

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Die Inszenierung des
modernen Papsttums.
Von Pius IX. bis Franziskus



2017

Geschichtsverein
der Diözese
Rottenburg-Stuttgart

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
Band 36 · 2017

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Band 36 · 2017

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

© 2018 Jan Thorbecke Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern

www.thorbecke.de

Satz: Heidi Klehr, Eichstätt

Umschlagabbildung: »Pope Pius IX« von George Peter Alexander Healy (1871), gemeinfrei.

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

Druck: Beltz Bad Langensalza GmbH, Bad Langensalza

Hergestellt in Deutschland

ISBN 978-3-7995-6386-4

ISSN 0722-7531

Inhalt

Einleitung	11
 I. AUFSÄTZE	
<i>Günther Wassilowsky</i> Symbolische Inszenierung päpstlicher Autorität in Vormoderne und Moderne	15
<i>Christian Brunke</i> Zwischen Abschottung und Öffnung. Der Pontifikatsbeginn im 20. Jahrhundert	37
<i>René Schlott</i> Wettlauf um den Exitus. Die Inszenierung des Papsttodes am Beginn des massenmedialen Zeitalters: Pius IX. (1878) und Leo XIII. (1903) ..	57
<i>Claus Arnold</i> Pius X. – der Papst aus dem Volke	73
<i>Federico Ruoizzi</i> Pius XII. als Papst der Medien. Zur Repräsentation des Papstes in Kino und Fernsehen der 1940er- und 1950er-Jahre	87
<i>Hermann-Josef Reudenbach</i> Erscheinungsbild und Stil Papst Pauls VI. zum Teil nach persönlichen Erinnerungen	103
<i>Benjamin Städter</i> »In den Schuhen des Fischers«. Mediale Bilder Johannes' XXIII. am Beispiel von US-amerikanischen Spielfilmproduktionen	151
<i>Jörg Seiler</i> Die Flugzeuginterviews von Benedikt XVI. und Franziskus. Authentizitätsüberschuss und päpstliche Amtsausübung	169
<i>Marco Politi</i> Das Ende des Papst-Kaisertums. Franziskus als Jünger Jesu	199
<i>Gerhard Lubich</i> Raum und Identität um das Kloster Comburg, Franken, Schwaben und das »Land am Kocher« im Mittelalter	209
<i>Winfried Romberg</i> Stift Comburg im Zeitalter von Reformation, Gegenreformation und Barock (ca. 1500–1800). Eine Skizze aus Sicht des Bistums und Hochstifts Würzburg	221

<i>Abraham Peter Kustermann</i>	
Sieben päpstliche Urkunden für die Kirche von Rottenburg vom 28. Januar 1828. Vorbericht und Dokumentation	241
<i>Claus Arnold</i>	
Otto Weiß (1934–2017). Dem Historiker und Theologen zum Gedenken	273

II. BUCHBESPRECHUNGEN

1. Gesamtdarstellungen

<i>Heidrun Dierk</i> , Gott und die Kirchen. Orientierungswissen Historische Theologie (Michael Basse)	279
<i>Niklaus Kuster, Albert Gasser</i> , Vom Urchristentum in die Gegenwart. Kirchengeschichte (Andreas Matena)	280
<i>Jacques LeGoff</i> , Geschichte ohne Epochen? (Christina Antenhofer)	281
<i>Karlheinz Ruhstorfer</i> , Freiheit – Würde – Glauben. Christliche Religion und westliche Kultur (Martin Kirschner)	283
<i>David Nirenberg</i> , Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens (Andreas Pangritz)	284
Armut. Zur Geschichte und Aktualität eines christlichen Ideals, hg. v. <i>Thomas Möllenbeck</i> u. <i>Ludger Schulte</i> (Martin Kirschner)	286
<i>Philippe Buc</i> , Heiliger Krieg. Gewalt im Namen des Christentums (Hannes Möhring)	288

2. Quellen und Hilfsmittel

Klara-Quellen. Die Schriften der heiligen Klara. Zeugnisse zu ihrem Leben und ihrer Wirkungsgeschichte, hg. v. <i>Johannes Schneider</i> u. <i>Paul Zahner</i> (Frederik Felskau)	289
Luther lesen. Die zentralen Texte, hg. v. <i>Kirchenamt der VELKD</i> , bearb. v. <i>Martin H. Jung</i> (Corinna Ehlers)	291
Melanchthons Briefwechsel, Band T 17. Texte 4791–5010 (Juli–Dezember 1547), bearb. v. <i>Matthias dall’Asta</i> , <i>Heidi Hein</i> u. <i>Christiane Mundhenk</i> (Stefan Michel)	292
Kirchengeschichtsdidaktik. Verortungen zwischen Religionspädagogik, Kirchengeschichte und Geschichtsdidaktik, hg. v. <i>Stefan Bork</i> u. <i>Claudia Gärtner</i> (Gerhard Fritz)	293
<i>Ulrich Klein, Albert Raff</i> , Die Münzen und Medaillen der Württembergischen Nebenlinien (Hubert Wolf)	294
<i>Ellen Widder</i> , Kanzler und Kanzleien im Spätmittelalter. Eine Histoire croisée fürstlicher Administration im Südwesten des Reiches (Benjamin Müsegades) ...	295

3. Antike

<i>Greg Woolf</i> , Rom. Die Biographie eines Weltreichs (Iris Samotta)	299
<i>Geza Vermes</i> , Vom Jesus der Geschichte zum Christus des Dogmas (Vladimir Latinovic)	302
<i>Fik Meijer</i> , Paulus. Der letzte Apostel (Historische Biografie) (Christoph Schäfer)	303
Nero. Kaiser, Künstler und Tyrann, hg. v. <i>Rheinischen Museum Trier</i> u.a. (Natalie Schlirf)	305
<i>Manfred Clauss</i> , Athanasius der Große. Der unbeugsame Heilige (Tobias Georges)	306
<i>Katharina Greschat</i> , Gelehrte Frauen des frühen Christentums (Maria Louise Munkholt Christensen)	307
<i>Kristina Friedrichs</i> , Episcopus Plebi Dei. Die Repräsentation der frühchristlichen Päpste s. Kunst-, Musik- und Literaturgeschichte	309
<i>Judith Rosen</i> , Martin von Tours. Der barmherzige Heilige (Andrea Hauff)	309

4. Mittelalter

<i>Sebastian Scholz</i> , Die Merowinger (Jürgen Strothmann)	310
<i>Karin Schneider-Ferber</i> , Karl der Grosse. Der mächtigste Herrscher des Mittelalters (Jürgen Strothmann)	312
<i>Dieter von der Nahmer</i> , Bibelbenutzung in Heiligenviten des Frühen Mittelalters (Daniela Blum)	313
<i>Jonathan Riley-Smith</i> , Die Kreuzzüge (Martin Völkl)	315
<i>Christiane Laudage</i> , Das Geschäft mit der Sünde. Ablass und Ablasswesen im Mittelalter (Volker Reinhardt)	317
<i>Hannes Möhle</i> , Albertus Magnus (Rolf Schönberger)	318
<i>Christian Hoffarth</i> , Urkirche als Utopie. Die Idee der Gütergemeinschaft im späten Mittelalter von Olivi bis Wyclif (Wolf-Friedrich Schäufele)	320
<i>Natalija Ganina</i> , »Bräute Christi«. Legenden und Traktate aus dem Straßburger Magdalenenkloster, Edition und Untersuchungen (Stefanie Monika Neidhardt)	321
Es war eine berühmte Stadt Mainzer mittelalterliche Erzählungen und ihre Deutung, hg. v. <i>Wolfgang Dobras</i> (Jörg Rogge)	322
<i>Andreas Möhlig</i> , Kirchenraum und Liturgie. Der spätmittelalterliche Liber Ordinarius des Aachener Marienstifts (Jens Brückner)	323
Abracadabra – Medizin im Mittelalter, hg. v. der <i>Stiftsbibliothek St. Gallen</i> (Johannes Gottfried Mayer)	324
<i>Karl August Fink</i> , Das Konstanzer Konzil. Umstrittene Rezeptionen, hrsg. mit einer Einführung von <i>Joachim Köhler</i> (Ansgar Frenken)	325
Humanisten edieren. Gelehrte Praxis im Südwesten in Renaissance und Gegenwart, hg. v. <i>Sabine Holtz</i> , <i>Albert Schirrmeyer</i> u. <i>Stefan Schlelein</i> (Bianca Hufnagel)	327

5. Reformation und Frühe Neuzeit

<i>Christiane Laudage</i> : Das Geschäft mit der Sünde. Ablass und Ablasswesen im Mittelalter s. Mittelalter	329
--	-----

<i>Berndt Hamm</i> , Ablass und Reformation – Erstaunliche Kohärenzen (Marcel Nieden)	329
<i>Thomas Kaufmann</i> , Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation (Günter Frank)	331
<i>Volker Leppin</i> , Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln (Athina Lexutt)	333
<i>Lyndal Roper</i> , Der Mensch Martin Luther. Die Biographie (Andreas Holzem)	335
Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen. Politik, Kultur und Reformation, hg. v. <i>Armin Kohhle</i> u. <i>Uwe Schirmer</i> (Dieter Stievermann)	339
<i>Volker Reinhardt</i> , Luther, der Ketzer. Rom und die Reformation (Daniela Blum)	340
<i>Heinz Scheible</i> , Melanchthon. Vermittler der Reformation (Nicole Kuropka) ..	342
<i>Peter Opitz</i> , Ulrich Zwingli. Prophet, Ketzer, Pionier des Protestantismus (Georg Plasger)	343
»Hör nicht auf zu singen«. Zeuginnen der Schweizer Reformation, hg. v. <i>Rebecca A. Giselbrecht</i> u. <i>Sabine Scheuter</i> (Martin H. Jung)	344
<i>Anne Bezzel</i> , Caritas Pirckheimer. Äbtissin und Humanistin (Dietmar Schierner)	345
Europa reformata. Reformationsstädte Europas und ihre Reformatoren, hg. v. <i>Michael Welker</i> , <i>Michael Beintker</i> u. <i>Albert de Lange</i> (Jan van de Kamp)	346
<i>Mariano Delgado</i> , Das Spanische Jahrhundert (1492–1659). Politik – Religion – Wirtschaft – Kultur (Julia Gebke)	347
Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (1563–2013), hg. v. <i>Peter Walter</i> u. <i>Günther Wassilowsky</i> (Jürgen Bärsch)	349
<i>Daniela Blum</i> , Multikonfessionalität im Alltag. Speyer zwischen politischem Frieden und Bekenntnisernst (1555–1618) (Anne Conrad)	351
<i>Thomas Posch</i> , Johannes Kepler. Die Entdeckung der Weltharmonie (Doris Becher-Hedenus)	352
<i>Alkuin Volker Schachenmayr</i> , Sterben, Tod und Gedenken in den österreichischen Prälatenklöstern der Frühen Neuzeit (Oskar Terš)	354
<i>Thomas Lau</i> , Die Kaiserin. Maria Theresia (Simon Karstens)	355
Religion und Aufklärung, hg. v. <i>Albrecht Beutel</i> u. <i>Martha Nooke</i> (Anne Conrad)	356

6. Neuzeit und Zeitgeschichte

<i>Holger Arning</i> , <i>Hubert Wolf</i> , Hundert Katholikentage. Von Mainz 1848 bis Leipzig 2016 (Christian Schmidtman)	358
<i>Peter Walter</i> , Die Jubiläen des Konzils von Trient 1845–2013 (Christian Wiesner)	359
<i>Otto Weiß</i> , Die Macht der Seherin von Altötting. Geisterglaube im Katholizismus des 19. Jahrhunderts (Nicole Priesching)	360
Theologie, kirchliches Lehramt und öffentliche Meinung. Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 und ihre Folgen, hg. v. <i>Franz Xaver Bischof</i> u. <i>Georg Essen</i> (Markus Thurau)	361
Die Zentrumspartei im Kaiserreich. Bilanz und Perspektiven, hg. v. <i>Andreas Linsenmann</i> u. <i>Markus Raasch</i> (Jürgen Schmiesing)	363
<i>Robert Traba</i> , Der politische Katholizismus im Ermland. Eine Studie zur deutsch-polnischen Beziehungsgeschichte 1871–1914 (Markus Raasch)	366

<i>Michael Hirschfeld</i> , Die Bischofswahlen im Deutschen Reich 1887 bis 1914 (Thomas Schulte-Umberg)	368
Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, hg. v. <i>Peter Dinzelbacher</i> , Bd. 6 / 1. 20. Jahrhundert – Epochen und Themen (hg. v. <i>Lucian Hölscher</i> u. <i>Volkhard Krech</i>)	
Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, hg. v. <i>Peter Dinzelbacher</i> , Bd. 6 / 2. 20. Jahrhundert – Religiöse Positionen und soziale Formationen (hg. v. <i>Lucian Hölscher</i> u. <i>Volkhard Krech</i>) (Christoph Kösters)	369
<i>Jan Dirk Busemann</i> , Katholische Laienemanzipation und römische Reaktion. Die Indexkongregation im Literatur-, Gewerkschafts- und Zentrumsstreit (Peter Neuner)	373
<i>David I. Kertzer</i> , Der erste Stellvertreter. Papst Pius XI. und der geheime Pakt mit dem Faschismus (Sascha Hinkel)	375
<i>Stefan Gerber</i> , Pragmatismus und Kulturkritik. Politikbegründung und politische Kommunikation im Katholizismus der Weimarer Republik (1918–1925) (Jürgen Schmiesing)	376
<i>Gudrun Sailer</i> , Monsignorina. Die deutsche Jüdin Hermine Speier im Vatikan (Klaus Kühlwein)	380
<i>Kristian Buchna</i> , Im Schatten des Antiklerikalismus. Theodor Heuss, der Liberalismus und die Kirchen (Jürgen Schmiesing)	381
Eichstätt im Nationalsozialismus. Katholisches Milieu und Volksgemeinschaft, hg. v. <i>Christiane Hoth</i> u. <i>Markus Raasch</i> (Florian Bock)	383
<i>Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz</i> , Unerbittliches Licht. Versuche zur Philosophie und Mystik Edith Steins (Beate Beckmann-Zöllner)	384
<i>John Connelly</i> , Juden – vom Feind zum Bruder. Wie die Katholische Kirche zu einer neuen Einstellung zu den Juden gelangte (Hubert Wolf)	385

7. Orden, Klöster und Stifte

Netzwerke gelehrter Mönche. St. Emmeram im Zeitalter der Aufklärung, hg. v. <i>Bernhard Löffler</i> u. <i>Maria Rottler</i> (Immo Eberl)	387
<i>Inge Steinsträßer</i> , Im Exil 1940–1945 – Die Benediktinerinnen von Kellenried während des »Dritten Reichs« (Annette Mertens)	388

8. Kunst-, Musik- und Literaturgeschichte

<i>Kristina Friedrichs</i> , Episcopus Plebi Dei. Die Repräsentation der frühchristlichen Päpste (Immo Eberl)	390
<i>Andreas Matena</i> , Das Bild des Papstes. Der Lateransalvator in seiner Funktion für die päpstliche Selbstdarstellung (Kirsten Lee Bierbaum)	392
<i>Hic est Martinus</i> . Der heilige Martin in Kunst und Musik, hg. v. <i>Diözesanmuseum Rottenburg</i> (Bernhard Klär)	393
<i>Michael Overdick</i> , Baukunst der Romanik in Baden-Württemberg (Sebastian Ristow)	397
<i>David</i> und <i>Ulrike Ganz</i> , Visionen der Endzeit. Die Apokalypse in der mittelalterlichen Buchkunst (Johanna Scheel)	399
<i>Daniela Wagner</i> , Die Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht. Spätmittelalterliche Bildkonzepte für das Seelenheil (Peter Dinzelbacher)	400

<i>Alessandro Scafi</i> , Die Vermessung des Paradieses. Eine Kartographie des Himmels auf Erden (Lena Thiel)	401
Luthermania. Ansichten einer Kultfigur, hg. v. <i>Hole Rössler</i> (Martin Treu)	402
<i>Anna-Katharina Höpflinger</i> , <i>Yves Müller</i> , Ossarium. Beinhäuser der Schweiz (Nicole Molk)	404
<i>Michael Thimann</i> , Friedrich Overbeck und die Bildkonzepte des 19. Jahrhunderts (Peter Vignau-Wilberg)	405
III. MITTEILUNGEN DER REDAKTION	407
Abkürzungen	407
Autorinnen und Autoren	411
Redaktionsteam	415
IV. VEREINSNACHRICHTEN	417
Chronik des Jahres 2016 mit Tagungsberichten	417
V. ORTS- UND PERSONENREGISTER	423

Einleitung

Der vorliegende Band dokumentiert in seinem Themenschwerpunkt die Studientagung des Jahres 2016, die unter dem Titel »Die Inszenierung des modernen Papsttums – von Pius IX. bis Franziskus« gemeinsam von Geschichtsverein (Prof. Dr. Claus Arnold, Dr. Maria E. Gründig) und Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Dr. Petra Kurz) in Weingarten durchgeführt wurde. Die Motivation für diese Themenwahl war eine doppelte: Einerseits hatte der eindrucksvolle Wechsel von Papst Benedikt XVI. zu Papst Franziskus Fragen der päpstlichen Selbstdarstellung neu auf die Agenda gesetzt, andererseits drängten die Trends der neueren historischen Kulturwissenschaften, in denen Fragen der Inszenierung, der Medialisierung, der symbolischen Kommunikation und überhaupt der »visual history« eine große Rolle spielen. Insgesamt ging es darum, den durch die Vergangenheit informierten Blick auch dezidiert auf die kirchliche und mediale Gegenwart zu richten.

Der Pontifikatswechsel des Jahres 2013 war mit einem deutlichen Stilwandel verbunden und versetzte eine breitere Öffentlichkeit ins Nachdenken darüber, welche Bedeutung Äußerlichkeiten haben können. Papst Franziskus hat sich dabei von Beginn an als Meister der Performativität gezeigt und ist damit in den Spuren seines Namensgebers gewandelt, nämlich des Heiligen Franziskus, der unter anderem mit seinem Krippenspiel gewissermaßen ein »Performance-Künstler« der abendländischen Kirchengeschichte war. Elemente von Performativität gehörten freilich schon zum Handeln der alttestamentlichen Propheten und natürlich auch zum Handeln Jesu. Papst Franziskus hat gleich durch seinen ersten Auftritt auf der Benediktionsloggia des Petersdomes in schlichtem Weiß sowie mit seiner Bitte um das Gebet des Volkes über ihn ein starkes Zeichen gesetzt. Damit steht er auch in einer Tradition des modernen Papsttums seit Pius IX. (1846–1878), das die Katholiken immer wieder durch Akte der symbolischen Kommunikation zu mobilisieren verstand.

Für die Studientagung konnten wir ein Team von Referenten gewinnen, die sich als (Kirchen-)Historiker und Theologen in der jüngsten Zeit vor allem auch in kulturwissenschaftlicher Hinsicht mit dem Thema Papsttum beschäftigt haben. *Günther Wassilowsky* hat sich nicht nur intensiv mit dem II. Vaticanum als »Symbolereignis« und dem Konzil von Trient als »Mythos« befasst; im Rahmen des Münsterischen Sonderforschungsbereichs »Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme« war er zugleich Leiter des Teilprojektes »Päpstliches Zeremoniell in der Frühen Neuzeit« und ist damit wie kein anderer dazu befähigt, den Band thematisch zu eröffnen und dabei die Brücke von der Inszenierung des vormodernen Papsttums hin zu den Päpsten der Moderne zu schlagen. *Christian Brunke*, ein Doktorand von Günther Wassilowsky, nimmt diesen Faden direkt auf, indem er zeigt, wie sich die traditionale Gestaltung der Amtsergreifung des Papstes im 19. und 20. Jahrhundert transformiert hat.

René Schlott hat in seiner maßgeblichen Studie »Papsttod und Weltöffentlichkeit seit 1878« dargelegt, wie die massenmediale Berichterstattung und Deutung des Papsttodes seit Pius IX. auch auf das alte Ritual zurückgewirkt hat. Mit den Fällen von Pius IX. und Leo XIII. führt er uns an den Beginn des massenmedialen Zeitalters und eröffnet so eine lockere, annähernd chronologisch geordnete Reihe von Exempeln, die ich selbst mit dem schwierigen Pontifikat von Pius X. und seiner zeitgenössischen wie posthumen medialen Aufbereitung fortsetze.

Federico Ruozi ist durch eine große Studie darüber hervorgetreten, wie das II. Vaticanum vor allem auch durch die Fernsehberichterstattung als Ereignis erfahren und wirksam wurde; er hat sich aber auch mit einem der größten päpstlichen Selbstdarsteller beschäftigt, nämlich mit Pius XII., der mitten im Zweiten Weltkrieg mit »Pastor Angelicus« ein wirkmächtiges Filmdokument schaffen ließ.

Mit *Hermann-Joseph Reudenbach*, dem langjährigen Direktor der Aachener Diözesanbibliothek, wird ein Theologe auch die Perspektive des Zeitzeugen einbringen und einen Blick auf Erscheinungsbild und den Stil von Papst Paul VI. werfen, den Reudenbach in seiner römischen Studienzeit erleben konnte. Mit dem Namen dieses Papstes verbindet sich die wohl tiefgreifendste Modernisierung in Liturgie und päpstlicher Selbstdarstellung im 20. Jahrhundert. Reudenbach ist zugleich ein Experte für die Geschichte von Liturgie und Ritual, und hat sich unter anderem mit der römischen Zeremonialkongregation beschäftigt.

Benjamin Städter hat das kulturwissenschaftliche Programm des *pictorial* oder *iconic turn*, die Hinwendung zu den Bildern, wie kaum ein anderer für den kirchlichen Bereich ausbuchstabiert und eine gewichtige »Visual History« von Kirche und Religion in der Bundesrepublik von 1945 bis 1980 vorgelegt. Dabei ging er ausführlich auf die massenmediale Rezeption von Pius XII. und Paul VI. ein. In seinem aktuellen Beitrag konzentriert er sich auf das II. Vaticanum und Papst Johannes XXIII.

Mit *Jörg Seiler* setzt ein kulturwissenschaftlich arbeitender Kirchenhistoriker den Reigen fort. In früheren Arbeiten hat er ausgehend vom katholischen Sonntagsblatt der Diözese Rottenburg beschrieben, wie schon im 19. Jahrhundert eine somatische, eine körperliche Solidarität zwischen den schwäbischen Katholikinnen und Katholiken mit dem leidenden Papst Pius IX. durch die mediale Berichterstattung erzeugt wurde. In seiner spannenden Erfurter Antrittsvorlesung hat er sich mit »Franziskus. Zur Performanz von Niedrigkeit« beschäftigt und dabei auch das interessante Vergleichsfeld der Performativität von Akten des Hl. Franziskus und des gegenwärtigen Papstes angesprochen (jetzt dokumentiert im »Jahrbuch für mitteldeutsche Kirchen- und Ordensgeschichte« 2016). Nun wendet er sich den Päpsten auf Reisen zu und bietet nach einem Rückblick auf Paul VI. und Johannes Paul II. eine Studie zu den Flugzeuginterviews von Benedikt XVI. und Franziskus.

Noch weiter in die Gegenwart führt dann der bekannte römische Journalist und Vaticanist *Marco Politi*, der in einem hier dokumentierten, seinerzeit sehr gut besuchten Abendvortrag seine Sicht auf die revolutionäre inhaltliche und formale Gestaltung des Papstamtes durch Papst Franziskus vorstellt.

Erfreulicherweise können in diesem Band bereits auch die Vorträge des Studentages anlässlich der Jahresversammlung mit dem Thema »Die Comburg in Mittelalter und Neuzeit« (22. Oktober 2016) dokumentiert werden, die im Kloster Großcomburg ein zahlreiches Publikum aus Mitgliedern des Geschichtsvereins und Gästen begeistert hatten. Der Historiker *Gerhard Lubich* hat sich intensiv mit der Genese und Prägung adeliger Herrschaftsräume im fränkisch-schwäbischen Grenzgebiet beschäftigt, und er ist wie kein anderer dazu prädestiniert, die mittelalterliche Geschichte des Klosters Comburg im Kontext regionaler Gruppenbildungen zu erschließen. Der Kirchenhistoriker *Winfried Romberg* hat sich besonders mit der Geschichte der Würzburger Bischöfe im Rahmen der *Germania Sacra* beschäftigt und zwei gewichtige Bände zu diesem Thema vorgelegt. Er führt in die bewegte Geschichte des Klosters Comburg im Zeitalter von Reformation und Gegenreformation/Katholischer Reform ein. Last not least steuert *Abraham Peter Kustermann* eine textliche Erschließung und relecture der Gründungsdokumente des Bistums Rottenburg bei. Eine wissenschaftliche Würdigung unseres jüngst verstorbenen Autors und Rezensenten *Otto Weiß* beschließt den Aufsatzteil.

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

Seit 2004 hat *Weibbischof Dr. Hans Kreidler* als zuständiges Mitglied der Diözesanleitung den Geschichtsverein und seine Veranstaltungen mit Rat und Tat, mit historisch wie theologisch gebildetem Interesse und Wohlwollen begleitet. Zugleich hat er im Jahr 2016 nicht nur sein 70. Lebensjahr vollendet, sondern auch den 25. Jahrestag seiner Bischofsweihe begehen können. Der herzliche Dank und die Gratulation des Geschichtsvereins seien ihm an dieser Stelle noch einmal ausgesprochen. *Ad multos annos!*

Claus Arnold

GÜNTHER WASSILOWSKY

Symbolische Inszenierung päpstlicher Autorität in Vormoderne und Moderne

Eine kulturwissenschaftlich ausgerichtete Kirchengeschichte¹ versteht unter der Autorität eines Amtsträgers oder einer Institution weniger eine stabile, seinshafte Eigenschaft, sondern vielmehr ein wechselseitiges, interaktives, soziales Beziehungsgeschehen, das primär durch symbolische Handlungen immer wieder aufs Neue hergestellt und stabilisiert, aber auch angefochten und je neu austariert werden muss. Aus der Sicht einer so betriebenen Kirchengeschichte konstituiert sich kirchliche Autorität einerseits durch die Erhebung und andererseits durch die Anerkennung von Geltungsansprüchen, wobei Behauptung, Zuschreibung und Akzeptanz von Autorität gleichermaßen als aktive Handlungen verstanden werden. Freilich kann man verschiedene Arten und Medien unterscheiden, mittels derer sich die Autorität eines kirchlichen Amtes oder eines konkreten Amtsträgers herstellen lässt: Autorität kann *positiv-rechtlich* (also durch Verträge und Gesetze) oder durch *faktische Verfahrenspraxis* (durch Konventionen der Entscheidungs- und Konsensfindung) repräsentiert werden. Sie wird *theoretisch-diskursiv* produziert (also durch gelehrte Deutung in amtstheologischen Traktaten oder ekklesiologischen Gesamtentwürfen). Und schließlich wird Autorität *symbolisch-rituell* generiert (durch immer wieder öffentlich aufgeführte Herrschaftsrituale oder aber auch durch eine implizite Symbolik des Alltagshandelns). Dabei ist zu beachten, dass alle Dinge dieser Welt prinzipiell symbolisierungsfähig sind; das heißt über sich selbst auf etwas anderes, auf einen größeren Zusammenhang verweisen und diesen präsent machen können². Auch ein diskursiver Text oder ein anscheinend rein technisches Verfahren kann neben (oder in) seinem rationalen, pragmatisch-funktionalen Sinn eine symbolische Dimension aufweisen und primär unter diesem Aspekt betrachtet werden.

1 Der vorliegende Aufsatz greift in Teilen auf frühere Ausführungen zurück in: Günther WASSILOWSKY, *Symbolische Repräsentation von Amt und Autorität im Papsttum*, in: *Amt und Autorität in der späten Moderne*, hrsg. v. Matthias REMENYI, Paderborn 2012, 33–51. Zu dem hier vertretenen Konzept einer kulturwissenschaftlichen Kirchengeschichte vgl. meine Habilitationsschrift: *Die Konklavereform Gregors XV. (1621/22). Wertekonflikte, symbolische Inszenierung und Verfahrenswandel im posttridentinischen Papsttum (Päpste und Papsttum 38)*, Stuttgart 2010, 16–24.

2 Zum Symbolbegriff der Neuen Kulturgeschichte: Barbara STOLLBERG-RILINGER, *Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe – Thesen – Forschungsperspektiven*, in: *ZHF* 31, 2004, 489–527; DIES., *Einleitung*, in: *Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?*, hrsg. v. DERS. (*Zeitschrift für Historische Forschung*, Beiheft 35), Berlin 2005, 9–24; DIES., *Rituale (Historische Einführungen 16)*, Frankfurt a. M. 2013.

Im Folgenden soll schlaglichtartig beleuchtet werden, wie das Papsttum³ im Laufe der Jahrhunderte immer wieder Autorität generierte – und zwar insbesondere mit den Mitteln der zuletzt genannten Kategorie, nämlich im Medium symbolischer Inszenierung. Da fest geronnene rituell-symbolische Handlungen in der Regel recht langlebig sind und sehr viel längere historische Halbwertszeiten als etwa theologische Theoreme aufweisen, kann ich mich nicht auf die Epoche der späten Moderne beschränken, sondern werde historisch weiter ausholen müssen.

Die Gruppe der Signifikanten, die Autorität performativ vergegenwärtigen, ist im Papsttum außerordentlich vielgestaltig: Um das gesamte Spektrum symbolischer Amtsrepräsentation in den Blick zu nehmen, müsste man bei den Titeln, Anredeformen und Papstnamen beginnen und dann weitergehen zu Artefakten etwa aus der päpstlichen Heraldik. Man müsste das riesige Repertoire pontificaler Gewandungen und Kopfbedeckungen, einschließlich der Tiara, durchforsten. Dann käme das weite Feld des päpstlichen Zeremoniells, das von einer einzelnen Gebärde der Ehrerbietung wie dem Fußkuss bis hin zu den hochkomplexen Handlungssequenzen einer Papstwahl oder Papstkrönung, einer Papstmesse oder einer feierlichen Heiligssprechung, eines Kardinalskonsistoriums oder eines diplomatischen Gesandtschaftsempfangs und so weiter reicht⁴. Dann hat man noch nicht darüber gehandelt, wie sich das Selbstverständnis der Päpste in Bildern, Skulpturen, Grabmälern, in römischer Architektur und städtebaulichen Projekten erfolgreichen Ausdruck verlieh⁵. Es versteht sich daher von selbst, dass hier nur ein winziger Bruchteil des gesamten päpstlichen Symboluniversums in den Fokus geraten kann.

Bei meinem Streifzug durch die Symbolgeschichte der päpstlichen Autoritätsgenerierung möchte ich mit einem analytischen Instrumentarium von Max Weber (1864–1920) arbeiten, der in seinem monumentalen Spätwerk »Wirtschaft und Gesellschaft« drei Formen von Herrschaft und Autorität unterschied⁶: Nach Webers soziologischer Herrschaftstypologie kann sich Autorität *traditional-formal* (bzw. *-positionell*) legitimieren, also durch die Berufung einer Amtsperson oder Institution darauf, in der Linie von schon lange geltenden, geheiligten Traditionen zu stehen – das wäre die pure »Amts- oder Positionsautorität«. Eine zweite Form nennt Weber die *legal-funktionale* Autorität, die auf dem Nachweis der

3 Vgl. meine beiden Darstellungen der Entwicklung und Grundstrukturen des vormodernen und modernen Papsttums: Günther WASSILOWSKY, Papsttum, in: Enzyklopädie der Neuzeit IX, 2009, 810–823; DERS., Papsttum: III. Neuzeit und Gegenwart (Der Siegeszug des Ultramontanismus im 19. Jahrhundert; Päpstlicher Universalismus in der globalisierten Welt), in: Religion in Geschichte und Gegenwart⁴ VI, 2003, 889–897.

4 Einen Überblick über die verschiedenen Zeremonien am Papsthof bietet: Günther WASSILOWSKY/Hubert WOLF, Päpstliches Zeremoniell in der Frühen Neuzeit. Das Diarium des Zeremonienmeisters Paolo Alaleone de Branca während des Pontifikats Gregors XV. (1621–1623) (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme. Schriftenreihe des Sonderforschungsbereiches 496 20), Münster 2007.

5 Vgl. beispielsweise für den Bereich der frühneuzeitlichen Grabmalkultur: Totenkult und Wille zur Macht. Die unruhigen Ruhestätten der Päpste in Sankt Peter, hrsg. v. Horst BREDEKAMP u. Volker REINHARDT, Darmstadt 2004; Tod und Verklärung. Grabmalkultur in der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Arne KARSTEN u. Philipp ZITZLSPERGER, Köln 2004; Grab – Kult – Memoria. Studien zur gesellschaftlichen Funktion von Erinnerung, hrsg. v. Carolin BEHRMANN, Arne KARSTEN u. Philipp ZITZLSPERGER, Köln 2007. – Grundsätzlich zu den frühneuzeitlichen Päpsten als Förderer und Auftraggeber von Kunst: Massimo FIRPO/Fabrizio BIFERALI, »Navicula Petri«. L'arte dei Papi nel Cinquecento 1527–1571, Rom 2009.

6 Max WEBER, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1922. Dazu: Stefan BREUER, Max Webers Herrschaftssoziologie, Frankfurt a. M. – New York 1991.

Rechtmäßigkeit und vor allem der Nützlichkeit des Amtsinhabers beruht – eine Form, die man auch »Sach- oder Expertenautorität« nennen könnte. Schließlich existiert drittens die *charismatisch-personale* Autorität, die Anerkennung aufgrund von persönlichen Eigenschaften, außeralltäglicher Heiligkeit oder Vorbildhaftigkeit hervorruft. Ich will im Folgenden versuchen, diese drei Weber'schen Formen der Autoritätserzeugung in der Geschichte des Papsttums auszumachen, und zwar – wie gesagt – mit einem Hauptaugenmerk auf ihrer symbolischen Vermittlung. Nun hat allerdings schon Weber betont, dass die drei beschriebenen Idealtypen historisch selbstverständlich nirgendwo in Reinform vorkommen. Demgemäß sind auch in der Papstgeschichte vielgestaltige Fusionen zu beobachten. Aber es lässt sich doch in den verschiedenen Epochen der Papstgeschichte eine gewisse Schwerpunktsetzung feststellen und eine Entwicklung mit bestimmten Phasen skizzieren, in denen jeweils eine der genannten Formen der Autoritätsgenerierung dominierend hervortrat.

1. Inszenierung traditionaler Papstautorität

Die historisch ursprünglichste Legitimierung päpstlicher Autorität ist zweifelsohne die traditionale. Unter Berufung auf das Jesuswort »Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen« (Mt 16,18) versteht sich das Papsttum als eine von Jesus Christus selbst eingesetzte Institution, in der die prinzipielle Vorrangstellung, die Petrus innerhalb des Apostelkollegiums zugesprochen bekam, in Gestalt des mit exklusiven Vollmachten ausgestatteten, hierarchischen Oberhauptes der römisch-katholischen Kirche weiter tradiert wird. Es war der Jurist Tertullian (um 160 – nach 220 n. Chr.), der im frühen 3. Jahrhundert den Begriff der *auctoritas* aus der römischen Rechtssprache in die christliche Theologie eingeführt und konkret für die Amtstheologie erstmals fruchtbar gemacht hat⁷. Im kirchlichen Amt manifestiert sich auf Erden die unsichtbare *auctoritas Dei* bzw. *Christi*. Bei Tertullian finden wir auch zum ersten Mal jene enge Verbindung von *auctoritas* und *traditio*: Durch den Empfang der Offenbarung Christi wurden die Apostel zu den ersten *auctores*, die das empfangene Glaubensgut schließlich an ihre bischöflichen Nachfolger weiter tradierten. Die in der apostolischen Sukzession geschehende ununterbrochene *traditio* von *auctoritas* garantiert die Authentizität und Identität von Offenbarung und Kirche.

Im Laufe der folgenden Jahrhunderte wurden zahlreiche Titel und rechtliche Vollmachten, die ursprünglich allen kirchlichen Amtsträgern zukamen, sukzessive für den Bischof von Rom, den Papst, reserviert⁸. Die Entwicklung erreichte eine erste markante Station im 5. Jahrhundert, als Leo I. († 461) eine Art »Erbschaftstheorie« erfand, nach der nur der Bischof von Rom der authentische Nachfolger Petri und er allein der legitime Erbe der an Petrus verliehenen Privilegien ist⁹. Im berühmten *Dictatus Papae* Gregors VII. (1073–1085) wurde dann rund 600 Jahre später (1075) erstmals der Begriff der päpstlichen Amtsheiligkeit formuliert: Dank der Verdienste des heiligen Petrus werde jeder rechtmäßig gewählte Papst unzweifelhaft heilig¹⁰. Gemeint ist hier jedoch keine per-

7 Jürgen MIETHKE, *Autorität. Alte Kirche und Mittelalter*, in: TRE 5, 1980, 17–32, hier: 20.

8 Yves CONGAR, *Titel, welche für den Papst verwendet werden*, in: Conc(D) 11, 1975, 538–544.

9 Insgesamt zur Entwicklung der römischen Papstidee: Klaus SCHATZ, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990.

10 Zur päpstlichen Amtsheiligkeit: Bernhard SCHIMMELPFENNIG, *Heilige Päpste – päpstliche Kanonisationspolitik*, in: *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, hrsg. v. Jürgen PETERSON (Vorträge und Forschungen 42), Sigmaringen 1994, 73–100.

sönliche, sondern eine institutionelle Heiligkeit: Der einzelne Gewählte tritt gleichsam ein in einen an der Quelle geheiligten Strom, er wird für eine gewisse Zeit Träger eines überzeitlichen Amtes und hat Anteil an der der Institution zukommenden Heiligkeit und Vollmacht. Und eben darin gründet seine Autorität.

Das vielleicht eindrücklichste Symbol dieser traditionellen Autoritätslegitimierung ist die päpstliche Bleibulle, die kurze Zeit nach dem *Dictatus Papae* unter Paschalis II. (1099–1118) ihre bis heute gültige Gestalt erhielt¹¹: Auf der einen Seite zeigt sie die Köpfe von Petrus und Paulus, auf der anderen Seite den Namen des jeweils regierenden Papstes (Abb. 1). Bei einem Papstwechsel wurde nur die den individuellen Papstnamen tragende Seite abgeschlagen; jene Seite mit den beiden Apostelfürsten, die die überindividuelle Institution des päpstlichen Amtes darstellt, blieb hingegen so lange in Gebrauch, bis sie abgenutzt war.



Abb. 1: Bleibulle Papst Bonifaz' VIII. (um 1300)

Bildnachweis: Hauptstaatsarchiv Stuttgart, Archivsignatur A 474 U 16

Überhaupt kann man den gesamten Kosmos des päpstlichen Sedisvakanzzeremoniells, der sich in seinem Grundrepertoire im Mittelalter herausbildete, interpretieren als ein großes zusammenhängendes Verweissystem, das vor den Augen einer repräsentativen Öffentlichkeit Diskontinuität und Kontinuität im Papsttum in einem heiligen Spiel miteinander vermitteln soll¹². Im Unterschied zur dynastischen Erbmonarchie des

11 Zu den päpstlichen Bullensiegeln: Achim Th. HACK, Die zwei Körper des Papstes ... und die beiden Seiten seines Siegels, in: Das Siegel. Gebrauch und Bedeutung, hrsg. v. Gabriela SIGNORI, Darmstadt 2007, 53–63; Thomas FRENZ, Papsturkunden des Mittelalters und der Neuzeit (Historische Grundwissenschaften in Einzeldarstellungen 2), Stuttgart 2000, 54–56.

12 Einen Überblick über die verschiedenen Sedisvakanzrituale bietet: Martine BOITEUX, La vacance du siège pontifical. De la mort et des funérailles à l'investiture du pape: les rites de l'époque moderne, in: Religious Ceremonials and Images. Power and Social Meaning (1400–1750), hrsg. v. José P. PAIVA, Coimbra 2002, 103–141. – Eher rechtshistorisch ausgerichtet ist: Lorenzo SPINELLI, La vacanza della sede apostolica dalle origini al concilio tridentino, Milano 1955.

Königtums¹³ kommt es in der zölibatären Wahlmonarchie des Papsttums in regelmäßigen Abständen zu einem radikalen Bruch, der eben nicht dadurch überwunden werden kann, dass der Nachfolger des verstorbenen Fürsten aus einem bestimmten (wie auch immer religiös aufgeladenen) Herrschergeschlecht rekrutiert wird. In der päpstlichen Wahlmonarchie schöpft der einzelne Amtsträger seine Rechtmäßigkeit und Autorität nicht aus der Heiligkeit eines Geblüts, sondern aus der Konstruktion göttlicher Erwählung im Rahmen einer legitimen Wahl und der damit verbundenen Integration in eine lückenlose, bis zum heiligen Petrus zurückreichende Sukzessionstradition. Alle Zeremonien der Sedisvakanz – vom Umgang mit dem päpstlichen Leichnam, den neuntägigen Exequien und den Begräbnisriten (Funeralien) über das Konklavezeremoniell bis zur öffentlichen Krönung – lassen sich interpretieren als eine demonstrative Prozedur der scharfen Unterscheidung zwischen der physischen Hinfälligkeit des einzelnen Papstes und der Unvergänglichkeit des institutionellen Papstamtes¹⁴. Es geht darum, zwei Leiber des Papstes sichtbar zu machen: Die Trennung von Person und Amt geschieht im Wesentlichen durch eine drastische Darstellung der Kontingenz des persönlichen Papstleibes und der gleichzeitigen Inszenierung der Ewigkeit des institutionellen Körpers des Papsttums. Der religiöse Blick auf die performativen Symbole des Sedisvakanzzeremoniells soll die kurze Dauer eines Pontifikats und die immer wiederkehrenden rasanten Erosionen des gesamten soziopolitischen Systems gleichsam im »Morgenglanz« des ewigen Papstamtes deuten.

Rituale, mit denen im Mittelalter die Hinfälligkeit eines einzelnen Papstes symbolisch repräsentiert wurde, gäbe es viele zu nennen: Schon der Franziskaner Salimbene de Adam (1221–1289) schrieb in seiner Chronik um 1284, dass der Papst unmittelbar nach seinem Hinscheiden nackt und von allen verlassen auf Stroh gelegen habe, »so wie es Brauch ist, wenn die römischen Bischöfe sterben«¹⁵. Der gesamte Umgang mit dem päpstlichen Leichnam im Rahmen des so genannten Novemdiale dient der Zurschaustellung der Vergänglichkeit des konkreten Amtsträgers: Rituelle Plünderungen und Waschungen, die Einbalsamierung und die tagelange Aufbahrung des toten Papstkörpers mit noch unverhülltem Gesicht – dies alles hat das definitive Ende eines Pontifikats zu markieren. Denselben Ziel dient die rituelle Zerschlagung von Fischerring und Bullensiegel. Aber auch der römische Brauch, dass ein Papst, wenn er vor seiner Erhebung Ordensmann war, mit seinem Ordenskleid zu bestatten ist, hat seinen Grund in der Auffassung, dass der einzelne Papst im Tod alle mit seinem Amt verbundenen Würden verliert, in den Zustand vor seiner Wahl zurücktritt, das Amt gleichermaßen wieder frei gibt und entpersonalisiert. Schon bei der Krönung hatte der Zeremonienmeister jedem neu Gewählten ein brennendes Wergbüschel mit den mahnenden Worten vor Augen gehalten: »Pater sancte, sic transit gloria mundi!«

Dagegen wird die Kontinuität des überzeitlichen Papstamtes insbesondere im Rahmen der Sedisvakanzkonsistorien inszeniert. Das Kollegium der Kardinäle verkörpert an den Bruchstellen des Systems die Ewigkeit der Institution Papsttum, indem es Audienzen

13 Dazu: Ernst H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton 1957 (deutsche Übersetzung: *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München 1990).

14 Zum zeremoniellen Umgang mit dem Leichnam des Papstes und zu den Begräbnisritualen im Mittelalter und Früher Neuzeit vgl. die neuen monographischen Darstellungen: Agostino PARAVICINI BAGLIANI, *Morte e elezione del papa. Norme, riti e conflitti. Il Medioevo (La corte dei papi 22)*, Rom 2013; Maria A. VISCEGLIA, *Morte e elezione del papa. Norme, riti e conflitti. L'Età moderna (La corte dei papi 23)*, Rom 2013.

15 Zitiert nach Agostino PARAVICINI BAGLIANI, *Der Leib des Papstes. Eine Theologie der Hinfälligkeit*, München 1997, 126.

gewährt, durch rechtswirksame Akte das herrschende Machtvakuum kontrolliert und Vorkehrungen trifft für seine möglichst rasche Beendigung. Und das Volk ruft währenddessen: »Ecclesia, ecclesia! Collegio! Collegio!«¹⁶

Dies alles soll mit symbolischen Mitteln sagen: »Persona moritur, Dignitas non moritur.« Doch warum, so kann man fragen, war gerade diese Botschaft innerhalb der religiösen und politischen Kultur der zölibatären Wahlmonarchie des Papsttums von so großer Bedeutung? Eben deswegen, weil im Unterschied zum dynastischen Königtum immer wieder ein dem Zölibat verpflichteter Geistlicher aus einer anderen Familie den Herrscherthron bestieg, der seiner moralischen Verpflichtung nachzukommen hatte, die Familie am eigenen Aufstieg partizipieren zu lassen und sie während der kurzen Zeit seiner Regierung möglichst dauerhaft im politischen Establishment von Rom und Europa zu verankern. Die Papstgeschichte ist durchzogen von dem Drang einzelner Päpste, dem Papsttum nur allzu deutlich den Stempel der eigenen Person und Familie einzuprägen, und von der Versuchung der Nepotencians, die zölibatäre Wahlmonarchie in eine dynastische Erbmonarchie zu überführen¹⁷. Derartige Gelüste hatte nicht zuletzt das Sedisvakanzzeremoniell im Allgemeinen und die Technik und Symbolik des Papstwahlverfahrens im Besonderen stets erfolgreich zu vereiteln vermocht. Wäre der leibliche Sohn Alexanders VI. (1492–1503), Cesare Borgia (1475–1507), tatsächlich Papst geworden, so wäre das Christentum abgeschafft gewesen – Friedrich Nietzsche (1844–1900) hatte sich diese (in seinen Augen) »teuflich-schöne«, historisch leider vertane Möglichkeit in seinem »Antichrist« ausgemalt¹⁸.

Dass diese Möglichkeit nicht Wirklichkeit wurde, dafür ist die symbolisch vermittelte traditionale Generierung und Legitimation päpstlicher Autorität nicht unwesentlich verantwortlich. Im Papsttum wird die Kontinuität des institutionellen Amtskörpers nicht durch eine menschliche Person oder Familie, sondern gleichsam unmittelbar durch den sich seinen irdischen »Stellvertreter« erwählenden Gott (bzw. Christus) selbst gestiftet. Das Ursprungsereignis, in dem diese Erwählung geschieht und mit dem ein einzelner Mensch in die bis Petrus zurückreichende geheiligte Traditionslinie integriert wird, ist in der zölibatären Wahlmonarchie Papsttum das geheime Konklave¹⁹.

2. Inszenierung funktionaler Papstautorität

Historisch betrachtet tritt die funktionale Begründungsfigur zur Profilierung des Papstamtes am Beginn der Neuzeit in den Vordergrund. Schon die im Spätmittelalter vehement vortragenen Forderungen nach allgemeiner Kirchenreform und speziell nach einer stärkeren Seelsorgsorientierung der Ämter wiesen in diese Richtung. Es war aber dann die radikale Klerus- und Papstkritik der Reformatoren, die dieser funktional-rationalen Legitimierung kirchlicher Autorität auch auf altgläubiger Seite eine neuartige Relevanz und Dringlichkeit

16 Ebd., 157.

17 Zur politischen Funktion des päpstlichen Nepotismus und seinen kulturellen Ausdrucksformen: Wolfgang REINHARD, Nepotismus. Der Funktionswandel einer papstgeschichtlichen Konstanten, in: ZKG 86, 1975, 145–185; DERS., Symbol und Performanz zwischen kurialer Mikropolitik und kosmischer Ordnung, in: Werte und Symbole im frühneuzeitlichen Rom, hrsg. v. Günther WASSILOWSKY u. Hubert WOLF (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme. Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 496 11), Münster 2005, 37–50; Birgit EMICH, Nepotismus, in: Enzyklopädie der Neuzeit IX, 2009, 94–98.

18 Friedrich NIETZSCHE, Der Antichrist (1888), Nr. 61.

19 Dazu ausführlich: WASSILOWSKY, Konklavereform (wie Anm. 1).

verlieh. Insbesondere Luthers Papstkritik war im Wesentlichen Zeremonialkritik²⁰, die in der Gestalt des über alle erhöhten »Gott auf Erden«, der sich die Füße küssen lässt, nur den apokalyptischen Antichristen erkennen konnte. Mit seinem ganzen zeremoniellen Pomp, der den Blick weglenkte von Gott auf den prunkvollen Mann auf dem Thron, und mit dem von ihm betriebenen Geschäftehandel in spirituellen Dingen sei letztlich der Papst der Urheber der idolatrischen Veräußerlichung und Materialisierung des gesamten religiösen Lebens und als solcher der größte Widersacher und Verhinderer Gottes in der Welt.

Diese fundamentalste Dekonstruktion von Autorität, die das Papsttum bis dato erfahren hatte, war ein wesentlicher Grund dafür, dass sich das Papsttum während des konfessionellen Zeitalters auf ganz neue Weise als nützlich für die Religion selbst zu erweisen hatte. Zwar hat das Konzil von Trient (1545–1563) keine explizite Papsttheologie verabschiedet; das allgemeine tridentinische Amtsideal des guten Hirten, das die *cura animarum* als *lex suprema* aller amtlichen Handlungen vorschreibt, galt jedoch nicht nur für Bischöfe und Pfarrer. Auch die Päpste sollten fortan nach den Prinzipien von Eignung und Leistung im Blick auf ihre kirchliche »Amtsfunktion« als oberste Hirten der Kirche rekrutiert werden. Gemeinwohlorientierte Identität hatte in posttridentinischer Zeit das leitende Kriterium einer Papstwahl zu sein.

Dass es nach der Fundamentalkrise der Reformation im Laufe der zweiten Hälfte des 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts zu jenem historisch faszinierenden Erstarren der Institution Papsttum gekommen ist, hat mit der neuartigen, funktional-zweckrationalen Generierung von Amtsautorität zu tun, die man im frühneuzeitlichen Rom auf ganz unterschiedlichen Feldern mit einiger Virtuosität praktiziert hat. Ihren Zuwachs an Macht und Prestige erreichten die posttridentinischen Päpste dadurch, dass sie die Interpretation und Durchführung der Beschlüsse des Konzils gesamtkirchlich in die Hand nahmen²¹. Durch die Übernahme der zentralen Führungsrolle bei der Umsetzung des tridentinischen Reformwerkes wurden aus den viel gescholtenen Antichristen auf dem Stuhle Petri die obersten Pastoren für die ganze Kirche, die glorreichen Erneuerer der alten christlichen Religion. In letzter Instanz war es das Papsttum, das sich um die Informativprozesse für Bischofskandidaten, die flächendeckende Einrichtung von Priesterseminaren, die Einführung von Pfarrexamina, die regelmäßige Durchführung von Visitationen und Partikularsynoden etc. kümmerte. Erstmals in der Kirchengeschichte wurden nun in Rom katechetische und liturgische Bücher für den gesamten *orbis catholicus* entworfen, womit man das alte Christentum nicht nur zu einer katholischen, sondern vielmehr zu einer päpstlich-römischen Konfessionskirche homogenisieren wollte.

All diese immensen Anstrengungen zur Vereinheitlichung, Effizienzsteigerung und zur funktionellen Professionalisierung des kirchlichen Personals, die unvergleichlich sind mit allem, was beispielsweise zu dieser Zeit von den expandierenden europäischen Staats-

20 Vgl. Jörg J. BERNS, Luthers Papstkritik als Zeremonialkritik. Zur Bedeutung des päpstlichen Zeremoniells für das fürstliche Hofzeremoniell der Frühen Neuzeit, in: Zeremoniell als höfische Ästhetik in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, hrsg. v. Jörg Jochen BERNS u. Thomas RAHN, Tübingen 1995, 157–173; Nikolaus STAUBACH, »Honor Dei« oder »Bapsts Gepreng«? Zur Reorganisation des Papstzeremoniells in der Renaissance, in: Rom und das Reich vor der Reformation, hrsg. v. Nikolaus STAUBACH (Tradition – Reform – Innovation. Studien zur Modernität des Mittelalters 7), Frankfurt a. M. 2004, 91–136.

21 Dazu: Günther WASSILOWSKY, Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur. Zur Einführung, in: Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (1563–2013). Wissenschaftliches Symposium aus Anlass des 450. Jahrestages des Abschlusses des Konzils von Trient, Freiburg i. Br. 18.–21. September 2013, hrsg. v. Peter WALTER u. Günther WASSILOWSKY (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 163), Münster 2016, 1–29.

gewalten an obrigkeitlicher Organisation unternommen worden ist, waren nur möglich durch einen massiven Ausbau des administrativen Herrschaftsapparates der päpstlichen Kurie. Die zentralistisch von Rom aus gesteuerte gesamtkirchliche Durchsetzung des Tridentinums erforderte die Etablierung völlig neuer Instrumente und Institutionen. 1588 kam es zur erstmaligen Einrichtung von 15 ständigen Kongregationen, in denen Kardinäle zusammen mit Kurialbeamten ein klar definiertes Ressort zu verwalten hatten. Für nahezu jedes Segment kirchlichen Lebens gab es nun eine entsprechende kuriale Kontrollbehörde. Deren Mitglieder wurden immer weniger aus den loyalen Nepoten- und Klientennetzwerken des regierenden Papstes rekrutiert, sondern setzten sich zunehmend aus fachlich qualifizierten Experten zusammen. Anstatt aus persönlicher Dienertreue gegenüber dem päpstlichen Regenten handelten diese gemäß einer mit ihrem Amt verbundenen abstrakten Dienstreue. Wenn es im ausgehenden 16. und beginnenden 17. Jahrhundert etwas gegeben hat, was nach Spezialisierung, Segmentierung, funktionaler Differenzierung, Rationalisierung aussah – also nach dem, was die sozialwissenschaftliche Forschung mit Modernisierung und Moderne identifiziert –, dann hat es das zu diesem Zeitpunkt nirgendwo in derart verdichteter Form wie im posttridentinischen Papsttum gegeben²².

Dass sich die Normierungs- und Modernisierungsanstrengungen im frühneuzeitlichen Papsttum aber nicht auf den Aufbau eines bürokratischen Verwaltungsstabes beschränkten, sondern auch der gesamte Bereich symbolischer Papstrepräsentation einer Überprüfung und Reform unterzogen werden sollte, zeigt allein schon die Gründung eines in seiner Art europäisch einzigartigen, speziellen »Ressortministeriums« für zeremonielle Angelegenheiten. Aufgabe dieser neun Jahre nach Konzilsende 1572 durch Gregor XIII. (1571–1585) an der römischen Kurie eingerichteten »Zeremonialkongregation« war die Kontrolle und Aufsicht über alle am Papsthof stattfindenden Rituale und Zeremonien und eine grundlegende Revision der vorliegenden päpstlichen Zeremonienbücher²³. Primäres Ziel dieser zeremoniellen Arbeit war es, das Papsttum als eine universale Ordnungsmacht darzustellen, die nach formalen Regeln funktioniert.

Wie dies idealiter aussehen sollte, zeigt ein zeitgenössischer Kupferstich von Étienne Dupérac († 1604) aus dem Jahr 1578, der freilich nicht die alltägliche zeremonielle Wirklichkeit in der Sixtinischen Kapelle abbilden muss, der aber gleichsam als symbolische Repräsentation zweiter Ordnung eine noch breitere Rezeption als die Aufführung selbst vor einer nur repräsentativen Öffentlichkeit erfuhr (Abb. 2)²⁴. Kultisch visualisiert wurde ein sowohl nach geistlichen Jurisdiktions- und Weihegraden als auch nach weltlichen Rängen ausdifferenziertes hochkomplexes Distinktionssystem, das nicht nur die Hierarchie von Kurie und Kirche zu definieren beanspruchte, sondern unter dem päpstlichen Haupt auch die weltlichen Potentaten in eine Rangfolge (*ordo regum*) brachte, so dass man im Zeremoniell der römischen Hofgesellschaft einer universalen und absoluten Weltordnung gewahr werden sollte.

22 Vgl. Wolfgang REINHARD, Das Konzil von Trient und die Modernisierung der Kirche, in: Das Konzil von Trient und die Moderne (Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient 16), hrsg. v. Paolo PRODI u. Wolfgang REINHARD, Berlin 2001, 23–42; Wolfgang REINHARD, Ist das Papsttum schuld an der Moderne?, in: Papsttum und Politik. Eine Institution zwischen geistlicher Gewalt und politischer Macht, hrsg. v. Tobias MÖRSCHER, Freiburg i. Br. 2007, 15–34; Günther WASSILOWSKY, Posttridentinische Reform und päpstliche Zentralisierung. Zur Rolle der Konzilskongregation, in: Reformen in der Kirche. Historische Perspektiven, hrsg. v. Andreas MERKT, Günther WASSILOWSKY u. Gregor WURST (Quaestiones Disputatae 260), Freiburg i. Br. 2014, 138–157.

23 Vgl. WASSILOWSKY/WOLF, Alaleone (wie Anm. 4), 11–24.

24 Vgl. Niels K. RASMUSSEN, *Maiestas Pontifica*. A Liturgical Reading of Étienne Dupérac's Engraving of the *Capella Sixtina* from 1578, in: *Analecta Romana Instituti Danici* 12, 1983, 109–148.

In diesen symbolischen Kommunikationen zwischen real anwesenden Akteuren kommt die interaktive Dimension der Autoritätsgenerierung bestens zum Ausdruck und es lassen sich die Durchsetzungskraft und das Maß der Akzeptanz päpstlicher Ansprüche recht genau erheben. Jedenfalls gelang es dem Papsttum, im Zeitraum zwischen der Überwindung der konziliaren Krise in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts und dem Westfälischen Frieden von 1648, dass die weltlichen Potentaten ihre Position im politischen System Europas unter den Augen des Papstes auf symbolische Weise aushandelten, weswegen eine in der Sixtinischen Kapelle vom päpstlichen Zeremonienmeister angeordnete andere Sitzfolge etwa des spanischen und französischen Botschafters durchaus ein das gesamte politische Europa erschütterndes Erdbeben auslösen konnte²⁵.

Wie sehr das frühmoderne Papsttum Autorität durch die Einhaltung formaler Regeln und normativer Vorgaben symbolisch zu erzeugen versuchte, zeigt sich auch in der weltweiten medialen Vermittlung der päpstlichen Zeremonien. Nach der epochalen Konklavereform Gregors XV. (1621–1623) von 1621/22, die das gesamte Wahlverfahren neu fixierte²⁶, entsteht beispielsweise ein neuer Typ von gedruckten Konklaveplänen, in denen das Zentralbild mit Bildersequenzen umrahmt ist, die verschiedene Sedisvakanz- und Konklavezeremonien darstellen (Abb. 3).



Abb. 3: Gedruckter Konklaveplan von der Wahl Alexanders VIII. (Robert von Audenaerd, 1689)

Bildnachweis: Barb. lat. 4439, f. 230; Vat. lat. 10870, f. 2; BAV [Gabinetto delle Stampe], Stamp. Chig. S. 159, pianta 9; Stamp. Chig. S. 160, pianta 18 (Biblioteca Apostolica Vaticana)

25 Vgl. Julia ZUNCKEL, Rangordnungen der Orthodoxie? Päpstlicher Suprematieanspruch und Wertewandel im Spiegel der Präzedenzkonflikte am heiligen römischen Hof in posttridentinischer Zeit, in: Werte und Symbole im frühneuzeitlichen Rom, hrsg. v. Günther WASSILOWSKY u. Hubert WOLF (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme. Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 496 11), Münster 2005, 101–128.

26 Dazu: WASSILOWSKY, Konklavereform (wie Anm. 1).

Die Bildserien sollten offensichtlich als Nachweis dafür dienen, dass die Wahl wohlgeordnet und nach einem festen Ablauf vonstatten ging. Vorgeführt wurde das Papstwahlverfahren als ein Drama, das richtige, nach Regeln verlaufende und deswegen gottgefällige Entscheidungen hervorbringt. Durch die Verbildlichung des Prozedere sollte es für die Exkludierten nachvollziehbar und geradezu miterlebbar sein. Die nicht von ungefähr mit »esatta pianta« überschriebenen Pläne erhoben Anspruch auf Authentizität und schufen damit die Illusion der Augenzeugenschaft. Das Arkanum eines Konklaves wurde durch die Darstellungen aber nicht preisgegeben. Dargestellt wurden schließlich allein Bruchstücke des Wahlprozesses; im Wesentlichen zeigte man seinen abstrakt-formalen Verlauf. Alles Konkrete, Ungeordnete und Konfliktive blieb für die auf diese Art informierte Öffentlichkeit nach wie vor unsichtbar.

In einem anlässlich der Wahl Papst Alexanders VIII. (1689–1691) entstandenen, außerordentlich prächtigen Konklaveplan aus dem Jahr 1689 kommt neben der Rationalität und Regelgeleitetheit des Systems ein weiterer Aspekt päpstlicher Autoritätsgenerierung zur Darstellung: nämlich die Theatralisierung (Abb. 3). Im Fluchtpunkt des Druckes sieht man Rom, den Vatikan, die abgesperrte Strecke von der Engelsbrücke über den Petersplatz mit den Kolonnaden bis hin zur Basilika Sankt Peter. Der eigentliche Klausurgrundriss eines Konklaves mit den einzelnen Kardinalszellen, der bislang immer das Zentrum eines Konklaveplanes gebildet hatte, ist jetzt auf einen großen Theatervorhang aufgetragen, der von drei Putten nach oben gezogen wird, um den Blick frei zu machen auf die eigentliche Bühnenszene. Der Inklusionsprozess des Konklavezeremoniells erfasste medienvermittelt nach und nach den gesamten Globus. Die ganze Welt sollte nach Rom blicken, auf das *gran teatro del mondo*, und Zeuge eines überwältigenden Spektakels des Geheimen und des formal Geordneten werden.

3. Inszenierung charismatischer Papstautorität

Schon immer standen die Päpste vor dem Dilemma, wie sie auf der einen Seite ihre Einreihung in die petrinische Sukzession darstellen und andererseits dem Bedürfnis nach individueller Repräsentation ihrer Person und ihres Pontifikats nachkommen sollten. Der Drang nach Individualisierung durchzieht die gesamte Papstgeschichte und hat die unterschiedlichsten persönlichen Profilierungsstrategien hervorgebracht: Der große Humanist Pius II. Piccolomini (1458–1464) stilisierte sich als gelehrter Literatenpapst²⁷; der arme Franziskanerpater Felice Peretti machte als Sixtus V. (1585–1590) die Stadt Rom durch ein nie dagewesenes durchgreifendes Städtebauprogramm zu einer »Roma felix«²⁸; der Barberini-Clan schaffte es durch aufwendigstes barockes Mäzenatentum, dass der Pontifikat Urbans VIII. (1623–1644) als Roms »neues goldenes Zeitalter« in die Geschichte einging²⁹. Nahezu jeder Papst setzte sich und seiner Familie während der mehr oder weniger kurzen Verweildauer auf dem Stuhle Petri auf die unterschiedlichste Weise selbst ein Denkmal. Und das System Papsttum hatte im Laufe der Geschichte technische und

27 Arnold ESCH, Enea Silvio Piccolomini als Papst Pius II. Herrschaftspraxis und Selbstdarstellung, in: *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, hrsg. Hartmut BOECKMANN, Bernd MOELLER u. Karl STACKMANN, Göttingen 1989, 112–140.

28 René SCHIFFMANN, *Roma felix. Aspekte der städtebaulichen Gestaltung Roms unter Papst Sixtus V.*, Bern/Frankfurt a. M./New York 1985.

29 Sebastian SCHÜTZE, *Kardinal Maffeo Barberini später Papst Urban VIII. und die Entstehung des römischen Hochbarock (Römische Forschungen der Bibliotheca Hertziana 32)*, München 2007.

symbolische Strategien entwickelt, um allzu überbordende Selbstdarstellungsenergien einzelner Pontifices in Schranken zu weisen bzw. durch regelmäßige Pontifikatswechsel einigermaßen zu neutralisieren.

Ab dem 19. Jahrhundert lässt sich jedoch eine ungehemmte Fixierung auf die jeweilige Person des Papstes und auf seine individuellen Eigenschaften beobachten, wie es sie in dieser Intensität zuvor nicht gegeben hat. Es kommt in der Moderne zu einer Charismatisierung der Papstfigur, hinter der die überkommenen formal-traditionellen Autoritätserzeugungen und die funktionale Herrschaftslegitimation weitestgehend verschwinden.

Einen ersten Höhepunkt dieser charismatischen Aufladung bildet der Pontifikat Pius' IX. (1846–1878). Dass man dem Papst nicht nur in der *Sala regia* oder *Capella Sistina* die Füße küsst, sondern überall auf der Welt Hymnen auf seine schöne Gestalt und persönliche Makellosigkeit gesungen werden, ist ein Phänomen des Ultramontanismus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts³⁰. Papstdevotion und Rompathos werden jetzt zu integralen, identitätskonstituierenden Bestandteilen einer spezifisch katholischen Volksfrömmigkeit.

Die in der Peripherie entwickelten papalistischen Gehalte werden dann von der römischen Zentrale effizient aufgegriffen. Die Verkündigung der beiden Papstdogmen des I. Vatikanums bildet den konsequenten Fluchtpunkt einer Entwicklung, die eine anti-revolutionäre, romantische Begeisterung insbesondere unter theologisch ungebildeten Laien wie Joseph de Maistre (1753–1821) zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Gang gesetzt hat³¹. Dass die Institution Papsttum als ganze aufgrund des Beistandes des Geistes in Glaubensdingen nicht aus der geheiligten Tradition fallen kann, ist jahrhundertealter Bestandteil des kirchlichen Glaubensgutes. Ob aber auch den einzelnen Sprüchen eines Papstes Infallibilität zukommt, das ist theologisch immer strittig gewesen. Der universale Jurisdiktionsprimat als päpstliche Allzuständigkeit und das Dogma der Unfehlbarkeit als persönliche Eigenschaft eines Papstes sind ein früher Ausdruck und gleichzeitig eine Grundlage dafür, dass sich päpstliche Amtsautorität in der späten Moderne zunehmend persönlich-charismatisch legitimiert.

Dem entspricht die postume Sakralisierung der einzelnen Papstfiguren: Zu keiner anderen Zeit sind formelle Selig- und Heiligsprechungsverfahren für so viele Päpste begonnen und abgeschlossen worden wie in den letzten 100 Jahren. Wenn man heute einen Papst für gut hält, dann muss er auch heiliggesprochen werden. Vor Pius IX., Johannes XXIII. (1958–1963) und Johannes Paul II. (1978–2005) sind überhaupt nur drei Päpste der Neuzeit offiziell als wundertätig und fürsprachekräftig deklariert worden: Und zwar wurde Pius V. (1566–1572) im Jahre 1712 heilig-, Pius X. (1903–1914) 1951 selig- bzw. 1954 heilig- und Innozenz XI. (1678–1689) im Jahre 1956 seliggesprochen.

Man könnte an dieser Stelle einiges über die gegensätzlichen Heroisierungen der beiden Papstgestalten Pius XII. (1939–1958) und Johannes XXIII. in den unterschiedlichen gegenwärtigen kirchenpolitischen Milieus sagen. Hier sei aber wenigstens kurz auf den wohl kaum steigerbaren Kulminationspunkt charismatischer Autoritätsgenerierung im

30 Vgl. Rudolf ZINNHOBLE, Pius IX. in der katholischen Literatur seiner Zeit, in: Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche, hrsg. v. Georg SCHWAIGER, München 1975, 387–432; Jörg SEILER, Somatische Solidarität als Moment ultramontaner Kommunikation. Die Inszenierung der Körperlichkeit Pius' IX. in der Rottenburger Bistumszeitung, in: SZRKG 101, 2007, 77–106.

31 Vgl. Günther WASSILOWSKY, Die Geburt der säkularen Papstidee. Politische Ekklesiologie bei Joseph de Maistre, in: Kontinuität und Innovation um 1803. Säkularisation als Transformationsprozess. Kirche – Theologie – Kultur – Staat, hrsg. v. Rolf DECOT (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 65), Mainz 2005, 55–68.

Papsttum und dessen symbolische Vermittlung während des Pontifikats von Johannes Paul II. eingegangen. Es steht außer Frage, wie sehr Karol Wojtyła es verstand, unter Einsatz seines persönlichen Charismas bei Messengottesdiensten, Weltjugendtagen, Millenniumsfeierlichkeiten eine neuartige geistliche Eventkultur entstehen zu lassen und dem Papsttum über konfessionelle, religiöse und kulturelle Grenzen hinweg zu einer nie erreichten Popularität in der medialen Öffentlichkeit zu verhelfen³². Karol Wojtyła gilt als der am häufigsten fotografierte und gefilmte Mensch der Weltgeschichte. Dem charismatischen Selbstverständnis Johannes Pauls II. ist auch die Tatsache zuzuschreiben, dass dieser Papst mehr Menschen zur Ehre der Altäre erhoben hat als die gesamte Kirchengeschichte zuvor³³.

Mit all den Gesten, mit denen dieser Papst in der Gegenwart neue Autorität für das Papsttum zu gewinnen versuchte, hat sich jedoch auch das Papstamt selbst und sein Verhältnis zu den anderen kirchlichen Ämtern und Instanzen verändert. Nehmen wir zunächst die bislang nicht da gewesene Reisetätigkeit eines Papstes, die 104 von Johannes Paul durchgeführten Auslandsreisen in alle Kontinente der Erde. Obwohl es nach der Kirchenkonstitution des II. Vatikanums (*Lumen gentium*, Artikel 23) eigentlich die Bischöfe als Glieder des einen apostolischen Bischofskollegiums sind, die die weltumspannende Gesamtkirche vor Ort repräsentieren, steht hinter den Reisen dieses Papstes die ekklesiologische Auffassung, dass die persönliche Anwesenheit des römischen Pontifex eben offensichtlich doch notwendig ist, um die universale Kirche in der konkreten Ortskirche gegenwärtig machen zu können. Um mit der universalen, wahren *Catholica* in Berührung zu kommen, scheint man nach dem Pontifikat Johannes Pauls II. den Papst sehen – und am besten sogar berühren – zu müssen.

In den letzten Jahren, Monaten, Tagen, ja Stunden seines Lebens wurde der polnische Papst zu einem immer dichterem Symbol seiner eigenen körperlichen Hinfälligkeit. Niemals zuvor – nicht nur in der Papst-, sondern in der Menschheitsgeschichte insgesamt – kam es zu einer derartigen öffentlich-medialen Zurschaustellung von persönlichem Leiden und Siechtum. Es stand in der Konsequenz des Selbstverständnisses dieses charismatischen Papstes, auch den letzten Akt seines Lebensdramas seinen Jüngerinnen und Jüngern nicht vorzuenthalten. Seine eigene Passion deutete Johannes Paul II. als *imitatio Christi* und hoffte, damit der Welt eine letzte Botschaft senden zu können.

Was traditionell das päpstliche Begräbnis- und Trauerzeremoniell nach dem Tod eines Pontifex bewerkstelligt, nämlich den rituellen Austritt des Individualkörpers aus dem Amtsleib, hat dieser Papst vor seinem Tod selbst antizipiert und mit seiner letzten Lebenskraft noch einmal charismatisch persönlich gestaltet. Nach dem fast 27-jährigen Pontifikat Johannes Pauls II. – so könnte man zugespitzt interpretieren – ist das Papsttum derart in der Person Karol Wojtyła aufgegangen, dass auch nicht mehr viel Institution übriggeblieben war, die Kontinuität in der Diskontinuität hätte repräsentieren können. Dieser Papst musste, um den Ausnahmezustand aufzuheben und die Existenz der Insti-

32 Vgl. Otto KALLSCHEUER, Ein Medienpapst an Leib und Leben? Johannes Paul II. auf Sendung, in: *Communicatio Socialis* 38, 2005, 251–261; Gebhard WINFRIED, Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation (Erlebniswelten 12), Wiesbaden 2007; René SCHLOTT, Der Papst als Medienstar, in: *APuZ* 52, 2008, 16–21.

33 Willi HENKEL, Die kuriale Praxis der Selig- und Heiligsprechung unter Johannes Paul II., in: *Global-Player der Kirche? Heilige und Heiligsprechung im universalen Verkündigungsauftrag*, hrsg. v. Ludwig MÖDL u. Stefan SAMERSKI, Würzburg 2006, 293–320; Valentina CICILIOI, *Le beatificazioni e le canonizzazioni di Giovanni Paolo II come strumenti di governo della Chiesa*, in: *Humanitas* 65, 2010, 118–142.

tution Papsttum über sich hinaus zu sichern, selbst sein persönliches Ende in drastischer Deutlichkeit öffentlich-sinnenhaft vor Stadt und Erdkreis signalisieren.

Am eindrücklichsten kam dies bei den letzten Auftritten an den Fenstern der Gemelli-Klinik und des Apostolischen Palastes zum Ausdruck: Johannes Paul II. griff sich an den Hals, um der Welt zu verstehen zu geben, dass er der Sprache nicht mehr mächtig sei (Abb. 4). Der Verlust der Sprache markierte das Ende der Amtsgewalt; es blieb nur noch der sterbliche Körper, bevor dann der Vorhang endgültig zugezogen wurde.



Abb. 4: Johannes Paul II. am 27. Februar 2005 am Fenster der Gemelli-Klinik in Rom

Bildnachweis: REUTERS/Jean-Paul Pelissier JPP/AA

Auch dass einer seiner engsten Berater zum Nachfolger gewählt wurde, spricht für die extreme Personalisierung des Papstamtes durch Johannes Paul II. Nur ein Mitglied aus seiner persönlichen Gefolgschaft war imstande, das Amt von ihm zu übernehmen. Und obwohl Joseph Ratzinger in die Fußstapfen dieses Papstes mit völlig anderen persönlichen Voraussetzungen trat, hatte er keine andere Wahl, als die so erfolgreich etablierte charismatische Autoritätsgenerierung in irgendeiner Form weiterzuführen. Benedikt XVI. (2005–2013) tat dies in erster Linie in der Rolle des Theologen und Intellektuellen, der Jesus-Bücher publiziert und Universitätsreden hält. Seine Versuche jedoch, durch eine Revitalisierung alter Utensilien des Papstzeremoniells wie etwa den Kopfbedeckungen Camauro oder Saturno wieder auf eher traditionale Weise päpstliche Amtsautorität zu stiften, dürften als missglückt angesehen werden³⁴.

Mit Max Weber wurden drei Formen der Autoritätsgenerierung im Papsttum identifiziert und ihre jeweilige Dominanz entsprechenden historischen Epochen zugeordnet. Nach der ursprünglich traditionellen Erzeugung päpstlicher Autorität wurde in der Frühen Neuzeit die funktionale und schließlich in der Moderne die charismatische vorherrschend. Mit der extremen Personalisierung und Charismatisierung ihres Amtes trafen die Päpste offensichtlich ein modernes Zeitbedürfnis. Jede Zeit erfordert ihre je eigenen Formen, damit Anerkennung und Zuschreibung von Autorität gelingen. Aus langfristiger historischer Sicht sind allerdings auch die zum Teil gefährlichen Folgen dieser für das Papsttum relativ neuartigen Art von Autoritätsgewinnung zu benennen: Grundsätzlich

34 Dazu: Walter von ARX, Papstgottesdienste – was sie über den Stand der Liturgiereform verraten, in: Schweizerische Kirchenzeitung 4, 2009, 55–59.

tendiert die charismatische Autorität dazu, die beiden anderen Legitimierungsformen zu absorbieren. Wo aber die traditionale Begründung von Autorität ganz zugunsten der außeralltäglichen, persönlichen Faszination eines einzelnen Amtsträgers in den Hintergrund tritt, besteht die Gefahr der personalistischen Vereinnahmung und damit der aktualistischen Auflösung einer Institution.

Eine andere problematische Schlagseite bekommt charismatische Herrschaft durch ihre Abneigung gegenüber formaler Organisation, die gerade als eine Stärke der funktionalen Autoritätsgenerierung erschien, weil sie mit einem professionellen Verwaltungsstab regiert und nicht Vertrauensmänner beruft, sondern Beamte einstellt. Dass der Charismatiker Wojtyła seine Zeit nicht mit Aktenstudium vergeuden wollte, ist allgemein bekannt. Dieser anti-bürokratische Habitus ist aber sicher zu einem guten Teil verantwortlich für einige problematische Personalentscheidungen, die einen langen Schatten auf das Pontifikat Johannes Pauls II. werfen.

Schließlich zieht die Konzentration des Charismas in der Spitze der kirchenamtlichen Hierarchie vielfache Konsequenzen für andere Instanzen von Kirche nach sich. Unter Johannes Paul II. bedeutete sie einen schleichenden Kompetenzverlust auf Seiten der Bischöfe; im Volk Gottes förderte sie die Etablierung einer religiösen Eventkultur, die viel Energie aus der Fläche abzog. Und auch die wesentlich dezentere charismatische Autoritätserzeugung, die Benedikt XVI. als Theologe auf dem Stuhl Petri betrieb, schürte nicht zu Unrecht unter Theologen die Befürchtung einer impliziten »Regulierung des Wissenschaftsbetriebes«³⁵ – also alles Phänomene einer fortschreitenden Zentralisierung von Kirche in einem einzigen höchsten charismatisch-amtlichen Punkt.

4. Transformationen päpstlicher Inszenierung in der Moderne

Abschließend sollen zwei fundamentale Transformationen päpstlicher Inszenierung in der Moderne in den Blick genommen werden, für die die Entwicklung moderner Medien von kaum zu überschätzender Bedeutung ist. Dass Medien bei der Gestaltung und Rezeption von päpstlichen Symbolhandlungen eine enorme Rolle spielen, gilt nicht erst seit der Erfindung der elektronischen Medien. Seit man von einem Papsttum als solchem sprechen kann, hat diese Institution mit großer Entschiedenheit und Flexibilität auf die jeweils zur Verfügung stehenden Medien zurückgegriffen. Es gibt keine Institution, die über eine so lange Medienerfahrung verfügt, wie das Papsttum.

Bei rituellen Handlungen, die von physisch anwesenden Körpern zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort vollzogen werden, hatten die Medien immer schon zwei grundsätzliche Funktionen zu erfüllen: Erstens stellen die Medien die ephemeren Symbolhandlungen in zeitlicher Hinsicht auf Dauer. Und zweitens erfahren die Rituale durch ihre mediale Reproduktion eine räumliche, überregionale Verbreitung. Dabei ist klar, dass Medien die Rituale nicht einfachhin abbilden. Mediale Darstellungen sind vielmehr ihrerseits rituelle Konstruktionen, die eine eigene Realität erzeugen. Mediale Darstellungen von Ritualen sind Inszenierungen zweiter Ordnung, Repräsentationen von Repräsentationen.

Gleichzeitig wirken die medialen Möglichkeiten und Erfordernisse auf die Gestaltung von Ritualen zurück. Die päpstlichen Rituale werden von den Akteuren von vorneherein

35 Martin EBNER/Rudolf HOPPE/Thomas SCHMELLER, Der »historische Jesus« aus der Sicht Joseph Ratzingers. Rückfragen von Neutestamentlern zum päpstlichen Jesusbuch, in: *Biblische Zeitschrift* 52, 2008, 64–81, hier: 64.

im Hinblick auf die Vermittlung durch Bildmedien in Szene gesetzt. Die moderne Ritualforschung bezeichnet diesen Sachverhalt als »*Medialisierung*« der Rituale³⁶. Wenn das jedoch gilt, dann geht jeder Medienwandel immer auch mit einem gewissen Ritualwandel einher. Medienrevolutionen führen zu Ritualrevolutionen.

Man könnte lange darüber nachdenken, was die neuen Drucktechniken des 16. Jahrhunderts (wie das illustrierte Flugblatt oder der Kupferstich), die erstmals eine massenhafte Reduplikation der päpstlichen Rituale weit über Rom hinaus ermöglichten, für das päpstliche Zeremoniell der Frühen Neuzeit bedeuteten. Jene Medienrevolution, die dann für die Selbstdarstellung des Papsttums im 20. Jahrhundert am wichtigsten sein wird, wurde durch die Erfindung der Photographie im 19. Jahrhundert und insbesondere von Rundfunk, Film und Fernsehen im 20. Jahrhundert ausgelöst. Und wie schließlich das gegenwärtige Papsttum des 21. Jahrhunderts die digitale Medienrevolution für seine Selbstdarstellung nutzt, ist in seiner Wirkung noch nicht annähernd gemessen worden³⁷.

Die Beobachtung, dass Innovationen im Bereich der Medientechnik stets auch mit der Transformation von Ritualen einhergehen, bringt mich zu meiner ersten grundsätzlichen These zum Wandel in der Selbstdarstellung des modernen Papsttums. Die modernen Massenmedien, die erstmals ermöglichen, dass eine an sich ephemere und örtlich gebundene päpstliche Inszenierung im Moment der Aufführung gleichzeitig an jedem Ort auf der Welt rezipiert werden kann, führen dazu, dass ein Aspekt des päpstlichen Selbstverständnisses, der freilich immer schon da war, nun auf ganz neue Weise ins Zentrum der päpstlichen Selbstdarstellung gestellt wird: nämlich die *universale Dimension* der Institution Papsttum.

Wie gesagt, soll damit nicht behauptet werden, dass diese Dimension völlig neu ist. Es gehört geradezu zum theologischen Proprium des Papsttums, dass hier der einzelne Bischof der Ortskirche von Rom auf gewissen Feldern und Angelegenheiten überdiözesane, ja universale Rechte und Bedeutung beansprucht. Spätestens seit dem Hochmittelalter hat das Papsttum diesen Anspruch in zahllosen Konflikten mit weltlichen und kirchlichen Instanzen erhoben. Aber erst im Zeitalter der Massenmedien ist es möglich geworden, diese globale Dimension des Papsttums in einem zeitgleich und weltweit wahrgenommenen kosmopolitischen Medienereignis sinnlich *darzustellen* und über riesige Distanzen hinweg performativ *herzustellen*. In der weltweiten Partizipation an diesen medial vermittelten Ritualereignissen entsteht sozusagen unter den Augen des Papstes so etwas wie eine grenzüberschreitende »Weltöffentlichkeit« und »Weltgemeinschaft«. Diese neue Potenz der Massenmedien hat Rückwirkung auf die päpstliche Selbstdarstellung. Und zwar insofern als sich das moderne Papsttum in seiner öffentlichen Inszenierung zunehmend auf diesen universalen Charakter fokussiert.

Vor dem »Exil« der Päpste in Avignon war das päpstliche Zeremoniell im Wesentlichen »Stadtzeremoniell«. Es vollzog sich an verschiedenen Orten innerhalb der Stadt Rom. In Avignon wurde das Zeremoniell dann in den dortigen Palast der Päpste verlegt³⁸.

36 Zur Medialisierung des Papsttodes in der Moderne: René SCHLOTT, Papsttod und Weltöffentlichkeit seit 1878. Die Medialisierung eines Rituals (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 123), Paderborn u. a. 2013.

37 Erste Erkundungen des Feldes bei: Heidi CAMPBELL, Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds, London 2013.

38 Bernhard SCHIMMELPFENNIG, Der Palast als Stadtersatz. Funktionale und zeremonielle Bedeutung der Papstpaläste in Avignon und im Vatikan, in: Zeremoniell und Raum, hrsg. v. Werner PARAVICINI, Sigmaringen 1997, 239–256; Bernhard SCHIMMELPFENNIG, Vatikanpalast und Zeremoniell,

Und als die Päpste im 15. Jahrhundert nach Rom zurückkehrten, wurde dieses »Palastzeremoniell« beibehalten. Das päpstliche Zeremoniell der Frühen Neuzeit fand hauptsächlich in verschiedenen Räumen *innerhalb* des Apostolischen Palastes statt.

Diese repräsentative Performanz vor einer repräsentativen Öffentlichkeit wurde dann im 16. Jahrhundert durch die oben erwähnten Kupferstiche (vgl. Abb. 2 und 3) medial verbreitet. Mit derartigen Medienerzeugnissen sollte der Prozess der Inklusion der Exkludierten nach und nach den ganzen Globus erfassen. Wirklich erreicht hat das Papsttum diese globale Inklusion aber erst mit den modernen elektronischen, audiovisuellen Kommunikationsmitteln. Erst mit ihnen konnten die in Rom aufgeführten jahrhundertealten Rituale beispielsweise der Sedisvakanz grenzüberschreitend und simultan überall auf der Welt wahrgenommen werden. Zwei Milliarden Zuschauer haben das Requiem für Johannes Paul II. im Jahr 2005 gleichzeitig am Fernseher verfolgt. Und wenn heute ein neu gewählter Papst zum ersten Mal die Benediktionsloggia betritt und in Live-Übertragung *urbi et orbi* den Segen spendet, schaut mit einem Schlag die gesamte Weltöffentlichkeit auf ihn.

Aber das moderne Papsttum reagiert auf diese neuen Kommunikationsmittel nicht nur dadurch, dass es seine Rituale immer mehr nach den Bedürfnissen der Massenmedien gestaltet. Im Laufe des 20. Jahrhunderts sind im Vatikan sukzessive eigene Medienorgane aufgebaut worden (z. B. ein eigener Radiosender [1931] oder ein eigenes Fernsehzentrum [1950]). Eigene Pressebüros und Pressesprecher sollen die vatikanische Medienkommunikation professionalisieren und die mediale Darstellung der päpstlichen Repräsentation direkt steuern. Bei der großen Sedisvakanz 2005 lieferte der Vatikan gleich selbst die Bilder, die dann an die Fernsehanstalten überall auf der Welt verkauft worden sind.

Aber es sind nicht nur die alten Zeremonien, die an die neuen Möglichkeiten globaler Kommunikation angepasst werden. Auch ganz neue Rituale, mittels derer gerade der globale Charakter des Papsttums zur Schau gestellt werden kann, wurden und werden erfunden. Wie kein anderer Papst vor ihm war Johannes Paul II. auf diesem Feld produktiv und erfinderisch. Während seines langen Pontifikats entstand eine völlig neuartige päpstliche Eventkultur, der sich auch seine Nachfolger nicht mehr entziehen können. Er führte im Jahr 1986 die Weltjugendtage (*World Youth Day*) ein, auf denen die Päpste wie Popstars empfangen und gefeiert werden. Mit seinen Auslandsreisen in 127 Länder begründete dieser Papst das moderne »Reisepapsttum«, das ebenso eine gänzlich neuartige Erscheinung in der Geschichte der Institution darstellt. Schon Paul VI. hatte mit dem Reisen begonnen, aber erst Johannes Paul II. hat es zu einer festen Einrichtung gemacht. Ermöglicht durch die modernen Verkehrsmittel, wird hier der Anspruch auf die universale Bedeutung des Papsttums durch das reale Vor-Ort-Kommen, durch die körperliche Präsenz der Päpste in den verschiedenen lokalen Ortskirchen ganz konkret zum Ausdruck gebracht und durch die modernen Kommunikationsmittel global verbreitet.

Es verwundert nicht, dass diese neue Form universaler Papstrepräsentation auch neue Rituale hervorgebracht hat. So beispielsweise das bildmächtige Ritual des Bodenkusses (Abb. 5), das zwischen imperialer Inbesitznahme, päpstlicher Demut und der Wertschätzung gegenüber dem bereisten Land oszilliert. Mit dem gesamten Gewicht seiner Amtskleidung beugt sich der Papst dem Gastland entgegen, um es durch Berührung zu ehren – aber auch, um es päpstlich einzunehmen.



Abb. 5: Bodenkuss von Johannes Paul II.

Bildnachweis: picture alliance/AP Images

Die in der römischen Ferne gefeierten Papstliturgien wurden immer mehr zu einer *bricolage*, in der traditionelle Elemente des Papstzeremoniells mit neuer lokaler Symbolik kompiliert wurden. Diese inkulturierten Papstliturgien wirkten dann, insbesondere unter dem Zeremonienmeister des Wojtyła-Papstes Piero Marini, auch auf die in Rom gefeierten großen Papstgottesdienste zurück. Zu einem festen Bestandteil päpstlicher Auslandsreisen gehört inzwischen auch die Pressekonferenz auf dem Rückflug³⁹. Fern von Vatikan und Römischer Kurie, gleichsam ortlos über allen Ländern schwebend, spricht hier der Papst relativ freimütig und spontan zu den mitreisenden Journalisten. Und wenn die Päpste dann glücklich nach Rom zurückkehren, führt ihr Weg seit einigen Jahren zuerst nach Santa Maria Maggiore, wo sie am Gnadenaltar einen Blumenstrauß ablegen, den sie in der Ferne erhalten haben. So wird zumindest symbolisch das Ideal inszeniert, dass das Papsttum nicht nur Römisches in die Peripherie hinausträgt, sondern dass die Peripherie auch ins Zentrum zurückwirkt.

Das moderne, medialisierte Papsttum, so meine Conclusio, inszeniert sich insbesondere als eine universale, weltumspannende Institution. Aber in welcher Hinsicht, auf welcher Ebene gilt diese Universalität? Welche Gehalte sind es, die die Päpste seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil symbolisch repräsentieren wollen? Und auf welche Gruppe von Menschen zielen ihre symbolischen Selbstdarstellungen ab?

Diese Fragen bringen mich zu meiner zweiten Beobachtung hinsichtlich der Veränderung der päpstlichen Inszenierung in der jüngeren Moderne. Die vielleicht eklatanteste Diskontinuität, die in der symbolischen Selbstdarstellung des Papsttums im letzten

39 Vgl. dazu den Beitrag von Jörg SEILER im vorliegenden Band.

halben Jahrhundert stattgefunden hat, lässt sich als Transformation von einem höfischen Staats- und Herrschaftszeremoniell hin zu einer Inszenierung der Päpste als universale Seelsorger und Verkörperungen eines alle Menschen ansprechenden moralischen Weltgewissens beschreiben.

Es war der italienische Historiker Paolo Prodi, der darauf aufmerksam machte, dass die Päpste der Frühen Neuzeit die mittelalterliche Rechtskirche konsequent in den ersten modernen Staat transformiert haben⁴⁰. Dabei bezieht sich die These Prodis nicht nur etwa auf den frühneuzeitlichen Kirchenstaat oder den heutigen Vatikanstaat, sondern ausdrücklich auf die gesamte katholische Weltkirche, die Staatscharakter hat und wie eine Art transnationaler Staat regiert wird. Wolfgang Reinhard hat die Elemente aufgeführt, die sowohl die moderne Papstkirche als auch den modernen Staat charakterisieren⁴¹: Beide besitzen zentrale Ministerialbürokratien, mittels derer das Staatsoberhaupt in alle Teiltterritorien hineinregiert. Gesetzbücher regeln das Leben der Gemeinwesen bis ins Detail. Wie in anderen Staaten sorgen in der Papstkirche Juristen mit spezieller Ausbildung für die Abwicklung der Rechtsgeschäfte. Ein Netz von Kontrollinstanzen überwacht alle Teile der Weltkirche, deren Leben zum Teil durch »internationale« Verträge mit den jeweiligen anderen Staaten geregelt wird. Wie diese Staaten unterhält die Papstkirche diplomatische Vertretungen. Ja, es gibt sogar eine (wenn auch kleine) vatikanische Armee, eine Nationalhymne, Ordensauszeichnungen, eine Krone u. v. a. m.

Im Unterschied zu den weltlichen Staaten ist der Staat des Papstes jedoch grenzüberschreitend, supranational. Und er beansprucht aufgrund seiner religiösen Sonderstellung, ein Staat über den weltlichen Staaten zu sein, der das Recht hat, Forderungen an die weltlichen Staaten zu erheben – zur privilegierten Förderung der katholischen Religion. Verfassungsmäßig unterscheidet sich der Staat des Papstes insofern, als er keine Entwicklung hin zur Demokratie gemacht hat, sondern auch in der Moderne eine absolute Monarchie geblieben ist mit dem Papst an der Spitze.

Die symbolische Selbstinszenierung der Päpste, die zeitgleich mit dem Ausbau der Staatlichkeit in derselben Epoche von Renaissance und Barock durch professionelle Zeremonienmeister konzeptualisiert worden ist, ist von diesem Staatscharakter der Papstkirche ganz wesentlich geprägt. Das frühneuzeitliche Papstzeremoniell ist in fundamentaler Weise ein höfisches Staats- und Herrschaftszeremoniell. Das Papstzeremoniell dient dazu, den Papst als absoluten Monarchen zu verherrlichen und unter ihm immer wieder aufs Neue eine monarchische Staatsverfassung performativ aufzuführen und (durch diese Aufführung) wirksam herzustellen.

Das gesamte Symbolrepertoire, das dem heutigen Papsttum zur Verfügung steht, stammt aus dieser Konzeption des Papstzeremoniells als Herrschaftszeremoniell. Deswegen kann gar nicht genügend betont werden, dass die gesamte Symbolsprache auch des gegenwärtigen Papsttums nach wie vor geprägt ist von diesem höfisch-monarchischen Staatszeremoniell. Erst wenn man diese historische Herkunft genügend würdigt, kann man das ganze Ausmaß des Bruches realisieren, der in den letzten 60 Jahren auf dem Feld der päpstlichen Selbstrepräsentation stattgefunden hat. Die Radikalität der gegenwärtigen Diskontinuität ist wahrscheinlich nur mit jener Epoche zu vergleichen, in der diese Form des Papstzeremoniells etabliert worden ist.

40 Paolo PRODI, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982.

41 Wolfgang REINHARD, *Das Papsttum zwischen Medienpräsenz, Staatlichkeit und Pluralitätsdruck*, in: *Rechtsgeschichte. Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte* 20, 2012, 388–389.

Wir begegnen in der symbolischen Selbstdarstellung der Institution Papsttum also einer geradezu idealtypischen Form der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. *Einerseits* ist das alte Hofzeremoniell nach wie vor sehr präsent. Wer dies einmal hautnah erfahren will, muss sich nur einen Termin in einem Dikasterium der Römischen Kurie geben lassen. Wer im 17. Jahrhundert zur Audienz bei Ludwig XIV. (1638–1715) in Versailles vorgelassen wurde, hat nicht viel anderes erlebt. Auch der Vatikanstaat des 21. Jahrhunderts funktioniert über weite Strecken immer noch nach den Regeln eines vormodernen Hofes. Auf der *anderen Seite* haben sich die Päpste seit Johannes XXIII. zunehmend schwer getan, sich des alt hergebrachten Staatszeremoniells zu bedienen. In den letzten 60 Jahren der päpstlichen Selbstdarstellung fanden deswegen eklatante und öffentlichkeitswirksame Ikonoklasmen statt.

Der letzte Papst, der sich noch ganz im triumphalistischen Herrschaftszeremoniell bewegte, dürfte Pius XII. gewesen sein. Es genügt ein Blick auf diesen Papst (Abb. 6), wie er – erhöht über alle anderen Menschen – gleichsam als »Vizegott« auf Erden auf der *sedia gestatoria* getragen wird, unter dem Baldachin, umgeben von den so genannten *Fabelli*.



Abb. 6: Pius XII. auf der sedia gestatoria

Quelle unbekannt

Ein sprechendes Beispiel dafür, wie sich nach Pius XII. eine Diskontinuität in der Kontinuität päpstlicher Selbstdarstellung anzeigt, ist der erste Auftritt von Johannes XXIII. auf der öffentlichen Bühne des Konzils bei der feierlichen Eröffnungszeremonie des II. Va-

tikanums. Auch Johannes XXIII. sitzt auf der *sedia gestatoria*. Aber er lässt beim Einzug der Konzilsväter in Sankt Peter in der Mitte des Kirchenschiffes plötzlich die Prozession anhalten, steigt von der *sedia gestatoria* herab und geht zu Fuß auf Augenhöhe mit den rechts und links auf den Tribünen sitzenden Kollegen im Bischofsamt, die das gesamte pilgernde Gottesvolk repräsentieren, den Weg bis zum Apostelgrab zu Ende. Der Papst gestaltet diesen Akt kirchlicher Kollegialität am Beginn des Konzils spontan, aber bewusst (und entgegen der Planung der Zeremonienmeister) symbolisch. Das heißt: Selbst diese Art *zeremonienkritischer* Ikonoklasmus bedarf – um den »Geist« des Konzils wirklich zu prägen – wiederum einer zeremoniellen Inszenierung.

Unzählige andere symbolische Akte aus dem späteren Verlauf des Konzils könnte man hier vorstellen, in denen sich auf dem II. Vatikanum ein verändertes Verständnis des päpstlichen Amtes und eine neue Vorstellung kirchlicher Ordnung verkörperte⁴²: von den regelmäßigen Empfängen der nichtkatholischen Beobachter bis hin zu den Reisen Pauls VI. (1963–1978) nach Jerusalem und zu den Vereinten Nationen. Aussagekräftig ist auch das Ablegen päpstlicher Insignien. Am berühmtesten ist die feierliche Ablegung der Tiara im November 1964 durch Paul VI. Schon Johannes XXIII. verzichtete darauf, die Papstkrone bei der Eröffnung des Konzils zu tragen. Auch wenn sie in den beiden jüngsten Papstwappen nicht mehr direkt verwendet wird, ist die Tiara aber bis heute bezeichnenderweise Bestandteil des Wappens des Vatikanstaates.

Viele andere traditionelle Elemente des Papstzeremoniells sind stillschweigend verschwunden: Der päpstliche Thron wurde gegen einen schlichten Stuhl eingetauscht. Das alte Ritual der Obödienz mit Fußkuss sieht heute völlig anders aus. Kardinäle fungieren bei der Papstmesse nicht mehr als Ministranten und Bischöfe nicht mehr als Thronassistenten.

Freilich vollzog sich dieser Prozess der »Enthöfisierung« nicht linear, sondern in Konjunkturen und Flauten. Der Ratzinger-Pontifikat war in manchen Aspekten ein retardierendes Moment.

Umso radikaler wird der Prozess von seinem Nachfolger weiter vorangetrieben. Wie der gegenwärtige Papst alle Herrschaftselemente aus der Selbstdarstellung des Papsttums eliminiert, ist historisch beispiellos. Was hat die Inszenierung eines Franziskus, der am Gründonnerstag weiblichen Gefängnisinsassen und Muslimen die Füße wäscht, noch mit der ikonischen und mysteriösen Selbstdarstellung Pius' XII. zu tun? Dabei liegen zwischen diesen beiden Pontifikaten gerade einmal 55 Jahre. Das ist eine verschwindend kurze Zeitspanne in der langen Geschichte dieser Institution. Aber der Kontrast zeigt, wie rasant und durchgreifend der Wandel in Selbstverständnis und Selbstdarstellung des Papsttums in der Moderne vorstattengeht. Allerdings bedeutet der Wandel in der medialen Selbstdarstellung noch keinen Wandel in der politischen Kultur insgesamt. Nach wie vor ist die katholische Kirche nach dem System eines transnationalen Universalstaates mit einem päpstlichen Monarchen an der Spitze organisiert. Daran ändern auch ein Lateinamerikaner als Papst und ein paar vatikanische Bischofssynoden nichts.

Ich komme zu einem kurzen, zusammenfassenden Schluss: Die neuen Medien ermöglichen es dem Papsttum, sich zunehmend als universale, grenzüberschreitende Institution zu profilieren. Innerkirchlich verstärkte die Fixierung der Medien auf das medialisierte Papsttum den modernen römischen Zentralismus. Die Päpste des modernen Medienalters ziehen mit ihren Mega-Events eine nie dagewesene Aufmerksamkeit von

42 Dazu: Günther WASSILOWSKY, Das II. Vatikanische Konzil als Symbolereignis, in: Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision, hrsg. v. Christoph BÖTTIGHEIMER (Quaestiones Disputatae 261), Freiburg i. Br. 2014, 180–200.

Millionen von Menschen in aller Welt auf sich. Das hat Folgen auch für die Inhalte ihrer Selbstdarstellung. Im Unterschied zu den Päpsten vor dem II. Vatikanum inszenieren sich die Päpste nach dem Konzil nicht mehr als machtvolle, verehrungswürdige Monarchen («Papstkönige») einer staatlich verfassten Papstkirche, sondern vielmehr als Hirten und Seelsorger aller Katholiken weltweit. Ja mehr noch: Sie sprechen nicht nur die Mitglieder ihrer eigenen Kirche an, sondern wenden sich an alle Menschen. Sie beanspruchen, Werte und Rechte zu verkörpern, die dem universalen Menschengeschlecht als Ganzem zukommen. Als Chefs der größten transnationalen Vereinigung der Welt haben die Päpste im Zeitalter der Globalisierung das Potential, als eine Art moralische Supermacht oder moralisches Weltgewissen, als Verteidiger der Menschenrechte und Symbole der Einheit des Menschengeschlechtes angesehen zu werden. Diese neue Rolle des Papsttums könnte im Zeitalter globaler Konflikte zunehmend von Bedeutung sein.

CHRISTIAN BRUNKE

Zwischen Abschottung und Öffnung

Der Pontifikatsbeginn im 20. Jahrhundert

1. Einleitung

Am 24. März 2013 wurde in der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« folgende Episode kolportiert: Papst Franziskus habe seinem Zeremoniar, als dieser ihn nach der Wahl unter anderem mit den allseits bekannten roten Schuhen ausstatten wollte, mit den Worten »Der Karneval ist vorbei« deutlich zu verstehen gegeben, dass prachtvolles Zeremoniell in seinem Pontifikat keine Daseinsberechtigung mehr habe¹. Auch für diese Anekdote gilt das römische Sprichwort *Se non è vero, è ben trovato*, denn sie lässt sich als Vorwegnahme der demonstrativen Einfachheit verstehen, die seit der Papstwahl im März 2013 in ganz unterschiedlichen Bereichen im Vatikan Einzug gehalten hat.

Angesichts dessen, was im päpstlichen Zeremoniell seit den 1960er-Jahren verändert, vereinfacht und abgeschafft worden ist, erscheinen die jüngsten Änderungen am päpstlichen Erscheinungsbild durch den Papst vom »Ende der Welt« für sich genommen marginal, die Reaktionen von Presse und Öffentlichkeit übertrieben. Die Veränderungen unter Franziskus sind aber keineswegs bedeutungslos, denn gerade im sensiblen Augenblick des Machtübergangs von einem Amtsinhaber zum Nachfolger transportieren rituelle und zeremonielle Elemente nicht nur Kernaussagen des individuellen Amtsverständnisses, sondern tragen entscheidend zur Generierung legitimer Autorität bei. Dies gilt umso mehr, da der Amtsverzicht von Benedikt XVI. (2005–2013) eine gänzlich neuartige Situation für Sedisvakanz und Konklave im März 2013 geschaffen hatte.

Es gehört zu den Grunderkenntnissen einer kulturwissenschaftlich orientierten Kirchengeschichte², dass Autorität nicht *per se* gegeben, sondern Produkt eines Aushandlungsprozesses von Geltungsansprüchen ist³. Dieser Prozess kann sich auf verschiedene Weisen vollziehen: durch positiv-rechtliche Bestimmungen, durch faktische Verfah-

1 Frankfurter Allgemeine Zeitung, 24.03.2013: <http://www.faz.net/aktuell/politik/die-wahl-des-papstes/der-vatikan-unter-papst-franziskus-der-karneval-ist-aus-12125804.html> (zuletzt aufgerufen am 10.04.2017).

2 Zum kulturgeschichtlichen Ansatz bei der Erforschung des Papsttums: Kulturgeschichte des Papsttums in der Frühen Neuzeit (Zeitschrift für historische Forschung; Beiheft 48), hrsg. v. Birgit EMICH u. Christian WIELAND, Berlin 2013, hier besonders 7–27. – Allgemein zum kulturgeschichtlichen Ansatz: Silvia S. TSCHOPP/Wolfgang WEBER, Grundfragen der Kulturgeschichte, Darmstadt 2007.

3 Hierzu: Günther WASSILOWSKY, Symbolische Repräsentation von Amt und Autorität im Papsttum, in: Amt und Autorität. Kirche in der späten Moderne, hrsg. v. Matthias REMENYI, Paderborn 2012, 33–51, hier: 33–35.

renspraxis, durch theoretisch-diskursive Argumentation und durch symbolisch-rituelle Handlungen⁴. Für die zu behandelnde Thematik, den Pontifikatsbeginn, hat die symbolisch-rituelle Erzeugung von Autorität besondere Relevanz. Dies liegt daran, dass entscheidende päpstliche Rechtsetzungen, lehramtliche Verkündigungen oder Enzykliken naturgemäß einer längeren Vorbereitung bedürfen und damit nicht in die Anfangszeit eines Pontifikates fallen.

Daher stehen die Zeremonien zu Beginn eines Pontifikates im Zentrum der folgenden Ausführungen. Wie und auf welche Weise inszenierten und inszenieren die Päpste sich und ihr Amt im 20. Jahrhundert? Welche Inszenierungsstrategien lassen sich erkennen? Welche Kontinuitäten verbinden die einzelnen Amtsinhaber und welche Diskontinuitäten trennen sie?

Der kurze Zeitabschnitt vom Ende des Konklaves als ostentativ zelebriertem Geheimnis bis hin zur feierlichen Einsetzung des Papstes auf der bischöflichen Kathedra von *S. Giovanni in Laterano* bietet sich als Untersuchungszeitraum für päpstliche Inszenierungsstrategien besonders an. Zum einen zeichnet er sich durch eine besondere Dichte an singulären Zeremonien aus⁵ und zum anderen steht er im besonderen Fokus der Öffentlichkeit⁶.

Zur Einordnung der verschiedenen Arten von Autoritätsgenerierung bieten sich die analytischen Kategorien an, die von Max Weber (1864–1920) in den soziologischen Diskurs eingeführt worden sind. Weber unterscheidet in seiner Herrschaftstypologie drei Formen der Erzeugung von legitimer Autorität: die traditionale, die funktionale und die charismatische. Traditionale Herrschaft begründet ihren Anspruch dabei unter Rekurs auf langlebige, meist sakrosankte Traditionen, während funktionale Herrschaft sich auf formale Rechtmäßigkeit, noch stärker aber auf allgemeine Nützlichkeit zurückführt. Charismatische Herrschaft ist demgegenüber in besonderer Weise an eine individuelle Person gebunden, die sich durch außeralltägliche Handlungen, besondere Vorbildlichkeit oder andere persönliche Eigenschaften auszeichnet⁷.

In einem ersten Schritt werden zunächst die Rituale der päpstlichen Amtseinführung von der Frühen Neuzeit bis ins 19. Jahrhundert skizziert und damit gleichsam die Bühne(n) und Requisiten vorgestellt, die für das Verständnis des Wandels im 20. Jahrhundert essentiell sind. In einem zweiten Schritt werden dann einige prägnante Beispiele dieses Wandels vorgestellt und eingeordnet.

2. Zeremonien des Pontifikatsbeginns

Der Beginn eines Pontifikats lässt sich seit dem Mittelalter in zeremonieller Hinsicht in drei unterscheidbare Ritualkomplexe unterteilen: Wahlverkündigung, Krönung und

4 Hierzu: Barbara STOLLBERG-RILINGER, *Des Kaisers alte Kleider. Verfassungsgeschichte und Symbolsprache des Alten Reiches*, München 2008, 17f.

5 Die Krönung bzw. Messe zum Amtsbeginn wurde zwischen 1878 und 2013 meist innerhalb einer Woche, der *Possesso* (ab 1939) durchschnittlich drei Wochen nach der Wahl durchgeführt.

6 Zur medialen Fokussierung auf kirchliche Rituale: René SCHLOTT, *Papsttod und Weltöffentlichkeit seit 1878. Die Medialisierung eines Rituals (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 123)*, Paderborn 2013.

7 Für eine ausführliche Darstellung der Weber'schen Herrschaftstypologie vgl. den Aufsatz von Günther WASSILOWSKY im vorliegenden Band sowie DERS., *Symbolische Repräsentation* (wie Anm. 3), 2f.

Possesso. Rituale werden im Folgenden in Anlehnung an die Münsteraner Historikerin Barbara Stollberg-Rilinger definiert als eine »menschliche Handlungsabfolge, die durch Standardisierung der äußeren Form, Wiederholung, Aufführungscharakter, Performativität und Symbolizität gekennzeichnet ist und eine elementare sozial strukturbildende Wirkung besitzt«⁸.

Die genannten Merkmale treffen in geradezu idealtypischer Weise auf das päpstliche Zeremoniell zu. Die *Standardisierung* päpstlichen Auftretens setzt bereits mit der ersten Verschriftlichung liturgischer Normen ein⁹. Dieser Prozess beginnt im Frühmittelalter mit den Sakramentaren¹⁰, setzt sich mit den *Ordines Romani*¹¹ fort und erreicht mit dem Konzil von Trient (1545–1563) und der Reform der liturgischen Bücher durch das posttridentinische Papsttum¹² einen Höhepunkt ritueller Normierung. Ein entscheidendes Moment dieses Normierungsprozesses ist, dass er sich nicht auf die kirchliche Liturgie beschränkt, sondern das gesamte Leben des Papsthofes umfasst.

Diese Einbindung des päpstlichen Zeremoniells in die kirchliche Liturgie hat wiederum zur Folge, dass auch das Papstzeremoniell in grundlegender Weise auf *Wiederholung* ausgerichtet ist. Das Kernanliegen der Liturgie im Jahreskreis und den geprägten Zeiten besteht in der immer wieder erneuerten Erinnerung und Vergewärtigung des Heilsgeschehens. In gleicher Weise erinnert das päpstliche Zeremoniell teilweise bis heute jährlich an die entscheidenden Momente eines Pontifikates, zum Beispiel die Wahl und Krönung des aktuellen Amtsinhabers oder den Tod von Vorgängern.

Der *Aufführungscharakter* päpstlichen Zeremoniells tritt angesichts des immensen Planungsaufwandes und seiner Ausrichtung auf eine breite Öffentlichkeit überdeutlich zu Tage.

Performativität im Sinne einer sozialstrukturbildenden Wirkung kommt den päpstlichen Inaugurationszeremonien in besonderer Weise zu. Denn es geht ihnen vordringlich darum, den – in der Abschottung des Konklaves zustande gekommenen – Konsens der Kardinäle performativ und sinnlich wahrnehmbar umzusetzen und damit den neuen Status des Gewählten zu bekräftigen.

8 Barbara STOLLBERG-RILINGER, *Rituale* (Historische Einführungen 16), Frankfurt a. M. 2013, 9.

9 Einen nach wie vor profunden, wenn auch in Detailfragen überholten Überblick über die liturgische Entwicklung bieten die zahlreichen Studien von Theodor KLAUSER; hier besonders: DERS., *Kleine abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung*, Bonn 1965. – Ein unerlässlicher Wegweiser durch die liturgische Schriftlichkeit ist Cyrille VOGEL, *Medieval Liturgy. An Introduction to the sources*, Portland 1986. – Besonders für die Zeit ab dem 11. Jahrhundert: Aimée-Georges MARTIMORT, *Les »ordines«, les ordinaires et les cérémoniaux* (Typologie des sources du moyen âge occidental 56), Turnhout 1991.

10 Vgl. hierzu KLAUSER, *Abendländische Liturgiegeschichte* (wie Anm. 9), 59–63; VOGEL, *Medieval Liturgy* (wie Anm. 9), 61–106. – Weitergehende Informationen zu den Sakramentaren bietet: Klaus GAMBER, *Sakramentartypen. Versuch einer Gruppierung der Handschriften und Fragmente bis zur Jahrtausendwende* (Texte und Arbeiten. Abteilung 1: Beiträge zur Ergreifung des älteren lateinischen christlichen Schrifttums und Gottesdienstes 49/50), Beuron 1958.

11 Die maßgebliche Edition der *Ordines romani*: Michel ANDRIEU, *Les Ordines romani du haut moyen age*, 4 Bde. (Spicilegium sacrum Lovaniense 11; 23, 24; 28, 29), Löwen 1956–1971. – Zur weiteren Entwicklung der Textgattung: Marc DYKMANS, *Le cérémonial papal de la fin du Moyen Âge à la Renaissance*, 4 Bde. (Bibliothèque de l'Institut Historique Belge de Rome 24–27), Rom 1977–1985.

12 Hierzu: Hubert JEDIN, *Das Konzil von Trient und die Reform der liturgischen Bücher*, in: *Ephe-merides liturgicae* 59, 1945, 5–38.

Symbolizität als die Eigenschaft, über sich selbst hinaus auf einen größeren Zusammenhang zu verweisen, ist ein elementares Wesensmerkmal aller religiösen Rituale¹³.

Hieraus wird deutlich, dass sich das päpstliche Zeremoniell zum einen durch eine lange Entwicklungsgeschichte auszeichnet und zum anderen ein außerordentlich hohes Maß an Formalisierung ausgebildet hat. Die individuelle Persönlichkeit eines Amtsträgers konnte fast vollständig von den zeremoniellen Formen absorbiert werden¹⁴.

An erster Stelle der Inaugurationszeremonien stehen die Verkündigung des Wahlergebnisses und der erste Segen des neugewählten Papstes von der Loggia des Petersdomes. Die Konstanz zeremonieller Formeln und Formen zeigt sich hier besonders deutlich: Die relativ kurze Ritualsequenz ist nach wie vor durch die vom ersten Kardinaldiakon vorgetragene Verkündigungsformel *Annuntio vobis gaudium magnum* und den Segen *Urbi et Orbi* geprägt. Individuelle Inszenierung ist hier nur im Verstoß gegen die zeremoniellen Vorschriften möglich. Dies hat sich im März 2013 deutlich gezeigt: Die Weigerung Franziskus', die rote *Mozzetta* zu tragen und auch die *Stola* ausschließlich für den Segen anzulegen, hatte eine deutliche Heraushebung des ganz in Weiß gekleideten Papstes zur Folge.

An zweiter Stelle der Inaugurationszeremonien steht die Papstkrönung. Dieser Zeremonie kam hinsichtlich der Ausübung der päpstlichen Amtsgewalt in der Vormoderne besondere Signifikanz zu. Dies lassen die einschränkenden Bestimmungen, die das *Caeremoniale Romanae Curiae* (1488)¹⁵, der fundamentale Zeremonialkodex des Papsttums, dem gewählten, aber noch nicht gekrönten Papst widmet, deutlich werden. Vor seiner Krönung soll der Neugewählte weder Konsistorien abhalten, noch Provisionen auf Kirchen vergeben¹⁶. Darüber hinaus soll er die päpstliche Bleibulle, das zentrale Legitimationszeichen päpstlicher Rechtsakte, nur in seiner halbierten Form benutzen¹⁷.

13 Hierzu: WASSILOWSKY, *Symbolische Repräsentation* (wie Anm. 3).

14 Trotz des hohen Grades an Formalisierung bestand jedoch auch in der Vormoderne die Möglichkeit individueller Akzentsetzungen, wie die Inauguration Benedikts XIII. (1724–1730) zeigt, der die vorgeschriebenen rituellen Formen mehrfach durchbrach, um spezifische Demutsgesten zu vollziehen.

15 Der Text ist ediert durch: Marc DYKMANS, *L'Œuvre de Patrizi Piccolomini ou Le cérémonial papal de la première renaissance*, 2 Bde. (Studi e testi 293, 294), Vatikanstadt 1980–1982. – Eine Einordnung von Patrizis Werk in den Kontext des Papstzeremoniells des frühen 16. Jahrhunderts bietet: Jörg BÖLLING, *Das Papstzeremoniell der Renaissance. Texte – Musik – Performanz* (Tradition – Reformation – Innovation. Studien zur Modernität des Mittelalters 12), Frankfurt a.M. 2006. Einen konzisen Überblick über das Zeremoniell am päpstlichen Hof ab dem 15. Jahrhundert bieten: Günther WASSILOWSKY/Hubert WOLF, *Päpstliches Zeremoniell in der Frühen Neuzeit. Das Diarium des Zeremonienmeisters Paolo Alaleone de Branca während des Pontifikats Gregors XV. (1621–1623)* (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme. Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 496 20), Münster 2007, 11–24.

16 Dykmans, *L'Œuvre* I (wie Anm. 15), 51: *Ante coronationem suam electus Romanus Pontifex consistoria tenere non consuevit, neque provisiones aliquas ecclesiarum facere; si tamen aliquo impedimento coronationem diutius differre oportet, et urgeret necessitas, ecclesiis recte posset providere, et omnia que essent pro utilitate reipublice necessaria peragere.*

17 Ebd., 52: *Et hoc tempore bulla plumbea literarum suarum ab una tantum parte imprimetur, ubi sunt capita apostolorum; ab alia autem, ubi literae sui nominis imprimi solent, nihil esset.* – Allgemein zur päpstlichen Bleibulle: Thomas FRENZ, *Papsturkunden des Mittelalters und der Neuzeit* (Historische Grundwissenschaften in Einzeldarstellungen 2), Stuttgart 1986, 42–44. – Zur frühen Entwicklungsgeschichte: Manfred GROTEN, *Die gesichtslose Macht. Die Papstbulen des 11. Jahrhunderts als Amtszeichen*, in: *Päpstliche Herrschaft im Mittelalter. Funktionsweisen – Strategien – Darstellungsformen* (Mittelalter-Forschungen 38), hrsg. v. Stefan WEINFURTER, Ostfildern 2012, 199–220.

Ausschließlich die Vorderseite des Siegels, die die Häupter der Apostelfürsten Petrus und Paulus zeigt, stand einem noch nicht gekrönten Papst zur Verfügung. Die Einreihung in die lange Traditionslinie der römischen Bischöfe durch den Eintrag des Papstnamens mit der entsprechenden Ordinalzahl auf der Rückseite war dem Neugewählten hingegen erst nach seiner Krönung gestattet¹⁸. Diese restriktiven Bestimmungen des *Caeremoniale* decken sich mit der Praxis, den Krönungstag als den eigentlichen Pontifikatsbeginn anzusehen.

Angesichts der kanonistischen Diskussion, die die Ausübung der päpstlichen *plenitudo potestatis* allein von der Wahlannahme abhängig macht, wirken die Bestimmungen des *Caeremoniale* paradox. Es zeigt sich hieran jedoch lediglich, dass das Papsttum als historische Institution nicht angemessen verstanden werden kann, wenn man ein modernes Rechtsverständnis in die Vergangenheit projiziert. Rechtliche und rituelle Dimension stehen sich nicht als Gegensätze gegenüber, sondern bedingen sich gegenseitig.

Die vormoderne Papstkrönung vollzog sich im Rahmen einer aufwändig gestalteten Papstmesse im Vatikan. Im Zuge dieser Feier wurden so unterschiedliche rituelle Handlungen vollzogen, wie die Wergverbrennung als Erinnerung an die Hinfälligkeit des päpstlichen Amtsinhabers¹⁹ und die feierliche Krönung mit dem *Triregnum* durch den ersten Kardinaldiakon²⁰. Besonders die Krönung wurde durch päpstliche Entscheidungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in grundlegender Weise verändert.

An dritter und abschließender Stelle der Inaugurationszeremonien steht schließlich die Besitzergreifung des Papstes von seiner Bischofskirche, *S. Giovanni in Laterano*. In der Frühen Neuzeit wurde diese als *Possesso*²¹ bezeichnete Zeremonie besonders aufwändig inszeniert und bereits die Wegstrecke des Papstes vom Vatikanischen Palast zum Lateran war durch verschiedene Akteure prachtvoll ausgeschmückt. So errichteten etwa im 17./18. Jahrhundert die Herzöge von Parma und in ihrer Nachfolge (ab 1731) die Könige Siziliens dem jeweiligen Papst einen ephemeren Triumphbogen auf dem Forum Romanum. Auch die jüdische Gemeinde war seit frühester Zeit auf unterschiedliche Weise in den *Possesso* eingebunden. In der Frühen Neuzeit schmückte sie den Streckenabschnitt zwischen Titusbogen und Kolosseum mit alttestamentarischen

18 Hierzu: Achim Th. HACK, Die zwei Körper des Papstes ... und die beiden Seiten seines Siegels, in: Das Siegel. Gebrauch und Bedeutung im Mittelalter, hrsg. v. Gabriela SIGNORI, Darmstadt 2007, 53–63.

19 Zur Wergverbrennung: Agostino PARAVICINI BAGLIANI, Der Leib des Papstes. Eine Theologie der Hinfälligkeit, München 1997, 42–51.

20 Die ausführlichste Darstellung zur Papstkrönung ist nach wie vor: Bernhard SCHIMMELPFENNING, Die Krönung des Papstes im Mittelalter dargestellt am Beispiel von Pius II. (3.II.1458), in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 54, 1974, 192–270.

21 Eine Zusammenstellung von Quellen zu dieser Zeremonie bietet: Francesco CANCELLIERI, Storia de' solenni possessi de' Sommi Pontefici [...], Rom 1802. – Für weitergehende Informationen: Birgit EMICH, Besitz ergreifen von der Kirche. Normen und Normkonflikte beim Zeremoniell des päpstlichen *Possesso*, in: Günther WASSILOWSKY/Hubert WOLF, Werte und Symbole im frühneuzeitlichen Rom (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme. Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 496 11), Münster 2005, 83–99. – Einen detaillierten Überblick über die einzelnen Etappen des *Possesso* bietet: Martine BOITEUX, Il Possesso. La presa di potere del Sovrano Pontefice sulla città di Roma, in: Habemus Papam. Le Elezioni pontificie da San Pietro a Benedetto XVI, hrsg. v. Francesco BURANELLI, Rom 2006, 131–140.

Schriftzitate aus²². In einer langen Reiterprozession durchquerte der Papst mit seinem vielköpfigen Hofstaat die Stadt; er verließ den Vatikan, überquerte den Tiber und begab sich auf der *Via papalis* Richtung Lateran. Auf dieser langen Strecke nahm er nicht nur die Ovationen der Stadtbewohner und die eben geschilderten Ehrbezeugungen entgegen; auf dem Kapitol erwarteten ihn die städtischen Würdenträger, um ihm den Treueeid zu leisten, bevor er sich über das Forum zu seiner Bischofskirche begab. Von dort zogen ihm bereits das Kapitel und der Klerus des Laterans entgegen, welche ihn zur Kirche geleiteten und anschließend durch den Fußkuss Gehorsam und Treue gelobten²³. Diese notwendigerweise knapp gehaltene Beschreibung zeigt deutlich, dass das päpstliche Zeremoniell zur Amtseinführung einen überreichen Kosmos an rituellen Handlungen darstellt, der hier unmöglich in seiner Gesamtheit behandelt werden kann. Der Fokus soll daher im Folgenden auf der Frage nach Wandlungsmomenten und individuellen Gestaltungsräumen liegen. Bevor nun einige Beispiele für spezifische päpstliche Akzentsetzungen vorgestellt werden, ist es nützlich, die Entwicklungsbedingungen des Papstzeremoniells im 19. Jahrhundert knapp zu skizzieren, die bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein wirkten.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts stand die Entwicklung des päpstlichen Zeremoniells ganz im Zeichen der napoleonischen Italienpolitik. Aufgrund der Besetzung des Kirchenstaates und der Exilierung von Pius VI. (1775–1799) fand am 14. März 1800 in Venedig die erste Papstwahl außerhalb Roms seit dem Konzil von Konstanz (1414–1418), knapp 400 Jahre zuvor, statt. Seit den 1820er-Jahren reagierte das Papsttum dann zunehmend auf die sich formierende italienische Einigungsbewegung²⁴. Der Schlussstein der militärischen Erfolgsgeschichte des Risorgimento, die Eroberung Roms am 20. September 1870, bedeutete schließlich einen markanten Einschnitt: Der Papst als Stadt- und Territorialherr hörte auf zu existieren und die Selbsteinschließung der Päpste als »Gefangene im Vatikan« war die Folge.

Aus dieser Selbstwahrnehmung der Päpste heraus entwickelte sich die buchstäbliche Abschottung des Papsttums von der italienischen Hauptstadt. Dabei wurde die politische Obstruktionshaltung gegenüber dem neuen Staatswesen von einer zeremoniellen Verweigerungshaltung komplettiert. Ein Ausdruck dieser Geisteshaltung war der Umstand, dass die erfolgreiche Papstwahl seit 1870 zwar immer noch der wartenden Menge auf dem Petersplatz verkündet wurde, aber den Segen *Urbi et Orbi* spendete der Neugewählte nicht mehr von der äußeren Benediktionsloggia in Richtung auf die Stadt, sondern von der inneren Loggia in den Petersdom hinein. In gleicher Weise wurde die Krönung den Blicken des römischen Volkes entzogen, indem auch sie in den Innenraum des Petersdomes verlegt wurde²⁵. Am stärksten aber beeinflussten die Ereignisse des 20. September 1870 den Possesso, denn zwischen 1870 und 1939, für einen Zeitraum von fast 70 Jahren, ergriff kein römischer Bischof mehr offiziell von seiner Kathedrale Besitz. Diese selbst gewählte

22 Das Museo Ebraico (Rom) widmete diesen künstlerisch gestalteten Tafeln im Februar/März 2010 eine Ausstellung: Daniela Di CASTRO, *Et ecce gaudium. Gli ebrei romani e la cerimonia del insediamento dei pontefici*, Rom 2010.

23 Eine detailreiche Abbildung über das Possesso von Papst Leo XI. (1605) von Giovanni Maggi ist abgedruckt in: *La festa barocca* (Corpus delle feste a Roma 1), hrsg. v. Marcello FAGIOLLO DELL'ARCO, Rom 1997, 201.

24 Einen knappen Überblick über diese Entwicklung bietet: Horst FUHRMANN, *Die Päpste. Von Petrus zu Johannes Paul II.*, München 1998, 182–194.

25 Leo XIII. (3. März 1878) und Benedikt XV. (6. September 1914) wurden in der Sixtinischen Kapelle, Pius X. (9. August 1903) in St. Peter gekrönt.

Isolation des Papsttums änderte sich erst 1922 mit der Wahl von Achille Ratti (1857–1939) zu Pius XI. (1922–1939). Dieser erklärte den Kardinälen unmittelbar nach seiner Wahl, dass er zwar die Rechte der Kirche genau wie seine Vorgänger verteidigen, aber dennoch dem römischen Volk seinen Segen nicht vorenthalten wolle²⁶. Am 6. Februar 1922 trat deshalb erstmals wieder ein Papst auf die Benediktionsloggia des Petersdomes und spendete der jubelnden Menge seinen Segen. Es kann als bezeichnend angesehen werden, dass es Pius XI. war, der die römische Frage durch den Abschluss der Lateranverträge 1929 beendete. Seine zeremonielle Öffnung gegenüber der Stadt Rom erscheint damit auch als politische Absichtserklärung.

Dieser Prozess von der faktischen und zeremoniellen Abschottung hin zur Kooperation kann auf kirchenpolitischer Ebene als ein Exempel des von harten Auseinandersetzungen und gegenseitigen Verwerfungen geprägten Verhältnisses von Kirche und Staat im 19. und 20. Jahrhundert gesehen werden. Seine Bedeutung kann dabei kaum überschätzt werden.

Ein Öffnungsprozess anderer Art vollzog sich – zeitlich versetzt – auf einer innerkirchlich-theologischen Ebene. Neue theologische Denkansätze, wie die *Nouvelle Theologie* oder die Liturgische Bewegung, begannen sich nach zum Teil heftigen Kontroversen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch in den Spitzen der Kirchenhierarchie zunehmend durchzusetzen. Maßgebliche Vertreter wie Henri de Lubac (1896–1991) und Yves Congar (1904–1995) wirkten als Berater von Bischöfen oder als offizielle Konzilstheologen auf dem Zweiten Vatikanum (1962–1965). Es sind die auf dem Konzil geführten Debatten und angestoßenen Entwicklungen, die das Erscheinungsbild des Papsttums seit den 1960er-Jahren entscheidend veränderten. Zeremonieller Formalismus und liturgischer Rubrizismus wurden zunehmend als Problem wahrgenommen und – ausgehend von ihren historisch bedingten Entstehungszusammenhängen – als Phänomene angesehen, die nicht nur reformfähig, sondern reformbedürftig waren.

Die Idee der *communio* der Bischöfe, die auf dem Zweiten Vatikanum sowohl theologisch geschärft als auch praktisch erlebt worden war, wurde von den Päpsten seit 1958 als unvereinbar mit ihrer eigenen Abschottung verstanden. Die Einkleidung mit schweren, distinkten Paramenten, die Ausstattung mit exotischen Ehrenzeichen, die Begleitung durch eine Vielzahl von Gardisten und Kammerdienern, all dies verschwand deshalb sukzessive aus dem päpstlichen Gebrauch.

3. Momente des Wandels

3.1 Der *sprechende Papst*

Die Zahl päpstlicher Sprechakte ist in der Gegenwart fast schon unüberschaubar geworden. Päpste geben Gesprächsbände mit Journalisten heraus, senden per Video Gruß-

26 Zu der Erklärung des Papstes gegenüber den Kardinälen: Georg SCHWAIGER, Papsttum und Päpste im 20. Jahrhundert. Von Leo XIII. zu Johannes Paul II., München 1999, 198–200. – Das Diarium des späteren Kardinals Rafael Merry del Val (1865–1930) als Konklavesekretär im Juli/August 1903 belegt, dass sich bereits nach der Wahl Pius' X. (1903–1914) unter den Kardinälen eine heftige Debatte um die Frage der Segensspendung entspannte. Der Sarto-Papst wollte diesen von der äußeren Loggia spenden, wurde aber nach einer Diskussion mit den Kardinälen vom Gegenteil überzeugt. Für diesen Hinweis und einen Einblick in die genannten Aufzeichnungen Merry del Vals, welche sich im Vatikanischen Geheimarchiv befinden, danke ich herzlich Dr. René Schlott (Potsdam).

worte zu Massenveranstaltungen rund um den Globus, predigen mal vor Millionenpublikum, mal vor wenigen Dutzend Zuhörern und verkünden seit 2012 das Evangelium sogar in nur 140 Zeichen per Twitter. Vergleicht man die Fülle heutiger päpstlicher Meinungsäußerungen mit der Situation in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, dann kann man eine exponentielle Zunahme konstatieren. Bis in die 1950er-Jahre hinein dominierte mindestens bei den Inaugurationszeremonien das non-verbale, zeremonielle Geschehen, die Sprechformeln und Rubriken die einzelnen Akte. Die Rolle des Papstes als Interpret des Evangeliums – zumindest im Kontext der Inauguration – nimmt erst mit Johannes XXIII. (1958–1963) einen wichtigeren Rang für das päpstliche Selbstverständnis ein²⁷.

Bei den drei Etappen der Inauguration bildet sich folgender Kanon heraus: Zu der knappen Radioansprache, die erstmals 1939 aus dem noch geschlossenen Konklave übertragen wurde, tritt bei der Verkündigung des Wahlergebnisses eine kurze persönliche Ansprache des Papstes, während Krönung und *Possesso* demgegenüber um eine päpstliche Predigt erweitert werden. Im Folgenden geht es exemplarisch um die päpstlichen Predigten im Rahmen des *Possesso*.

Den Auftakt bildet hier Johannes XXIII., der sich am 23. November 1958 im Auto zum Lateran begibt²⁸. In seiner Predigt²⁹ unterscheidet der kirchenhistorisch geschulte Papst zwischen der äußeren Form der Feier und seiner immanenten Bedeutung. Die äußere Form bedarf Johannes XXIII. zufolge der historischen Kontextualisierung, da sie mannigfaltigen Wandlungsprozessen unterliegt, während der Wesenskern des Ritus immer gleich geblieben sei. Bei der historischen Einordnung des Ereignisses beschränkt sich der Papst nicht auf seine unmittelbaren Vorgänger, sondern spannt einen weiten Bogen, der bis ins 13. Jahrhundert reicht. Ausgangspunkt der päpstlichen Überlegungen ist der Umstand, dass die allgemeine Freude über den *Possesso*, wie sie zuletzt 1939 von Pius XII. (1939–1958) konstatiert worden war, auch angesichts verminderten Aufwandes nicht abgenommen habe³⁰. Die allgemeinen Voraussetzungen für eine feierliche Zeremonie seien erst durch die Lateranverträge unter Pius XI. wieder geschaffen worden. Nach einem Verweis auf Pius IX. (1846–1878) und den letzten *Possesso* vor der Eroberung Roms durch das Königreich Italien konstatiert der Papst, dass die Zeit der großen Prachtentfaltung beim *Possesso*, wie sie in den mittelalterlichen Ordines beschrieben ist, aber bereits mit Pius VI. zu Ende gegangen sei. Dieses Faktum ist für Johannes XXIII. jedoch kein Anlass zur betrübten Rückschau in die Vergangenheit; er betont vielmehr, dass es die menschlichen Bedürfnisse gewesen seien, die zur Ausgestaltung des *Possesso* geführt haben und nicht ekklesiologische Notwendigkeiten³¹. Lakonisch stellt der Roncalli-Papst fest: *I popoli, i tempi, i gusti cambiano*³². Die Einsicht in diese historische Bedingtheit der äußeren Form führt zu der Schlussfolgerung, dass die *grandiosi cortei* des Mittelalters im 20. Jahrhundert nicht mehr verstanden würden und man sie als überholt ansehen könne.

27 Von Pius XII. sind anlässlich seiner Krönung (12. März 1939) und seines *Possesso* (18. Mai 1939) lediglich seine Erwiderungen auf die Begrüßung durch den jeweiligen Erzpriester der beiden Basiliken überliefert.

28 Eine knappe Darstellung des *Possesso* mit Wiedergabe der wichtigsten Ansprachen findet sich in: AAS 50, 1958, 909–925.

29 Ebd., 913–921.

30 Ebd., 914.

31 Ebd.

32 Ebd.: »Die Menschen, die Zeiten, die Geschmäcker ändern sich.« Diese und alle folgenden Übersetzungen stammen vom Verfasser.

Die Quintessenz dieser historischen Vorbemerkungen ist die Einsicht, dass das Papsttum durch den Wegfall mittelalterlicher Prachtentfaltung eine notwendige Akzentuierung seines geistlichen Profils erlangt habe. Der Roncalli-Papst hebt erleichtert hervor, dass der Papst nicht mehr als Territorialherr, sondern als Priester, als Vater und als Hirte begrüßt wird.

Hierauf aufbauend skizziert er – unter Verweis auf das aufgeschlagene Missale und den Kelch auf dem Altar – den Wesenskern des Papstamtes: Verkündigung des Evangeliums und Feier der Eucharistie. Der Papst verweist darauf, dass diese beiden Anliegen den Kern des Priester-Seins ausmachen und analog in besonderer Weise für den Bischof gelten müssten. Diese funktionale Definition des römischen Bischofs gipfelt in der Aussage: *Questo intendemmo esprimere fin dai primi giorni del Nostro Pontificato, nell'atto di presentarci al mondo soprattutto come Pastore*³³.

Auch Paul VI. (1963–1978) legt den Schwerpunkt in seiner Possesso-Predigt am 10. November 1963³⁴ ganz auf das römische Bischofsamt, von dem aus er die anderen Papsttitel herleitet: *Vescovo di Roma: perciò successore di San Pietro, perciò Vicario di Cristo, Pastore della Chiesa Universale, Patriarca dell'Occidente e Primate d'Italia*³⁵. Diese Fokussierung auf das römische Bischofsamt ist nicht verwunderlich, hatte der Papst doch schon am 24. Juni 1963 während einer Audienz für den römischen Kardinalvikar und dessen Mitarbeiter betont: [...] *che il primo titolo della Nostra missione e della Nostra autorità è quello di essere Vescovo di Roma*³⁶. Folgerichtig bindet der Papst auch die bischöflichen Konzilsväter des Zweiten Vatikanums, dessen Fortführung er bereits zum ersten Anliegen seines Pontifikats erklärt hat, in seine Possesso-Predigt ein, indem er die Einzigartigkeit des Augenblickes betont, der fast den gesamten Episkopat an einem Ort versammelt habe³⁷. Diese beeindruckende Versammlung setzt der Papst in Kontrast zu seiner eigenen »Geringheit«, *che non ha alcun merito per qui incedere maestro e signore, se non quello irrefragabile d'essere stato canonicamente eletto Vescovo di Roma*³⁸. Die Adressen des Papstes an die römische Stadtbevölkerung und die anwesenden Vertreter der städtischen Behörden sind dementsprechend besonders herzlich. Paul VI. nimmt seine Diözesanen unter anderem gegen die Invektiven des deutsch-römischen Historiographen Ferdinand Gregorovius (1821–1891) in Schutz und betont, dass dessen Behauptung nicht zutrefte, die Römer hätten in ihrer Gesamtheit die christliche Botschaft niemals verstanden³⁹.

Diese Orientierung am Zweiten Vatikanischen Konzil ist noch deutlicher bei Johannes Paul I. (1978) festzustellen, der am 23. September 1978⁴⁰ vom Lateran Besitz ergriff. Als unmittelbarer Ausdruck eines an *communio* ausgerichteten Verständnisses des römi-

33 AAS 50, 1958, 918f.: »Dieses beabsichtigen wir von den ersten Tagen unseres Pontifikates zum Ausdruck zu bringen, [indem] wir uns der Welt vor allem als Hirte erweisen.«

34 Eine knappe Darstellung des Possesso mit Wiedergabe der wichtigsten Ansprachen findet sich in: AAS 55, 1963, 969–978.

35 Ebd., 973: »Bischof von Rom: Deswegen Nachfolger des Hl. Petrus, deswegen Vikar Christi, Hirte der Universalkirche, Patriarch des Okzidents und Primas von Italien.«

36 Ebd., 672: »[...] dass der erste Titel unseres Auftrages und unserer Autorität derjenige des Bischofs von Rom ist.«

37 Ebd., 973.

38 Ebd., 973: »[...] die kein anderes Verdienst hat, hier als Herr und Meister zu erscheinen, als unwiderlegbar und kanonisch zum Bischof von Rom gewählt worden zu sein.«

39 Ebd., 976.

40 Eine knappe Darstellung des Possesso mit Wiedergabe der wichtigsten Ansprachen findet sich in: AAS 70, 1978, 744–752.

schen Primats verzichtete Albino Luciani (1912–1978) als erster Papst durchgängig auf den *Pluralis maiestatis*⁴¹. In seiner Predigt⁴², die sich streng an den Lesungstexten⁴³ orientiert, betont er besonders den Dienstcharakter des Papstamtes und ruft den Römern zu: *Posso assicurarvi che vi amo, che desidero solo entrare al vostro servizio e mettere a disposizione di tutti le mie povere forze, quel poco che ho e che sono*⁴⁴. Solche Ausdrücke der Herzlichkeit und Dienstbereitschaft von päpstlicher Seite haben ihre Wirkung auf die Zuhörer nicht verfehlt.

Im Hinblick auf den aktuellen Pontifikat ist es von Interesse, dass Johannes Paul I. in seiner *Possesso*-Predigt die Liebe zu den Armen als den eigentlichen Prüfstein christlichen Handelns definiert und ihr einen besonderen hohen Stellenwert für seinen Pontifikat einräumt. Ausgehend von der Vision Jesajas (60, 1–6) über das himmlische Jerusalem, welche als eine Präfiguration Roms interpretiert wird, erklärt Johannes Paul, dass Gemeinde und Bischof von Rom diesem Anspruch nur gerecht werden könnten, *se Dio vi sarà onorato non solo con l'affluenza dei fedeli alle chiese, non solo con la vita privata vissuta morigeratamente, ma anche con l'amore dei poveri*⁴⁵. Darüber hinaus rekurriert er umfassend auf die Kirchenkonstitution *Lumen Gentium*, um das Verhältnis von Bischof und Volk zu bestimmen. Anlass dazu ist das Spannungsverhältnis von Autorität und Freiheit, das in der Lesung des Hebräerbriefs (13, 7–8; 15–17; 20–21) begegnet. Der Papst betont dabei das gegenseitige Aufeinander-Verwiesen-Sein von hierarchischer Spitze und Kirchenvolk⁴⁶.

3.2 Namenswahl und Wappen

Vor den großen Zeremonien von Krönung und *Possesso* steht – wie bereits gesagt – die Verkündigung des Wahlergebnisses. Im Zentrum dieses Rituals stehen zum einen die Verkündigung des bürgerlichen Namens des Neugewählten und zum anderen die Verkündigung seines Papstnamens. Ein neugewählter Papst muss deshalb unmittelbar nach seiner Wahlannahme eine äußerst wichtige Entscheidung treffen, wenn der Kardinaldekan ihn fragt: *Quomodo vis vocari?* In der Vormoderne wurde diese Entscheidung häufig aufgrund klientelärer Verflechtung getroffen und man erwies die *pietas* gegenüber einem päpstlichen Förderer, indem man dessen Namen annahm⁴⁷. Ein spätes Beispiel hierfür kann die Karriere des Papstnamens Pius sein, der in Anschluss an Pius VI. (1775) und Pius VII. (1800) ab 1846 mit Pius IX. eine wahre Renaissance erlebte, die fast ununterbrochen bis 1958 andauerte. Erst die Papstwahl von 1958 beendete auch in dieser Hinsicht

41 Hierzu: SCHWAIGER, Papsttum und Päpste (wie Anm. 26), 388. – In seinen ersten Ansprachen nutzte der Neugewählte noch die Pluralform, schwenkte dann aber bald um und sprach von sich nur noch in der ersten Person Singular.

42 AAS 70, 1978, 747–751.

43 Johannes Paul I. betont hierbei, dass diese Texte nicht von ihm selbst, sondern vom damaligen Zeremonienmeister, Virgilio Noé, ausgewählt worden sind; AAS 70, 1978, 747.

44 Ebd., 751: »Ich kann euch versichern, dass ich euch liebe, dass ich nur den einen Wunsch habe, euch zu dienen und meine bescheidenen Kräfte, was ich habe und bin, in den Dienst aller zu stellen.«

45 Ebd., 748: »[...] wenn Gott dort nicht allein durch die Versammlung der Gläubigen in den Kirchen, nicht allein durch das sittsame private Leben geehrt wird, sondern auch durch die Liebe zu den Armen.«

46 Ebd., 748–750.

47 Hierzu: Wolfgang REINHARD, Herkunft und Karriere der Päpste 1417–1963. Beiträge zu einer historischen Soziologie der römischen Kurie, in: Mededelingen van het Nederlands Historisch Instituut te Rome 38, 1976, 87–108.

die pianische Epoche, denn Giuseppe Roncalli erwiderte auf die obige Frage mit einer längeren Begründung, die mit den Worten *Vocabor Ioannes*⁴⁸ begann. Neben der Herleitung aus familiären (Name des Vaters) und sakramentalen (Patrozinium der Taufkirche) Gründen steht der Verweis auf das Doppel-Patrozinium des Laterans als römischer Bischofskirche. Dies kann man bereits als einen ersten Hinweis auf das Amtsverständnis des Roncalli-Papstes verstehen. Den zentralen Bezugspunkt für seine Namenswahl bilden aber Johannes der Täufer und der Apostel Johannes selbst. Nicht mehr die Referenz gegenüber einem irdischen Patron, sondern die Orientierung an zwei himmlischen Patronen, die überdies besonders eng mit dem Evangelium Christi verknüpft sind, ist ausschlaggebend für die Namenswahl.

Diese Neuorientierung bei der Namenswahl setzte sich bei seinem Nachfolger fort, der sich nicht nach Paul V. (1605–1621) nannte, sondern nach dem Völkerapostel Paulus, was bereits als Vorwegnahme der Reisetätigkeit dieses Papstes interpretiert werden kann. Unter anderen Vorzeichen führte Johannes Paul I. diese charismatische Entwicklung 1978 weiter. Zwar wählte Albino Luciani seinen Namen wieder im Hinblick auf seine – sehr unterschiedlichen – Vorgänger, aber durch die erstmalige Nutzung eines Doppelnamens setzte er sich markant von den herrschenden Traditionen ab⁴⁹. Aufgrund der außergewöhnlichen Situation im Herbst 1978 blieb Kardinal Karol Wojtyła (1920–2005), dem Charismatiker auf dem Papstthron, dann keine Wahl, als den Namen seines unmittelbaren Vorgängers zu übernehmen. Ganz anders wiederum entschied sich Kardinal Joseph Ratzinger im April 2005, der sich sowohl auf Papst Benedikt XV. (1914–1922) bezog, als auch auf den Mönchsvater Benedikt von Nursia (ca. 480–547)⁵⁰. Einen vorläufigen Höhepunkt charismatischer Namenswahl bedeutet schließlich die Wahl von Papst Franziskus, der mit seiner programmatischen Entscheidung für den *Poverello* aus Assisi einen vollkommen neuen Namen in die päpstliche Namensliste eingeführt hat. Es ist schwer vorstellbar, dass die Reaktionen von Presse und Öffentlichkeit auf die Papstwahl 2013 ebenso enthusiastisch ausgefallen wären, wenn sich Kardinal Bergoglio für den Namen Clemens XV. entschieden hätte, wie es – zumindest in scherzhaften Anspielungen von Seiten verschiedener Kardinäle – wohl auch möglich gewesen wäre⁵¹.

Eine ähnliche Trendwende hin zur charismatischen Inszenierung lässt sich bei der Gestaltung des Papstwappens beobachten. Gerade angesichts der traditionellen Beharrungskräfte auf dem Gebiet der Heraldik darf diese Entwicklung in ihrer Aussagekraft nicht unterschätzt werden. Bis April 2005 setzte sich das päpstliche Wappen aus zwei Komponenten zusammen: zum einen aus Tiara und Schlüsseln, die als institutionelle Insignien die Dauerhaftigkeit des Papstamtes darstellen, und zum anderen aus den persönlichen Wappen der Amtsinhaber, die sich von Pontifikat zu Pontifikat verändern. Benedikt XVI. veranlasste eine markante Änderung im Aussehen des Papstwappens (Abb. 1).

48 Das Zitat und die folgenden Ausführungen basieren auf: AAS 50, 1958, 878f.

49 Hierzu: SCHWAIGER, Papsttum und Päpste (wie Anm. 26), 377; FUHRMANN, Die Päpste (wie Anm. 24), 223f.

50 Dies geht aus der päpstlichen Botschaft zum Weltfriedenstag vom 1. Januar 2006 hervor; der Text ist zu finden unter: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20051213_xxxix-world-day-peace.html (Zuletzt aufgerufen am 10.04.2017).

51 Papst Franziskus berichtet von diesen Scherzen bei seinem ersten Treffen mit Medienvertretern: AAS 105, 2013, 381.



Abb. 1: Wappen Benedikts XVI.,
erstellt von Andrea Cordero Lanza di Montezemolo,
Vektorgrafik von Piotr Michal Jaworski

In: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Coat_of_Arms_of_Benedictus_XVI.svg?uselang=de (Stand: 30.04.2017)

Erstmals verschwand die Tiara, das klassische Symbol des papalen Primates, und wurde durch eine bischöfliche Mitra ersetzt. In heraldischer Hinsicht kann diese Entscheidung als Schlusspunkt einer Entwicklung gesehen werden, die mit der Niederlegung der Tiara durch Paul VI. während des Zweiten Vatikanischen Konzils begann. Unabhängig von der Tatsache, dass das Triregnum bereits seit dieser Zeit aus dem aktiven päpstlichen Gebrauch verschwunden war, stieß diese heraldische Selbstbeschränkung Benedikts gerade in traditionalistisch orientierten Kreisen auf wenig Verständnis⁵².

Eine weitere Modifikation Benedikts ist die Aufnahme des Palliums in das Papstwappen gewesen. Deutlicher als bei der Mitra, die durch ihre Gestaltung an die Tiara erinnert, zeigt sich beim Pallium aber der Wille zur Distinktion. Das päpstliche Pallium ist nun durch rote Kreuze gekennzeichnet, wodurch es sich sowohl von den erzbischöflichen Pallien als auch vom päpstlichen Pallium bis zu Johannes Paul II. (1978–2005) unterscheidet. Diese Pallien waren mit schwarzen Kreuzen verziert. Die Distinktion des päpstlichen Palliums von denen der Erzbischöfe geht auf die Anregung des Zeremonienmeisters Guido Marini (* 1965) zurück⁵³.

52 Im Mai 2011 überreichte eine Gruppe von Gläubigen dem Papst im Rahmen einer Generalaudienz eine eigens für ihn angefertigte Tiara, die paradoxerweise mit dem päpstlichen Wappen ohne Tiara verziert ist.

53 Im Osservatore Romano vom 26. Juni 2008 berichtet Marini über die Beweggründe, die zur Änderung des Palliums geführt haben; der Text ist zu finden unter: http://www.vatican.va/news_services/liturgy/2008/documents/ns_lit_doc_20080626_marini-pallio_it.html (zuletzt aufgerufen am 10.04.2017).

3.3 Insignien

Die – oben bereits erwähnte – Ablegung der Tiara auf dem Altar der Konzilsaula durch Paul VI. führt mitten hinein in die liturgischen und zeremoniellen Weichenstellungen dieses Pontifikates, von denen die Neuherausgabe der liturgischen Bücher eine Maßnahme unter vielen ist. Im Hinblick auf die Inauguration des Papstes sind das Schreiben *Pontificalis Domus* (1968)⁵⁴ und die Konstitution *Romano Pontifici eligendo* (1976)⁵⁵ von besonderer Bedeutung. Mit dem erstgenannten wurden zahlreiche Ehrendienste innerhalb der Papstmesse, die sich zu reinen Privilegien entwickelt und keinen notwendigen Bezug zum sakramentalen Geschehen der Messe hatten, weitgehend beendet; zahlreiche Hofämter verschwanden. Insignien, wie die Flabelli, werden in *Pontificalis Domus* zwar nicht erwähnt, verschwanden aber in der Praxis ebenfalls zunehmend aus den Zeremonien, während die *Sedia gestatoria* vorerst noch im aktiven Gebrauch blieb. Insgesamt glich sich das Erscheinungsbild des Papstes in der Liturgie jedoch zunehmend dem eines normalen Bischofs an.

Die inhärente Verbindung von römischen Bischofs- und universalem Papstamt betonen auch die Vorschriften von *Romano Pontifici eligendo*, die nochmals einschärfen, dass die Wahrnehmung des Papstamtes an das Sakrament der Bischofsweihe geknüpft ist und damit eine eventuell notwendige Weihe unmittelbar nach der Wahlannahme erteilt werden muss. Erst im Anschluss daran dürfen die Verkündigung der Wahl und die Huldigung der Kardinäle erfolgen⁵⁶.

Die Akzentsetzungen Pauls VI. im päpstlichen Zeremoniell zeichnen sich – abseits von klaren juristischen Bestimmungen – durch eine gewisse Offenheit im Hinblick auf zukünftige Entwicklungen aus. Dies zeigt sich exemplarisch an der Terminologie von *Romano Pontifici eligendo*. Der Montini-Papst, der seit November 1964 keine Papstkrone mehr getragen hat, stellt es hier seinen Nachfolgern anheim, ob diese eine Krönung durchführen wollen oder nicht. Erst in der Apostolischen Konstitution *Universi Domini Gregis* (1996)⁵⁷ von Johannes Paul II. verschwindet schließlich auch der Terminus Krönung aus dem offiziellen Sprachgebrauch.

Ausgehend von dieser prinzipiellen Offenheit für eine Rückkehr zu traditionellen zeremoniellen Formen ist die Entscheidung von Johannes Paul I. 1978, die prächtige Krönung durch eine schlichtere Messe zur Amtseinführung zu ersetzen, richtungweisend geworden⁵⁸. Seitdem steht nicht mehr die dreifache Krone im Zentrum des zeremoniellen Geschehens, sondern die Übergabe von Pallium und Fischerring (Abb. 2). Bei diesen beiden Insignien handelt es sich zwar um klassische päpstliche Symbole, die schon seit dem Mittelalter im päpstlichen Zeremoniell vorkommen. Durch die päpstliche Verleihungspraxis ist das Pallium aber zunehmend zu einer Insignie der bischöflichen Metropoliten geworden. Gemeinsam mit dem Bischofsring kann die Fokussierung auf das Pallium als eine Einordnung des papalen Primates in das Kollegium der Bischöfe gesehen werden, wie sie von der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils vorgesehen ist.

Durch Paul VI. wurde zudem die Ferula, die päpstliche Variante des Bischofsstabes, wieder in die Liturgie integriert, nachdem diese Insignie lange Zeit nur sporadisch genutzt worden war. Die Anfertigung einer persönlichen Ferula, wie sie Paul VI. bei Lello

54 Der Text findet sich in: AAS 60, 1968, 305–315.

55 Der Text findet sich in: AAS 67, 1975, 609–645.

56 AAS 67, 1975, 644. – Eine knappe Zusammenfassung der Bestimmungen von *Romano Pontifici eligendi* bietet: SCHWAIGER, Papsttum und Päpste (wie Anm. 26), 373f.

57 Der Text findet sich in: AAS 88, 1996, 305–343.

58 Vgl. hierzu die entsprechende Terminologie in: AAS 70, 1978, 702–710.

Scorzelli (1921–1997) in Auftrag gab, glich das päpstliche Erscheinungsbild noch mehr dem bischöflichen an (Abb. 3). Darüber hinaus wurde gerade diese Ferula im langen Pontifikat Johannes Pauls II. zu einem päpstlichen Symbol schlechthin. Vor diesem Hintergrund lassen sich auch die Kontroversen besser verstehen, die sich an die Auswechslung dieser Ferula durch Benedikt XVI. anknüpfen, der erst auf ein Vortragekreuz Pius IX. (Abb. 4) zurückgriff und schließlich ebenfalls eine persönliche Ferula (Abb. 5) verwendete. Die Nutzung einer bestimmten Insignie wurde von verschiedenen Seiten nicht nur als kirchenpolitische, sondern auch als theologische Ortsbestimmung verstanden⁵⁹.



Abb. 2: Papst Benedikt XVI. (mit Pallium) erhält bei seiner Amtseinführung am 24.04.2005 den Fischerring überreicht

Bildnachweis: © KNA

59 Im *Corriere della sera* (08.02.2012) kommentierte Alberto Melloni (Bologna) den Austausch der Ferula mit kritischen Worten: http://www.corriere.it/cultura/12_febbraio_08/melloni-scomparverula-conciliare_8ae7c87a-5260-11e1-9430-803241dfdaad.shtml?fr=box_primopiano (zuletzt aufgerufen am 10.04.2017).



Abb. 3: Paul VI. mit Ferula, Fotografie v. 26.03.1977

Bildnachweis: ap/dpa/picture alliance/Süddeutsche Zeitung Photo, Bild-Id.: 00123080



Abb. 4: Benedikt mit Vortragekreuz Pius' IX., Fotografie v. 29.12.2008

Bildnachweis: © KNA



Abb. 5: Benedikt mit persönlicher Ferula
Fotografie 08.03.2010

Bildnachweis: © KNA

Anderen Versuchen Benedikts XVI., traditionale Insignien des Papsttums wieder in den aktiven Symbolhaushalt zu integrieren, war kein dauerhafter Erfolg beschieden. Der Camauro (Abb. 6), eine Kopfbedeckung für den *abito privato* des Papstes in der Frühen Neuzeit (Abb. 7), war schon bei Johannes XXIII. ein Anachronismus. Dies gilt ebenso für den päpstlichen Fano, eine liturgische Insignie ähnlich einem Schultermantel. Diese Insignien verschwanden aus dem päpstlichen Erscheinungsbild ebenso schnell, wie sie unvermittelt aufgetaucht waren.



Abb. 6: Benedikt XVI. mit Camauro
Fotografie 21.12.2005

Bildnachweis: © KNA

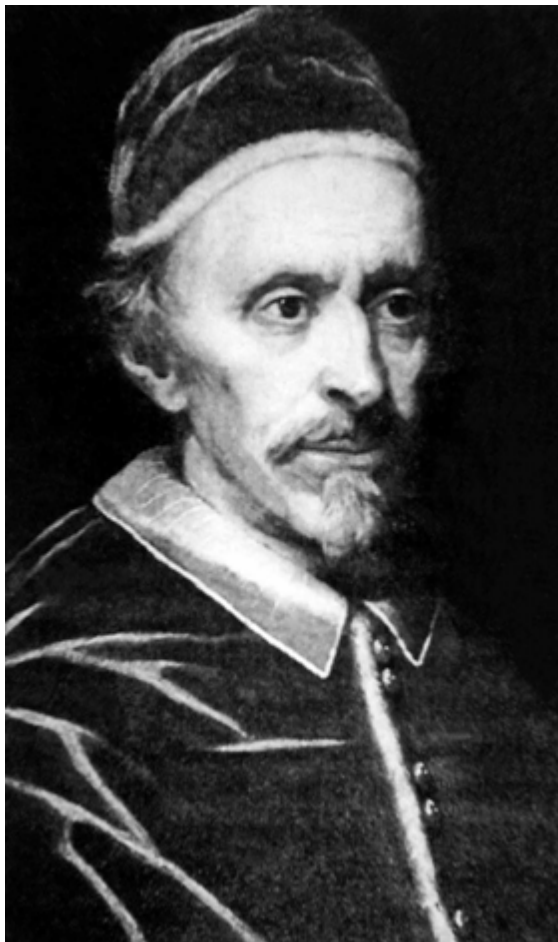


Abb. 7: Porträt Clemens' IX., 1669, Gemälde von Carlo Maratta (1625–1713)

Bildnachweis: SZ Photo/Süddeutsche Zeitung Photo, Bild-Id.: 00495033

Diese kurzlebigen Ansätze zu einem zeremoniellen Revival, die anders als die Wiedereinführung der päpstlichen Ferula keinen Bestand hatten, können als Versuche gewertet werden, mit Hilfe traditionaler Formen das Profil des Papsttums zu schärfen. In dieser Linie traditionaler Autoritätsgenerierung steht auch der Normierungsschub, den Benedikt XVI. im Hinblick auf die päpstliche Amtseinführung approbierte. Unmittelbar nach seiner Wahl empfing der Papst den päpstlichen Zeremonienmeister Piero Marini (* 1942) und setzte den vom Zeremonienbüro ausgearbeiteten *Ordo Rituum pro Ministerii petrini*

*Initio Romae Episcopi*⁶⁰ in Kraft. Erstmals gibt es damit eine normative Grundlage für die päpstliche Amtseinführung, während die beiden Pontifikalämter von Johannes Paul I. und Johannes Paul II. noch quasi improvisierte Feiern gewesen sind. Bemerkenswert an den Vorgaben dieses neuen Ordo ist, dass die traditionale Doppel-Apostolizität der römischen Kirche, welche sich auf Petrus und Paulus gründet, als Bestandteil des Zeremoniells festgeschrieben wird. Denn die päpstliche *Statio* in der Basilika *S. Paolo fuori le mura*, welche in früheren Zeiten vielleicht aus Gründen privater Frömmigkeit eines Papstes erfolgte, ist nun als elementarer Bestandteil der päpstlichen Amtseinführung festgeschrieben. Sie soll sogar, wenn es möglich ist, noch am Tag der Amtseinführung erfolgen, um die besondere Verbindung der Kirche von Rom mit dem Völkerapostel zum Ausdruck zu bringen⁶¹.

Über dieser traditionellen Legitimation des Papstes, als Inhaber einer Kathedra, die sich auf zwei Apostel gründet, steht wiederum die funktionale Legitimation des Papsttums, denn der Titel des neuen Ordo schreibt bereits fest, was der Wesenskern des päpstlichen Amtes sein soll, der Dienst.

4. Ausblick

Am Ende dieses Parforcerittes durch das weite Feld päpstlicher Zeremonien lassen sich folgende Schlüsse im Hinblick auf päpstliche Inszenierungsstrategien ziehen: Die Inszenierung des Papsttums durch die jeweiligen Amtsinhaber bewegt sich im Spannungsfeld von traditionaler, funktionaler und charismatischer Legitimitätsgenerierung. Seit dem Pontifikat von Johannes XXIII. bildet sich eine kontinuierliche Inszenierungsstrategie aus, die den traditionellen Elementen, die den Papst aus dem Kollegium der Bischöfe herausheben – Tiara, Hofstaat, Flabelli und *Sedia Gestatoria* –, eine Absage erteilt. Alle diese Elemente verschwinden innerhalb kürzester Zeit aus dem päpstlichen Symbolhaushalt, wodurch eine Angleichung des päpstlichen Erscheinungsbildes an das eines normalen Bischofes möglich wird. Hierdurch wird der Schwerpunkt des päpstlichen Selbstverständnisses an das Bischofsamt gebunden, dessen Bedeutung beispielsweise in den Possezzo-Predigten hervorgehoben wird. Diese Strategie des demonstrativen Verzichts auf distinguierende Insignien wird durch die Nachfolger Johannes' XXIII. forciert: Paul VI. legt die Tiara zugunsten der Armen ab und Johannes Paul I. verzichtet auf den *Pluralis maiestatis* und beendet die Tradition der Papstkrönung. In diese Strategie gehört auch die Entfernung der Tiara aus dem Papstwappen durch Benedikt XVI. Eine besondere Betonung des römischen Bischofstitels prägt auch das Selbstverständnis von Papst Franziskus, der im *Annuario Pontificio*, dem Vademecum von Kurie und Weltkirche, diesen Titel – im wörtlichen Sinn – allen anderen Papstiteln vorgezogen hat⁶².

Demgegenüber werden mehr spirituelle Elemente traditionaler Legitimitätsgenerierung, wie die doppelte apostolische Gründung Roms, als Ausweis der besonderen ekklesiologischen Stellung des Papstes fest in die Zeremonien der Inauguration integriert. Dieser Tendenz, den – trotz aller Verzichte auf distinguierende Insignien – weiterhin be-

60 Ordo Rituum pro Ministerii petrini Initio Romae Episcopi, hrsg. v. Ufficio delle Celebrazioni liturgiche del Sommo Pontefice, Vatikanstadt 2005.

61 Ebd., 86f.

62 Hierzu: Günther WASSILOWSKY, »Francesco – Vescovo di Roma«. Über die gegenwärtige Neubelebung der ältesten Titulatur des Papstes, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 43, 2014, 142–147.

stehenden Unterschied zwischen dem Papst und einem normalen Bischof aufzuzeigen, entsprechen auch die Einführung der Ferula durch Paul VI. und die Änderung des päpstlichen Palliums durch Benedikt XVI. Hier ist vielleicht sogar eine Art »Invention of Tradition« am Werk, die einer als zu gefährlich empfundenen Angleichung des Papstes an die Bischöfe Einhalt gebieten will. Der Distinktion durch bestimmte Kleidungsstücke oder Insignien sind allerdings enge Grenzen gesetzt, wie an der gescheiterten Reintegration von Camauro und Fano deutlich wird.

Die Justierungen hinsichtlich traditionaler Autoritätsgenerierung gehen mit einer Schärfung der funktionalen Autoritätslegitimierung einher. Der Papst wird von seinem bischöflichen Weihegrad ausgehend vordringlich als Seelsorger und Priester verstanden. Zentraler Inhalt dieser pastoralen Fundamentierung des Papstamtes ist der Dienst am Gottesvolk und der Einsatz für die Armen, wie es in den Predigten im Rahmen des Possesso verschiedentlich betont wird. In Verbindung mit dem Verzicht auf traditionale Formen der Inszenierung kommt dies besonders deutlich darin zum Ausdruck, dass es seit 1978 nicht mehr die *Incoronazione del Sommo Pontefice*, sondern »nur« noch den *Initium ministerii petri Romae Episcopi*, also den »Beginn des Petrusdienstes des römischen Bischofs« gibt.

Der Natur der Sache nach lässt sich eine charismatische Entwicklungstendenz nicht in gleicher Weise nachzeichnen, wie dies für traditionale und funktionale Legitimitätsgenerierung möglich ist. Charisma ist an die Person gebunden und kann – allen Theorien vom Amtcharisma zum Trotz – nicht von allen Amtsinhabern in gleicher Weise aktiviert werden. Einen Höhepunkt charismatischer Inszenierung erleben wir im aktuellen Pontifikat. Die Entscheidung für den Namen Franziskus, dessen bekanntester Träger wie kein anderer die Liebe zu den Armen verkörperte, und die absolute Nonkonformität gegenüber den zeremoniellen Vorschriften scheinen Franziskus jetzt schon zu einem noch größeren Charismatiker zu machen als Johannes Paul II., der bisher als Charismatiker auf dem Papstthron schlechthin gelobt hat⁶³.

Wie die Zukunft päpstlicher Inszenierungsstrategien aussehen wird, ist unsicher. Erscheint ein Revival traditionaler Formen angesichts der gerade geschilderten Entwicklung unwahrscheinlich und die funktionale oder – wo die Voraussetzung gegeben ist – die charismatische Legitimitätsgenerierung als allein gangbarer Weg, so ist die Möglichkeit eines traditionellen Roll-Back theoretisch dennoch möglich. Dies liegt daran, dass die meisten päpstlichen Entscheidungen hinsichtlich zeremonieller Selbstbeschränkung nicht von unumkehrbarer Natur sind. Sie beruhen auf den persönlichen Vorlieben der individuellen Amtsinhaber und können theoretisch – auch wenn sie in offizielle Bestimmungen übergegangen sind – von einem Nachfolger wieder rückgängig gemacht werden.

Erst mit dem nächsten Konklave beziehungsweise der nächsten Inauguration wird sich also zeigen, ob die in der FAZ geschilderte Aussage von Papst Franziskus seinen eigenen Pontifikat überdauern wird, oder ob es heißen wird: Nie endet der Karneval!

63 Hierzu: Otto KALLSCHEUER, Ein Medienpapst an Leib und Leben. Johannes Paul II. auf Sendung, in: *Communicatio socialis* 35, 2005, 251–261.

RENÉ SCHLOTT

Wettlauf um den Exitus

Die Inszenierung des Papsttodes am Beginn des massenmedialen Zeitalters: Pius IX. (1878) und Leo XIII. (1903)

Am 2. Juni 2016 erschien in einem Twitter-Account auf den Namen »Reinhardt Marx« eine Mitteilung mit folgender Nachricht: »Papst Benedikt XVI ist tot«. Kurz darauf folgte der Eintrag, nun in englischer Sprache: »Bishop Georg Gänswein phoned me few minutes ago announcing the death of his H. H. Pope Benedict XVI.« Einige wenige Medien griffen die Nachricht auf, doch viele Journalisten blieben skeptisch. Den Experten war aufgefallen, dass der angebliche Account-Besitzer, der Münchener Kardinal Reinhard (!) Marx, seinen eigenen Vornamen falsch geschrieben hatte. Wenig später stellte sich die Nachricht als Ente heraus. Der echte Kardinal Marx dementierte sie und kündigte eine Strafanzeige an¹. In der Geschichte des Papsttodes sind solche vorzeitigen Todesmeldungen keine Ausnahme, sondern eher die Regel, die anzeigt, wie hoch der Nachrichtenwert eines älteren, in weiß gekleideten Mannes in Rom ist, der von den katholischen Gläubigen als Nachfolger Petri verehrt wird. In der medialen Eigenlogik des massenmedialen Zeitalters landet dasjenige Medium oder derjenige Medienvertreter den Scoop, der als erstes den Tod des Papstes meldet. Deshalb hat dieser Wettlauf um den Exitus des Pontifex Maximus eine Geschichte, die bis ins 19. Jahrhundert zurückreicht, als er Teil der medialen Inszenierung des Papsttodes wurde, wie nachfolgend am Beispiel des Ablebens von Pius IX. im Februar 1878 und Leo XIII. im Juli 1903 gezeigt werden wird.

1. Der Tod Pius' IX. (1878)

Anfang Februar 1878 erschienen im Zentrumsblatt *Germania* mehrere kurze Meldungen zu den Aktivitäten des Papstes in Rom: In einer hieß es, dass Pius IX. am 30. Januar für drei Stunden das Bett habe verlassen können², in einer anderen, dass er in »seinem mechanischen Lehnstuhl in die Privatbibliothek« gefahren worden sei³, in einer dritten schließlich, dass er am 2. Februar die Feierlichkeiten zu »Mariä Lichtmeß« in Rom geleitet habe⁴.

1 <http://www.noz.de/deutschland-welt/vermishtes/artikel/723031/falscher-kardinal-marx-verkündet-tod-von-papst-benedikt> (Stand: 30. April 2017).

2 *GERMANIA*, 4. Februar 1878, [3]. Da einige Zeitungen nicht durchgehend mit Seitenzahlen versehen waren, werden in eckigen Klammern [] eigene Paginierungen angegeben, die das Wiederauffinden von Zitaten erleichtern sollen.

3 *GERMANIA*, 6. Februar 1878, 4 (Beilage).

4 *GERMANIA*, 8. Februar 1878, 3.

Obwohl der labile Gesundheitszustand des fast 86-jährigen Papstes in den Nachrichten nicht verschwiegen wurde, vermittelten sie die Botschaft eines aktiven Kirchenoberhauptes. Dazu passte auch die Meldung des *Berliner Tageblatts*, wonach Pius IX. wieder eine Audienz gegeben habe⁵, sowie ein weiterer Bericht des Rom-Korrespondenten der *Germania*, wonach der Papst für den März 1878 ein Konsistorium, d. h. die Ernennung neuer Kardinäle, plane⁶. Diese auf den 4. Februar datierte Meldung erschien in der Ausgabe der *Germania* vom 7. Februar 1878 auf der dritten Seite. Auf der Folgeseite der gleichen Ausgabe aber wurde im Fettdruck ein Telegramm aus Rom vom selben Tag 13 Uhr wiedergegeben, das nach Redaktionsschluss eingegangen war und »eine bedenkliche Wendung im Befinden des h[eiligen]. Vaters« meldete, die das »Schlimmste befürchten« ließe⁷. Die geäußerte Besorgnis sollte sich als gerechtfertigt erweisen, denn noch am Abend des gleichen Tages starb Pius IX. an einer Lungenlähmung im Apostolischen Palast des Vatikans⁸.

Die zitierten Pressemeldungen legen nahe, dass der Papst bereits seit längerem unter verstärkter medialer Beobachtung stand, sein Gesundheitszustand ein Nachrichtengegenstand geworden war und nahezu jeder seiner Schritte zu einer Zeitungsmeldung avancieren konnte. Ein Grund für diese Entwicklung war die hohe Zahl von Korrespondenten in- und ausländischer Blätter, deren Berichterstatter sich damals in Rom aufhielten⁹. Viele Zeitungen hatten im 19. Jahrhundert damit begonnen, ein Netz von eigenen Korrespondenten in den wichtigsten Städten der Welt zu etablieren, um ihren Lesern durch die Beobachter vor Ort schnelle und exklusive Nachrichten liefern zu können¹⁰. Auch die Stadt Rom bot als Standort einer Börse, als Sitz des Papstes und eines Königs, aber vielmehr als Hauptstadt eines politisch und wirtschaftlich aufstrebenden jungen Nationalstaates ausreichend Nachrichtenstoff und gehörte deshalb zu den Städten mit einer hohen Dichte von Zeitungskorrespondenten. Zudem hatten zahlreiche Blätter bereits Sonderkorrespondenten in die Stadt entsandt, nachdem am 9. Januar 1878 der erste italienische König Vittorio Emanuele II. gestorben war. Diese Journalisten hielten sich noch in der Stadt auf, als der Papst gut einen Monat nach dem König starb.

Neben dem Aufbau eines weltweiten Korrespondentennetzes vollzogen sich im Laufe des 19. Jahrhunderts weitere Innovationen in der Medientechnik, die sich zum Zeitpunkt des Todes von Pius IX. bereits etabliert hatten und eine wichtige Rolle bei dessen Kommunikation spielten. In den 1830-er Jahren war es zur ersten Nachrichtenübertragung per elektrischem Telegraphen und daraufhin zur Gründung der ersten Nachrichtenagen-

5 BERLINER TAGEBLATT, 7. Februar 1878, 3.

6 GERMANIA, 7. Februar 1878, 3.

7 GERMANIA, 7. Februar 1878, 4.

8 Zur Todesursache siehe das veröffentlichte Attest der päpstlichen Leibärzte. Original: Archivio Segreto Vaticano (ASV), Segreteria di Stato, Morte di Pontefici e Conclavi, Scat. 4/A, No. 687. Veröffentlichung u. a. in: LE PETIT JOURNAL, 11. Februar 1878, 2, unter Berufung auf Havas. LE PETIT PARISIEN, 14. Februar 1878, 1. – THE MANCHESTER GUARDIAN, 11. Februar 1878, 8. – GERMANIA, 15. Februar 1878, 2.

9 Über eigene Korrespondenten in Rom verfügten THE DAILY TELEGRAPH, THE TIMES, GERMANIA, BERLINER TAGEBLATT, FRANKFURTER ZEITUNG und LE FIGARO. (Zusätzliche) Sonderkorrespondenten entsandten aus Anlass der Sedisvakanz LE PETIT PARISIEN, GUARDIAN, LE FIGARO und THE TIMES. Ohne eigenen Vor-Ort-Korrespondenten und nur auf Agenturmaterial gestützt berichtete LE PETIT JOURNAL.

10 Siehe beispielhaft für diese Entwicklung bei der britischen Presse: Lucy BROWN, *Victorian News and Newspapers*, Oxford 1985, Oxford 1985, 210–243.

turen gekommen¹¹. Diese Innovationen sowie Verbesserungen in der Drucktechnik, insbesondere der Rotationsdruck seit Anfang der 1840-er Jahre und seine ständige Weiterentwicklung bis zum Ende des 19. Jahrhunderts, machten die massenhafte und zeitnahe Verbreitung der schnell übermittelten Nachrichten möglich, wie sich auch beim Ableben Pius' IX. zeigte.

So konnte das *Berliner Tageblatt* das auf den 7. Februar 1878, 18.25 Uhr datierte Telegramm seines römischen Korrespondenten, in dem er den Tod des Papstes nach Berlin meldete, bereits am Morgen des 8. Februar auf seiner Titelseite bringen – nur gut 12 Stunden, nachdem Pius' IX. in Rom gestorben war. Wie sehr sich die Kommunikation am Ende des 19. Jahrhunderts beschleunigt hatte, lässt sich im Vergleich zum Vorgänger von Pius IX. feststellen. Gregor XVI. (1831–1846) starb am 1. Juni 1846. Erst sechs Tage später berichtete die französische *La Presse* über seinen Tod¹². In der *Times* erschien die Todesmeldung sogar erst eine Woche später, am 8. Juni¹³.

Im Fall von Pius IX. hatten sich die Nachrichtenagenturen dagegen bereits einige Zeit zuvor auf seinen möglichen Tod vorbereitet. Im November 1877 kamen die französische *Havas* und die italienische *Agenzia Stefani* überein, wie die Übermittlung der Todesnachricht zu chiffrieren sei. So sollte ein Telegramm mit dem Inhalt »Ich habe heute die Person gesehen, die mir in Ihrem letzten Brief angekündigt worden war« eigentlich bedeuten »Der Papst ist tot«¹⁴. Die spezielle Planung dieser Nachrichtenübermittlung durch die beiden Agenturen zeigt, welch hohe Bedeutung die dort Verantwortlichen dem bevorstehenden Ereignis und seiner Meldung beimaßen. Ihr vorrangiges Ziel war es, als erstes mit der Nachricht zu kommen und sich somit einen Vorteil gegenüber ihren Konkurrenten zu verschaffen. Am Todestag von Pius IX. herrschte ein so starker Wettbewerb um die erste Meldung seines Ablebens zwischen den Agenturen und Zeitungen, dass der Papst mehrfach vorzeitig für tot erklärt wurde. Es kam zu einer wahren Flut verfrühter, dementierter und sich widersprechender Todesmeldungen. Der Korrespondent der *Frankfurter Zeitung* berichtete vom ersten Todesgerücht aus Rom: »Um 2 Uhr telegraphirte ich Ihnen unter Vorbehalt den Tod des Papstes. Die Nachricht war allgemein verbreitet, der französische Botschafter beim Vatikan Baude hatte dieselbe unchiffriert nach Paris telegraphirt«¹⁵. Der italienische Innenminister ließ um 15 Uhr verbreiten, dass der Papst erst um 14.26 Uhr gestorben sei, dementierte diese Nachricht aber um 17 Uhr wieder¹⁶. Das *Wolff'sche Telegraphen Bureau* (WTB) und die *Havas* meldeten um 16.10 Uhr, der Papst sei um 15 Uhr gestorben¹⁷. Aber nur gut eine Stunde später, um 17.25 Uhr, kor-

11 Siehe ausführlich: Jürgen WILKE, *Deutsche Telegraphenbureaus und Nachrichtenagenturen, in: Vom Flügeltelegraphen zum Internet. Geschichte der modernen Telekommunikation* (Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Beihefte 147), hrsg. v. Hans-Jürgen TEUTEBERG u. Cornelius NEUTSCH, Stuttgart 1998, 163–178.

12 LA PRESSE, 7. Juni 1846, 1.

13 THE TIMES, 8. Juni 1846, 5.

14 Sergio LEPRI/Francesco ARBITRIO/Giuseppe CULTRERA, *L'Agenzia Stefani da Cavour a Mussolini. Informazione e potere in un secolo di storia italiana*, Florenz 2001, 100.

15 FRANKFURTER ZEITUNG, 11. Februar 1878 (Abendblatt), 2.

16 Diese Meldungen wurden durch die italienische Agentur Stefani verbreitet. Siehe: LEPRI/ARBITRIO/CULTRERA, *L'Agenzia Stefani* (wie Anm. 14), 106f.

17 Nach dem sogenannten »Kartellvertrag« von 1870 zwischen den drei großen europäischen Nachrichtenagenturen WTB, Reuters und Havas war die französische Havas für die Exklusivberichterstattung aus Italien zuständig und stellte den beiden anderen Agenturen ihr Material zur Verfügung. Siehe: Dieter BASSE, *Wolff's Telegraphisches Bureau 1849 bis 1933. Agenturpublizistik zwischen Politik und Wirtschaft* (Kommunikation und Politik 21), München – New York – Lon-

rigierte sich die französische Agentur: »Le pape n'est pas mort; mais il est mourant«¹⁸. Um 18 Uhr ging bei der *Agenzia Stefani* die »sichere Meldung« ein, wonach der Tod um 17.40 Uhr eingetreten sei¹⁹. Die *Germania* berief sich auf ein Privattelegramm aus dem Vatikan, das den Todeszeitpunkt mit 17.38 Uhr angab²⁰. Der *Manchester Guardian* nannte unter Bezugnahme auf Vatikankreise 18 Uhr und 18.30 Uhr als mögliche Todeszeitpunkte²¹. Die Tageszeitungen druckten, wie damals noch üblich, die eingehenden Telegramme ihrer Korrespondenten oder der Nachrichtenagenturen in der nächstmöglichen Ausgabe ab und zwar meist unkommentiert, einfach in der Reihenfolge ihres Eingangs, so dass sich selbst innerhalb einer einzigen Zeitungsnummer widersprüchliche Angaben finden konnten. Da die Telegramme meist mit der Uhrzeit ihrer Aufgabe versehen waren, spiegeln sie lediglich den Informationsstand des Korrespondenten zum angegebenen Zeitpunkt wieder. So verstärkte sich die herrschende Verwirrung um die Todesstunde des Papstes. Allein der *Special Correspondent* der *Times* nannte am 7. Februar in zwei Telegrammen fünf verschiedene kursierende Zeitangaben zum Tod des Papstes²². Trotz oder wegen der Vielzahl der widersprüchlichen Meldungen schien das Schicksal des Papstes am Abend des 7. Februar 1878 unklar geblieben zu sein. Endgültige Klarheit brachte aus Sicht des Times-Korrespondenten erst das offiziöse Verlautbarungsorgan des Vatikans in der Ausgabe des folgenden Tages: »The Osservatore Romano, the official organ of the Vatican, removes all doubt this morning by stating that the Pope died last evening at 5 45«²³.

Der Kampf um die Minutengenauigkeit bei der Meldung des Todeszeitpunktes ist sicher ein erstes Phänomen der modernen Berichterstattung, denn ohne die schnelle telegraphische Übermittlungsmöglichkeit wären diese exakten Zeitangaben überhaupt nicht sinnvoll gewesen. Die enge zeitliche Abfolge der Meldungen, die die Korrespondenten den ganzen Todestag über fortwährend aus Rom an ihre Redaktionen absetzten, erzeugte eine Art Vorläufer der Live-Berichterstattung.

Die Fülle der aus Rom am Todestag des Papstes abgesetzten Telegramme gibt einen Eindruck der erregten Atmosphäre, die in diesen Stunden in der Ewigen Stadt geherrscht haben muss. Nach Bekanntwerden der schweren Erkrankung des Papstes begaben sich viele Korrespondenten umgehend zum Petersplatz, um dort weitere Informationen zu erlangen. Viele Zeitungsreportagen schildern daher die Umstände auf dem Petersplatz und im Petersdom, die zu einem Teil der medialen Inszenierung wurden. Da der Apostolische Palast selbst den Journalisten verschlossen blieb, warteten sie auf Personen, die den Vatikan verließen, um diese zu befragen. Allerdings hatte sich die Kurie im Vatikan abgeschottet und gab keinerlei Informationen nach außen. Aus diesem Grund suchten die Pressevertreter auf dem Petersplatz auch nach äußeren Anzeichen, um die Situation des Papstes einzuschätzen. So geriet die symbolische Kommunikation via Fenster in die Berichterstattung. Der medialen Beobachtung scheint sich die Kurie also sehr wohl

don u. a. 1991, 48–53. Dort im Anhang auch eine Übersetzung des französischen Vertragstextes. – Zur Geschichte der Havas siehe: Pierre FRÉDÉRIX, *Un siècle de chasse aux nouvelles. De l'agence d'information Havas à l'Agence France Presse (1835–1975)*, Paris 1959.

18 WTB-Meldung in *GERMANIA*, 8. Februar 1878, 2. Havas-Meldungen in *LE TEMPS*, 9. Februar 1878, 1.

19 LEPRI/ARBITRIO/CULTRERA, *L'Agenzia Stefani* (wie Anm. 14), 106.

20 *GERMANIA*, 13. Februar 1878, 2.

21 *THE MANCHESTER GUARDIAN*, 8. Februar 1878, 5.

22 *THE TIMES*, 8. Februar 1878, 5.

23 *THE TIMES*, 12. Februar 1878, 10. Ein Briefentwurf des Kardinaldekans Camillo di Pietro (1806–1884) gibt jedoch 17:35 Uhr als Todeszeitpunkt an (*ASV, Segreteria di Stato, Morte di Pontefici e Conclavi, Scat. 1/A, Fasc. 5, No. 22*).

bewusst gewesen zu sein, auch weil man die Medien selbst genau beobachtete und auch Zeitungsausschnittsammlungen anlegte²⁴. Allerdings gelang es den Verantwortlichen im Vatikan nicht, die Meldungen zum ersten Zustand des Papstes zu unterdrücken, zu kontrollieren oder die Nachrichtenhoheit auszuüben. Im Gegenteil, durch die strikte Informationspolitik förderte man die Gerüchtebildung noch. Die verbreiteten Gerüchte wurden immer absurder. So wurde kolportiert, dass das Konklave bereits zusammengetreten wäre und Kardinal Camillo di Pietro zum Nachfolger Pius' IX. gewählt hätte²⁵. Es wurde sogar gemutmaßt, dass der Papst bereits um zehn Uhr morgens gestorben sei, man aber mit der Bekanntgabe des Todes im Vatikan möglichst lange gewartet habe. Über die Gründe hierfür sagte der Korrespondent des *Guardian* allerdings nichts, sie werden aber politischer und institutioneller Natur gewesen sein. Denn mit Pius IX. starb der erste Papst nach dem Verlust des Kirchenstaates. In dieser völlig neuartigen Situation war sich die Kurie nicht sicher, ob Italien und die anderen europäischen Großmächte das Machtvakuum an der Kirchengipfel nutzen würden, um Fakten zu schaffen, etwa im Hinblick auf die Papstnachsfolge.

Die vorzeitigen Todesgerüchte sollten für die römische Presse, die sofort Sonderausgaben herausgab, auch ernstere Folgen haben. Diese Konsequenzen brachten es wiederum zum Gegenstand medialer Berichterstattung: »Gestern wurden mehrere Zeitungsv Verkäufer verhaftet, weil sie ein Extrabulletin verkauften, in welchem der Tod des Papstes verkündet wurde, ehe er verschieden war«, hieß es etwa in der *Germania*²⁶. Wie hier war das Medium Zeitung selbst immer wieder ein Thema in der Zeitungsberichterstattung. Medien, ihre Vertreter und deren Texte wurden selbst zum medialen Beobachtungsgegenstand, zu einem Teil der Berichterstattung. So avancierte das Ereignis zum Medienereignis. Auch der vorteilhafte ökonomische Aspekt eines Medienereignisses wurde in der medialen Selbstthematization nicht ausgespart. Aus Paris etwa berichtete die *Germania* über den großen Verkaufserfolg der Zeitungen infolge des Papsttodes.

Nach dem Tod des Papstes widmete sich die Presse ausführlich der Schilderung des Ritualablaufs während der Sedisvakanz in Rom, den sie ihren Lesern als ein Faszinosum besonderer Art darstellten. Bereits das Sterben des Papstes und die damit einhergehenden Zeremonien wurden in allen Details in der Presse verhandelt. Der Rom-Korrespondent der *Frankfurter Zeitung* bemerkte, wie formalisiert und ritualisiert selbst die päpstliche Todesstunde war: »Hat jedes freiathmende Menschenkind das unveräußerliche Recht, zu sterben, wie es will und – kann, so ist der Mann auf dem Stuhle Petri, der ›Knecht der Knechte Gottes‹, in dieser Hinsicht in der That sklavischen Vorschriften unterworfen. Der Papst kann nicht sterben wie er will: seine Scheidestunde ist an eine ganz besonders strenge Etikete gebunden«²⁷. Nachdem der Ernst der Lage im Befinden des Papstes klar geworden war, ließ der Vatikan in allen Kirchen das Heilige Sakrament aussetzen und rief die Gläubigen zu Gebeten für Pius IX. auf. Diese »Expositio pro pontifice in agonia« war das erste offizielle, äußerlich sichtbare Zeichen für den Zustand des Papstes. Um 9 Uhr erhielt der Papst die Sterbesakramente. Eine Stunde später hatten sich alle in Rom anwesenden Kardinäle um sein Sterbebett versammelt. Eine öffentliche Person wie der Papst stirbt wie andere Monarchen auch, nicht einsam, sondern in der Öffentlichkeit

24 ASV, Segreteria di Stato, Morte di Pontefici e Conclavi, Scat. 1/A, Fasc. 7, No. 105 und 106: Notizie desunte da giornali.

25 Gemeldet, aber zugleich dementiert, sowohl in: THE TIMES, 8. Februar 1878, 5, wie in: LE PETIT JOURNAL, 10. Februar 1878, 1.

26 GERMANIA, 10. Februar 1878, 2.

27 FRANKFURTER ZEITUNG, 11. Februar 1878 (Abendblatt), 2.

– auch wenn es sich um eine beschränkte Öffentlichkeit handelte. An sie soll Pius IX. seine Letzten Worte gerichtet haben, die ganz der Zuversicht eines sterbenden Christen entsprachen: »Ich hoffe, sagte er, daß der Himmel, den ich so heiß ersehnt und so inbrünstig liebte, mich in Gnaden aufnehmen wird.« Die überlieferten »Letzten Worte« des sterbenden Papstes spielen in den Medien deshalb eine so wichtige Rolle, weil sie meist ein wichtiges Motiv des Pontifikats oder des persönlichen Charakters des Pontifex aufgreifen. Wegen der Überlieferungsschwierigkeiten sind meist mehrere »Letzte Worte« im Umlauf. *Le Figaro* meldete im Gegensatz zu den oben zitierten pathetischen Letzten Worten in der *Frankfurter Zeitung*, dass die Antwort des Papstes »Col vostro santo ajusto« auf das Sterbegebet »Proficiscere« zugleich seine Letzten Worte gewesen seien²⁸. Auf diese Weise verbreiteten sich die beabsichtigten theologischen Narrative über die Massenpresse und entfalteten von dort aus eine eigene Wirkmächtigkeit. Auch die genauen Umstände des Papsttodes wurden als göttliche Zeichen gedeutet. Die Tatsache, dass der Initiator des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis genau in dem Augenblick starb, als die Glocken Roms die Gläubigen zur Anbetung der Gottesmutter im Angelus-Gebet riefen, konnte aus Sicht einiger, nicht nur katholischer, Blätter kein Zufall sein²⁹.

Mangels Informationen aus dem Vatikan erwarteten die Korrespondenten über symbolische Akte Aufschluss über das Schicksal des Papstes. Noch vor der offiziellen Bekanntmachung des Todes gab es dann tatsächlich einige äußere Anzeichen dafür, dass der Pontifex gestorben war. Im Petersdom wurde um »Fünf Minuten vor sechs« das Sakrament vom Altar genommen und alle Kerzen in der Kirche gelöscht. Das Bronzetor zum Papstpalast wurde geschlossen³⁰.

Am Morgen des 8. Februar trat der Camerlengo an das Sterbebett des Papstes, um dessen Ableben in der Rekognitionszeremonie auch kirchenamtlich festzustellen: »Die Konstatierung des Todes erfolgte ritusgemäß durch den Kardinal-Kämmerer Vincenzo Pecci (1810–1903); derselbe nahm ein silbernes Hämmerchen, führte drei sanfte Schläge auf die Stirn Pius' IX. und rief bei jedem Schläge den Namen des Verstorbenen«, schrieb das *Berliner Tageblatt*³¹. Anschließend nahm er Ring und Siegel des verstorbenen Pontifex an sich, um diese zu zerstören. Erst danach verkündete ein öffentlicher Anschlag des Kardinalvikars Raffaele Monaco (1827–1896) an den Kirchentüren Roms offiziell das, was über die Presse längst bekannt war: den Tod des römischen Bischofs³². Unterdessen wurde der Papstleichnam, nachdem er im Laufe des Tages gewaschen, einbalsamiert und angekleidet worden war, am Abend im Apostolischen Palast des Vatikan aufgebahrt, wie die Zeitungen wiederum in allen Einzelheiten berichteten³³.

Am Nachmittag des 9. Februar 1878 wurde die erste Aufbahrung im Apostolischen Palast beendet und mit den Vorbereitungen für die Überführung in den Petersdom be-

28 LE FIGARO, 9. Februar 1878, 1, unter Berufung auf das katholische Blatt L'UNIVERS.

29 Vgl. GERMANIA, 13. Februar 1878, 2, unter Berufung auf einen übersetzten Korrespondentenbericht des damals in Frankreich erscheinenden katholischen Blattes LE MONDE (1860–1896) (nicht zu verwechseln mit der heute bekannten Pariser Tageszeitung).

30 BERLINER TAGEBLATT, 9. Februar 1878, 2. – THE MANCHESTER GUARDIAN, 8. Februar 1878, 5.

31 BERLINER TAGEBLATT, 9. Februar 1878, 2f.

32 Ein noch erhaltenes Exemplar des Anschlages »Notificazione al clero e popolo di Roma« lagert im Zeremonialarchiv: Archivio delle Celebrazioni Liturgiche del Sommo Pontefice (UCEPO), Scat. 113, Cartella 2. Nach UDG § 17, Satz 3 gilt auch gegenwärtig: »Ferner soll er den Tod des Papstes dem Kardinalvikar von Rom mitteilen, der seinerseits die Bevölkerung von Rom durch einen eigenen Erlaß hiervon unterrichten wird.«

33 Zur Einbalsamierung auch: ASV, Segreteria di Stato, Morte di Pontefici e Conclavi, Scat. 1/A, Fasc. 8, No. 188, 189, 198.

gonnen. Dem toten Papst, bisher mit dem Camauro und der Mozetta bekleidet, legten seine Kammerdiener nun päpstliche Messgewänder an. Eine besondere Akribie ließen die zeitgenössischen Presseberichte bei der Beschreibung dieser Kleidung walten³⁴. Anschließend wurde der Leichnam auf eine Bahre gelegt und an der Spitze eines langen Prozessionszuges von vier Sediari³⁵ getragen. Ihm voran gingen einige Nobelgardisten, dahinter folgten der päpstliche Hof, die Kardinäle, mit einer Kerze in der Hand, weitere Nobelgardisten, die päpstlichen Kammerherren, die Palatingarde und die Schweizer Garde. Der Zug bewegte sich ausschließlich durch die Säle und Korridore im Inneren des Apostolischen Palastes und mied wegen der Spannungen mit dem Königreich Italien eine öffentliche Route über den Petersplatz. Am Ende einer Treppe, die den Palast mit dem Petersdom verbindet, nahm das Domkapitel den Leichnam in Empfang und geleitete ihn in die Sakramentskapelle im rechten Seitenschiff des Gotteshauses, wo er auf einem Katafalk abgelegt wurde.

Ein Problem, welches die Korrespondenten in ihren Berichten auch nach dem Tod des Papstes wieder thematisierten, war der fehlende Zugang zum Vatikan. Voller Stolz teilten sie ihren Lesern mit, wie es ihnen gelungen sei, Hindernisse und Beschränkungen zu überwinden, um sich am Ort des Geschehens selbst ein Bild zu machen. Diese journalistischen Coups wurden zu einem Teil der Berichterstattung über das Ritual und entwickelten sich selbst zum Teil der Inszenierung. Allerdings gelang es den Korrespondenten nicht, sich Zugang zu allen Zeremonien zu verschaffen. Trotzdem schrieben sie darüber, denn die Blöße einer Lücke in der Berichterstattung konnte und wollte man sich nicht geben. Die genaue Beschreibung der Rekognition oder der eben geschilderten nichtöffentlichen Überführung innerhalb der Vatikanmauern sind Beispiele dafür, mit welcher Selbstverständlichkeit Journalisten auch über ihnen nicht zugängliche Zeremonien nach Art eines Augenzeugenberichts schrieben.

Am frühen Morgen des 10. Februar, am dritten Tag nach dem Tod des Papstes, wurde die Peterskirche geöffnet, wo in der Sakramentskapelle der Papstleichen aufgebahrt lag. Zum ersten Mal nach seinem Tod hatte damit nicht nur eine beschränkte Öffentlichkeit Gelegenheit, den toten Papst in Augenschein zu nehmen. Der Leichnam von Pius IX. war so aufgebahrt, dass die Gläubigen durch die Gitterstäbe hindurch die mit rot-goldenen Pantoffeln bedeckten Füße küssen konnten. Am 13. Februar schließlich wurde Pius IX. bei einem nichtöffentlichen Requiem im Petersdom beigesetzt. Wegen des privaten Charakters der Trauerfeier benötigte man eine vom Camerlengo ausgestellte Einladung, um in die Peterskirche zu gelangen³⁶. Unter den etwa 2.000 geladenen Personen waren auch einige Journalisten, die sich eine Einladung verschafft hatten. Der Korrespondent der *Times* begann seinen Bericht mit einer Beschreibung der Einlasskarte, gleichsam als Versicherung, dass er wirklich im Besitz einer solchen war und so tatsächlich im Petersdom zugegen sein konnte³⁷. Heute völlig ungewohnt, ließen einige der Korrespondenten jegliche Distanz zum Beobachtungsgegenstand fallen und berichteten auch in der »Ich«-Form von ihren ganz persönlichen Empfindungen während der Teilnahme an Zeremonien, die sie für den Zeitungsläser beschrieben. So machte die Beisetzung »wegen des Trauergesanges, wegen der majestätischen Gestalt

34 Vgl. etwa LE FIGARO, 11. Februar 1878, 1.

35 Die Sediari waren benannt nach der Sedia Gestatoria, dem bis 1978 gebräuchlichen Tragestuhl des Papstes, den sie zu dessen Lebzeiten auf ihren Schultern trugen.

36 Ein noch erhaltenes Exemplar der Einladung lagert im ASV: Segreteria di Stato, Morte di Pontefici e Conclavi, Scat. 3/A, No. 372.

37 THE TIMES, 15. Februar 1878, 5.

des Domes, besonders aber wegen der Anwesenheit des toten Papstes einen derartigen Eindruck [...], daß wir alle weinten«³⁸.

Während die meisten Zeitungen bereits am folgenden Tag den Tod des Papstes auf ihrer Titelseite meldeten, thematisierten die Illustrierten erst über eine Woche später die Ereignisse in Rom³⁹. In der Wiedergabe ihrer Zeichnungen unterschieden sie nicht zwischen den öffentlichen und nichtöffentlichen Zeremonien im Vatikan. Vielmehr suggerierten die Blätter, dass alle Stationen des Ritualablaufs für ihre Zeichner zugänglich gewesen wären. Etwa dann, wenn sie übereinstimmend die Rekognition des Papstleichnams wiedergaben⁴⁰. Allerdings musste es sich dabei um Phantasiezeichnungen handeln, da diese Zeremonie im Sterbezimmer des Papstes stattfand, das für die Pressevertreter tabu war. Neben der Rekognition war auch der Fußkuss der Gläubigen bei der Aufbahrung des Papstes im Petersdom ein gemeinsames Sujet von Zeichnungen in den Illustrierten⁴¹.

Abgebildet wurde jeweils der Augenblick, in dem im Hintergrund stets eine Frau beim Kuss des päpstlichen Fußes zu sehen ist. Im Vordergrund wartet währenddessen die Menge der Gläubigen darauf, ebenfalls zu der hinter den Gittern der Sakramentskapelle aufgebahrten päpstlichen Leiche vorgelassen zu werden. Die Illustrierten konzentrierten sich in ihrer Bildberichterstattung nach dem Tod Pius' IX. fast ausschließlich auf die kirchlichen Zeremonien im Vatikan. Nahezu alle Zeichnungen zeigten verschiedene Stationen des Ritualablaufs, wobei im Bildmittelpunkt immer der Papstleichnam auszumachen war. Die Illustrierten gaben nur eine einzige Abbildung wieder, die Pius IX. als Lebenden zeigt: ein Porträt des Pontifex im Seitenprofil mit der Angabe seiner Lebensdaten⁴². Sie lenkten damit die ganze Aufmerksamkeit ihrer Rezipienten fast ausschließlich auf die vollzogenen Zeremonien und hierbei insbesondere auf den Körper des Papstes. Im Zentrum der Abbildungen standen somit stets weniger die Handelnden als vielmehr der einzige nicht mehr aktiv Handelnde im Ritualablauf: der tote Pius IX.

Der Tod Pius' IX. stellt mediengeschichtlich insofern eine Premiere dar, als erstmals auch Fotografien des toten Papstes aufgenommen worden sind. Die einzige noch heute erhaltene Aufnahme zeigt den mit Camauro und Mozetta bekleideten Papstleichnam bei der ersten Aufbahrung im Vatikan⁴³. Bereits zu Lebzeiten stellte sich Pius IX. mehrfach den Kameras von Fotografen. Die ersten überlieferten Aufnahmen von ihm stammen aus den frühen 1860-er Jahren⁴⁴. Sein Porträt verbreitete sich so massenhaft, dass Pius IX. als

38 GERMANIA, 20. Februar 1878, 2, die einen Korrespondentenbericht aus der katholischen Tageszeitung *LE MONDE* übersetzte.

39 In der *ILLUSTRATED LONDON NEWS*, 9. Februar 1878, 118, erschien allerdings bereits eine der vorzeitigen Todesmeldungen.

40 *L'ILLUSTRATION*, 16. Februar 1878, 100. – *THE ILLUSTRATED LONDON NEWS*, 16. Februar 1878, 137. – *ILLUSTRIERTE ZEITUNG*, 2. März 1878, 168.

41 *L'ILLUSTRATION*, 16. Februar 1878, 105. – *THE ILLUSTRATED LONDON NEWS*, 23. Februar 1878, 177. – *ILLUSTRIERTE ZEITUNG*, 2. März 1878, 169.

42 *THE ILLUSTRATED LONDON NEWS*, 16. Februar 1878, Extra Supplement, (o.S.) und *L'ILLUSTRATION*, 16. Februar 1878, 97.

43 Wiedergegeben in: David SILVAGNI, *La Corte Pontificia e la società romana nei secoli XVIII e XIX*, Vol. 4, Rom 1971, Tav. 64.

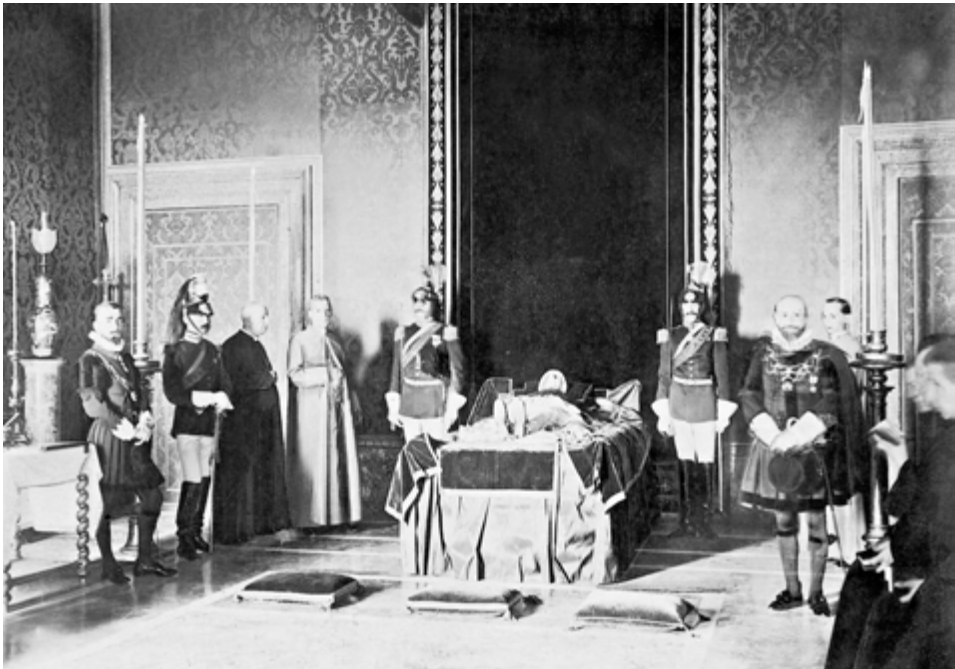
44 Siehe einige der Aufnahmen, etwa Pius IX. bei der Segnung von Soldaten des Kirchenstaates und im päpstlichen Reisezug in: Henrik PERS, *Politische und soziale Verhältnisse in Rom unter dem Pontifikat Pius IX.*, in: *Rom in frühen Photographien 1846–1878*, bearb. v. Gesine ASMUS, München 1978, 12, 14.

erster Papst gelten kann, der den Gläubigen zu seinen Lebzeiten namentlich und in seiner Physiognomie bekannt war⁴⁵.

Nach dem Ableben von Pius IX. sollten mehr als 25 Jahre vergehen, bis es erneut zum Medienereignis Papsttod kam.

2. Der Tod Leos XIII. (1903)

Im Juli 1903 starb sein Nachfolger Leo XIII. mit 93 Jahren als einer der ältesten Päpste der Kirchengeschichte. In dem Vierteljahrhundert zwischen dem Tod der beiden Kirchenoberhäupter vollzogen sich zahlreiche Innovationen der Medientechnologien, so dass sich beim Ableben Leos XIII. die mediale Aufmerksamkeit gegenüber dem Tod Pius' IX. nochmals intensiviert hatte.



Die aufgebahrte Leiche von Papst Leo XIII. (Pontifikat 1878–1903), eigtl. Vincenzo Gioacchino Pecci (1810–1903), im Thronsaal des Vatikan. Am Totenbett wachen Angehörige der päpstlichen Nobelgarde.

Bildnachweis: Scherl/Süddeutsche Zeitung Photo

45 Vgl. Jörg SEILER, Somatische Solidarität als Moment ultramontaner Kommunikation. Die Inszenierung der Körperlichkeit Pius' IX. in der Rottenburger Bistumszeitung, in: SCHWEIZERISCHE ZEITSCHRIFT FÜR RELIGIONS- UND KULTURGESCHICHTE 101, 2007, 77–106, hier: 77f.

Am 6. Juli 1903 kündigte das *Berliner Tageblatt* in der Morgenausgabe an: »Die bis zu später Nachtstunde aus Rom eingetroffenen Telegramme lassen leider keinen Zweifel darüber mehr, daß Papst Leo im Sterben liegt. Es ist fraglich ob er die Nacht überleben wird. Gestern war in Rom bereits das Gerücht verbreitet, daß der Papst um 8 Uhr Abends gestorben sei. Dieses Gerücht hat sich jedoch nicht bestätigt. Die Aerzte geben dem Papst jedoch längstens noch 48 Stunden Lebenszeit«⁴⁶. Unter dieser pessimistischen Einschätzung waren 21 Telegramme des Rom-Korrespondenten vom Vortag wiedergegeben. Fast der gesamte Nachrichtenteil der ersten und zweiten Seite war mit den Meldungen aus Rom ausgefüllt. Die Dramatik erhöhte sich noch dadurch, dass die Zeitung den Versandzeitpunkt jedes Telegramms auf die Minute genau mit anzeigte. Teilweise hatte der Korrespondent die Meldungen im Abstand von nur zehn Minuten abgesetzt. Unter anderem berichtete er, dass Leo XIII. am 5. und 6. Juli die Sterbesakramente empfangen hatte⁴⁷.

Doch bis der Papst tatsächlich verstarb, sollten noch zwei Wochen vergehen. In den auf die ersten Krankheitsmeldungen folgenden Tagen erholte er sich wieder etwas, wenngleich es bei seinem kritischen Zustand blieb, der sich am 19. Juli wieder dramatisch verschlechterte⁴⁸. Während der langen Agonie Leos XIII. druckte die *Times* vom 7. bis zum 20. Juli 1903 ihre Korrespondentenberichte Tag für Tag unter der gleichen Überschrift »The Illness of the Pope«, so dass die Telegramme aus Rom wie eine eigene Rubrik oder ein Fortsetzungsroman erschienen. In dieser Zeit war der Tod Leos XIII. »at any moment«⁴⁹ erwartet worden. Eines der vielen in den zwei Wochen der päpstlichen Agonie abgesetzten Telegramme des Berliner Tageblatt-Korrespondenten begann mit dem verzweifelt anmutenden Ausruf: »Der Papst lebt noch immer!«

Am 20. Juli starb Leo XIII. gegen 16 Uhr. Gut zwei Stunden später erreichte die Nachricht vom Tod des Papstes die europäischen Hauptstädte, wo noch am selben Abend Extraausgaben zum Papsttod erschienen, darunter in Paris, Berlin, Brüssel, Dublin und Wien. Diese Tatsache zeigt, zu welchen Geschwindigkeiten die Zeitungsherstellung damals fähig war und welches Interesse der Papsttod in Europa erregte.

Ganz im Gegensatz zum klandestinen Ableben seines Vorgängers Pius' IX. verfolgte der Vatikan beim Tod Leos XIII. eine transparentere Informationspolitik, so dass ein zeitgenössischer italienischer Journalist das päpstliche Sterbezimmer einen »Raum aus Glas« nannte⁵⁰. Journalisten erhielten Informationen aus erster Hand und zum Teil sogar Zugang in den Vatikanpalast. Der Korrespondent des *Berliner Tageblatts* teilte seinen Lesern mit, wie er mit dem »Zauberwörtchen ›Presse‹« an der Schweizergarde vorbei in den Vatikan gelangte und versäumte es nicht, diese liberale Zugangspolitik der Kurie zu loben⁵¹. Während beim Sterben Pius' IX. keine offiziellen Verlautbarungen zu seinem Gesundheitszustand herausgegeben wurden, informierten die Leibärzte Leos XIII. die Öffentlichkeit mehrmals täglich und in vielen Details über den Krankheitsverlauf des Papstes.

46 BERLINER TAGEBLATT, 6. Juli 1903 (Montags-Ausgabe), 1.

47 Ausführliche Schilderungen der Letzten Ölung: BERLINER TAGEBLATT, 6. Juli 1903 (Montags-Ausgabe), [2].

48 Zu den Umständen des Todes ausführlicher: Josef SCHMIDLIN, Papstgeschichte der neuesten Zeit 2, München 1934, 579–581.

49 Wortgleich: THE MANCHESTER GUARDIAN, 10. Juli 1903, 4. – THE MANCHESTER GUARDIAN, 11. Juli 1903, 8. – THE MANCHESTER GUARDIAN, 15. Juli 1903, 4.

50 Filippo CRISPOLTI, Pio IX, Leone XIII, Pio X, Benedetto XV. Ricordi personali, Mailand–Rom 1932, 42.

51 BERLINER TAGEBLATT, 15. Juli 1903 (Abend-Ausgabe), 1.

Zum Teil waren es die päpstlichen Leibärzte selbst, die in einer Art improvisierter Pressekonferenz diese Bulletins verlasen, was als Reaktion auf die intensive mediale Beobachtung des Vatikans gedeutet werden kann⁵². Die seit dem 5. Juli jeweils am Vor- und Nachmittag und zum Ende hin auch noch mehrmals täglich herausgegebenen Bulletins wurden schnell zu einer erwarteten Routinemeldung, die von vielen Zeitungen im Wortlaut übernommen wurde. Diese neue Offenheit brachte zwei Probleme mit sich, über die die Presse berichtete. Zum einen verlangte der kranke Papst auch auf seinem Sterbebett nach seiner täglichen Zeitungslektüre. Allerdings waren seine Ärzte besorgt, dass die recht offenen Krankheitsberichte in der Presse ihn beunruhigen und seinen Zustand weiter verschlechtern könnten. Deshalb sollen für den sterbenden Leo XIII. eigene Zeitungsausgaben hergestellt worden sein⁵³. Zum anderen machten sich die päpstlichen Leibärzte durch ihre fortlaufenden Veröffentlichungen zu den Details des Krankheitsverlaufes angreifbar, da ihre Diagnose und ihre Behandlungsmethoden zum Teil eines öffentlichen Diskurses wurden. Andere Ärzte, die die Bulletins täglich in den Zeitungen verfolgen konnten, stellten die Kompetenz der Leibärzte in Zweifel und übten scharfe öffentliche Kritik an deren Arbeit, so dass sogar von einem »Ärztenskandal« in der Presse gesprochen wurde⁵⁴.

Die vatikanische Informationsoffensive konnte Spekulationen in den Medien über die Schwere und den Verlauf der päpstlichen Erkrankung und vorzeitige Todesmeldungen aber nicht verhindern. So kolportierten einige Zeitungen Gerüchte, wonach der Papst nicht wie offiziell verlautbart an einer Lungenentzündung erkrankt sei, sondern an Rippenfellkrebs⁵⁵. Ebenso kam es zu Gerüchten um den Tod des Papstes, die zunächst fast im Tagestakt am 5. Juli⁵⁶, am 8. Juli⁵⁷, am 9. Juli⁵⁸ und am 10. Juli⁵⁹ den Weg in die Zeitungen

52 Als dem medizinischen Fortschritt geschuldet werden die Bulletins gesehen von: Hervé YANNOU, *Oraisons pour un pape défunt. Mort et thanatographie de Léon XIII*, in: *Le Pontificat de Léon XIII. Renaissances du Saint-Siège?*, hrsg. v. Philippe LEVILLAIN u. Jean-Marc TICCHI, Rom 2006, 463.

53 THE TIMES, 6. Juli 1903, 7. – BERLINER TAGEBLATT, 7. Juli 1903 (Abend-Ausgabe), 1f. – Unter Berufung auf das Beispiel Leos XIII. sollen nach Angaben seines Leibarztes später auch für Pius XII. (1958) solche Ausgaben hergestellt worden sein: Riccardo GALEAZZI LISI, *Dans l'ombre et dans la lumière de Pie XII*, Paris 1960, 244–249.

54 Zitat: BERLINER TAGEBLATT, 15. Juli 1903 (Morgen-Ausgabe), [2], und BERLINER TAGEBLATT, 17. Juli 1903 (Morgen-Ausgabe), 2. – Zweifel an der Kompetenz der Ärzte durch die Presse: THE TIMES, 9. Juli 1903, 5, und 11. Juli 1903, 7. – Kritik von Kardinälen an den Leibärzten: THE MANCHESTER GUARDIAN, 9. Juli 1903, 6. – Römisches Spottgedicht auf die Ärzte: LE PETIT JOURNAL, 14. Juli 1903, 3. – Reaktion der Leibärzte auf die Kritik: THE TIMES, 15. Juli 1903, 5, und THE SUNDAY TIMES, 19. Juli 1903, 5.

55 THE MANCHESTER GUARDIAN, 18. Juli 1903, 6. – Wie sich später herausstellen sollte, war das Misstrauen der Journalisten gerechtfertigt. Die päpstlichen Leibärzte Laponi und Mazzoni räumten im September 1903 ein, dass der Papst tatsächlich an Rippenfellkrebs erkrankt war, diese Diagnose aber auf Anordnung des Kardinalstaatssekretärs Mariano Rampolla (1843–1913) nicht öffentlich bekanntgegeben und stattdessen eine Lungenentzündung angegeben werden sollte. Vgl. zeitgenössisch: BERLINER TAGEBLATT, 6. Juli 1903 (Montags-Ausgabe), 1, und retrospektiv: THE NEW YORK TIMES, 8. Dezember 1906, 11.

56 BERLINER TAGEBLATT, 6. Juli 1903 (Montags-Ausgabe), [2].

57 THE DAILY TELEGRAPH, 9. Juli 1903, 9.

58 LE PETIT JOURNAL, 10. Juli 1903, 3.

59 Vgl. BERLINER TAGEBLATT, 10. Juli 1903 (Abend-Ausgabe), 1. Auf dieses erneute Todesgerücht erfolgte ein offizielles Dementi des italienischen Innenministers.

fanden, und nach kurzer Pause am 15. Juli⁶⁰, am 19. Juli und selbst noch am Tag des tatsächlichen Todes, dem 20. Juli, wieder aufkamen⁶¹.

Für die auf dem Petersplatz versammelten Journalisten wurden trotz der zahlreichen Informationen und offiziellen Verlautbarungen die Fenster der päpstlichen Gemächer zu einem wichtigen Beobachtungsobjekt, das sie mit anderen Gläubigen und Schaulustigen teilten⁶². Da sie selbst nicht bis in das Sterbezimmer des Papstes gelangen konnten, schlossen die Korrespondenten vom Zustand der Fenster, insbesondere von ihrem Öffnen und Schließen, auf das Befinden des Papstes. Mit Akribie vermerkten die Zeitungen, zu welcher Zeit und für welchen Zeitraum die Fenster geöffnet wurden⁶³. In ein und demselben Blatt konnte das Öffnen der Fenster ganz unterschiedlich gedeutet werden. Erstens als Zeichen dafür, dass der Papst in der Lage war, sein Bett zu verlassen⁶⁴, zweitens dafür, dass das Zimmer lediglich gelüftet werden sollte⁶⁵, und drittens dafür, dass Anlass zur Sorge um Leo XIII. bestehe⁶⁶. Auch für die auf dem Petersplatz versammelte und zum Apostolischen Palast aufblickende Menschenmenge ersetzten die Fenster gleichsam den nicht mehr sichtbaren Papst.

Bei der Informationsbeschaffung der Korrespondenten spielten auch neue Informationstechnologien wie das Telefon eine Rolle. »Wie aus dem Vatikan telephoniert wird, hat die Agonie des Papstes begonnen«, schrieb etwa das *Berliner Tageblatt*⁶⁷. Wie hier reflektierten die Medienvertreter in ihren Berichten ihre eigenen Arbeitsbedingungen und sorgten für eine breite mediale Selbstthematisierung beim Tod Leos XIII., auch weil vom Krankenbett des Papstes über mehrere Tage keine wirklichen Neuigkeiten zu verkünden waren⁶⁸. Insbesondere die ständige Alarmbereitschaft, in der sich die Korrespondenten während der mehrwöchigen Agonie des Papstes befanden, wurde zu einem Thema in der Berichterstattung aus Rom. Der Korrespondent des *Berliner Tageblattes* beschrieb an mehreren Tagen in Folge die Szenerie im örtlichen Telegraphenamt, wo sich unter den »Berichterstatern aller Nationen« eine »allzu begreifliche Erschöpfung« eingestellt habe, weil diese zum Teil seit Tagen den Ort nicht verlassen hätten, um zum Zeitpunkt des Papsttodes die Nachricht sofort an ihre Redaktionen telegraphieren zu können⁶⁹. Im Telegraphenamt mussten derweil pensionierte und beurlaubte Beamte mobilisiert

60 BERLINER TAGEBLATT, 15. Juli 1903 (Abend-Ausgabe), 1.

61 BERLINER TAGEBLATT, 20. Juli 1903 (Montags-Ausgabe), [3]. – THE MANCHESTER GUARDIAN, 20. Juli 1903, 7.

62 THE MANCHESTER GUARDIAN, 11. Juli 1903, 8. – BERLINER TAGEBLATT, 6. Juli 1903 (Montags-Ausgabe), [2]. – Auch 1914 wieder: LE FIGARO, 20. August 1914, 1.

63 Siehe beispielhaft: THE DAILY TELEGRAPH, 11. Juli 1903, 9. – BERLINER TAGEBLATT, 10. Juli 1903 (Abend-Ausgabe), 1.

64 LE PETIT JOURNAL, 12. Juli 1903, 3. – THE SUNDAY TIMES, 12. Juli 1903, 5.

65 LE PETIT JOURNAL, 10. Juli 1903, 3.

66 LE PETIT JOURNAL, 16. Juli 1903, 3.

67 BERLINER TAGEBLATT, 20. Juli 1903 (Montags-Ausgabe), 1. – ILLUSTRATION, 25. Juli 1903, 56, veröffentlichte eine Fotografie des Telefons im Vatikan, von dem in der Presse so oft die Rede war. Das Telefon hielt 1903 sogar Einzug in das sonst hermetisch abgeschlossene Konklave: ASV, Segreteria di Stato, Morte dei Pontefici e Conclavi, Scat. 14/B, Fasc. 9, No. 4045, 11f.

68 Nach dem Tod Pius' XI. 1939 erinnerte eine Artikelserie in LE FIGARO erneut an die Umstände der journalistischen Arbeit beim Tod Leos XIII.: LE FIGARO, 14.–16. Februar 1939, jeweils 2.

69 Zitate: BERLINER TAGEBLATT, 6. Juli 1903 (Abend-Ausgabe), [2]. – Weitere Berichte der Zustände im Telegraphenamt: BERLINER TAGEBLATT, 12. Juli 1903, [2]; BERLINER TAGEBLATT, 14. Juli 1903 (Abend-Ausgabe), 4.

werden, um den Ansturm zu bewältigen⁷⁰. Zusätzlich erschwerten administrative Umstände die Arbeit der Korrespondenten. Denn am »journalistischen Wettlauf«⁷¹ (so eine französische Zeitung) um die erste Todesnachricht beteiligte sich nicht nur die Presse; auch der Staat, damals noch Monopolist der modernen Informationskanäle, adaptierte die Medienlogiken. Als der Tod des Papstes sicher war, sperrte die italienische Regierung die Telegraphenleitungen für zwei Stunden⁷², um sich einen Vorsprung vor den Korrespondenten zu verschaffen, denen diese Blockade jedoch nicht entgangen war: »Die Regierung gibt bekannt, daß der Telegraphendienst gestört sei. Als Grund wird das Fallen zweier Telegraphenstangen angegeben. Der wirkliche Grund ist: Die Regierung will die Todesnachricht zuerst bringen.«⁷³

Beim Tod Leos XIII. kam es zu einer Änderung des bis 1878 üblichen Rekognitionsritus. Es blieb zwar dabei, dass der Camerlengo den toten Papst dreimal laut bei seinem Taufnamen rief, um dessen Ableben kirchenamtlich festzustellen. Allerdings wurde erstmals darauf verzichtet, ihm dabei mit einem kleinen silbernen Hämmerchen an die Stirn zu klopfen⁷⁴. Trotzdem blieb die Rekognition mit dem Hämmerchen eine der am häufigsten in den Zeitungen beschriebenen und in den Illustrierten dargestellten Riten.

Während sich der *Times*-Korrespondent unter Berufung auf die päpstlichen Zeremonienmeister über die Abschaffung des Hammers gut informiert zeigte⁷⁵, schilderten andere Blätter fantasie reich den Ritus inklusive der Hammerschläge⁷⁶. Da auch zuvor kein Journalist Zugang zur Rekognition hatte, handelte es sich ohnehin um Phantasieberichte und -zeichnungen, die nun auch einen Phantasieritus darstellten⁷⁷. Wahrscheinlich passte der archaisch anmutende Hammer ritus einfach zu gut in das Bild einer ganz traditionsverhafteten Kirche. Zugleich scheint die Darstellung eines solchen Ritus weitaus faszinierender als die nüchterne Beschreibung einer Bestätigung des Todes mithilfe moderner medizinischer Mittel.

Eine ganz ähnliche, sich widersprechende Berichtssituation ergab sich nach dem Tod Leos XIII. hinsichtlich des Fußkusses, den die Gläubigen traditionell am aufgebahrten Papstleichnam vollziehen konnten. Während die *L'Illustration* die Zeremonie des Fußkusses darstellte⁷⁸, teilten andere Zeitungen ihren Lesern mit, dass die Verantwortlichen im Vatikan wegen des zu erwartenden großen Menschenandranges und aus

70 BERLINER TAGEBLATT, 13. Juli 1903 (Abend-Ausgabe), [2].

71 Pierre FRÉDÉRIX, *Un siècle de chasse aux nouvelles. De l'agence d'information Havas à l'Agence France Presse (1835–1957)*, Paris 1959, 243.

72 THE MANCHESTER GUARDIAN, 21. Juli 1903, 7.

73 FRANKFURTER ZEITUNG, 21. Juli 1903 (Erstes Morgenblatt), 3.

74 Wenngleich es keine gesicherten Quellen für die Abschaffung des Hämmerchens beim Tod Leos XIII. gibt. Es gilt aber als »höchstwahrscheinlich« (»più verosimile«), dass das Hämmerchen nach dem Tod Pius' IX. 1878 nie wieder zum Einsatz kam, so der vatikanische Liturgiehistoriker Roberto ZAGNOLI im Katalog zu einer Ausstellung der Vatikanischen Museen: in: *Habemus Papam. Le elezioni pontificie da San Pietro a Benedetto XVI*, hrsg. v. Filippo BURANELLI, Roma 2006, 52. Dort auch ein Foto des Hämmerchens. So auch die Vatikanpublikation: *UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE, Sede Apostolica Vacante. Storia – Legislazione – Riti – Luoghi e Cose*, Vatikanstadt 2005, 75, sowie: Petrus Canisius VAN LIERDE / André GIRAUD, *Das Kardinalskollegium (Der Christ in der Welt, XII. Reihe, 3)*, Aschaffenburg 1965, 104.

75 THE TIMES, 21. Juli 1903, 5.

76 LE PETIT JOURNAL, 22. Juli 1903, 1. – THE MANCHESTER GUARDIAN, 21. Juli 1903, 6.

77 L'ILLUSTRATION, 25. Juli 1903, 58.

78 »baise-pied« in: L'ILLUSTRATION, 25. Juli 1903, 59.

»Gründen der Hygiene«⁷⁹ entschieden hätten, auf diese Möglichkeit der Ehrerbietung zu verzichten⁸⁰.

Zeitgenössische Fotografien zeigen einen großen Abstand des Leichnams Leos XIII. von der trennenden Gitterwand, so dass eine Berührung der Füße tatsächlich nicht möglich gewesen sein kann⁸¹. Der erstmalige Verzicht auf die traditionellen Ritualbestandteile Hammer und Fußkuss nach dem Tod Leos XIII. stellt eine nachhaltige Modernisierung des Rituals dar. Obgleich beide Einzelheiten von den Medien auch bei den folgenden Papsttoden 1914⁸², 1922⁸³ und 1939⁸⁴ wieder als ein Teil des Ritualablaufs beschrieben worden sind, wurden sie tatsächlich seit 1878 nicht mehr durchgeführt.

Die Illustrierten begleiteten Sterben und Tod des Papstes 1903 mit einer umfangreichen Bildberichterstattung. Mehrfach vergrößerten die Blätter ihren üblichen Erscheinungsumfang um Extrabeilagen⁸⁵, was einerseits Ausweis für das große öffentliche Interesse an den Geschehnissen in Rom war⁸⁶, andererseits auch als Indiz für einen professionalisierten Bildermarkt und damit verbunden eine größere Auswahl an zur Verfügung stehenden Abbildungen gewertet werden kann. Das Erscheinungsbild der Illustrierten wurde beim Tod Leos XIII. aber nicht von der modernen Fotografie dominiert, deren Aufnahmen seit den 1880er-Jahren in den Blättern abgedruckt werden konnten, sondern noch immer von den Zeichnungen, darunter auch abgezeichneten Fotografien. Im Vergleich zu 1878 hatten sich die Redaktionszeiten der Illustrierten zwar wesentlich verkürzt, der Abdruck aktueller Fotografien aber dauerte noch immer mehrere Wochen.

Auch 1903 war die Fotografie noch keine Selbstverständlichkeit und das Fotografieren des Papstleichnams konnte leicht zu einer Zeitungsmeldung avancieren⁸⁷. Aufgrund der technischen Verbesserung bei der Fotografie konnten im Gegensatz zum letzten Papsttod 1878 aber wesentlich mehr Aufnahmen aus unterschiedlichen Positionen vom aufgebahrten Papstleichnam angefertigt werden. Die Bildtexte erläuterten dabei die Farben der Pontifikalkleidung, da es sich ausschließlich um Schwarz-Weiß-Abbildungen handelte. Diese Fotografien fanden in Rom eine schnellere Verbreitung als Postkarten⁸⁸, wurden erstmals aber auch in den europäischen Illustrierten abgedruckt⁸⁹. Die *Berliner Illustrierte*

79 VOSSISCHE ZEITUNG, 24. Juli 1903, [13].

80 THE TIMES, 24. Juli 1903, 3. – Ohne Angaben von Gründen: THE MANCHESTER GUARDIAN, 24. Juli 1903, 4. – Da der Leiche seines Vorgängers Pius IX. 1878 öfter die Pantoffel gestohlen worden seien: LE PETIT JOURNAL, 24. Juli 1903, 3.

81 Siehe die aus einer erhöhten Position im Inneren der Sakramentskapelle aufgenommene Seitenansicht des aufgebahrten Papstleichnams in L'ILLUSTRATION, 1. August 1903, 84.

82 Zeichnung der Rekognition mit dem Hammer: BERLINER ILLUSTRIRTE ZEITUNG, 30. August 1914, 613.

83 THE MANCHESTER GUARDIAN, 23. Januar 1922, 7. – LE PETIT JOURNAL, 23. Januar 1922, 1.

84 Rekognition: FRANKFURTER ZEITUNG, 18. Februar 1939, 3. – THE TIMES, 11. Februar 1939, 12. – THE DAILY MIRROR, 11. Februar 1939, 17. – THE MANCHESTER GUARDIAN, 11. Februar 1939, 13. – Fußkuss: SUNDAY PICTORAL, 12. Februar 1939, 1.

85 Vierseitige »Extra-Beilage« der ILLUSTRIRTEN ZEITUNG in der Ausgabe vom 9. Juli 1903 und achtseitige »Sonder-Beilage« am 23. Juli 1903. – Vierseitiges »Supplement« der ILLUSTRATED LONDON NEWS am 18. Juli 1903. – »Quatre pages supplémentaires« in L'ILLUSTRATION am 25. Juli 1903.

86 L'ILLUSTRATION, 1. August 1903, 71, teilte ihren Lesern mit, dass man wegen der großen Resonanz (»succès«) eine höhere Auflage drucke.

87 LE PETIT JOURNAL, 23. Juli 1903, 3.

88 THE MANCHESTER GUARDIAN, 22. Juli 1903, 5.

89 Erste Aufbahrung Apostolischer Palast: BERLINER ILLUSTRIRTE ZEITUNG, 2. August 1903, 484. – BERLINER ILLUSTRIRTE ZEITUNG, 30. Juli 1903, 163.

Zeitung etwa füllte mit einer Nahaufnahme des toten Papstes ihre gesamte Titelseite⁹⁰. Im Vergleich zu 1878 aber verbreiterte sich das thematische Spektrum der Abbildungen erheblich über den Papst und den Ritualablauf hinaus.

Wie auch in den Zeitungen wurde in den Illustrierten der Alltag des verstorbenen Papstes zu einem vielbehandelten Sujet, dem sich lange Foto- und Abbildungsstrecken widmeten⁹¹. Die Motive waren äußerst vielfältig und changierten zwischen Trivialität und Repräsentativität. Das Private wurde besichtigt: Wohn- und Arbeitszimmer Leos XIII. wurden genauso gezeigt⁹² wie sein Schlafzimmer⁹³. Der Papst war beim Frühstück⁹⁴ und der Zeitungslektüre⁹⁵ zu sehen, aber auch bei der Begegnung mit Monarchen im Vatikan⁹⁶.

Neben dem Papst rückten eine ganze Reihe anderer Akteure in den Fokus der Bildberichterstattung. Dazu gehörten seine Familienangehörigen⁹⁷, besorgte oder trauernde Gläubige beim Gebet⁹⁸, Kardinäle, die als Nachfolger in Frage kamen und die in langen Porträtstrecken vorgestellt wurden⁹⁹, sowie die vatikanischen Garden und das italienische Militär, das für die Sicherheit während der Feierlichkeiten sorgte¹⁰⁰. Auch fotografische oder gezeichnete Porträts der Leibärzte fanden sich in allen Illustrierten¹⁰¹. Insbesondere aber wurde die Interaktion zwischen den Ärzten und den Journalisten zu einem Sujet der Fotografen und Zeichner in Rom, deren Werke in den Illustrierten mit Bildmotiven wie »Doktor Rossoni wird auf dem Rückweg vom Vatikan von Journalisten bestürmt« oder »Professor Mazzoni diktiert den Reportern der Zeitungen einen Krankheitsbericht« erschienen¹⁰².

Die Journalisten wurden nicht zuletzt durch diese Fotografien, sondern auch in der Textberichterstattung selbst als wichtige Protagonisten des Geschehens in Rom eingeführt. In den Illustrierten erschienen ganze Bildseiten ohne jeden religiösen Ritualbezug und ohne eine einzige Darstellung des Papstes. Die Veröffentlichung der Bulletins¹⁰³, das

90 BERLINER ILLUSTRIRTE ZEITUNG, 2. August 1903, 483.

91 »Scenes of the late pontiff's daily life«: THE ILLUSTRATED LONDON NEWS, 18. Juli 1903, IV (Supplement). – L'ILLUSTRATION, 11. Juli 1903, 19–24.

92 L'ILLUSTRATION, 11. Juli 1903, 21.

93 Wahrscheinlich eine reine Phantasiezeichnung: THE ILLUSTRATED LONDON NEWS, 18. Juli 1903, IV (Supplement).

94 L'ILLUSTRATION, 11. Juli 1903, 24.

95 ILLUSTRIRTE ZEITUNG, 23. Juli 1903, [136r.] (Sonderbeilage).

96 Jeweils auf den nationalen Markt ausgerichtet brachte THE ILLUSTRATED LONDON NEWS, 18. Juli 1903, IV (Supplement) das Treffen des Papstes mit Edward VII. am 27. April 1903, und die ILLUSTRIRTE ZEITUNG, 23. Juli 1903, [135r.] die Audienz für Wilhelm II. am 3. Mai 1903, ins Bild.

97 Brüder des Papstes und ihre Familien: BERLINER ILLUSTRIRTE ZEITUNG, 12. Juli 1903, 434. – Eltern des Papstes: L'ILLUSTRATION, 11. Juli 1903, 22.

98 BERLINER ILLUSTRIRTE ZEITUNG, 19. Juli 1903, 450. – THE ILLUSTRATED LONDON NEWS, 18. Juli 1903, 87.

99 BERLINER ILLUSTRIRTE ZEITUNG, 12. Juli 1903, 434f. und 19. Juli 1903, 449. – ILLUSTRIRTE ZEITUNG, 9. Juli 1903, II–III (Beilage).

100 BERLINER ILLUSTRIRTE ZEITUNG, 2. August 1903, 484. – ILLUSTRIRTE ZEITUNG, 16. Juli 1903, 93–95.

101 BERLINER ILLUSTRIRTE ZEITUNG, 19. Juli 1903, 450. – L'ILLUSTRATION, 18. Juli 1903, 37. – 1. August 1903, 75. – THE ILLUSTRATED LONDON NEWS, 25. Juli 1903, 125.

102 BERLINER ILLUSTRIRTE ZEITUNG, 19. Juli 1903, 467.

103 THE ILLUSTRATED LONDON NEWS, 18. Juli 1903, 87.

Warten der Korrespondenten auf dem Petersplatz¹⁰⁴ und Interviewsituationen¹⁰⁵ wurden stattdessen zu Gegenständen der Bildberichterstattung.

3. Fazit

Am Anfang der Kommunikation zum Papsttod standen meist harmlos klingende Meldungen über die Absage von Audienzen und damit sein Rückzug aus der Öffentlichkeit. Die Umstände des Sterbens und die letzten Worte der Päpste hatten einen starken Inszenierungscharakter, der meist unhinterfragt in den Medien übernommen wurde. Stets wurde versichert, dass die Pontifices bis zuletzt im Vollbesitz ihrer geistigen Kräfte gewesen und schließlich gottergeben gestorben seien.

Zugleich wurde der traditionelle Ritualablauf zwischen 1878 und 1903 in vielen Einzelheiten verändert, die einen gewissen anachronistischen Charakter hatten, so dass man von einer Modernisierung sprechen kann. Doch trotz der Abschaffung der Hammerschläge bei der Rekognition und des Fußkusses bei der Aufbahrung setzte sich die Berichterstattung in den Medien dazu fort.

Neben dieser Kontinuität in der Übermittlung von Phantasieritualen bildeten sich zugleich andere Berichterstattungsmuster der medialen Arbeitsweisen beim Medienereignis Papsttod heraus, die als ritualisierte Gewohnheiten der Journalisten das Ritual selbst überformten. Dazu gehörten die Bildung einer eigenen Versammlungsöffentlichkeit von Korrespondenten auf dem Petersplatz, von dort aus die Beobachtung von Fenstern der Papstgemächer sowie die erfolgreichen Versuche der Journalisten, möglichst weit in den geschlossenen Apostolischen Palast zu gelangen oder an den nur auf Einladung zugänglichen Zeremonien teilzunehmen. Die Selbstthematization der journalistischen Arbeit in Rom wurde zu einem festen Sujet in der Presse, das 1903 seinen Anfang nahm.

Wie intensiv die mediale Beobachtung und Konkurrenz vor Ort dabei stets war, zeigt sich darin, dass es trotz stetig verbesserter Techniken der Nachrichtenübermittlungen im Laufe des 20. Jahrhunderts immer wieder zu verfrühten Meldungen über den Tod des Papstes kam. Das Aufkommen von Gerüchten stellt ein Kontinuum in der Geschichte der Menschheit dar. Aber mit jeder neuen Kommunikationstechnologie beschleunigte sich ihr Umlauf, wie das Beispiel der beiden Päpste Pius IX. und Leo XIII. beweist, die via Telegraphen gleich mehrfach vorzeitig für tot erklärt wurden. Die Rolle des Telegraphen hat in unserer Gegenwart der Kurznachrichtendienst Twitter übernommen, wie das Eingangsbeispiel um die Falschmeldung des Ablebens von Benedikt XVI. aus dem Juni 2016 gezeigt hat. Es mag makaber klingen und es entbehrt nicht einer gewissen Pietätlosigkeit, aber das digital verbreitete Gerücht zeigt, dass der mediale Wettlauf um den Tod des emeritierten Papstes bereits begonnen hat.

104 Ebd. – L'ILLUSTRATION, 25. Juli 1903, 56.

105 Fotografie: »A la porte du Vatican: interview d'une religieuse employée à la cuisine du Pape«, in: L'ILLUSTRATION, 18. Juli 1903, 48.

CLAUS ARNOLD

Pius X. – der Papst aus dem Volke

Als Giuseppe Sarto/Pius X. (1903–1914) nach dem langwierigen Sterben von Leo XIII. (1878–1903) gewählt wurde, erhofften sich viele einen einfachen und frommen Papst, einen Hirten auf dem Stuhle Petri. Nach Leo, dem Diplomaten und Weltplanarchitekten, der zur Entspannung lateinische Hymnen, Elegien und Epigramme gedichtet hatte¹, sollte nun ein wahrhaft religiöser Papst die Kirche weiter ins 20. Jahrhundert führen². Der Tod von Pius X. war dann allerdings kein Medienereignis, sondern, wie René Schlott gezeigt hat, ein bloßes Nachrichtenergebnis. Er starb im Schatten des Beginns des Ersten Weltkriegs³. In vielerlei Hinsicht trauerte man dem Papst auch in katholischen Kreisen nicht allzu sehr nach, denn die Hoffnungen auf den frommen und guten Hirten hatten sich nur bedingt erfüllt. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) etwa kommentierte dies in seinem Tagebuch so:

Der bisherige [Papst Pius X.] ist still, wie seine anspruchslose Natur es nötig machte, in diesem gewaltigen Weltringen dahingegangen: ein Opfer, auch er, des Krieges. An seinem Grabe schweige die Bitterkeit über das Verfehlete seiner ganzen Regierung, die der Kirche einen nicht wieder gut zu machenden Schaden gebracht hat: die völlige Zersetzung aller hierarchischen Autorität; die maßlose Steigerung der Machtansprüche des Papsttums über alle legitimen Grenzen hinaus, und das alles unter einem Papst, der so wenig natürliche Autorität erwecken konnte. Wenn man nur daran denkt, wie seine Maßnahmen eine beunruhigende Verwirrung in alle Kreise der Kirche getragen, wie sein System der gegenseitigen Verhetzung und Verketzerung ein Mißtrauen aller gegen alle erzeugt hat, so kann man nur Gott danken, daß das jetzt zu Ende ist. Eine Regierung, die nur Zwietracht und Haß erzeugt, kann nicht die richtige sein⁴.

1 Vgl. z. B. LEO XIII., In Herculanium et Constantinum episcopos martyres hymni, Rom 1881.

2 Diese Hoffnung hegte man gerade auch in reformerischen Kreisen. So schrieb Auguste von Eichthal (1835–1932) im Jahr 1906 rückblickend: »Auf Leo XIII.' starren Hochmut schien Pius' X. gemütvollte Natur eine Erlösung; seine religiöse Auffassung seiner Mission eine Offenbarung.« Vgl. Claus ARNOLD, Frauen und »Modernisten«. Ein Kreis um Augusta von Eichthal, in: Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2), hrsg. v. Hubert WOLF, Paderborn 1998, 241–266.

3 René SCHLOTT, Papsttod und Weltöffentlichkeit seit 1878. Die Medialisierung eines Rituals (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 123), Paderborn 2013, 91–94.

4 Joseph SAUER, Tagebuch »Der große Krieg«, 3. September 1914. Nachlass Sauer, Universitätsarchiv Freiburg i. Br. C 67–16, 16; vgl. Claus ARNOLD, Joseph Sauer – A German »Modernist« in War Time, in: Roman Catholic Modernists Confront the Great War, hrsg. v. Charles J. T. TALAR u. Lawrence F. BARMANN, New York 2015, 107–125.

Auf der anderen Seite der Front, in Frankreich, wurde Pius X. aber von vielen gerade wegen seines strengen Durchgreifens geschätzt. Alfred Baudrillart (1859–1942)⁵, der Direktor des Institut Catholique von Paris, widmete dem verstorbenen Papst diese Eloge:

Nie war ein Papst als Reformator moderner als dieser unerschrockene Gegner der Irrtümer des Modernismus. Getreu seinem Motto hat er es unternommen, alles zu restaurieren und in Christus zu erneuern. Mochten die Regierungen ihn fürchten und ihm misstrauen, von den Völkern, von allen guten einfachen Gläubigen wurde er heiß geliebt, weil er heilig, weil er Vater war⁶.

Tatsächlich gilt Pius X., der »konservative Reformpapst« (Roger Aubert), vielen auch heute als »Modernisierer«, der insbesondere durch die Kurienreform, die Vorbereitung des Codex Iuris Canonici und verschiedene pastorale Maßnahmen eine Effizienzsteigerung der Kirche in der modernen Welt erreicht habe⁷. Auch die jüngsten offiziellen Würdigungen von Pius X. stellen dessen kirchenreformerisches und pastorales Werk in den Mittelpunkt⁸. Pius erscheint als moderner pastoraler Reformpapst, beinahe als ein *Papa Francesco avant la lettre*⁹. Die religiöse Mobilisierung sollte die Gläubigen erreichen, weshalb Pius X. als erster von der *actuosa participatio* in der Liturgie sprach, die häufige Kommunion empfahl¹⁰ und die Frühkommunion der Kinder einführte¹¹. Eine Vielzahl von Studien und Synthesen wendet sich allerdings auch dem dezidiert antimodernen Charakter des Pontifikates von Pius X. zu, der den Weltanschauungskampf der Kirche nach außen (gegen Liberalismus, »Staatsallmacht«, Sozialismus¹², Freimaurerei) um die Dimension des inneren Feindes er-

5 Über ihn: Les carnets du cardinal Baudrillart, 9 Bde., hrsg. v. Paul CHRISTOPHE, Paris 1994–2003.

6 Deutsche Übersetzung zitiert nach Rafael MERRY DEL VAL, Pius X. Erinnerungen und Eindrücke, Basel 1954, 31; vgl. Alfred BAUDRILLART, Pie X, in: Revue pratique d'apologétique, Nr. 214–215, 15.8.–1.9.1914, 721–727, hier: 726: »Jamais pape n'a été plus réformateur, ni plus moderne, que cet intrépide adversaire des erreurs modernistes. Fidèle à sa devise, il a entrepris de tout restaurer, de tout renouveler en Jésus-Christ. Les gouvernements ont pu le craindre et se défier de lui. Il a été aimé, tendrement aimé des peuples, de tous les bons et simples fidèles, parce qu'il a été bon, parce qu'il a été pieux, parce qu'il a été saint, parce qu'il a été père. Saint Père, oh! le beau nom! Pie X a été l'un et l'autre, saint et père.« Ganz im Geiste der Kriegspropaganda schrieb Baudrillart weiter oben: »Le modernisme est vaincu, sauf dans quelques universités allemandes« (EBD., 725). – Vgl. Claus ARNOLD, La Guerre Allemande et le Catholicisme (1915). Catholic Theological War Propaganda and the Modernist Crisis, in: Modernism 3, 2017, 193–212.

7 Carlo FANTAPPIÈ, Chiesa Romana e Modernità Giuridica, 2 Bde., Mailand 2008. Dazu die Kritik von Giovanni VIAN, Pio X grande riformatore? La discutibile tesi di una recente pubblicazione, in: Cristianesimo nella Storia 30, 2009, 167–189. – Vgl. auch Klaus UNTERBURGER, Nachahmung des modernen Staates und spiritualistische Waffe gegen ihn. Zu Carlo Fantappiès epochaler Geschichte und Deutung der Kodifizierung des Kirchenrechts von 1917, in: ZRG.Kan. 117, 2010, 639–657.

8 Riforma del Cattolicesimo? Le attività e le scelte di Pio X (Atti e documenti 43), hrsg. v. Giuliano BRUGNOTTO u. Gianpaolo ROMANATO, Vatikanstadt 2016; vgl. darin vor allem C. FANTAPPIÈ, »Modernità« e »Antimodernità« di Pio X, in: EBD., 3–37.

9 Vgl. auch die Predigt von Kardinalstaatssekretär Pietro Parolin zum hundertsten Todestag von Pius X. in dessen Heimat Riese: Andrea TORNIELLI, Parolin: l'insegnamento di Pio X è urgente per la Chiesa di oggi, in: La Stampa, 23. August 2014.

10 Joseph DOUGHERTY, From Altar-Throne to Table. The Campaign for Frequent Holy Communion in the Catholic Church, Lanham 2010.

11 Zur Problematik der Verbindung von Frühkommunion und Erstbeichte vgl. Peter CORNWELL, The Dark Box. A Secret History of Confession, London 2014.

12 Vgl. zuletzt Francesco TACCHI, »Kann ein Katholik Sozialdemokrat sein?« Teoria e pratica di un' incompatibilità in Germania alla luce del caso magontino (1890–1920), in: Studi Storici 3, 2016, 639–668.

weiterte, nämlich des »Modernismus« als rationalistischer Auflösung des Glaubens und als gefährlicher Demokratisierung der Kirche¹³. Auch die anderen repressiven Maßnahmen des Papstes zielten auf eine antimoderne Identitätssicherung vor allem im Bereich der gesellschaftlichen Wirksamkeit der Laien: Die christlichen Gewerkschaften in Deutschland etwa entgingen nur knapp dem Verbot und wurden aufgrund der besonderen Situation im Deutschen Reich vom Papst toleriert¹⁴. Insgesamt verkörpert Pius X. geradezu paradigmatisch die »halbierte« Modernität des Papsttums zwischen 1850 und 1950. Seine Reformen dienten einer Modernisierung und Effizienzsteigerung der Kirche in antimoderner Absicht, wie sie sich später etwa auch unter Pius XI. (1922–1939) fand¹⁵. Blicken wir vor diesem Hintergrund auf die Inszenierung und Wahrnehmung seiner Person und seines Pontifikates.

1. Pius X. am Beginn seines Pontifikates

Die katholische Welt hatte sich unter Leo XIII. an das Bild eines gelehrten und würdigen, nicht ostentativ persönlich frommen, dabei greisen und zunehmend kränklichen Papstes gewöhnt, um den herum die volle Pracht des päpstlichen Hofes aus der Zeit des Kirchenstaates aufrechterhalten wurde. Interessant für die Spätzeit des Pontifikates ist etwa diese Beschreibung eines Hochamtes mit *Te Deum* in Sankt Peter am Jahrestag der Krönung des Papstes:

Nach der Messe [der der Papst nur beigewohnt hatte] ein Te Deum, das von Tausenden gesungen, majestätisch ernst und wuchtig unter den großartigen Gewölben erklang. Der hl. Vater nahm während desselben etwas zu sich; wurde dann vor die Confessio getragen, wo er mit großer Anstrengung, aber ziemlich laut die Segensworte sang und nachher nach allen Seiten segnete. Er stieß förmlich die Worte hervor, indem er sich stoßweise aufreckte [...] Dann setzte das nur mühsam bisher unterdrückte Geschrei wieder ein, flutartig sich fortpflanzend und wie das schwere Rauschen eines Waldes unter dem Orkan sich anhörend. Schauerlich schön und interessant. Der Papst erfreute sich ersichtlich daran; es wirkte wie eine erfrischende Medizin. Wird er noch ein solches Fest feiern können?¹⁶

Die Wahrnehmung des neuen Papstes differierte von diesem Bild: Pius X. galt als vitaler und einfacher Mann aus dem Volke, der bewusst mit Konventionen brach, um sein bisheriges Leben fortsetzen zu können. Der Papsthistoriker Josef Schmidlin (1876–1944) fasste die Eindrücke der damaligen »Vatikanisten«, aber auch seine direkten persönlichen¹⁷ ab 1903 so zusammen:

13 Vgl. aus der Fülle der Literatur: Giacomo LOSITO, *Il modernismo e la sua repressione*, in: *Cristiani d'Italia*, Vol. I, Rom 2011, 237–245; *The Reception and Application of the Encyclical Pascendi. The Reports of the Diocesan Bishops and the Superiors of the Religious Orders until 1914*, hrsg. v. Claus ARNOLD u. Giovanni VIAN, Venedig 2017 (open access über permalink: <http://doi.org/10.14277/978-88-6969-130-0> [Stand: 5. November 2017]), und neuerdings die umfassende Literaturschau von Giovanni VIAN, *Il modernismo. Un itinerario tra fonti e documenti*, in: *Rivista di Storia del Cristianesimo* 14, 2017, 191–212.

14 Dazu zuletzt Jan D. BUSEMANN, *Katholische Laienemanzipation und römische Reaktion. Die Indexkongregation im Literatur-, Gewerkschafts- und Zentrumsstreit*. Paderborn 2017, 117–292.

15 Renato MORO, *Il »modernismo buono«*. *La modernizzazione cattolica tra fascismo e postfascismo come problema storiografico*, in: *Storia Contemporanea* 19, 1988, 625–716; Fulvio DE GIORGI, *Note sulla modernizzazione ecclesiale*, in: *Rivista di storia contemporanea* 1–2, 1994–1995, 194–208.

16 Joseph SAUER, *Tagebuch vom 3. März 1902*; Universitätsarchiv Freiburg, C67–15, S. 36.

17 Schmidlin hielt sich von 1901 bis 1905 zu papstgeschichtlichen Studien in Rom auf; über ihn: Giancarlo COLLET, *Art. Schmidlin, Joseph*, in: *Neue Deutsche Biographie* 23, 2007, 162f.

Der Eindruck, den all diese ersten Beobachter vom neuen Inhaber des Heiligen Stuhles erhielten, war ein tiefer, überwältigender und sympathischer. Seine physische Gesundheit, die Stärke seiner Muskeln, sein knochiger und doch elastischer Körperbau, sein fester und entschiedener Gang, seine weiße und schöne Hand, das frische Kolorit seines edelgeformten und fast numismatischen Gesichtes mit den blaugrauen ausdrucksvollen Augen [vgl. Abb. 1], aus denen ebensoviel Ernst, Würde, Energie und Entschlossenheit wie Güte und Milde sprach, mit den geschlossenen Lippen und der hohen Stirn, dazu sein aus cholерischen und melancholischen Elementen gemischtes Temperament, seine aufrichtige Schlichtheit und Herzengüte, seine heitere Geselligkeit und Unterhaltungsgabe, vielfach verbunden mit naturwüchsigem Mutterwitz mußten jedermann gewinnen und verliehen ihm eine magische Anziehungskraft, besonders auf die Massen, deren Liebling er wurde. Auch seine volkstümliche Sprache und seine sonore Stimme, wie seine auf alle Zweige der Theologie wie auf viele profane Wissenschaften sich erstreckende Bildung, vor allem sein aufgeschlossenes Verständnis für Wissen und Kunst, seine einfache Kleidung und billige Nickeluhr, sein fast ärmlich ausgestattetes Schlaf- wie Arbeitszimmer und sein frugales Mahl, das er entgegen allen Gewohnheiten gern mit Freunden teilte, die Abholung und Unterbringung seiner drei Schwestern, die Belassung seiner Verwandten in ihrer Armut und sein Greuel gegen die herkömmlichen byzantinischen Verkehrsformeln (was eine wahre Palastrevolution bei den entsetzten Höflingen im Vatikan erzeugte), seine unerschöpfliche Freigebigkeit gegen die Armen und Notleidenden, seine übernatürliche Einstellung und Frömmigkeit, wie sie sich bei der Darbringung des Meßopfers und der Zugehörigkeit zum Dritten Orden widerspiegelte, vermischt nicht mit Schwäche und Unbeständigkeit, sondern mit Tatkraft, Entschlossenheit und Selbständigkeit, eroberten ihm im Sturme alle unverdorbenen Gemüter¹⁸.

Wenigstens Details dieses Gesamtbildes des Papstes (und des Papstkörpers¹⁹) waren nicht nur mediale Wahrnehmung, sondern gehörten auch zu der Art und Weise, wie Pius X. selbst gesehen werden wollte. So ließ er sich 1904 nicht nur am Schreibtisch porträtieren, sondern dabei auch fotografieren, wobei die intensive päpstliche Arbeitssituation durch hohe Papierstapel im Hintergrund noch deutlicher wurde (Abb. 2). Tatsächlich hat die neuere Forschung das ungeheuerere Pensum, das Pius X. täglich am Schreibtisch ableistete, durch die Auswertung der Akten seines Privatsekretariats belegt²⁰. Nicht ohne Zutun des Papstes bzw. seiner Umgebung dürften auch die Postkarten entstanden sein, auf denen das Bild Pius' X. mit Porträts seiner Mutter und seiner Familie kombiniert wurde, die ihn deutlich als Mann aus dem einfachen Volke kennzeichneten (Abb. 3).

18 Josef SCHMIDLIN, Papstgeschichte der neuesten Zeit, Bd. 3: Papsttum und Päpste im XX. Jahrhundert. Pius X. und Benedikt XV. (1903–1922), München 1936, 30f.

19 Vgl. zu dieser Thematik Jörg SEILER, Somatische Solidarität als Moment ultramontaner Kommunikation. Die Inszenierung der Körperlichkeit Pius' IX. in der Rottenburger Bistumszeitung, in: SZKRG 101, 2007, 77–106. Auch Pius IX., zu dem Pius X. vielerlei Parallelen aufweist, galt zu Beginn seines Pontifikates als junger und schöner Papst, von dem idealisierte Bilder verbreitet wurden.

20 Alejandro M. DIEGUEZ/Sergio PAGANO, Le carte del »Sacro Tavolo«. Aspetti del pontificato di Pio X dai documenti del suo archivio privato, 2 Bde. (Collectanea Archivi Vaticani 60), Vatikanstadt 2006.



Abb. 1: Ein hübscher Papst mit schönen weißen Händen. Pius X. am Beginn seines Pontifikates.

Foto Dosio & C. Turin/Compagnia Fotografica. Gemeinfrei.
Postkarte von ca. 1904 im Besitz des Verfassers.



Abb. 2: Inmitten von Arbeit:
Pius X. sitzt für den niederländischen Maler Antoon van Welie im Dezember 1904 Porträt.

Fotografia Felici (Giuseppe Felici [1839–1923]),
publiziert in: L'Illustrazione italiana 1905, II, 159. Gemeinfrei.



Abb. 3: Ein Papst aus dem einfachen Volke:
»Pie X – Les Parents du Saint-Père – Marguerite, mère de Pie X«.

Postkarte Nr. 3557 von Virgilio Alterocca (1853–1910), Terni, ca. 1903,
gelaufen von Rom nach München am 24.2.1904. Gemeinfrei. Karte im Besitz des Verfassers.
Die Karte muss direkt am Pontifikatsbeginn entstanden sein, da noch ein Bild des Kardinals
Sarto verwendet wird. Spätere Versionen zeigen ein Papstporträt an dieser Stelle.

Zugleich erregte die Attitüde des volkstümlich-aktiven Pastoralpapstes, der nicht nur seine drei ledigen Schwestern wieder in seinen Haushalt holte²¹, sondern auch bei Volksempfängen im Vatikan wie ein einfacher Pfarrer das Sonntagsevangelium auslegte²², Missfallen an der Römischen Kurie. Der pseudonyme Vatikanist »Ignis Ardens« (»Loderndes Feuer«) – eine Anspielung auf das Attribut von Pius X. in der sogenannten Papstweissagung des Malachias – schrieb noch 1907:

Pius X., sagte mir ein römischer Monsignore, ist gewiß ein Papst, der wie kein zweiter geeignet ist, durch sein Beispiel und seine Anregung das religiöse Gefühl neu zu beleben, aber er begeht einen schweren Irrtum, indem er den päpstlichen Thron der Attribute von Würde und Pracht entkleidet, die mächtig dazu beitragen, das Prestige des Papsttums aufrecht zu erhalten und selbst seinen Gegnern Respekt vor der obersten kirchlichen Macht einzuflößen. Das Volk darf sich nicht daran gewöhnen, den Papst wie einen beliebigen Menschen zu betrachten: der einfache Heiligenschein der Frömmigkeit genügt nicht, um die tieferen Glaubensgefühlen zugänglichen Seelen zu befriedigen. Instaurare omnia in Christo²³ ist schön und gut; aber dieses Wort muß von den Höhen eines unerreichbaren Throns kommen, und nicht von dem Altan eines Hofes, vor dem die Arbeiterkinder spielen und die beurlaubte Dienerschaft sich ergeht²⁴.

2. Die Wende von 1906/07

Der »honeymoon« Pius' X. mit reformerisch gesinnten liberal-katholischen Kreisen und der liberalen europäischen Öffentlichkeit endete spätestens 1906, als er den reformseligen, in alle Welt Sprachen übersetzten Erfolgsroman »Il Santo« von Antonio Fogazzaro (1842–1911) auf den Index der verbotenen Bücher setzen ließ²⁵. Zuvor schon hatte seine intransigente Haltung zur schmerzlichen Trennung von Staat und Kirche in Frankreich beigetragen. Von der Warte ihres römischen Salons kommentierte die reformkatholische Netzwerkerin Auguste von Eichthal (1835–1932) die Entwicklung Pius' X. so:

Seine tiefe Frömmigkeit, die anfangs so rührend auf den Evangelien fast ausschließlich zu fußen schien, zeigt sich immer erschreckender an – namens eines dogmatisch eingeeengten Fanatismus, der aus bester Sorge um das Seelenheil seiner Schäflein jeden Windhauch strafend abzuhalten bedacht ist, der nicht in seiner Liturgie durch das Tridentiner Konzil ausnahmsweise eine Berechtigung zum Wehen erhalten hat. In praktischen Dingen den Staup-

21 Luigi DAELLI, Pius X. Ein Lebensbild. Nach der italienischen Originalausgabe übersetzt und fortgeführt von Gottfried BRUNNER, Regensburg 1908, 20f.

22 EBD., 273.

23 »Alles in Christus erneuern« (vgl. Eph 1,10) – das Motto des Papstes aus seiner Antrittsenzyklika »E supremi apostolatus«.

24 IGNIS ARDENS [pseud.], Pius X. und der päpstliche Hof. Autorisierte deutsche Ausgabe von Maria TEXTOR, Berlin–Leipzig 1908, 169 (Originalausgabe: IGNIS ARDENS [pseud.], Pio X e la corte pontificia, Mailand 1907).

25 Paolo MARANGON, Ricezione e condanna del *Santo* di Antonio Fogazzaro, in: »In wilder zügelloser Jagd nach Neuem«. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche, hrsg. v. Hubert WOLF u. Judith SCHEPERS, Paderborn 2009, 79–93. – Vgl. auch Cosimo SEMERARO, Il »caso« Fogazzaro e la condanna del suo romanzo »Il Santo«. Primo tentativo di analisi dei documenti inediti del Sant'Uffizio, in: Amicitiae causa. Scritti in onore del Vescovo Alfredo M. Garsia, hrsg. v. Massimo NARO, San Cataldo 1999, 177–193; Ilario TOLOMIO, Dimenticare l'antimodernismo. Filosofia e cultura censoria nell'età di Pio X, Padua 2007, 107–117; 219–227.

*besen schwingend, wo es Not tut, ist sein geistlich' Regiment das eines Todtengräbers, wie sich's unwiderrufflich zeigt.*²⁶

Nachdem 1907 die repressiven Maßnahmen gegen den Modernismus hinzugekommen waren, avancierte Pius X. zu einem der meistkarikierten Päpste des 20. Jahrhundert²⁷. Der aktive Pastoralpapst mutierte in den italienischen Gazetten nun zu dem Dialekt sprechenden Bauerntölpel »Bepi« (Giuseppe) aus dem Veneto²⁸, der alle Fühlung mit der modernen Welt verloren hatte, oder bei Olaf Gulbransson (1873–1958) im »Simplicissimus« zu »Pius Horribiliscrififax«, dem Verfasser anstößiger Rundschreiben²⁹. Besonders boshaft war eine Karikatur aus dem *Pasquino*, dem bekannten satirischen Wochenblatt liberaler Prägung, von 1907: Einem rundlich-gedrungenen Pius X., der einen abgenagten Griffel in der Hand hält, erscheint die hohe elegante Gestalt Leos XIII. mit Buch samt Schreibfeder und weist ihn zurecht: *Mein Lieber, wenn man Papst wird, muss man vergessen, dass man einmal Landpfarrer war*³⁰. (Abb. 4)

Als Reaktion auf diese Angriffe veränderte sich auch die Wahrnehmung des Papstes auf der strengkirchlichen Seite. Der aktive Pastoralpapst aus dem Volke hatte auch zuvor so gut wie nie auf Fotografien gelächelt, angefangen mit seinem berühmten melancholischen Krönungsporträt von 1903³¹. Die intransigenten Anhänger des Papstes, zumal in Frankreich, interpretierten dies nun neu: Die Leidensmiene signalisiere, wie sehr der Papst an der Moderne und an den Maßnahmen, die er gegen den »Modernismus« ergreifen musste, leide. Alfred Baudrillart fasste dies 1914 so in Worte:

*Aus seinen von milder Trauer erfüllten, gleichsam verschleierte und doch so leuchtenden Augen schien man seine Seelenangst ablesen zu können, Sie sagte einem gleichsam: »Auch ich leide, leide mehr als ihr. Denn wohin ich mich wenden mag, überall muß ich eingreifen, muß ich strafen, ich der Vater, der Vater aller. Doch das ist unerlässliche Amtspflicht. Die Gefahren, unter denen die von innen die furchtbarsten sind, drängen mich. Habe ich das Recht überhaupt zu wissen, daß ich leide?«*³²

26 ARNOLD, Eichthal (wie Anm. 2), 254f.

27 Eine schöne Auswahl bei Giovanni SPADOLINI, *Le due Rome. Chiesa e stato fra '800 e '900*, Florenz 1974.

28 Vgl. etwa EBD., Tafel 77, nach S. 366, die Karikatur »Le furie di Bepi« aus dem *Pasquino* von 1910 (anlässlich der Verurteilung des *Sillon*).

29 *Simplicissimus* 15, 1910/11, Heft 27, 439.

30 SPADOLINI, *Le due Rome* (wie Anm. 27), Tafel 64, vor S. 267.

31 Dank der zahlreichen traditionalistischen Websites und Blogs heute quasi ubiquitär zugänglich; vgl. u. a. <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=15311009> (Stand: 5. November 2017).

32 Deutsche Übersetzung zitiert nach Rafael MERRY DEL VAL, *Pius X. Erinnerungen und Eindrücke*, Basel 1954, 30; vgl. Alfred BAUDRILLART, *Pie X*, in: *Revue pratique d'apologétique*, Nr. 214–215, 15.8.–1.9.1914, 721–727, hier: 722: »Avec quelle énergie le Pape nous ordonnait d'arracher les mauvaises herbes de cette partie du champ de l'Église qu'il avait confiée à nos soins! Une bonté trop naturelle, la crainte des coups douloureux qu'il faudrait porter, laissaient l'âme hésitante et troublée. On le regardait; on lisait dans ses yeux tristes et doux, lumineux au fond, voilés d'une ombre: »Moi aussi, je souffre; je souffre plus que vous, car de tous côtés je dois agir, je dois réprimer, je dois frapper, moi le père, le père de tous; mais le devoir de ma charge est là, le devoir inéluctable; le péril de l'Église me presse, péril du dehors, péril du dedans plus dangereux encore; ai je le droit de savoir même si je souffre? Et vous non plus, vous n'avez pas ce droit; vous êtes mon lieutenant à telle place, à tel poste de confiance; je vois l'ensemble; vous ne voyez qu'un point; obéissez; exécutez la consigne; c'est au nom de Dieu que je vous parle.«

Pius X. knüpfte auch in dieser Hinsicht wieder an Pius IX. an, dessen Leiden in den Print-Medien so inszeniert wurde, dass die ultramontanen Katholiken eine »somatische Solidarität« mit dem Stellvertreter Christi erfahren konnten³³.



Abb. 4: »A proposito di Encicliche: Il morto al vivo. – Ma, caro mio, quando si diventa Papa, bisogna dimenticare di essere stato Parocco di campagna.«

Karikatur von Filiberto Scarpelli (1870–1933), in: *Il Pasquino*, Nr. 3, 1907; publiziert in: SPADOLINI, *Le due Rome* (wie Anm. 27), Tafel 64, vor S. 267. Gemeinfrei.

33 SEILER, *Somatische Solidarität* (wie Anm. 19).

3. Die posthume Inszenierung unter Pius XII.

Bei seinem Tod hinterließ Pius X. ein schwieriges Erbe. Sein Nachfolger Benedikt XV. versuchte nicht nur, den verlorenen diplomatischen Boden wieder gut zu machen und die europäischen Nationen (vergeblich) zum Frieden zu mahnen³⁴. In seiner Antrittsenzyklika *Ad beatissimi Apostolorum* vom 1. November 1914 wandte er sich auch deutlich gegen die innerkatholische Polarisierung durch die von Pius X. geförderten radikalen Antimodernisten, erneuerte aber zugleich die Verurteilung des theologischen »Modernismus«³⁵. Trotz dieses schwierigen Erbes avancierte Pius X., in dessen Pontifikat nur vier Heiligsprechungen stattgefunden hatten, unter Pius XII. zum Kandidaten für eine Kanonisierung³⁶. Diese verlief nicht ohne Probleme, weil die harte Verfolgung der »Modernisten« als Problem empfunden wurde: Hatte der Papst bei ihrer Bekämpfung nicht des Guten zu viel getan? Eine eigene *Disquisitio* mit umfangreichen Zeugenbefragungen und einer großen Dokumentation wurde nötig³⁷. Schließlich obsiegte aber der Wille Pius' XII.³⁸: Pius X. wurde 1951 selig- und bereits 1954 heiliggesprochen. Dieser Vorgang war in verschiedener Hinsicht außergewöhnlich. Seit der Kanonisierung von Pius V. (1566–1572) im Jahr 1712 war kein Papst der Neuzeit mehr heiliggesprochen worden. Damals lagen immerhin 140 Jahre zwischen Tod und Heiligsprechung. Nun sprach Pius XII., wie er

34 Vgl. Jörg ERNESTI, *Benedikt XV. Papst zwischen den Fronten*, Freiburg i.Br. 2016; Benedetto XV. *Papa Giacomo Della Chiesa nel mondo dell' »inutile strage«*, hrsg. v. Alberto MELLONI, bearb. v. Giovanni CAVAGNINI u. Giulia GROSSI, Bologna 2017.

35 Zur Deutung der Enzyklika *Ad beatissimi* und der Beendigung der Modernismuskrisis durch Benedikt XV. siehe Giovanni VIAN, *Il modernismo durante il pontificato di Benedetto XV, tra riabilitazione e condanna*, in: EBD., Bd. 1, 463–473.

36 Zum weiten Feld der »Politik der Heiligsprechungen« der Päpste im 20. Jahrhundert vgl. die Modellstudien von Valentina CICILIO, *La strategia canonizzatrice di Pio XI (1922–1939) tra femminismo, Francia e fascismo*, in: *Rivista di storia del cristianesimo* 11, 2014, 419–449; DIES., *Concilio e santità. La politica delle canonizzazioni in Giovanni Paolo II*, in: *Ricerche di storia sociale e religiosa* 42, 2013, 317–327.

37 *SACRA RITUM CONGREGATIO. SECTIO HISTORICA*, Romana: *Beatificationis et canonizationis servi dei Pii Papae X.: disquisitio circa quasdam obiectiones modum agendi servi dei respicientes in modernismi debellazione una cum summario additionali ex officio compilato*, Vatikanstadt 1950.

38 Die Hintergründe dieser Entscheidung spielen hier keine Rolle. Nach dem wohlinformierten Skandal-Roman von Roger PEYREFITTE, *Les clés de saint Pierre*, Paris 1955 (dt.: *Die Schlüssel von Sankt Peter*, Karlsruhe 1956), war der Druck von Kardinal Nicola Canali, einem früheren Vorgesetzten von Eugenio Pacelli im Staatssekretariat, entscheidend. Durch die Heroisierung von Pius X. wollte Canali angeblich aber vor allem den Weg für eine Kanonisierung von dessen Kardinalstaatssekretär Rafael Merry del Val (1865–1930) freimachen. Vgl. Gunnar ANGER, *Art. Canali*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 29, 2008, 261f.; David BERGER, *Art. Peyrefitte*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 31, 2010, 1057–1061. – Die Causa Merry del Val wird in letzter Zeit wieder verstärkt betrieben; vgl. den von einem gewichtigen »Ehrenkomité« gestützten Studententag des »Pontificio Comitato di Scienze Storiche« am 1. Oktober 2015. Pius X. hatte ein besonders enges Verhältnis zu Merry del Val, das u. a. aus der papstgeschichtlich einzigartigen Fotografie spricht, die auch das Programm des Studententages zielt: Merry del Val sitzt leicht erhöht und in die Kamera schauend an seinem Schreibtisch, während Pius X. an der Seite (!) des Schreibtisches mit gesenktem Blick sitzt. Vgl. <http://www.shur.sk/images/konferencie/pozvanka-rafael-card-merry.pdf> (Stand: 30. September 2017). Während des Pontifikates wurde oft die Güte des Papstes gegen die vermeintliche Härte Merry del Vals ausgespielt; Annibald ZAMBARBIERI, *Dialettiche ai vertici. Merry del Val, Della Chiesa, Pio X (1883–1907)*, in: MELLONI (Hrsg.), CAVAGNINI/GROSSI (Bearb.), *Benedetto XV. (wie Anm. 34)*, Bd. 1, 68–84.

selbst in seiner Ansprache zur Kanonisierung betonte, als erster Papst einen anderen Papst nur 40 Jahre nach dessen Tod heilig, einen Papst, den er selbst noch gekannt hatte und unter dem er in der Römischen Kurie gedient hatte³⁹. Der Pacelli-Papst rückte diesen Akt, der zugleich eine weitere zeremonielle Selbsterhöhung des Papsttums darstellte, in eine interessante Perspektive: Die erste Sorge Pius' X. sei es gewesen, die Kirche konkret immer geeigneter und offener für den Weg der Menschen zu Jesus Christus zu machen⁴⁰. Pius X. habe die »spirituelle Katastrophe« der modernen Welt vorausgesehen und deshalb den Glauben sowie die Einheit von Glauben und Wissen gegen den »Modernismus« verteidigt; er sei der Papst der Eucharistie (häufige Kommunion, Frühkommunion) und auch der Organisation der Kirche (Kirchenrecht) und wollte so alle zu Christus zurückführen. Im Lichte der Katastrophen des 20. Jahrhunderts fand Pius XII. also eine Rechtfertigung für den Antimodernismus Pius' X., der nun als heroischer Pastoralpapst im Kampf gegen die Folgen der modernen säkularisierten Welt und der von ihr hervorgebrachten Totalitarismen und Weltkriege erschien. Die Heiligsprechung war dabei nur Teil einer größeren Inszenierung, nämlich des Marianischen Jahres 1954, das an die Dogmatisierung der *Immaculata Conceptio* von 1854 erinnerte⁴¹.

Die mediale Vermittlung eines spirituall-pastoral abgetönten Bildes von Pius X.⁴² ist in umfassender Weise angegangen worden. Bei den Printmedien war ein in allen Weltsprachen veröffentlichter offiziöser Bildband zur Heiligsprechung 1954 von zentraler Bedeutung⁴³. Der Text stammte von dem Kurienbeamten Nello Vian (1907–2000)⁴⁴: Vian war, wie schon sein venezianisch klingender Name verrät, zunächst durch die bis heute in der Kurie und überhaupt in Italien sehr wichtige regionale Herkunft mit dem Sarto-Papst verbunden: Er stammte aus Vicenza, seine Eltern wurden von Sarto getraut, der Vater war mit Sarto befreundet und stand bei ihm in der Krise der *Opera dei congressi*. Nello Vian selbst war kein Intransigent; er wollte ursprünglich über den venezianischen Ver-

39 »Eleviamo pertanto fervide grazie alla divina bontà per averCi concesso di vivere questo straordinario evento, tanto più che forse per la prima volta nella storia della Chiesa la formale santificazione di un Papa è proclamata da chi ebbe già il privilegio di essere al servizio di lui nella Curia Romana.« Discorso di Sua Santità Pio PP. XII. dopo il rito di canonizzazione di San Pio X., 29. Mai 1954, in: Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII, Bd. 16: Sedicesimo anno di Pontificato, 2 marzo 1954 – 1° marzo 1955, Vatikanstadt 1955, 31–37 (hier benutzt nach http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1954/documents/hf_p-xii_spe_19540529_pio-x.html; Stand: 01.09.2016).

40 »Fu pertanto sua prima sollecitudine, incessantemente perseguita fino alla morte, di rendere la Chiesa sempre più in concreto atta ed aperta al cammino degli uomini verso Gesù Cristo.« (EBD.).

41 Zum Kontext vgl. Philippe CHENAUX, *Pie XII. Diplomate et pasteur*, Paris 2003, 400–404.

42 Und damit auch die Sanierung einer biographischen Etappe von Eugenio Pacelli selbst, der im Staatssekretariat der Nachfolger des von Pius X. geförderten Integralisten Umberto Benigni (1862–1934) gewesen war. Vgl. Zwischen Hitler und Pius XII. Heinrich Brüning und seine niederländischen Freunde Mgr. Henri Poels, Rector Piet Mommersteeg und Dr. A. J. M. Cornelissen. Briefe und Dokumente (1936–1958), hrsg. v. Christoph WEBER, Hamburg 2007, 87: Wenn Heinrich Brüning (1885–1970) sich gegen Eugenio Pacelli wandte, dann standen sich letztlich »der Vertreter der christlichen Gewerkschaften und der Nachfolger Mgr. Benignis gegenüber.«

43 Leonhard von MATT/Nello VIAN, *Pius X.*, Zürich 1954. Ich benutze die im selben Jahr erschienene Sonderausgabe für die Bonner Buchgemeinde (Würzburg 1954). Das Werk erschien gleichzeitig in deutscher, französischer, italienischer, spanischer, portugiesischer und niederländischer Sprache. Der offiziöse Charakter des Werkes erhellt auch aus den im Band (EBD., 242) genannten Beratern: u. a. Nicolo Kardinal Canali und Angelo Giuseppe Kardinal Roncalli, der spätere Papst Johannes XXIII.

44 Über ihn Paolo VIAN, *Per una biografia di Nello Vian*, in: *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 55, 2001, 175–199.

mittlungstheologen Gasparo Contarini (1483–1542) promovieren, mit dem seine Mutter verwandt war, dann wirkte er vor allem in der Biblioteca Apostolica Vaticana und hatte an deren Modernisierung nach amerikanischem bibliothekarischen Vorbild großen Anteil.

Die Lösung von Nello Vian für eine Aktualisierung von Pius X. war, vor allem die einfache Herkunft, die Familie und die Heimatverbundenheit des neuen Heiligen in Text und Bild zu präsentieren. Damit knüpfte er nicht nur an die Selbstdarstellung des Papstes an, sondern er huldigte auch der papst- und kuriengeschichtlich wichtigen Tugend der *pietas*⁴⁵. Dem eigentlichen »Werk« des Papstes wurden nur fünfeinhalb Seiten gewidmet, dabei die Reform der Priesterausbildung, Kurienreform, Kirchenrecht und Frühkommunion an den Anfang gestellt, der Antimodernismus und die Auseinandersetzung mit der französischen Republik nur knapp an den Schluss gerückt⁴⁶. In dem Band, von dessen Umschlagbild Pius X. uns in besonders melancholischer Weise anblickt, finden sich nur relativ wenige Aufnahmen aus dem Pontifikat des Papstes. Stattdessen überwiegen die neuen Photographien, die der Schweizer Leonhard von Matt (1908–1988) in der Heimat des Papstes aufgenommen hatte. Man kann sich der antimodernen Ästhetik dieser Bilder ländlicher Einfachheit, Bescheidenheit und idyllischer Beschaulichkeit kaum entziehen. Volksgebundenheit und Volkstümlichkeit des Papstes waren damit das Hauptthema des Bandes, seine Gegner (bzw. Opfer) werden explizit als »hochmütige Intellektuelle« qualifiziert⁴⁷. Das einfache Volk aber verstand den Papst:

*In die Herzen von Millionen ist Pius X. als der Papst aus dem Volke eingeschrieben, als ein Mensch, der die Nöte und den Kampf aller jener kannte, die hart um das Dasein ringen müssen, als der Priester, der sich zeitlebens als ein Knecht des Herrn fühlte. Er hatte für alle ein väterliches Wort und die Güte strahlte aus seinen Augen*⁴⁸.

Speziell für die deutschsprachigen Leser war das Bild der Schlichtheit und Natürlichkeit des Papstes, der Sohn eines Dorfbriefträgers gewesen war, bereits 1953 von dem bekannten Priester-Schriftsteller Wilhelm Hünermann (1900–1975) in dem Roman »Brennendes Feuer. Pius X.« gezeichnet worden⁴⁹.

In eine ähnliche Richtung zielte auch die Darstellung der Heiligsprechung im Massenmedium Film. Die christdemokratisch geprägte, staatlich finanzierte italienische Wochenschau »La settimana Incom«⁵⁰ berichtete am 2. Juni 1954 unter dem Titel »Pio X alle glorie dell'Altare« über die Heiligsprechung⁵¹. Die Botschaft des Filmbeitrags, der mit neo-romantischer Musik untermalt und von einem zwischen Pathos und Gefühlsamkeit modulierenden Sprecher kommentiert wird, lässt sich so zusammenfassen: Pius X. kommt aus dem Volk und mobilisiert das Volk. Zu sehen ist zunächst die Heimat des Papstes in Riese, die Küche im Geburtshaus, wo seine Mutter die Polenta kochte, »wenn es welche gab«, und das einfache Schlafzimmer des Papstes. Dann wird überblendet auf

45 Wolfgang REINHARD, Papa Pius. Prolegomena zu einer Sozialgeschichte des Papsttums, in: Von Konstanz nach Trient. Festgabe für August Franzen, Paderborn 1972, 261–299.

46 VON MATT/VIAN, Pius X. (wie Anm. 43), 163–168.

47 EBD., 235.

48 EBD., Klappentext.

49 Erste Auflage Innsbruck 1953. 75.–85. Tausend, Innsbruck 1962. Neuauflage unter dem Titel: Feuer auf die Erde. Papst Pius X, Innsbruck 1979.

50 La Settimana Incom. Cinegiornali e informazione negli anni '50, hrsg. v. Augusto SAINATI, Turin 2001.

51 ARCHIVIO STORICO LUCE, Istituto Luce Cinecittà: La Settimana Incom 01102, 02/06/1954, Pio X alle glorie dell'Altare. 00:03:40 h. Abrufbar unter <http://www.archivioluce.com> oder direkt unter <https://youtu.be/feftXBJ-jM> (Stand: 6. November 2017).

die vor Sankt Peter zusammenströmende Volksmenge, die schwarzgekleideten Nichten des Papstes, mit ihren Namen, die »venezianisch klingen, wie es der Heilige liebte« werden hervorgehoben. Pius XII. naht auf der *Sedia Gestatoria* und vollzieht die Heiligssprechung des Papstes, »den die Vorsehung der Moderne gegeben hat«. Ausführlich wird der posthume »Possesso«⁵² des Leichnams von Pius X. gezeigt, der zu Lebzeiten den Vatikan nicht mehr verlassen hatte. Nun wird er in einem beleuchteten Glassarg durch die Stadt getragen, die von der Masse der römischen Bevölkerung erfüllt ist. Die Schönheit des Papstkörpers wird betont: »Brillano gli occhi azzurri nel corpo integro« – »Seine blauen Augen strahlen im unversehrten Körper.«⁵³ Zum Abschluss vor Santa Maria Maggiore (im Rahmen des Marianischen Jahres) resümiert der Sprecher, der Papst habe den Modernismus bekämpft und die kirchlichen Gesetze geordnet, aber das Volk liebe vor allem den guten Hirten und den caritativen Wohltäter.

4. Ausblick

Auf Pius X., den ersten selig- und heiliggesprochenen Papst der Moderne, sind seither weitere selige und heilige Päpste gefolgt (Innozenz XI.⁵⁴, Pius IX., Johannes XXIII., Paul VI., Johannes Paul II.). Dadurch wird nicht nur der Nimbus des Papsttums weiter gesteigert, sondern es stellen sich – wie bei jedem anderen Heiligen auch⁵⁵ – besondere Anforderungen an die jeweilige pastorale und spirituelle Aktualisierung dieser Päpste für die Gläubigen der Gegenwart. Bei der Seligsprechung von Pius IX. hat Johannes Paul II. (1978–2005) – unter anderem in Reaktion auf die Kritik der deutschsprachigen Kirchenhistoriker⁵⁶ – betont, dass die Kirche *mit der Seligsprechung eines ihrer Söhne [...] nicht dessen besondere historische Entscheidungen rühmen, sondern ihn wegen seiner Tugenden*

52 Vgl. den Beitrag von Christian BRUNKE in diesem Band. – Dieser posthume »Possesso« wurde unter Johannes XXIII. (1963–1968), der seinen Vorgänger im Amte des Patriarchen von Venedig sehr verehrte, übrigens auf ganz Italien ausgeweitet. Pius X. hatte bei der Abreise zum Konklave erklärt, er werde tot oder lebendig nach Venedig zurückkehren. So ließ der Roncalli-Papst im Frühjahr 1959 den Glassarg Pius' X. mit dem päpstlichen Zug, der einen kapellenartigen Spezialwagen mit sich führte, von der Stazione Vaticana nach Venedig bringen. Insgesamt wurde der Sarg vom 12. April 1959 bis zum 10. Mai 1959 dort und an anderen Orten Italiens für die Verehrung durch die Gläubigen ausgestellt.

53 Dies bezog sich allerdings nur auf die Metallmaske des Leichnams. Als Zeichen seiner Demut hatte sich Pius X. im Gegensatz zu seinen Vorgängern nicht einbalsamieren lassen. Da er in der Hitze des August 1914 starb, ging sein Körper schon vor der Beisetzung in Verwesung über, wie man auf den Bildern der Aufbahrung in Sankt Peter deutlich erkennt, und war bei der Öffnung des Sarges entsprechend schlecht erhalten. Vgl. die Photographien in: Antonio MARGHERITI, *La morte del Papa. Riti, cerimonie e tradizioni dal medioevo all'età contemporanea*, http://www.cesnur.org/2009/tesi_papi_foto.htm (Stand: 6. November 2017).

54 Zur Problematik und Programmatik dieser Seligsprechung von 1956 vgl. Claus ARNOLD, Verketzerung von Spiritualität oder Verfolgung von Missbrauch? Der »Molinosismus« respektive »Quietismus« in der Wahrnehmung des Heiligen Offiziums, in: »Wahre« und »falsche« Heiligkeit. Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 90), hrsg. v. Hubert WOLF, München 2013, 59–70.

55 Vgl. eine humoristische Annäherung an dieses Problem am Beispiel des Heiligen Martin von Tours bei Gaston RICHOLET [Alfons KIRCHGÄSSNER], Kostümprobe mit einem Heiligen. Variationen über ein geistliches Thema, Würzburg 1963.

56 D.[aniel]. D.[ECKERS], Historiker gegen die Seligsprechung Pius' IX. in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 146 vom 27. Juni 2000.

zur *Nachahmung und Verehrung herausstellen, zum Lobe der göttlichen Gnade, die in ihnen erstrahlt*⁵⁷. Damit genießt die Kirchenhistorie weiterhin die volle Freiheit zur Historisierung der Pontifikate der seligen und heiligen Päpste samt ihrer (posthumen) Inszenierung. Aus einer umfassenden Historisierung werden sich dabei immer auch Anstöße für eine gelungene Aktualisierung ergeben.

57 JOHANNES PAUL II., Homilie vom 3. September 2000: »Beatificando un suo figlio la Chiesa *non celebra particolari opzioni storiche da lui compiute*, ma piuttosto lo addita all'imitazione e alla venerazione *per le sue virtù*, a lode della grazia divina che in esse risplende.« Vgl. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000903_beatification.html (Stand: 6. November 2017).

FEDERICO RUOZZI

Pius XII. als Papst der Medien

Zur Repräsentation des Papstes in Kino und Fernsehen der 1940er- und 1950er-Jahre*

1. Pius XII., »vom Mythos zur historischen Gestalt«¹

Nach der Französischen Revolution (1789–1799) und insbesondere nach dem Ersten Vatikanischen Konzil (1869–1870), dessen wichtigste Entscheidung die päpstliche Unfehlbarkeit betraf, wurde die Rolle des Papstes durch die Katholische Kirche neu definiert. Dies führte dazu, dass viele Katholiken eine neue Art der Verehrung für den Papst verspürten². Dieser Trend kennzeichnete besonders auch das 20. Jahrhundert – das sogenannte Medienzeitalter –, als das mediale System eine neue Art von Einfluss auf Gesellschaft, Kultur, Politik und Religion nahm. Audiovisuelle Medien tendieren dazu, Medienikonen und Idololatrie zu kreieren. Dies begriff schon Leo XIII. (1878–1903), welcher 1896 der erste Papst war, der auf Film festgehalten wurde – nur ein Jahr, nachdem die Gebrüder Auguste Marie Louis Nicolas (1862–1954) und Louis Jean Lumière (1864–1948) 1895 die Filmkamera erfunden hatten. Folglich mussten sich die Päpste mit der Logik der Medien arrangieren. Manchmal geschah dies etwas überzeichnet und im Stile von »the show must go on«: Ich denke hier an die unangemessenen Aufnahmen des sterbenskranken Papstes Johannes Paul II. (1978–2005), des authentisch »live« aufgenommenen Papstes³.

Um den Enthusiasmus der Medien etwas einzudämmen, hat auch Papst Franziskus mehrmals wiederholen müssen, dass er kein Superstar und nicht einmal ein Star sei: »Das ist ein Ausdruck, der von den Medien benutzt wird, aber es gibt eine andere Wahrheit:

* Deutsche Übersetzung von Friederike OCKERT und Claus ARNOLD.

1 Francesco TRANIELLO, Pio XII dal mito alla storia, in: Pio XII., hrsg. v. Andrea RICCARDI, Rom 1984, 5–29.

2 Siehe Pietro SCOPPOLA, Gli orientamenti di Pio XI e Pio XII sui problemi della società contemporanea, in: Storia della Chiesa, Bd. 23, Cinisello Balsamo 1991, 129–159. – Zur Verehrung des Papstes vgl. Annibale ZAMBARBIERI, La devozione al Papa, in: Storia della Chiesa, Bd. 22/2, Cinisello Balsamo 1990, 9–81 und Roberto RUSCONI, Santo Padre. La santità del papa da San Pietro a Giovanni Paolo II, Rom 2010.

3 Tomaso SUBINI, *Pastor Angelicus* as a Political Text, in: Requiem for a Nation. Religion and Politics in Post War Italian Cinema (Italian Frame 3), hrsg. v. Roberto CAVALLINI, Mailand 2016, 17–34; René SCHLOTT, Papsttod und Weltöffentlichkeit seit 1878. Die Medialisierung eines Rituals (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 123), Paderborn 2013.

Wir sehen so viele ›Stars‹, die irgendwann verglimmen und untergehen: vergängliche Dinge. Aber ein Diener Gottes zu sein ist etwas Wunderschönes, das nicht einfach vergeht«⁴.

Insbesondere während des Pontifikats von Pius XII. (1939–1958) erreichte die Verbindung zwischen Papst und Gläubigen einen neuen Höhepunkt, und die Veröffentlichung zweier Tonfilme über ihn und mit ihm ist kein Zufall: *Pastor Angelicus* (1942) von Romolo Marcellini (1910–1999) sowie *Guerra alla Guerra* (1948) von Romolo Marcellini und Giorgio Simonelli (1901–1966) wurden beide vom *Centro Cattolico Cinematografico* produziert, dem Katholischen Zentrum für Kinematographie (CCC). Tatsächlich verfügte Luigi Gedda (1902–2000), der Präsident der *Gioventù Italiana dell’Azione Cattolica*, der Italienischen Jugend der Katholischen Aktion (GIAC) und des CCC⁵, über eine Strategie zur Entwicklung eines Katholischen Filmtheaters⁶. Darüber hinaus hatte er eine Strategie, um ein öffentliches Bild des Papstes und der Kirche zu schaffen⁷, und zwar mit der 1941 geäußerten Begründung, dass es »heutzutage ein größeres Bedürfnis zu sehen als zu lesen gibt. Wir sind eine visuelle Menschheit«⁸. Schon fünf Jahre zuvor, nämlich im Dezember des Jahres 1936, hatte Gedda in einem Memorandum zum Thema Filmtheater, welches er an den damaligen Kardinalsstaatssekretär Pacelli schickte, angemerkt, dass das Medium das Potenzial habe, »die Gesellschaft des 20. Jahrhunderts so zu beeinflussen, wie Gutenbergs Entdeckung das 15. Jahrhundert«⁹.

Um die Konstruktion des positiven Bildes von Pius XII. in diesen Jahren zu verstehen¹⁰, ist es notwendig, die Rolle des Filmtheaters und des Fernsehens, welches bis dato zumindest von den Kirchenhistorikern vernachlässigt wurde, zu würdigen. Denn faktisch waren diese Medien daran beteiligt, den ›positiven Mythos‹ des Papstes mitzugestalten, indem sie seine Worte, Bilder und Taten ausstrahlten. ›Positiver Mythos‹ ist ein Terminus der Historiographie, welcher sich vom ›negativen Mythos‹ (›der Papst, der geschwiegen hat‹) absetzt, um die Popularität Pius’ XII. während der 1940er- und 1950er-Jahre zu

4 Gian G. VECCHI, Papa Francesco: Non sono una star. Sono solo un servo dei servi di Dio, in: *Corriere della Sera*, 28. September 2015.

5 Zu Luigi Gedda siehe Luigi Gedda nella storia della Chiesa e del Paese, hrsg. v. Ernesto PREZIOSI, Rom 2013; und seine Lebenserinnerungen s. Luigi GEDDA, 18 Aprile 1948. Memorie inedite dell’artefice della sconfitta del Fronte Popolare, Mailand 1998.

6 Gedda notiert: »Diese Aufgabe erschien recht leicht in einem Zeitalter, in dem das Fernsehen noch nicht existierte, und es notwendig war, eine visuelle Darstellung des Lebens der Kirche zu schaffen« (ebd., 73).

7 Siehe Roger AUBERT, Il mezzo secolo che ha preparato il Vaticano II, in: *Nuova storia della Chiesa*, Bd. 5,2: La Chiesa nel mondo moderno, Turin 1979, 39. – Siehe Luigi GEDDA, Pensiamoci, in: *Rivista del cinematografo* 12, 1941, 161.

8 Luigi GEDDA, Conclusioni, in: *Il volto del cinema*, Rom 1941, 329. – Pius XII. war auch Hauptdarsteller des Films »Der veruntreute Himmel« (1958), unter der Regie von Ernst Marischka, wo der Papst zustimmte, einige Aufnahmen einer Papstaudienz hinzuzufügen.

9 Vgl. den Vortrag von Gianluca DELLA MAGGIORE, Il papa, il cinema e la seconda guerra mondiale. Beitrag zur Tagung: I cattolici tra immagine sacra e religiosa. Casi di studio sul cinema e la televisione in Italia tra gli anni ’40 e gli anni ’70, Universität Mailand, 11. November 2015; siehe auch Gianluca DELLA MAGGIORE/Tomaso SUBINI, Catholicism and Cinema. Modernization and Modernity, Mailand 2017; Gianluca DELLA MAGGIORE, Universalismo cinematografico. L’inchiesta della Santa Sede sul cinema del 1935, in: *Cinema e Storia* 5, 2017, 51–66.

10 Siehe Muriel GUITTAT-NAUDIN, Les silences de Pie XII. Entre mémoire et oubli 1944–1958, in: *Revue d’Histoire Ecclésiastique* 106, 2011, 215–239.

beschreiben¹¹. Der ›negative Mythos‹ entstand in Italien und anderswo erst nach seinem Tod¹².

Dennoch wurde bereits in der unmittelbaren Nachkriegszeit laut Guittat-Naudin eine zeitweilig weitverbreitete Kritik am Papst »schnell erstickt«. Sein positives Bild als Verteidiger des italienischen Volkes überwog nach Benito Mussolinis (1883–1945) Fall, während einer Zeit, in welcher der Papst ohne große Schwierigkeiten mythisiert werden konnte¹³. Ich denke, dass die Medien eine wichtige Rolle gespielt haben, um sowohl ein positives als auch anschließend ein negatives¹⁴ Bild von Pius XII. zu kreieren¹⁵. Folglich ist es das Ziel dieses Beitrags, Film- und Fernsehquellen zu analysieren, welche Pius XII. entweder als willigen Darsteller (in Filmen) zeigen oder aber als einen widerwillig Dargestellten (in Nachrichten und Live-Übertragungen), also sowohl in einer passiven wie aktiven Rolle vor der Kamera. Man kann sogar sagen, dass Radio, Film und Fernsehen die Rolle des Papstes als eines »aktiven Players auf der internationalen Bühne«¹⁶ betont haben.

2. Pius XII., das mediale System und die audiovisuellen Quellen: freiwilliger und unfreiwilliger Darsteller für die Kameras

Während seines langen Pontifikats und besonders nach dem Zweiten Weltkrieg achtete Pius XII. stark auf alles, was ihn umgab, sodass sein Lehramt eine große Vielfalt von Themen abdeckte. Offensichtlich ignorierte er weder das mediale System, welches rapide an Einfluss in allen Sphären des öffentlichen Lebens gewann, noch die Wichtigkeit der öffentlichen Meinung¹⁷.

Wie neuere Studien der Dokumente aus dem Archiv Pius' XI. zeigten, ist Eugenio Pacelli bereits nach 1930 zu einer zentralen Figur der filmischen Politik des Heiligen Stuhles avanciert, als er päpstlicher Staatssekretär wurde. Wie Gianluca della Maggiore dargelegt

11 Alessandro A. PERSICO, *Il caso Pio XII. Mezzo secolo di dibattito su Eugenio Pacelli*, Mailand 2008.

12 Vgl. den Fall von Rolf Hochhuths Schauspiel »Der Stellvertreter« (*The Deputy, A Christian Tragedy*), Berlin 1963, über das Schweigen des Papstes während der Shoah. Costa-Gavras basierte seinen Film *Amen* (2002) auf diesem Thema. – Siehe ebenso GUITTAT-NAUDIN, *Les silences de Pie XII.* (wie Anm. 10), 215; Giovanni MICCOLI, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, Seconda guerra mondiale e Shoah*, Mailand 2007.

13 GUITTAT-NAUDIN, *Les silences de Pie XII.* (wie Anm. 10), 217; TRANIELLO, *Pio XII dal mito alla storia* (wie Anm. 1), 6.

14 Zum Konzept der »Verdunklung«: Oliver LOGAN, »Pius XII: Romanità, prophesy and charisma«, in: *Modern Italy* 3, 1998, 2, 7.

15 Mario MARAZZITI, *I papi di carta. Nascita e svolta dell'informazione religiosa da Pio XII a Giovanni XXIII*, Genua 1990.

16 LOGAN, *Pius XII.* (wie. Anm. 14), 241. – Das Kino war nicht das einzige Medium, welches an der Verbreitung des audiovisuellen Bildes von Pius XII. beteiligt war. In Wahrheit erleichterte ebenfalls das Fernsehen die Verbreitung des Bildes des Papstes über die ganze Welt, bis hinein in die einzelnen Haushalte. Zum Beispiel gelang es Pater Pichard, eine päpstliche Ansprache aufzunehmen, die damals zu Ostern 1949 ausgestrahlt wurde.

17 Siehe MARAZZITI, *I papi di carta* (wie. Anm. 15), 3–46. – Die umfassende Fülle der lehramtlichen Äußerungen Pius' XII. erschließt sich in systematisierter Form immer noch am besten aus: Arthur-Fridolin ÜTZ/Joseph-Fulko GRÖNER, *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.*, 3 Bde., Freiburg/Schweiz 1954–1961 (Register!).

hat, war es zum Beispiel die Hand Pacellis, die im Jahr 1936, als die Enzyklika *Vigilanti cura* vorbereitet wurde, die die Korrespondenz mit dem US-amerikanischen Episkopat und der sogenannten *Legion of Decency* führte, welche als Vorbild für das päpstliche Dokument diente. Vor 1932 war es Pacelli, der aktiv wurde, um das Projekt »Eidophone« zu unterstützen, und er half einem Konsortium deutscher und niederländischer Industrieller bei ihrem Versuch, eine kommerzielle katholische Filmproduktion zu kreieren¹⁸. Dies war also der Kontext, in welchem Pacelli in einem Brief an Johannes Jansen (1868–1936), den Erzbischof von Utrecht (1930–1936), die Katholiken dazu aufrief, sich ein »machtvolle[s]« Werkzeug »anzueignen«, das »eine großartige neue Form des sozialen Apostolats« ermöglichen könne¹⁹. Folglich gaben ihm die Erfahrungen, die er in Jahren vor seinem Pontifikat gesammelt hatte, die Fähigkeit, das Potenzial des Mediums zu erkennen und es auch zu nutzen, sobald er zum Papst gewählt worden war. Er hatte die pastorale Bedeutung der Medien verstanden, und war besonders daran interessiert, erst den Film und später das Fernsehen (vgl. seine Exhorte über das Fernsehen von 1954 und seine 1955 erschienenen Reden über den idealen Film oder seine Enzyklika *Miranda prorsus* von 1957) für sich selbst zu nutzen. Filme wurden – wie Della Maggiore gezeigt hat – als funktionales Mittel genutzt, um sowohl geopolitische Strategien des Heiligen Stuhls hinsichtlich anderer Länder als auch der Mobilisierung der Massen zu verwirklichen, wobei auch der ekklesiologische Einfluss – wie wir sehen werden – der weltweiten Verbreitung des päpstlichen Bildes nicht vernachlässigt werden darf, da er das Verhältnis zwischen der Römischen Kirche und den lokalen Kirchen neu definierte, wie schon der Film über Papst Leo XIII. zeigt, der in den USA 1898 veröffentlicht wurde. Die Akzeptanz dieser Medien war also nicht bedingungslos, sondern immer in Anbetracht ihres Nutzens als Strategie für den Heiligen Stuhl: ein Teil des »guten Modernismus«, welcher schon treffend analysiert wurde²⁰.

Wieso nennen wir also Pius XII. den »Papst audiovisueller Bilder«? Weil sowohl der Anfang als auch das Ende des Pontifikats von Pius XII. vor laufenden Kameras stattfand. Einerseits bildete das *Istituto Luce*, ein Filmographisches Zentrum für die Bildung und Erziehung der Italienischen Gesellschaft, das 1924 gegründet wurde, um Propaganda für das faschistische Regime zu erstellen²¹, nach 1929 einen wichtigen *corpus* über die Figur des Papstes und die Katholische Kirche²². Andererseits gab es das italienische öffentliche Fernsehen, offiziell ab 1954, welches für viele Jahre das erste und einzige Fernsehen war, das die Aktivitäten des Papstes genauestens verfolgte²³. Das Luce-Institut, das Kino und

18 Karel DIBBETS, *A Catholic Voice in Talking Pictures. The International Eidophon Company (1930–1934)*, in: *Moralizing Cinema. Film, Catholicism, and Power*, hrsg. v. Daniel BILTEREYST u. Daniela T. GENNARI, New York–London 2015, 137–157.

19 M.M., in: *L'Osservatore Romano*, 11. März 1939. – Der Brief wurde zitiert nach dem Vortrag von Gianluca DELLA MAGGIORE, *Il papa, il cinema e la seconda guerra mondiale. Beitrag zur Tagung: I cattolici tra immagine sacra e religiosa. Casi di studio sul cinema e la televisione in Italia tra gli anni '40 e gli anni '70*, Universität Mailand, 11. November 2015. Der archivalische Nachweis bei Della Maggiore in: DELLA MAGGIORE/SUBINI, *Catholicism and Cinema* (wie Anm. 9).

20 Renato MORO, *Il »modernismo buono«*. *La modernizzazione cattolica tra fascismo e postfascismo come problema storiografico*, in: *Storia Contemporanea* 19, 1988, 625–716; Fulvio DE GIORGI, *Note sulla modernizzazione ecclesiale*, in: *Rivista di storia contemporanea*, 1/2, 1994–1995, 194–208.

21 Siehe Ernesto LAURA, *Le stagioni dell'aquila. Storia dell'Istituto Luce*, Rom 2004.

22 Pius XI. wurde 1922 zum Papst gewählt; 1929 unterzeichneten der Heilige Stuhl und die italienische Regierung die Lateranverträge.

23 Siehe Federico RUOZZI, *Voci e immagini della fede. Radio e tv*, in: *Cristiani d'Italia. Chiesa, società e stato – 1861–2011*, hrsg. v. Alberto MELLONI, Rom 2011, 471–486.

das Fernsehen entwickelten sich während seines Pontifikats (sowohl technisch als auch linguistisch) weiter²⁴. So schrieb Indro Montanelli (1909–2001), einer der wichtigsten italienischen Journalisten, in der Zeitung »Corriere della sera« über Pius XII. als dem »zugänglichsten Papst«²⁵, und begründete dies durch seine erhöhte Sichtbarkeit im Vergleich zu vorangegangenen Päpsten.

Ich denke also, dass eine Analyse der audiovisuellen Mittel, welche den Papst mit einbeziehen, interessanter ist als die Analyse offizieller Medientexte. Seit dem späten 19. Jahrhundert hat die Kirche immer eine doppelte Ebene der Vermittlung verfolgt: moralische Kontrolle sowie aktive Teilnahme. In diesem Fall können die audiovisuellen Quellen mehr Informationen liefern als die traditionellen Dokumente wie die Enzykliken oder Reden, da sie ein Bild der Kirche zeigen sowie Pius XII. selbst und seine öffentliche Wahrnehmung²⁶.

Wie ein Brief sich von einem Tagebuch unterscheidet und eine Enzyklika kein Dekret ist, so gibt es auch im audiovisuellen Bereich viele verschiedene Formate, die Pius XII. darstellen – beispielsweise Nachrichten, Dokumentationen, Filme und Fernsehbilder²⁷, welche alle basierend auf ihre spezifischen Charakteristika hin interpretiert werden wollen. Und dies ist der Grund, weshalb man Pius XII. als den Papst der modernen Medien bezeichnen kann²⁸.

3. Unfreiwilliger Darsteller: die Nachrichten

Es gibt hunderte von Wochenschau-Berichten über Pius XII., welche die Vorläufer der heutigen modernen Fernsichtnachrichten waren, in welchen er als eher unfreiwilliger Darsteller erscheint, als Gegenstand der Nachrichten. Diese wurden in den Filmtheatern vor dem Hauptfilm gezeigt (gesetzlich war dies festgesetzt) und wurden häufig vom Luce-Institut produziert. Diese Wochenschauen decken die Jahre seines Pontifikats komplett mit kurzen Sequenzen seiner Aktivitäten ab. Einer der Produzenten und Kameramann des *Pastor Angelicus*, Marcello Baldi (1923–2008), schreibt in seinen Memoiren, dass er »während der päpstlichen Audienz immer direkt vor dem Papst stand mit seiner Kamera«²⁹, weil die Leute »ein großes Bedürfnis nach dieser Art Film hatten – insbesondere solche, welche die päpstlichen Zeremonien dokumentierten«³⁰.

24 Die »Eurovision« wurde beispielsweise erstmals 1954 ausgestrahlt.

25 Indro MONTANELLI, Un'apparizione, in: Corriere della sera, 10. Oktober 1958.

26 Siehe Dario VIGANÒ, Il cinema di Pio XII, in: Attraverso lo schermo. Cinema e cultura cattolica in Italia, hrsg. v. Ruggero EUGENI u. Dario VIGANÒ, Rom 2006, 209–221; Vittorio DE MARCO, Il contesto socio-politico dei due Discorsi, in: Pio XII e il cinema, hrsg. v. Dario VIGANÒ, Rom 2005, 18–34.

27 Siehe Alberto MELLONI, Lo storico e la fonte televisiva, in: Fare storia con la televisione, hrsg. v. Aldo GRASSO, Mailand 2006, 129–140.

28 Siehe Dario VIGANÒ, Pio XII, i media e la comunicazione, in: L'Eredità del Magistero di Pio XII, hrsg. v. Philippe CHENAUX, Vatikanstadt 2010, 141–182; DERS., Cinema e Chiesa, Turin 2002.

29 Siehe auch die Erinnerungen von Marcello Baldi, in: Cinema, cattolici e cultura in Italia, hrsg. v. Massimo GIRALDI u. Laura BOVE, Trient 2011, 17; LAURA, Le stagioni dell'aquila (wie Anm. 21), 203–221.

30 Siehe das Dokument zum CCC, erhalten im Archivio dell'Istituto per la storia dell'Azione cattolica e del movimento cattolico in Italia Paolo VI, Rome [Isacem], fondo Azione Cattolica Italiana Presidenza generale [Aci-Pg], XV, 3, 3.

Viele dieser Filme wurden in Kooperation mit dem CCC produziert³¹, hauptsächlich für die wichtigsten religiösen Feste oder die wichtigsten Momente des kirchlichen Lebens³².

Die allererste Dokumentation beispielsweise, welche im März 1939 veröffentlicht wurde, zeigt das Konklave und die Wahl des Papstes³³. Es zeigt Bilder von Pius XII., wie er zum allerersten Mal auf dem Balkon steht (2. März 1939). Die Tonaufnahmen der Menge auf dem Petersplatz zeigen, dass er bereits damals schon eine Berühmtheit war, da die Menge jubelte, sobald sie »Eugenio« hörte und nicht wartete, bis sein Nachname gesagt wurde. Ähnlich zeigen auch die Bilder der Krönungszeremonie (12. März 1939), welche zum ersten Mal draußen auf dem Petersplatz und nicht in der Basilika stattfand, dass der großen Menge an katholischen Gläubigen, welche für diese Zeremonie nach Rom gekommen waren, ein einprägsames Bild geboten werden sollte³⁴.

Grundsätzlich sind all diese Quellen ein offizielles Album von kurzen Sequenzen der traditionellen Aktivitäten, die vom Papst vollzogen werden: Ansprachen, Zeremonien, Segnungen, offizielle Besuche, öffentliche Audienzen, die Eröffnung des Heiligen Jahres 1950 und des Marianischen Jahres 1954, Seligsprechungen, Heiligsprechungen und Einweihungen bis hin zu seiner Beerdigung im Oktober 1958.

Eine dieser Quellen ist besonders wertvoll: die Wochenschau, welche den Besuch der Viertel in Rom zeigt, die von der amerikanischen Armee am 19. Juli 1943 zerbombt wurden. Der Erzähler, der die Bilder kommentiert, sagt, dass es ein »einzigartiger Moment war wegen der ergreifenden Einfachheit der Bilder. Der Papst war unter den Menschen, ganz ohne Eskorte«³⁵.

Im Jahr 1943 wurde auch der Mythos Mussolinis, welcher vom Luce-Institut propagiert wurde, durch die dramatische Situation aufgrund des Krieges und des Zusammenbruchs der Mussolini-Regierung und der anschließenden politischen Neuorganisation des Landes beendet³⁶. Resultat war, dass nach Mussolini nun sowohl König Victor Emanuel III. von Italien (reg. 1900–1946) als auch der Papst in den Fokus rückten. Nach einer verschleierte Zensur der päpstlichen Weihnachtsansprache über den Frieden (1942) und einer eher kühlen Rezeption von *Pastor Angelicus* durch das Regime ist es kein Zufall gewesen, dass Pius XII. anschließend häufig in den Medien gesehen wurde: Wie bereits erläutert, wurden viele Minuten der Wochenschau vom Juli 1943 für seinen Besuch der zerbombten Viertel Roms reserviert, und im September wurde eine lange Sequenz der Nachrichten seiner Friedensansprache gewidmet³⁷. All diese Quellen sind wichtig, um ein Verständnis für Pius XII. als öffentliche Figur zu erlangen und seine Beziehung zur Öffentlichkeit zu verstehen.

31 Siehe Isacem, *Acì-Pg*, XV, 2, CCC 1933–1939.

32 Archivio Storico Luce [ASL], *Il solenne rito papale in Santa Maria Sopra Minerva in onore di San Francesco d'Assisi e Santa Caterina da Siena patroni d'Italia*, eine vatikanische Produktion, realisiert von der CCC, 1939–1940, b/n, sound, 10' 35"; NL005, *Notiziario n. 5 Luce nuova*, Sonderausgabe für das Konsistorium, in Zusammenarbeit mit der CC, Februar 1946, b/n, sound, 8' 25".

33 ASL, D004802, *Il conclave e la elezione del Sommo Pontefice*, März 1939, b/w, 12' 11". Einige Wochenschauen zeigen Pacelli vor seiner Wahl, z. B. sind die Bilder des 25. Eucharistischen Kongresses in Budapest (25.–29. Mai 1938), an welchem Pacelli als päpstlicher Legat teilnahm, von Interesse (*Giornale Luce*, B1319, 8. Juni, 1938, »La comunione di 150.000 ragazzi«).

34 ASL, D063401, *Istituto Nazionale Luce, L'incoronazione del sommo pontefice*, b/w, 19' 30".

35 ASL, D063004, *Istituto Nazionale Luce, Bombardamento della città del Vaticano*, b/w, 3' 31".

36 Siehe LAURA, *Le stagioni dell'aquila* (wie Anm. 21), 203–221. – Gabriele D'AUTILIA, *Il fascismo senza passione. L'Istituto Luce*, in: *L'Italia del Novecento. Le fotografie e la storia*, Bd. I/1, hrsg. v. Giovanni DE LUNA, Gabriele D'AUTILIA u. Luca CRISCENTI, Turin 2005, 91–116.

37 ASL, *Giornale Luce*, C0373, *Il papa parla al mondo*, b/w, sound, 2' 54".

Pius XII. war der erste Papst, der sich einer so hohen Beliebtheit, sowohl unter Katholiken als auch Nicht-Katholiken in Italien und weiteren Ländern erfreute. Viele Jahrhunderte wussten die Gläubigen nicht, wie ihr Papst aussah und hatten nur stilisierte Bilder zur Verfügung³⁸. Die Wochenschauen waren also das erste audiovisuelle Dokument, welches den Papst der Welt zeigte, und halfen somit auch, den Mythos von Pius XII. zu kreieren³⁹.

4. Williger Darsteller: Dokumentationen und Filme

4.1 *Pastor Angelicus*

Obwohl Pius XII. ein unfreiwilliger Darsteller in den Wochenschauen war, da er ein passiver Gegenstand der Kamera war, konnte er auch als Protagonist und Darsteller an zwei Filmen mitwirken: *Pastor Angelicus* (1942), ein Titel, der aus Malachias Weissagung kommt, und *Guerra alla Guerra* (1948), beides Produktionen des CCC unter der Regie von Romolo Marcellini. Er war der erste Papst in der Kirchengeschichte, besonders im 20. Jahrhundert, der als Schauspieler in einem Film mitspielte und als williger Darsteller sich selbst der Welt präsentieren konnte. Diese beiden Filme nutzte Marcellini, um eine religiöse Thematik anzugehen (1942–1952), nachdem er viele Jahre Kriegsdokumentationen gedreht hatte (1936–1942)⁴⁰, welche als Propagandamaterial für das faschistische Regime genutzt worden waren.

Pastor Angelicus war die erste Produktion, die mit der neuen kulturellen und filmographischen Strategie von Luigi Gedda einherging und ein erster Schritt »in Richtung einer katholischen [Film-] Produktion« war⁴¹. Gedda würde sie als »den ersten signifikanten christlichen Beitrag zum Film nach *Vigilanti cura*«⁴² bezeichnen. In katholischen Filmkreisen gab es große Erwartungen bezüglich dieses Filmes⁴³, und er wurde von intensiven öffentlichen Debatten begleitet⁴⁴. Die Produktion des Filmes begann im Dezember 1941, und Gedda bezeichnete sich als »alleinig Verantwortlichen« für diesen Prozess⁴⁵. Der Film kam im folgenden Jahr am 17. Dezember 1942 in die Kinos.

Folglich war der Enthusiasmus für den Film groß⁴⁶. In einem Brief, der zur Erstaufführung an die Kardinäle gesandt wurde, schrieb Gedda, dass er »gestern eine Person

38 Siehe Federico RUOZZI, *L'immagine del pontefice tra Otto e Novecento*, in: *Verde bianco rosso. Una fotografia dell'Italia*, Mailand 2011, 86–99. – Siehe ebenfalls RUSCONI, *Santo Padre* (wie Anm. 2), 455–601.

39 Leo XIII. war der erste Papst, der 1896 und 1898 auf Film aufgenommen wurde. Vgl. <http://www.vaticanstate.va/content/dam/vaticanstate/video/citta-vaticano-1-leone-xiii-1896.wmv> (Stand: 24.10.2017).

40 Siehe Alessandra CORI, *Il cinema di Romolo Marcellini*, Genua 2009; Romolo MARCELLINI, *Lettera aperta a Lo Schermo*, in: *Lo Schermo*, 16, Nr. 10 (Oktober 1938), 21.

41 Cautamente, verso una produzione cattolica, in: *Rivista del cinematografo*, Nr. 5, 1943, 50.

42 Siehe Benedetta Celluloide, in: *Ciemme* 138–139 (2002), 21.

43 In einem vertraulichen Bericht im CCC-Archiv heißt es, dass *Pastor Angelicus* eine gute Gelegenheit gewesen sei, das Problem der katholischen Film-Produktion zu lösen (eigentlich sollte das CCC laut *Vigilanti cura* nur fördern, nicht selbst produzieren). Man erhoffte sich auch einen ökonomischen Erfolg, der dem CCC eine gewisse Autarchie bringen sollte (Isacem, *Acì-Pg*, XV, 3).

44 Zu dieser Debatte siehe die Seiten von »La Rivista del cinematografo« in diesen Jahren und den Band: *Il volto del cinema* (wie Anm. 8).

45 Isacem, *Acì-Pg*, XV, 3, 1, Brief von L. Gedda an U. Ciocchetti, 15. September 1944.

46 Siehe John POLLARD, *Electronic pastors. Radio, Cinema and Television from Pius XI to John XXIII*, in: *The Papacy since 1500. From Italian Prince to Universal Pastor*, hrsg. v. James CORKERY u. Thomas WORCESTER, Cambridge 2010, 182–203, hier: 199.

kennengelernt hatte, welche sich von der Religion abgewandt hatte, sich nun aber, nach dem Ansehen des Filmes *Pastor*, entschloss, wieder zu den Geboten der Kirche zurückzukehren. Deo gratias!⁴⁷

Gedda wollte das 25-jährige Jubiläum der Bischofsweihe (Mai 1917) von Pius XII. feiern, indem er ein Filmskript zum Leben des Papstes schrieb. Das priesterliche oder das bischöfliche Jubiläum war häufig eine Gelegenheit, um den Papst zu feiern, und in den 1940er-Jahren erschien der Film als die perfekte Möglichkeit, dies zu realisieren. Wegen der exzellenten Resultate des Films weltweit wurde Gedda direkt vom Papst geehrt (Commenda dell'ordine di San Gregorio Magno)⁴⁸.

Der Film ist in zwei Teile geteilt. Der erste Teil benutzte Material aus dem Archiv des *Istituto Luce*, um den Weg von Kardinal Pacelli von der Beerdigung Pius' XI. bis zu seiner Wahl zu begleiten und beinhaltete eine kurze fotografische Geschichte seiner kirchlichen Karriere. Für den zweiten Teil verfolgte ein Trupp von 20 Kameramännern die Aktivitäten von Pius XII. im Vatikan während vieler Monate: wie der Papst in seinem Büro arbeitete, während der öffentlichen und privaten Audienzen und während seines täglichen Spaziergangs. Folglich waren Marcellini und einige der Skriptschreiber die Vorläufer der vielen ›ein Tag mit dem Papst‹-Features, die ein Jahrzehnt später in religiösen und nicht-religiösen Zeitschriften erschienen.

Der Film wurde vom faschistischen Regime während der Vorbereitung und Ausstrahlung unterstützt⁴⁹; es wurde Archivmaterial vom Luce-Institut bereitgestellt, und in der Juni-Ausgabe des »Cinema«-Magazins von 1942, welches von Mussolinis Sohn Vittorio (1916–1997) herausgegeben wurde, wurden Bilder aus dem Film publiziert, mit dem Kommentar, dass er »eine Apotheose Roms mit dem Papst zusammenbringe und Roms ewige Größe bezeichne, indem er noch das wundertätige Leben Christi als eines Römers einfüge«⁵⁰. Es wurde deshalb gesagt, dass »die Kritik zu *Pastor Angelicus* diesen als einen faschistischen Film anpries«⁵¹.

Aber weder der Papst noch sein Staatssekretariat konnten sehr über diesen Beitrag im Cinema-Magazin erfreut gewesen sein; eine Notiz im Nachlass von Giulio Andreotti (1919–2013) zeigt uns, dass »auf dem Titelbild der letzten ›Cinema‹ vom 10. Juli, welche normalerweise ›Stars‹ der Szene zeigt, ein Portrait des Papstes prangt als Hinführung zu dem Artikel über den Film *Pastor Angelicus* im Inneren des Magazins (Seite 359). Anscheinend hat während der letzten paar Tage der Heilige Stuhl Personen beauftragt, alle Kopien des Magazins in Rom aufzukaufen, damit es aus dem Umlauf gebracht wird«⁵².

Während die Filmmacher vom faschistischen Regime unterstützt wurden (und, wie in der Dokumentation *Premise* berichtet, sehr vorsichtig waren, »das faschistische Regime nicht zu enttäuschen«)⁵³, wurde der Film *Pastor Angelicus* Gegenstand der Opposition der faschistischen Autorität, da »Mussolini extrem unglücklich über jede Art der öffentlichen Manifestation des päpstlichen Charismas« war⁵⁴. Zur Wahrnehmung des

47 Isacem, Aci-Pg, XV, 3.

48 Luigi Kardinal Maglione (1877–1944) schrieb in seinen Briefen an den Generaldirektor der Katholischen Aktion Msgr. Evasio Colli (1883–1971), dass der Papst Gedda diese Ehre verlieh »per il compiacimento della tanto soddisfacente riuscita del Film ›Pastor Angelicus‹«. Der Text des Briefes wurde veröffentlicht in: *Rivista del cinematografo* 5, 1943, 52.

49 Isacem, Aci-Pg, XV, 3.

50 L., *Pastor Angelicus*, in: *Cinema* Nr. 145, 10. Juli 1942, 359.

51 SUBINI, *Pastor Angelicus* as a Political Text (wie Anm. 3), 21.

52 Ebd.

53 Ebd., 22.

54 POLLARD, *Electronic pastors* (wie Anm. 46), 198.

Films notierte damals der amerikanische Jesuit Vincent McCormick, dass »der Papst zu populär wurde und das allgemeine Interesse am Frieden widerspiegelte«⁵⁵. Dabei kritisierte der Film nicht direkt Mussolini oder das totalitäre Regime oder forderte gar Freiheit von dem unterdrückenden Regime; vielmehr lieferte er ein einfaches Angebot – nämlich den Mythos Mussolini durch einen neuen Mythos auszutauschen. Ob dies nun bereits von Anfang an Absicht und Teil des Filmprojektes gewesen war oder nicht: Sobald der Film veröffentlicht wurde, trat dieser Aspekt in den Vordergrund. Das zelebrierte Bild von Papst Pius XII. unterminierte die Bilder von Mussolini, an die die italienische Gesellschaft sich gewöhnt hatte, und der nun dafür verantwortlich war, das Land in den Krieg gezogen zu haben. Ohne Zweifel wirkt diese Substitution noch stärker in der Rückschau, *a posteriori*, wo wir ja wissen, was in den Jahren und Monaten nach 1942 noch alles geschah. Trotzdem glaube ich, dass es bereits damals von den Filmemachern intendiert war, diesen Effekt hervorzurufen, einfach wenn man die Struktur und die Rhetorik einiger Passagen analysiert, wie zum Beispiel die lange Sequenz, welche Verwundete und Invalide zeigt, die vom Papst empfangen werden, oder die detaillierte Beschreibung des Vatikanischen Informationszentrums, welches Pius XII. 1939 eigens ins Leben gerufen hatte, um Familien zu helfen, Informationen über ihre abwesenden Angehörigen im Feld zu erlangen. Sicherlich ist dieser Film kein antifaschistischer Film; es sollte ein Papst-Propagandafilm werden, der aber – fast von Anfang an – zu einem Anti-Mussolini Film wurde (zumindest in dem Sinne, dass er eine visuelle Ikone erschuf, die mit Mussolinis Mythos rivalisierte) und der auch zum Teil ein Anti-Kriegs-Film war (durch die Verurteilung des Konfliktes im Sinne der theologisch fundierten Lehre vom gerechten Krieg, die Pius XII. vertrat): Es war ein authentisches »politisches Manifest«⁵⁶.

Wenn wir also die Absicht vergleichen, mit der *Pastor Angelicus* erdacht wurde und wie der Film später rezipiert wurde, lässt sich von einer positiven Heterogenese sprechen, welche im Endeffekt einen Vorschlag formulierte: »den Vorschlag einer geteilten charismatischen Macht von Pius XII. und Mussolini, die als Referenzpunkt für ein völlig durcheinander geratenenes Italien dienen konnte«⁵⁷.

Die faschistische Regierung und der Heilige Stuhl hatten vereinbart, für den Film zusammenzuarbeiten, weil beiden bewusst war, dass eine solche Kollaboration beiden Vorteile bringen würde, die sie nicht anders erhalten könnten (der Film wurde bereits als »Konkordat auf Celluloid« bezeichnet, was die gegenseitigen Interessen beschwor, die zur Unterzeichnung des Lateran-Vertrages von 1929 geführt hatten). Gedda war sich sogar bewusst, dass wenn man damals einen Film über den Papst machen wollte, es absolut vonnöten war, das faschistische Regime hinter sich zu wissen, gerade auch, weil er den Großteil des Filmbestands über den Papst von dem Luce-Institut einfordern musste (welches zu dem Zeitpunkt noch die Kontrolle über alle visuellen Bilder des Papstes hatte, bis 1954 das italienische Staatsfernsehen und nach 1983 das Centro Televisivo Vaticano diese Kontrolle übernahmen, was sich vor allem ab dem Jubiläumsjahr 2000 bemerkbar machte)⁵⁸.

55 Zit. nach ebd.

56 Gian P. BRUNETTA, *Il cinema neorealista italiano. Storia economica, politica e culturale*, Rom–Bari 2009, 103.

57 Vgl. den Vortrag von Gianluca DELLA MAGGIORE, *Il papa, il cinema e la seconda guerra mondiale* (wie Anm. 19).

58 *Telecamere su San Pietro. I trent'anni del Centro Televisivo Vaticano*, hrsg. v. Dario VIGANÒ, Mailand 2013.

Bei der jährlichen Konferenz *Media, Religion and Culture*, welche von der Universität Kent ausgerichtet wird, wurde *Pastor Angelicus* (PA) vor kurzem als »politischer Text« diskutiert: »Die Definition von PA als »politisch« beruht auf der Bedeutung, die Katholiken dem Wort gaben«, und zwar für Propagandazwecke⁵⁹. Oder wie der kirchliche Berater des CCC Luigi Civardi schrieb:

*Die Agentur, die Pastor Angelicus gedreht hat, wurde von der kirchlichen Autorität ins Leben gerufen und ist authentischer Ausdruck des Katholischen Apostolates im Bereich des Films. In Wahrheit ist der Film ein Werk des Apostolates: ein Mittel für Katholische Propaganda. Alle Priester und Gläubigen, besonders jene die in der Katholischen Aktion mitkämpfen, sollten es auch als solches ansehen*⁶⁰.

Nach Pollard hat »*Pastor Angelicus* gewissermaßen den Boden dafür bereitet, dass Pius XII. nach dem Fall Mussolinis zur Schlüsselfigur avancieren konnte.« Letztendlich, auch wenn *Pastor Angelicus* »künstlerisch gesehen ein mittelmäßiger Film« ist, hat er es doch geschafft, sein politisches Ziel zu erreichen: päpstliche Propaganda, die Erschaffung einer neuen Leitfigur, besonders für die italienische Gesellschaft⁶¹, aber nicht nur das.

Völlig richtig, wie ich finde, verortet Gianluca della Maggiore den Film und dessen Strahlkraft in einem Szenario, das über Italien hinausweist. Der Export des *Pastor Angelicus* in andere Länder diene nicht einfach dazu, eine Verehrung für den Papst zu schaffen; in della Maggiores Sicht hatten »die kirchlichen Führungspersonen kein Problem damit, PA Projekt als innovatives Mittel zu nutzen: als Teil einer heiklen geopolitischen Neupositionierung, die der Heilige Stuhl in dieser Zeit unternahm«, weil »eine viel weitere Perspektive vom Vatikan angestrebt wurde; die Kameras zielten weit über Italien hinaus und richteten sich auf einen internationalen Kontext, der mit einem totalen Krieg beschäftigt war«⁶².

Es gab sogar eine ausgearbeitete Strategie, um nicht nur die Vorführung des Films in Italien zu fördern, sondern auch für den Export in andere Länder nach dem Dezember 1942. Für Italien gibt es dank eines schriftlichen Berichtes, den Gedda am Ende der Produktion des Filmes verfasst hat, Informationen über die Werbung, welche vom CCC gemacht wurde; es versuchte, *Pastor Angelicus* in jeder Stadt und insbesondere in den Diözesen sowohl privat als auch öffentlich zu zeigen – sowohl für die Kurie als auch für die Gläubigen⁶³. Des Weiteren hat das CCC den Film im März und Mai nach Spanien⁶⁴, Bulgarien, Rumänien und dann in die Missionsländer⁶⁵ exportiert; anschließend nach Ungarn und Frankreich (mehr als 210 Vorstellungen wurden allein in Paris über den Zeitraum von sechs Wochen organisiert)⁶⁶. Währenddessen wartete das CCC auf die Erlaubnis der Deutschen Zensurbehörde, um den Film auch in die »besetzten Territorien«⁶⁷ zu exportieren. Dank *Chapel Film* wurde *Pastor Angelicus* auch in den USA gezeigt (z. B. im

59 SUBINI, *Pastor Angelicus* as a Political Text (wie Anm. 3)

60 LUIGI CIVARDI, *Il Pastor Angelicus e i cattolici*, in: *Rivista del Cinematografo* 16,3, 1943, 27f.

61 POLLARD, *Electronic pastors* (wie Anm. 46) 198.

62 DELLA MAGGIORE, *Il papa, il cinema e la seconda guerra mondiale* (wie Anm. 9).

63 Enic musste für die italienischen Bischöfe private Vorstellungen des Films organisieren (Isacem, *Acı-Pg*, XV, 3).

64 Siehe Silvano SERNESI, *I film italiani in Spagna*, in: *La Rivista del cinematografo*, Nr. 3, 1947, 12.

65 Msgr. Vincenzo Scuderi kaufte die englische Version der Dokumentation »La presa di possesso di S. Santità a S. Giovanni in Laterano« und andere Filme über Pius XII. und Pius XI. für die salesianische Mission in Indien (Isacem, *Acı-Pg*, XV, 3).

66 Siehe *Rivista del Cinematografo*, Nr. 2, 1948, 3.

67 Siehe das Memorandum in Isacem, *Acı-Pg*, XV, 3.

Republic Theatre in New York am 19. Dezember 1946 und in Boston) mit dem Titel *The Story of the Pope*. Die amerikanische Version hatte eine Einführung von Kardinal Francis Spellman (1889–1967) und erfuhr die Mitwirkung von Fulton Sheen (1895–1979) (dem ersten Katholischen Tele-Evangelisten). 1948 hat das CCC laut dem Staatssekretariat auch Exportversuche mit einer Japanisch-untertitelten Version gestartet⁶⁸.

Das Bild des Papstes wurde also auch außerhalb des Vatikan-Staates gesehen – auf welchen er seit 1870 nach dem Verlust seiner weltlichen Macht begrenzt war – und konnte Gläubige in der ganzen Welt, eine »große Öffentlichkeit« erreichen, und diese konnten teilhaben. Wie Gedda in einem Artikel am 6. Dezember 1942 schrieb, war der Film zu einer »großen päpstlichen Audienz mit der Weltöffentlichkeit geworden, welche von den zwei Armen von Berninis Kolonnaden zu den 100.000 Räumen reichte, in denen er gesehen wurde«⁶⁹. Dieses audiovisuelle päpstliche Propaganda-Dokument war nicht nur für den Export geeignet, sondern konnte auch für jede politische oder kirchliche Gelegenheit genutzt werden als ein Aufruf an die Gläubigen, sich allerorten um den Papst zu scharen.

Der Film wurde noch einmal zu einem schwierigen und wichtigen Anlass gezeigt, und zwar zugunsten der Christdemokratie während der italienischen Wahlkampagne von 1948, in welcher er als eine antikommunistische Botschaft nicht nur in den Filmtheatern, sondern auch auf der Straße (besonders in Süditalien, in kleinen Ortschaften, wo es noch keine Kinos gab) dank eines »Reisekinos« gezeigt wurde: Projektoren wurden auf Lastwagen installiert, die vom Vatikan selbst bereitgestellt wurden⁷⁰. Dies war eine Neuerung, denn bei den vorhergehenden Wahlen 1946 waren solche Aktionen aufgrund der schmalen Ressourcen nur stellenweise möglich gewesen⁷¹. Am Ende der 1940er-Jahre waren die Italiener gut auf die Codes der visuellen Kultur eingestimmt worden: »advertising in the commercial field, and fascism in the political field, had accustomed the Italians to a visual language, to a syntax of the image«⁷² und diese »Magie des Kinos« wurde von der Katholischen Aktion, dem Vatikan und der Christdemokratischen Partei effektiver genutzt als von den Kommunisten der PCI⁷³. Neben Filmen, die produziert wurden, um passive Wähler an die Urnen zu treiben (*Ponzio Pilato*, *Incubo*, *Dubbio di Amleto*), um dort gegen die Volksfront zu stimmen war es vor allem *Pastor Angelicus*, der den größten Enthusiasmus weckte. Der Film wurde auf öffentlichen Plätzen und in Kirchen zusammen mit *La città dei ragazzi* (Boys' Town, 1938) und nach dem 23. März 1948 zusammen mit *Guerra alla guerra* (dem Film über das Friedenswerk von Pius XII. [s. u.]) gezeigt und von einer Propagandarede begleitet. In einem Bericht über diese Propaganda-Aktionen für die Leitung der ACI, der *Azione Cattolica Italiana*, heißt es: »Und wenn die mobilen Filmtheater in die kleinen Ortschaften kamen, als Geschenk des Papstes, war der erste Effekt Enthusiasmus und Dankbarkeit gegenüber dem Heiligen Vater; in den Augen der

68 Wie der Jahresbericht des »Ente dello spettacolo« am 7. Juni 1948 erklärte (Isacem, Acipg, XV, 3).

69 Luigi Gedda, in: *L'Osservatore Romano*, 6. Dezember 1942.

70 Siehe Carlo FALCONI, *La Chiesa e le organizzazioni cattoliche in Italia (1945–1955)*, Turin 1956. – Siehe Elena DAGRADA, *La forma della propaganda nei film prodotti dai Comitati civici (1948–1959)*, in: Luigi Gedda nella storia della Chiesa e del Paese, hrsg. v. Ernesto PREZIOSI, Rom 2013, 205–216.

71 Vgl. Edoardo NOVELLI, *Le elezioni del Quarantotto. Storia, strategie e immagini della prima campagna elettorale repubblicana*, Rom 2008, 92.

72 Ebd.

73 Siehe Mino ARGENTIERI, *The Italian Communist Party in Propaganda Film of the Early Post-war Period*, in: *The Art of Persuasion. Political Communication in Italy from 1945 to the 1990s*, hrsg. v. Luciano CHELLES u. Lucio SPONZA, Manchester 2001, 74–86.

Einwohner war es ein Zeugnis davon, wie der Heilige Vater immer an seine Kinder denkt und auch die Ärmsten und Entferntesten nicht vergisst«⁷⁴.

So wurde also PA ein Format, um den Papst als Leitfigur zu stilisieren (spirituell, moralisch, kulturell und sogar politisch) und konnte in jeder Krise benutzt werden: um dem Faschismus etwas entgegenzuhalten, im Krieg oder bei einer ungewissen politischen Situation, die eine Steuerung gebrauchen konnte.

4.2 Ein Vergleich zwischen dem italienischen *Pastor Angelicus* und dem deutschen *Pastor Angelicus*

Wenn wir PA anschauen, dann ist eines der ersten Dinge, die auffallen, dass es keinen Voroder Abspann gibt. Wir wissen, dass Romolo Marcellini Regie führte, dass Gedda für das Drehbuch verantwortlich war und dass sie mit einer Gruppe junger Leute rund um das CCC zusammenarbeiteten; aber wir haben diese Informationen nur dank der Aussagen von Protagonisten aus dem Archiv; sie erscheinen nicht in einem Abspann. Der Abspann zeigt lediglich, dass »ENIC den Film von CINES präsentiert, produziert vom Centro Cattolico Cinematografico«. Es gibt jene, die der Meinung sind, dies sei eine sehr moderne und »Anti-Autor-Einstellung« des audiovisuellen Mediums⁷⁵: PA also als ein audiovisuelles Format, welches als Typ an verschiedene Kontexte und Zeiten angepasst werden kann.

Ich habe versucht, eine detaillierte Synopse über jene Version, die von der Filmoteca Vaticana, und jener Version, die auf dem deutschen Markt unter dem Titel *Pastor Angelicus. Papst Pius XII. im Vatikan* zirkuliert(e), zu erstellen. Interessante Variationen wurden offensichtlich, welche die beiden Filme zu zwei verschiedenen Filmen macht, sowohl aufgrund der audiovisuellen Sequenzen als auch aufgrund des Kommentars. Ein Beispiel soll hier genügen: Der Film wurde in Italien 1942 veröffentlicht, also vor dem Waffenstillstand vom 8. September 1943; doch in der deutschen Version gibt es zusätzliches Material, das die amerikanische Armee auf dem Petersplatz in Rom zeigt, das bereits befreit worden war, und Bilder zeigen, wie der Papst eine Audienz für General Charles de Gaulle (1890–1970) und Winston Churchill (1874–1965) hielt. Im Begleitkommentar wurde bereits diskutiert, wer gewonnen und wer verloren hat: »Wie werden die Gewinner sich wohl den Verlierern gegenüber verhalten?«

Häufig sind in der italienischen Version zusätzliche Sequenzen, manchmal kurz, manchmal recht lang, welche nicht in der deutschen Version zu finden sind. In meiner Synopse habe ich drei verschiedene Eingriffe in den Film gekennzeichnet, die mit drei Motivationen zu erklären sind:

1) *Unwichtige Sequenzen, die nicht in der deutschen Version erscheinen*

Es gibt zum Beispiel am Anfang der italienischen Version eine Sequenz, welche die Statue von Petrus zeigt; bei der Beerdigung von Pius XI. († 1939) gibt es eine längere Sequenz von älteren Leuten, die trauern. In der deutschen Version wurde zudem eine Sequenz über Pater Agostino Gemelli (1878–1959), den Gründer der Katholischen Universität, gekürzt, welche ihn zeigt, wie er auf die Audienz von Pius XII. wartet. Eine große Menge Material wurde auch um den Teil gekürzt, der das Vatikanische Radio zeigt und auch ein Teil, der eine öffentliche Audienz für die Kriegsverwundeten ausstrahlt.

74 Mario CASELLA, 18 aprile 1948. La mobilitazione delle organizzazioni cattoliche, Galatina 1992, 214.

75 Enrico MENDUNI, kurze Ansprache während der Konferenz »I cattolici tra immagine sacra e religiosa. Casi di studio sul cinema e la televisione in Italia tra gli anni '40 e gli anni '70«, Universität Mailand, 11. November 2015.

Im Kontext der allgemeinen Aussage des Films können diese Veränderungen als unwichtig hingenommen werden, und ich denke, wir können annehmen, dass die Sequenzen gekürzt wurden, um die Verlängerung auszugleichen, die durch die *ad hoc* angehängten Zusatzmaterialien entstand. Ohne diese Kürzungen wäre die Filmzeit wohl zu lang.

2) *Wichtige Sequenzen, welche nicht in der deutschen Version erscheinen*

Einige Sequenzen in der italienischen Version von PA sind nicht in der deutschen Version vorhanden, wie z. B. die Sequenz, in welcher man die italienische königliche Familie bei einer privaten Audienz mit dem Pontifex sieht, oder die Sequenz, welche die Unterzeichnung der Lateran-Verträge zeigt. Diese Themen sind entweder gar nicht vorhanden oder sehr gekürzt. Dadurch dass diese Szenen mit Italiens Geschichte zu tun haben, waren sie für ein deutsches Publikum wohl nicht interessant. Es wäre interessant zu wissen, ob PA für verschiedene Vorstellungen unterschiedlich angepasst wurde.

3) *Wichtige Sequenzen, die nicht in der italienischen Version erscheinen*

Diese dritte Variante ist besonders interessant. In Bestätigung der Annahme, dass italienische Geschichte nicht unbedingt für das deutsche Publikum interessant ist, findet man im Gegenzug in der deutschen Version Sequenzen, die sich auf Deutschland beziehen wie z. B. einige Aufnahmen, die Papst Pacelli in Deutschland zeigen, während er dort Nuntius war. Außerdem erfolgen Aufnahmen von seiner Audienz mit Neville Chamberlain (1869–1940) (als »der Mann, der den Europäischen Krieg aufhielt« [!]) und mit Myron Charles Taylor (1874–1959). Diese Aufnahmen sind nicht in der italienischen Version. Doch die wichtigsten Veränderungen findet man am Ende der Dokumentation. Die italienische Version hat eine lange Aufnahme, die das 25-jährige Bischofsjubiläum von Papst Pacelli zeigt; dies wurde in der deutschen Version teilweise durch eine lange Aufnahme ersetzt, welche amerikanische Soldaten auf dem Petersplatz und in der Kirche zeigt (als ein unverkennbares Signal, dass die Hauptstadt Italiens bereits befreit worden war: »nicht nur einfache Soldaten, sondern hochrangige Generäle und Politiker nutzen den Aufenthalt, um den Vatikan zu besuchen und Souvenirs und religiöse »Relikte« zu kaufen«); noch wichtiger ist, dass die deutsche Version die päpstliche Audienz mit De Gaulle (30. Juni 1944 [?]) und Churchill (»der alte Churchill ist auch gekommen, nach dem Waffenstillstand zwischen Italien und den Alliierten«) zeigt. Diese Aufnahmen sind neu (weil sie offensichtlich nach 1942 gefilmt wurden).

4.3 *Guerra alla guerra*

Der andere wichtige Film mit Pius XII. als Darsteller ist *Guerra alla guerra* (Krieg dem Kriege) von 1948. Er wurde kürzlich wiederhergestellt⁷⁶ – die Regisseure waren Romolo Marcellini und Giorgio Simonelli⁷⁷.

Während PA das Leben des Papstes vorstellte und die Frage aufwarf, »Was macht ein Papst den ganzen Tag?«, präsentierte *Guerra alla guerra* den Papst als den großen

76 Siehe z. B. Luca PELLEGRINI, Pio XII e il suo grido nel deserto, in: L'Osservatore Romano, 7. September 2009. Für eine vertiefte Analyse des Films und der Art und Weise, wie der Heilige Stuhl ihn als geopolitisches Instrument im Kalten Krieg nutzte, siehe Gianluca DELLA MAGGIORE, Guerra alla guerra. Cinema e geopolitica vaticana nella Chiesa di Pio XII, in: Schermi, II, 2 (im Druck): »Il modo in cui il quotidiano della Santa Sede presentava la notizia della messa al bando nell'Est sovietico di *Guerra alla guerra* (1948) certificò, nella fase più accesa della guerra fredda, il valore *naturaliter* politico che le gerarchie ecclesiastiche avevano inteso dare al film prodotto dalla Orbis«.

77 1948 verfilmte Simonelli die anti-nationalsozialistische Farce »Accidenti alla Guerra!«

›Verteidiger der Zivilisation‹ (*defensor civitatis*) gegen den Krieg, gemäß der damaligen katholischen Rhetorik und der Lehre des Heiligen Stuhls zu Krieg und Frieden⁷⁸: Krieg wurde als Gottes Strafe gegen die Menschen gesehen, die nicht den Lehren des Papstes folgten. Der Film ›zeigt die Bemühungen des Heiligen Vaters, während des Konfliktes die Schäden zu lindern‹⁷⁹. Der Papst wird als ein ›lebender Heiliger‹⁸⁰ dargestellt und als ein einzigartiger Weg, um Frieden zu finden. Wie *Famiglia Cristiana* – die wichtigste italienische Katholische Wochenzeitung⁸¹ – 1948 schrieb:

*Obne den Papst sind Menschen und Nationen nur Atome, Bruchstücke der Menschheit ohne Geschichte, ohne eine Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft. [...] Freiheit, Fortschritt, Frieden und Zivilisation mit dem Papst; oder ohne ihn die Knechtschaft des Geistes, die Nationen in Verfall und Verderben bringt*⁸².

Auf diese Art und Weise wurden Filme zu wichtigen Werkzeugen, um im 20. Jahrhundert das päpstliche Modell zu fördern⁸³.

Die Analyse des *Pastor Angelicus* und *Guerra alla guerra* zeigt, wie in den 1940er-Jahren italienische Filme dazu beigetragen haben, das öffentliche Bild des Papstes zu zeichnen, indem der Papst selbst als ein öffentliches und universales Symbol genutzt wurde. Der Höhepunkt ist hier die Dokumentation zum *Anno santo 1950*⁸⁴, in welcher wir, zusammen mit traditionellen Zeremonien, Ritualen und Liturgien, sehen können, wie Katholiken aus allen Ecken der Welt nach Rom pilgern und somit die Universalität der Kirche bestätigt und Pius XII. zum Papst des Volkes gekrönt wird⁸⁵. Es war eine einzigartige Möglichkeit, um visuell zu zeigen, wie stark der Papst geliebt wurde.

Während also das Vatikanische Radio die Stimme des Papstes in die ganze Welt hinaus sandte, brachte das Kino nun Bilder des Papstes direkt in die Städte. Durch diese Filme hatten der ›positive Mythos‹ Pius' XII. und seine Popularität die Grenzen Italiens überschritten.

5. Fernsehbilder

Der Film war nicht das einzige Medium, das geholfen hat, die audiovisuellen Bilder von Pius XII. zu streuen. Ich möchte gerne die Rolle des Fernsehens unterstreichen, welches zur Mythenbildung beigetragen hat.

78 Siehe Georges MINOIS, *L'église et la guerre. De la Bible à l'ère atomique*, Paris 1994; Daniele MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Bologna 2008.

79 Emilio LONERO / Aldo ANZIANO, *La storia della Orbis-Universalis. Cattolici e neorealismo* Turin 2004, 107. – Eine Analyse der die Kirche betreffenden Kriegsfilme findet sich im Kapitel: ›Un conflitto fra Stato e Chiesa‹ in: Mino ARGENTIERI, *Il cinema in Guerra. Arte, comunicazione e propaganda in Italia 1940–1944*, Rom 1998, 234–268. – Siehe ebenfalls die von der ›Pontificia Commissione di Assistenza ai Profughi‹ produzierten Filme.

80 LOGAN, Pius XII: Romanità, prophesy and charisma (wie Anm. 14), 243.

81 Eine sehr interessante Analyse von Niamh CULLEN, *Morals, modern identities and the Catholic woman. Fashion in Famiglia Cristiana, 1954–1968*, in: *Journal of Modern Italian Studies*, 18,1, 2013, 33–52.

82 G. MENARA, ›Luce nel mondo‹, in: *Famiglia Cristiana*, 27. Juni 1948.

83 Siehe ebenfalls die Besprechung des Films von Turi VASILE, *Guerra alla Guerra*, in: *La Rivista del cinematografo* 2, 1947, 5.

84 *Anno santo 1950*, Filmoteca Vaticana 1951.

85 Archivio Filmoteca Vaticana.

Durch das Fernsehen konnte das Bild des Papstes auch in jedem Haus gesehen werden. Nach dem Erfolg der Ausstrahlung der Christmette von 1948 im französischen Fernsehen wurde Pater Pichard der Autor eines weiteren wichtigen religiösen Projektes: Er wollte ein Fernsehprogramm dem Papst, seinem Bild und seiner Stimme widmen. Nach langen Diskussionen konnte er eine päpstliche Ansprache aufnehmen, die während der Osterzeit 1949 im französischen Fernsehen lief. Dies war das erste Zusammentreffen zwischen dem Papst und dem neuen Medium. Französische Zuschauer konnten hier zum ersten Mal den Papst im Fernsehen sehen. Anschließend entschieden amerikanische Bischöfe, dem französischen Beispiel zu folgen und strahlten eine päpstliche Botschaft für die amerikanischen Bürger im Fernsehen aus. Dieser Welterfolg der päpstlichen Lehre im französischen Fernsehen wurde auch in einen Film verwandelt (*Der Papst und die Geburt des Fernsehens*) unter der Regie von Jean-Pierre Chartier und von *Le Production du Parvis* produziert.

Ein weiteres wichtiges Datum ist der 24. Dezember 1949. Französische Bischöfe waren dafür verantwortlich, dass eine Fernseh-Übertragung der Zeremonie der Öffnung der Heiligen Tür durch Pius XII. erfolgen konnte.

Für die Konstruktion und Verbreitung des päpstlichen Bildes war noch ein weiteres Datum wichtig: der 6. Juni 1954. Als Italien zum ersten Mal eine Übertragung der Eurovision verantwortete, entschied man sich, Aufnahmen der kulturellen und künstlerischen Geschichte des Vatikan zu zeigen, und noch wichtiger, eine Botschaft von Papst Pius XII. in fünf verschiedenen Sprachen an die jeweiligen Länder Frankreich, Spanien, England, Deutschland und Belgien auszusenden. Der Papst entschied auch, eine Ansprache auf Niederländisch zu halten. Am nächsten Tag gab es nur Lob für das italienische Fernsehen, dass dieses eine päpstliche Nachricht ausgesandt hatte. Nun war der Papst also ein vollkommener Medienstar!

6. Fazit

Wir haben also gesehen, wie der »positive Mythos« des Papstes durch den Film und die aktive Teilnahme von Pius XII. entstanden ist. Pius XII. war der Papst des Volkes, weil er, im Gegensatz zu seinen Vorgängern, aufgrund der neuen Technologien und Massenmedien einen direkten Dialog mit den Gläubigen aufbauen konnte⁸⁶. Sein Verständnis für Film und Fernsehen und grundsätzlich für die Massenmedien ermöglichte es ihm, sein Bild weltweit zu verbreiten und zwar zu einem Zeitpunkt, wo ein starker Wunsch nach katholischen Filmproduktionen herrschte. Oliver Logan hat festgestellt, dass »die Elemente eines Personenkultes bereits direkt nach seiner Wahl im März 1939 festgestellt werden können«, wobei »das Jahr 1942 noch einmal eine Intensivierung des Personenkultes sah«⁸⁷, aufgrund der Rolle des Papstes als Lehrer. Logan konzentriert seine Analyse auf die Weihnachtsansprachen von 1941 und 1942, in welcher Pius XII. versuchte, das »Papsttum zu einem Player auf der internationalen Bühne« zu machen.

Wie bereits erläutert waren Filmproduktionen wie die des *Pastor Angelicus* (1942!) wichtig für den Aufbau dieses Personenkultes um den Papst. Was also alle Filme verbindet, ist letztendlich der Triumph der Kirche. Logan glaubt, dass in den Jahren »1943–

86 Nach Marazziti erzeugt das komplexe Verhältnis zwischen der Einsamkeit und der hieratischen Natur Pius' XII. auf der einen Seite und der Menschenmasse auf dem Petersplatz auf der anderen Seite den Mythos des perfekten modernen Papstes (MARAZZITI, I papi di carta (wie. Anm. 15), 7).

87 LOGAN, Pius XII: Romanità, prophesy and charisma (wie. Anm. 14), 240.

1944 eine Serie von hochemotionalen Kontakten zwischen dem Papst und der römischen Bevölkerung zustande kam, welche eine Schlüsselfunktion für die Mythologisierung von Pius XII. als einem Papst des Volkes einnahmen⁸⁸. Beispiele hierfür sind sein Besuch in den zerbombten Vierteln Roms und seine Massenaudienz für Flüchtlinge. Gleichzeitig sorgten die audiovisuellen Bilder dafür, diese Beziehung zwischen dem Papst und den Gläubigen weltweit zu zementieren.

Diese Bilder spielten eine ergänzende Rolle in dem Prozess, den Logan als »die Dramatisierung der Begegnung von Pontifex und den Massen«⁸⁹ bezeichnet und der die physische Zerbrechlichkeit des Papstes einschloss. Für Logan bedeutet die physische Zerbrechlichkeit des Papstes einen Eindruck positiver Fragilität, welche den Papst als Opfer einer antiklerikalen Gesellschaft stilisiert. Deswegen ist nachvollziehbar, wie wichtig es war, Bilder seines Körpers zu zeigen, seiner durchsichtigen Figur, seiner Krankheit und all der semantischen Elemente, die hier mitschwingen, um die »leidende Ikonographie«⁹⁰ zu verkörpern, welche auch mit Papst Johannes Paul II. assoziiert werden.

Die Bedeutung von *Pastor Angelicus* erschließt sich schließlich im Vergleich mit einem ähnlichen Dokument: Das Italienische Fernsehen realisierte 1959 ein ähnliches Programm für den neuen Papst Johannes XXIII. (1958–1963), *La giornata del papa* (1959)⁹¹, quasi ein Remake des *Pastor Angelicus*. Die Orte waren dieselben, in welchen Pacelli als Papst lebte, aber trotzdem sind beide Filme komplett unterschiedlich. Der Hauptunterschied liegt in der Persönlichkeit: Pius XII. wirkte filmischer und entfernter, wohingegen Papst Johannes XXIII. mehr televisional, also näher erschien.

Johannes XXIII. hat auch weniger Aufmerksamkeit auf die Form gelegt: Er putzte seine Nase vor der Kamera, fasste sich an die Stirn, an seine Ohren usw. Dieser Unterschied der Selbstpräsentation verrät unterschiedliche Kommunikationsmethoden der beiden Päpste: Das Ziel von Pius XII. war eine spirituelle Propaganda, welche raffiniert umgesetzt wurde. Er war der erste Kirchenführer, der mithilfe des Films, von Radio und Fernsehen eine direkte Verbindung mit den Massen herstellen konnte. Nach Grasso⁹² war er mit Johannes Paul II. vergleichbar, da beide ein starkes Charisma und eine starke Persönlichkeit besaßen⁹³. Im Gegenzug dazu war das Ziel von Johannes XXIII. eine einfache *communicatio*, ein Gespräch, ähnlich wie der Ansatz des jetzigen Papstes Franziskus (2013). Des Weiteren war auch die Zeit eine andere: Pius XII. sprach zu Nationen, die vom Zweiten Weltkrieg erschüttert wurden, während Papst Johannes XXIII. versuchte, ein *aggiornamento* (eine Update) der Katholischen Kirche in der Moderne zu erreichen. Es lässt sich also zusammenfassend sagen, dass das Verhältnis des Papstes zu den audiovisuellen Massenmedien eine wichtige Kategorie der Analyse ist, weil Film und Fernsehen, wie Pollard schreibt, »für das Papsttum ein neuer Weg waren, einen ›Personenkult‹ um den Papst herum zu erschaffen«⁹⁴.

88 Ebd., 241.

89 Ebd., 243.

90 MARAZZITI, I papi di carta (wie Anm. 15), 25.

91 Archivio Teche Rai, R002135/00, 41' 44", Regie F. Schepis, in Zusammenarbeit mit P. Josca, E. Luparelli, E. Ravel (1959).

92 Siehe Aldo GRASSO, Il pontificato giovanneo nel giornalismo televisivo, in *Cristianesimo nella storia*, 25,2, 2004, 569–574.

93 Siehe Daniel DAYAN/Elihu KATZ, *Media Events: The Live Broadcasting of History*, Cambridge–Mass. 1992.

94 POLLARD, *Electronic pastors* (wie Anm. 46), 202.

HERMANN-JOSEF REUDENBACH

Erscheinungsbild und Stil Papst Pauls VI. – zum Teil nach persönlichen Erinnerungen

1. Die Perspektive: Zeitgenossenschaft aus gehörigem Abstand

Die Einladung, im Rahmen der Tagung »Die Inszenierung des modernen Papsttums« den Vortrag über Papst Paul VI. (1897/1963–1978) zu übernehmen¹, war mit dem Wunsch verbunden, ich möge in meine Ausführungen auch die *Zeitzeugenperspektive einbringen*². Diese Erwartung hat mich zunächst unsicher gemacht, denn ich war niemals in einer Position, in der ich Paul VI. hätte nähertreten und Eindrücke oder Erkenntnisse von mehr als privater Bedeutung hätte gewinnen können³. Zweimal bin ich ihm ganz aus

1 Bearbeitete u. ergänzte Fassung des Vortrags auf der Tagung des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart »Die Inszenierung des modernen Papsttums. Von Pius IX. bis Franziskus«, 15.–17. September 2016, Tagungshaus Weingarten (Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart). – Die deutschen Übersetzungen stammen, wenn nicht anders angegeben, vom Verf. – In Anm. 3 gebe ich wichtige biographische Literatur über Paul VI. an. Diese Werke stellen für etliche Punkte meiner Arbeit den Hintergrund, den Kontext und viele Einzelheiten bereit. Ich mache aber von Anfang an darauf aufmerksam, dass es aufgrund der Eigenart meines Beitrags und wegen des begrenzten Raumes nicht möglich ist, jeweils näher auf diese Grundlagenliteratur einzugehen.

2 Prof. Dr. Claus Arnold, Mainz, in seiner E-mail vom 15. Dezember 2015 an den Verf.

3 Die Literatur über Paul VI. ist kaum noch zu überblicken; dies gilt namentlich für die Publikationen in italienischer Sprache. Zur allgemeinen Orientierung folgen hier einige Biographien und Gesamtwürdigungen des Papstes, zunächst in deutscher Sprache: Jörg ERNESTI, Paul VI. Die Biographie. Erweiterte Neuausgabe, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2015 (zuerst mit dem Untertitel: Der vergessene Papst, ebd. 2012). – Georg SCHWAIGER, Papsttum und Päpste im 20. Jahrhundert. Von Leo XIII. zu Johannes Paul II., München 1999, 344–372 mit 516–523. – Klaus WITTSTADT, Papst Paul VI. Schwerpunkte seines Pontifikats, in: DERS., Aus der Dynamik des Geistes. Aspekte der Kirchen- und Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts, hg. v. Wolfgang WEISS, Würzburg 2004, 280–307 (ursprünglich in: Papst Paul VI. Zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages 1897–1997. Vorträge des Studententages am 29. November 1997 in Aachen, hg. v. GESCHICHTSVEREIN FÜR DAS BISTUM AACHEN E. V. [Geschichte im Bistum Aachen. Beiheft 1], Neustadt a. d. Aisch 1999, 9–43). – Karim SCHELKENS/Jürgen METTEPENNINGEN, Art. Paul VI., in: Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. Michael QUISINSKY u. Peter WALTER unter Mitarbeit v. Clemens CARL, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2012. – Victor CONZEMIUS, Art. Paul VI., in: LThK³ 7, 1998, 1524–1526. – Ferner liegt ein Sammelband in deutscher u. italienischer Sprache vor: Paul VI. und Deutschland. Studententage Bochum, 24.–25. Oktober 2003 (Pubblicazioni dell’Istituto Paolo VI 27), hg. v. Hermann J. POTTMEYER, Brescia/Roma 2006. – Wichtige Biographien in anderen Sprachen: Philippe CHENAUX, Paolo VI. Una biografia politica (Freccce 226), Roma 2016 (vom Autor durchgesehene Übersetzung seines Buches: Paul VI. Le souverain éclairé, Paris 2015). – Paolo VI. Una biografia, a cura di Xenio TOSCANI, Brescia/Roma 2014; Andrea TORNIELLI, Paolo VI. L’audacia di un papa, Milano 2009. – Yves CHIRON, Paul VI, le pape écartelé. Édition revue et augmentée, Versailles 2008 (1. Aufl. Paris 1993). – Peter HEBBLETHWAITE, Paul VI. The first modern Pope, London 1993.

der Nähe begegnet. An Pfingsten 1969 gehörte ich bei der Papstmesse für die römischen Seminare und Kollegien zu der Gruppe, denen er selbst die Kommunion spendete⁴. Am 28. April 1974 versah ich bei der Seligsprechung der Aachener Ordensgründerin Franziska Schervier (1819–1876) den Dienst des Diakons⁵. Beide Gelegenheiten waren für einen Austausch von Worten ungeeignet.

Des Weiteren muss ich bemerken, dass ich kein Tagebuch geführt habe, auf das ich mich jetzt etwa stützen könnte.

Nach einigem Überlegen stellte ich meine Bedenken aber zurück. Ich fand, die Einladung sei eine gute Gelegenheit, das, was ich im Gedächtnis behalten habe, für mich selbst bewusst zusammenzuführen und zu ordnen; ich entdeckte, dass einige private Papiere, hauptsächlich Briefe, willkommene Erinnerungsstützen enthielten; ich fand es zunehmend plausibel, dass auf einer wissenschaftlichen Tagung auch den persönlichen Reminiszenzen, mit Zurückhaltung und der nötigen Reflexion dargeboten, ein sinnvoller Platz zukommen könne.

Es verwundert nicht, dass über den Begriff und die Rolle des »Zeitzeugen« in der geschichtswissenschaftlichen Literatur debattiert wird⁶. Dabei stehen die Zeitzeugen der Jahre des Nationalsozialismus und des Zweiten Weltkrieges im Mittelpunkt. Darauf kann mein Beitrag ebensowenig eingehen wie auf die grundsätzlichen Fragen, die der Begriff aufwirft.

In welchem Sinn war und bleibe ich ein Zeitgenosse Pauls VI.? Acht Jahre habe ich während seines Pontifikats in Rom verbracht – wenn man so will: gewissermaßen in seiner Nachbarschaft. Ich habe seine Person und sein Wirken auch von Deutschland aus intensiv verfolgt. Ich habe aber, wie schon gesagt, niemals persönlich mit ihm gesprochen und erst recht keine Tätigkeit in seiner Nähe ausgeübt. Zeitgenossen wie mich gab es noch tausend andere. Damit sind die Möglichkeiten und die Grenzen meiner Zeitzeugenschaft markiert.

Am 1. Oktober 1972 schrieb ich meiner Familie aus Rom: *Am Dienstag wurde, Ihr wißt es sicher, Papst Paul 75 Jahre. Frühmorgens war ich mit einem Freund in St. Peter. Zufällig begann gerade eine Meßfeier am Petrusgrab in den Grotten. Das traf sich besonders gut, und wir freuten uns, daran teilnehmen zu können*⁷. Von solch privater Art sind die Splitter, die ich in meinen Papieren, namentlich in den Briefen, aufgespürt habe. Aus meinem Gedächtnis und mit Hilfe solcher Bruchstücke will ich versuchen, dem an mich herangetragenen Wunsch zu entsprechen. Allerdings muss ich dann auch darum bitten, mir dies nicht als Selbstüberschätzung auszulegen – und in Kauf zu nehmen, dass manche großen Dinge des Pontifikats hier nur im Kleinformat oder gar nicht erscheinen, weil ich zu ihnen nur geringe oder gar keine persönlichen Erinnerungen beisteuern kann.

4 25. Mai 1969; vgl. unten Anm. 203. – Chronikalische Bemerkungen u. die Ansprache des Papstes in: *Insegnamenti di Paolo VI*, 16 Bände u. *Indice 1963–1974*, Città del Vaticano o. J., hier: 7, 1969, 306–310. – Die Zitation 7, 1969, bezieht sich nicht auf das Erscheinungsdatum, sondern bedeutet, dass dieser Band die Ansprachen und Dokumente des Jahres 1969 enthält. Ab Bd. 3 ist im Druckvermerk am Ende des Bandes angegeben, dass der Druck jeweils im nächsten Jahr, hier also 1970, erfolgte.

5 Vgl. Anm. 92, 117, 216–221.

6 Vgl. beispielsweise den Sammelband: *Die Geburt des Zeitzeugen nach 1945*, hg. v. Martin SABROW u. Norbert FREI (Geschichte der Gegenwart 4/ zugleich Beiträge zur Geschichte des 20. Jahrhunderts 14), Göttingen 2012; darin namentlich Martin SABROW, *Der Zeitzeuge als Wanderer zwischen zwei Welten*, 13–32; Achim SAUPE, *Zur Kritik des Zeugen in der Konstitutionsphase der modernen Geschichtswissenschaft*, 71–92.

7 Brief an die Familie, Rom, 1. Oktober 1972. – Meine Briefe und Karten aus Rom an die Familie befinden sich in meinem Besitz. Bei den Zitaten wird dies nicht eigens vermerkt.

2. Zum ersten Mal den Papst gesehen

2.1 Erinnerungen aus Kindheit und Jugend

Welche Rolle spielte in meiner Kindheit und Jugend für mich der Papst? Aus der Rückschau stelle ich fest, dass er in meiner Familie ganz selbstverständlich zum Gefüge der Kirche und zum kirchlichen Leben dazugehörte; einen speziellen Papstkult gab es jedoch nicht. Meine Großmutter mütterlicherseits, die bei uns lebte, besaß den 1952 erschienenen Bildband von Paul Dahm über Pius XII.⁸ Zum Glück ging sie mit ihren Büchern weniger streng um, als ich es bis heute mit den meinen tue. So durfte ich das Pius-Buch immer wieder in die Hand nehmen – sogar als ich noch nicht lesen konnte – und mich in die Fülle der Bilder vertiefen. Mehrere Szenen mit Pius XII. habe ich abgemalt – nicht zuletzt auch den Petersplatz mit einer tausendköpfigen Menschenmenge aus geduldig gezeichneten Kringeln. Diese Blätter hüte ich noch heute, ebenso wie den Bildband selbst, der 1957 nach dem Tod der Großmutter ganz in meine Hände kam.

Nachrichten und vor allem Bilder des Papstes brachten uns jede Woche auch die damals stets informative *Kirchenzeitung für das Bistum Aachen* und die in Köln erscheinende katholische Illustrierte *Der Feuerreiter*; das Fernsehen hielt erst in der zweiten Hälfte der 1960er-Jahre bei uns Einzug. Nach dem Tod Pius' XII. am 9. Oktober 1958 gelangte ein Heft der *Bunte[n] Illustrierte[n]* in unser Haus; darin waren sämtliche Mitglieder des Kardinalskollegiums abgebildet und kurz beschrieben. Für meine schon damals regen kirchlichen und geschichtlichen Interessen war dies eine Wonne; außerdem hatte ich schon immer eine Vorliebe für Kataloge, Übersichten und Verzeichnisse.

Schwach erinnere ich mich an Fernsehbilder aus den letzten Tagen oder vom Tod Johannes' XXIII. am 3. Juni 1963. In meiner Aachener Heimatpfarre gehörte ich einer Gruppe der Pfarrjugend an. Während der Pfingstwoche unternahmen wir eine Wanderung durch die Eifel nach Trier. In der Jugendherberge Gerolstein ließ uns Frau Piskator, die sogenannte »Herbergsmutter«, deren Name sich mir für immer eingepägt hat, einige Minuten durch die Tür auf ihren Bildschirm schauen, auf dem aus Rom traurige Aufnahmen vorüberzogen.

Über die Wahl Pauls VI. am späten Vormittag des 21. Juni 1963 brachte die *Aachener Volkszeitung* am folgenden Tag mehrere Beiträge, darunter auf der Titelseite einen Bericht, dessen Überschrift mit einem dicken blauen Balken unterstrichen ist: *Papst Paul VI. tritt in die Fußstapfen des Vorgängers*. Diesen Bericht habe ich damals – ich besuchte die Mittelstufe des Gymnasiums – sorgfältig ausgeschnitten und besitze ihn noch heute. Er ist sachlich und eher farblos geschrieben und zitiert eine Predigt des Giovanni Battista

8 Paul DAHM, Pius XII. Ein Leben für Gerechtigkeit und Frieden, M. Gladbach 1952. Der Band erlebte bis 1959, d. h. bis in die Zeit Johannes' XXIII., sechs Auflagen; er wurde auch in andere Sprachen übersetzt und erfuhr 1964, also schon in der Zeit Pauls VI., eine Neubearbeitung als Taschenbuch: Paul DAHM, Pius XII. (Erdkreis-Bildbuch 16), Würzburg/Zürich 1964. – Angaben zu Paul Dahm bei Ferdinand OERTEL, Der Kirchenzeitungsmann. Erinnerungen aus fünfzig Journalistenjahren (Religion – Medien – Kommunikation 5), Münster/Berlin 2009, Register. – Eine Analyse von Dahms Bildband gibt Benjamin STÄDTER, Verwandelte Blicke. Eine Visual History von Kirche und Religion in der Bundesrepublik 1945–1980 (Campus Historische Studien 60), Frankfurt/New York 2011, 71–73. Laut STÄDTER trägt der Bildband das Imprimatur »des Bistums Münster«: ebd., 71; mein Exemplar enthält das Imprimatur des Aachener Generalvikars Dr. Hermann Müssener v. 16. Sept. 1952 (der Erscheinungsort M. Gladbach, heute Mönchengladbach, liegt im Bistum Aachen). In meinem Exemplar der 6. Aufl. v. 1959 findet sich kein Imprimatur-Vermerk.

Montini im Mailänder Dom vom 9. Juni 1963⁹: *Der Geist, mit dem Papst Johannes unsere Epoche durchdrungen hat, kann nicht erlöschen. Das Grab kann sein Erbe nicht einschließen*¹⁰. *Könnten wir jemals den Weg verlassen, den uns Papst Johannes so großartig für die Zukunft vorgezeichnet hat? Es wäre undenkbar*¹¹. Der Text wird von einer Porträtaufnahme des neuen Papstes sowie zwei weiteren Bildern begleitet: der Neugewählte auf der Loggia von St. Peter und die Menge auf dem Petersplatz¹². Die beiden letzteren Aufnahmen sind erstaunlich unscharf, vielleicht eine Folge der damaligen technischen Bedingungen¹³.

Das Konzilsgeschehen verfolgte ich mit Hilfe der *Aachener Kirchenzeitung*; auch aus heutiger Sicht finde ich deren damalige Berichterstattung mustergültig¹⁴. Am 8. Dezember 1965 konnte ich die Übertragung der Schlussfeier des Zweiten Vatikanums bei einer Freundin unserer Familie verfolgen, die ein Fernsehgerät besaß¹⁵. Ein Detail habe ich noch schwach im Gedächtnis, nämlich wie der Papst den Repräsentanten verschiedener Gruppen die Schlussbotschaften überreichte.

Mit Paul VI. hängt auch eine Erinnerung zusammen, die seine Enzyklika *Populorum progressio* betrifft. Weil diese Reminiszenz für die ersten Pontifikatsjahre des Papstes bezeichnend ist, wird sie in Abschnitt 3.1 (»Die Enzyklika *Populorum Progressio* in der Maiandacht: Aachen 1967«) gesondert besprochen. Chronologisch folgte darauf der mich prägende Schritt nach Rom.

2.2 Mein Beginn in Rom

In den ersten Augusttagen des Jahres 1968 teilte mir P. Johannes Schasching S.J. (1917–2013), Rektor des römischen *Pontificium Collegium Germanicum et Hungaricum*¹⁶, aus

9 Dazu mittlerweile die monumentale Edition: Giovanni Battista MONTINI (Arcivescovo di Milano), *Discorsi e scritti milanesi (1954–1963)*. [...] Edizione coordinata da Xenio TOSCANI. Testo critico a cura di Gian Enrico MANZONI. Direzione redazionale Renato PAPETTI. [...] I (1954–1957). II (1958–1960). III (1961–1963) [durchlaufend paginiert], Brescia/Roma 1997, sowie IV: *Appendice e Indici*, a cura di Renato PAPETTI [...], Brescia/Roma 1998. – Eine Predigt am 9. Juni 1963 ist nicht überliefert; es muss sich um die Ansprache handeln, die Erzbischof Montini am 7. Juni bei dem großen Gedenkgottesdienst im Mailänder Dom gehalten hat: vgl. ebd. III, 5861–5867.

10 Diese beiden Sätze entsprechen ungefähr der folgenden Passage: *Se ancora volessimo tenere fisso lo sguardo sulla tomba, ormai suggellata, potremmo parlare della sua eredità, che quella tomba non può contenere, e dello spirito da Lui impresso alla nostra età che la morte non può soffocare; [...]*: ebd., III, 5863.

11 Diese beiden Sätze finden sich im letzten Abschnitt: *Potremo noi mai lasciare strade così magistralmente tracciate, anche per l'avvenire, da Papa Giovanni? È da credere che no!*: ebd., III, 5865.

12 Damit schloss sich die *Aachener Volkszeitung* sowohl der traditionellen Bildauswahl an als auch der »in den deutschen Massenmedien dominanten Hoffnung« auf eine Fortführung der Linie Johannes' XXIII.: vgl. STÄDTER, *Blicke* (wie Anm. 8), 71f.

13 Als Quelle ist jeweils *AVZ-Bildfunk / dpa* angegeben.

14 Die Qualität ihrer Berichterstattung unterstreicht als Zeitzeuge auch der spätere Aachener Generalvikar Anton Josef Wäckers (1913–2007); vgl. DERS., *Erlebte und gelebte Kirche von Aachen. Erinnerungen aus den Jahren 1929–1978*, Aachen 1995, 241f., 249. – Zu ihm Josef SCHREIER, *Art. Wäckers, Anton Josef*, in: GATZ, *Bischöfe 2002*, 50. Vgl. auch Anm. 101, 180, 233.

15 Chronikalische u. sonstige Bemerkungen sowie die Ansprache Pauls VI. in: *Insegnamenti* (wie Anm. 4) 3, 1965, 742–747.

16 P. Schasching war Rektor des Kollegs von 1966 bis 1969. Eine Kurzbiographie und seine Bibliographie in: *Der Mensch ist der Weg der Kirche. Festschrift für Johannes Schasching*, hg. v. Herbert SCHAMBECK u. Rudolf WEILER, Berlin 1992, [447]–454. – Zu dem Kolleg Peter WALTER, *Das Colle-*

Innsbruck mit, dass dem Antrag der Diözese Aachen, mich im Herbst in das Kolleg aufzunehmen, stattgegeben worden sei¹⁷. Das beigefügte Merkblatt enthielt u. a. die Mitteilung, der Anreisetag sei der 2. Oktober¹⁸.

So kam ich also nach einer Eisenbahnfahrt von mehr als 24 Stunden am 2. Oktober 1968 im Bahnhof Roma Termini an; meine etwas undeutliche Erinnerung spricht dafür, dass es am Nachmittag war¹⁹. Zum ersten Mal betrat ich die Ewige Stadt. Natürlich wünschte ich mir, recht bald den Papst zu sehen. Vier Tage später wurde diese Hoffnung bereits erfüllt. Am Sonntag, dem 6. Oktober, fand vormittags in Sankt Peter die Seligsprechung von 24 koreanischen Märtyrern statt²⁰. Daran nahm ich nicht teil. Am Nachmittag geriet ich aber unvermutet in die Dankandacht, die damals noch Teil des Zeremoniells einer Seligsprechung war²¹. Die näheren Umstände hielt ich am folgenden Tag in einem Brief an meinen Freund Klaus Boonen, heute Architekt in Aachen, fest. Dieser hat die Post, die ich ihm aus Rom schickte, bis heute aufbewahrt²². Dem altbewährten Freund bin ich herzlich dankbar, dass er mir eine *relecture* meiner Briefe ermöglicht hat. So kann die aus unmittelbarem Erleben niedergeschriebene Schilderung vom 7. Oktober 1968 nach beinahe 50 Jahren meinem heutigen Beitrag Farbe geben.

Am Nachmittag des besagten Sonntags machte ich mich mit drei Kollegen aus dem Germanikum – wer es genau war, weiß ich nicht mehr – auf den Weg nach Sankt Peter: *Gestern [Sonntag] nun wollten wir die Kuppel der Basilika besteigen. Als ich jedoch das lebhaft Treiben auf dem Petersplatz und den von der mittleren Loggia aushängenden*

gium Germanicum und die Germaniker, in: Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Die katholische Kirche, hg. v. Erwin GATZ, Band IV: Der Diözesanklerus, Freiburg/Basel/Wien 1995, 253–263.

17 Brief an d. Verf., *d[er]z[e]it*. Innsbruck, 5. August 1968 (in meinem Besitz).

18 *PONTIFICIUM COLLEGIUM GERMANICUM ET HUNGARICUM. Merkblatt für die Aufnahme* [dieser zweite Teil im Original unterstrichen], hektographiert, das Datum nicht ausgefüllt, von P. Schasching unterschrieben (in meinem Besitz).

19 Daran, dass ich am 1. Oktober *nachmittags* in Aachen losfuhr, erinnere ich mich deutlicher als an die Tageszeit meiner Ankunft in Rom. Die Fragmente meiner Erinnerung habe ich anhand des Amtlichen Kursbuches überprüft; dort fand ich die Bahnverbindung, die als einzige in Betracht kommt, wieder: Abfahrt Aachen Hbf. 14.06 Uhr; Ankunft Köln Hbf. 14.46 Uhr; dort umsteigen; Weiterfahrt 15.13 Uhr; Ankunft Roma Termini 14.47 Uhr, also tatsächlich am Nachmittag; vgl. Amtliches Kursbuch Winter 29. 9. 1968 – 31. 5. 1969, hg. v. d. KURSBUCHSTELLE DER DEUTSCHEN BUNDESBahn, Oberbetriebsleitung West, Essen [1968], S. 68 u. 41. – Mittlerweile ist es von kulturhistorischem Wert, sich solche Daten und Reminiszenzen zu vergegenwärtigen. So hatte ich es beispielsweise dem damals gut ausgebauten System der Kurswagen zu verdanken, dass ich zwischen Köln und Rom nicht umzusteigen brauchte; heutzutage sind diese Wagen bei uns fast ganz verschwunden. Auch das amtliche Gesamtkursbuch, ein zum Stöbern einladender »Wälzer«, erscheint in dieser Form schon lange nicht mehr; ich benutzte das Exemplar der Bayerischen Staatsbibliothek München, Sign. Z 56/322.

20 Dazu Karl Josef RIVINIUS, Art. Berneux, Siméon-François, in: LThK³ 2, 1994, 266.

21 Dazu Gaetano STANO, Il rito della beatificazione da Alessandro VII ai nostri giorni, in: Miscellanea in occasione del IV Centenario della Congregazione per le Cause dei Santi (1588–1988), Città del Vaticano 1988, [367]–422, bes. 386–388, hier: 397. – Wenige Wochen später, bei der Seligsprechung von Clelia Barbieri (1847–1870) am 27. Oktober 1968, entfaltete sich der nachmittägliche Ritus zum letzten Mal; vgl. ebd., 388, Anm. 46, 398. – Danach wurden der vormittägliche und der nachmittägliche Teil der Beatifikationsfeier auf Anweisung Pauls VI. zu *einem* Ritus unter Vorsitz des Papstes zusammengefasst; vgl. ebd., 398–406.

22 Meine Briefe und Karten aus Rom an Klaus Boonen (im Folgenden K. B.) befinden sich im Besitz des Empfängers. Bei den Zitaten wird dies nicht eigens vermerkt.

Teppich mit dem Papstwappen sah, ahnte ich gleich, daß irgend etwas im Gange war. Die Seligsprechung war meines Wissens schon am Morgen gewesen; wie sich später herausstellte, wurde gerade die Dankandacht abgehalten²³. Als wir vier die Kirche betraten, sang gerade der Chor. Weit hinten am Altar und im Querschiff war eine große Volksmenge versammelt; im Mittelschiff war durch Absperrungen ein Mittelgang freigehalten. Da ich möglichst bald einmal den Hl. Vater aus nächster Nähe sehen wollte und wir erfahren hatten, daß der Papst an der Feier teilnahm, stellten wir uns in der Nähe des Hauptportales an der Absperrung auf, dort, wo gerade noch etwas Platz war²⁴.

Mein damaliger Wunsch, den Papst möglichst bald und aus nächster Nähe zu sehen, kommt mir immer noch natürlich vor – nicht bloß, weil auch zahllose Rompilger und -touristen diesen Wunsch hegen, sondern weil ich ja nach Rom entsandt worden war, um dort gewissermaßen in der Nachbarschaft des Papstes mein Studium und meine Vorbereitung auf das Priestertum zu absolvieren.

Der folgende Teil meiner Schilderung legt Zeugnis ab von meiner ersten Begegnung mit römischen Gewohnheiten und italienischem Leben. Bisher war es für mich selbstverständlich, dass man sich in einer Kirche ehrfürchtig, still und gesammelt verhielt. Gemessen daran musste das Treiben in St. Peter bei mir Verwunderung und mindestens auch Kopfschütteln erregen: *Die Dankandacht dauerte noch gut anderthalb Stunden, immer wieder von lautem Beifallsklatschen unterbrochen. In den Seitenschiffen und in der Nähe der Portale herrschte unterdessen ein für unsere Vorstellungen unmögliches Treiben. Immer mehr neugierige oder andächtige Menschen sammelten sich an, dazwischen hin- und herlaufende Touristen, Gruppen von betenden und schwatzenden Nonnen, schreiende Kinder, Studenten an der Missionsuniversität der Propaganda fide in schwarzen Talaren mit roten Schärpen, päpstliche Gendarmen, singende und betende Gläubige, Fotografen, Schweizergardisten etc. etc. Als dann der Heilige Vater durch den Gang getragen wurde, begleitet von Kardinälen, der Garde und verschiedenen Praelaten, brach ein ungeheurer Beifall los, Menschen hüpfen hin und her, dazwischen die Rufe der begeisterten Menge »Evviva il papa!«²⁵.*

So ungewohnt mir der fromme Tumult auch war, so hätte ich doch gerne in den Applaus für den Papst eingestimmt. Warum dies nicht möglich war, habe ich in der folgenden Schilderung festgehalten: *Leider konnte ich mich nicht am allgemeinen Klatschen beteiligen. Ich hatte nämlich einen kleinen Bambino vor mich an die Absperrung gelassen, so daß er meinen linken Arm blockierte. Sein Vater hatte mir daraufhin kurz darauf das Schwesterchen über die Köpfe herübergereicht. Ich hatte die kleine Bambina auf die Absperrung gesetzt und mußte sie also mit der freien Rechten festhalten. Links Bambino, rechts Bambina – kein Gedanke an Beifallsklatschen. Der gute Signor bedankte sich nachher jedenfalls mit zahlreichen »grazie, grazie«. Unsere deutsche Kühle muß man da wohl etwas vergessen²⁶.*

Den Papst hatte ich zu meiner Freude gesehen. Ich weiß noch, dass er auf der *Sedia gestatoria* vorübergetragen wurde; da dies recht zügig geschah, blieb keine Zeit für Reflexionen über sein Erscheinungsbild. Zwar konnte ich mich wegen der Kinder kaum an

23 Spätere Anm. Rb.: vgl. Insegnamenti (wie Anm. 4) 6, 1968, 503–510 (kurze Chronik u. Ansprache des Papstes).

24 Brief an K.B., Rom, 6./7. Oktober 1968. – Den Brief muss ich am Abend des 6. Oktober begonnen haben; dass ich die Schilderung aus St. Peter am folgenden Tage schrieb, zeigt das einleitende *Gestern*.

25 Ebd.

26 Ebd.

den lauten Bekundungen von Sympathie und Verehrung beteiligen; allerdings erinnere ich mich schwach, dass ich die Basilika mit dem Eindruck verließ, Paul VI. habe wegen der beiden Kleinen eigens und besonders freundlich zu uns herübergewinkt.

Übrigens vermag ich aus der Rückschau nicht anzugeben, ob oder in welchem Maß ich in meinen ersten römischen Zeiten von deutschen Klischeevorstellungen über Italien beeinflusst war; das Resümee: *Unsere deutsche Kühle muss man da wohl etwas vergessen*, kommt mir in dieser Hinsicht ein wenig verdächtig vor.

3. Ein chronologischer Längsschnitt: das Echo auf Paul VI. in drei Reminiszenzen

Papst Paul VI. gehörte nicht zu jenen Menschen, denen es gegeben ist, die Öffentlichkeit leicht für sich einzunehmen; die Sympathie und der Beifall des breiten Publikums flogen ihm nicht von selbst zu. Allerdings muss man vermuten, dass sich die »Öffentlichkeit« in den einzelnen Ländern verschieden verhalten hat.

Die Art und Weise, wie Paul VI. von der öffentlichen Meinung in Deutschland wahrgenommen wurde, blieb in den gut 15 Jahren seiner Regierungszeit nicht gleich²⁷. Ich versuche eine ungefähre zeitliche Einteilung ihres Wandels und sehe drei Perioden; jede umfasst etwa ein Drittel des Pontifikats²⁸.

In der Rückschau haben sich drei Erinnerungen herauskristallisiert, die mir wie Schlaglichter auf die Perioden der öffentlichen Wahrnehmung Pauls VI. vorkommen. Dass es genau *drei* Reminiszenzen sind, könnte gesucht wirken; es hat sich aber von selbst ergeben.

3.1 Die Enzyklika *Populorum Progressio* in der Maiandacht: Aachen 1967

Obwohl Paul VI. kein Mensch für die Öffentlichkeit war, wurden ihm in seinen ersten fünf Pontifikatsjahren, also vom Frühsommer 1963 bis zum Sommer 1968, durchaus Achtung, Respekt und wohl auch eine gewisse Sympathie zuteil²⁹. Diese galten noch ganz selbstverständlich seinem Amt – und schon deswegen auch seiner Person. Giovanni Battista Montinis Wirken als Erzbischof von Mailand hatte auch im Ausland Aufmerksamkeit geweckt; einige seiner damaligen Dokumente wurden sogar ins Deutsche übersetzt³⁰. Als

27 Dazu STÄDTER, Blicke (wie Anm. 8), [316]–347 (Lit.).

28 Benjamin Städter spricht aus dem Blickwinkel seiner »Visual history« nur von zwei Perioden; für ihn bildet das Jahr 1968 mit der Enzyklika *Humanae Vitae* die Trennungslinie; vgl. ebd., 334–341. Mir scheint, dass zwischen seiner und meiner Interpretation kein wirklicher Gegensatz besteht. Dass der Bruch, der durch *Humanae Vitae* eintrat, bis zum Ende des Pontifikats weiterwirkte, habe auch ich erlebt. Trotzdem möchte ich die Jahre 1973 bis 1978 als dritte Periode bezeichnen, weil ich während dieser Zeit wenigstens in Teilen der Öffentlichkeit – parallel zu den fortwirkenden Aver­sionen – doch auch einen gewissen Sinneswandel wahrgenommen habe. Vgl. auch den Hinweis auf die Fernsehübertragung der Eröffnung des Heiligen Jahres 1974/1975 in Anm. 221.

29 Meine allgemeine Erinnerung wird bestätigt von STÄDTER, Blicke (wie Anm. 8), 321–328; ebd., 321, die prägnante Formulierung: »Denn bis zum Ende der sechziger Jahre dominierte keineswegs das Bild eines scheiternden Papstes, der die in ihn gesteckten öffentlichen Erwartungen auf eine Fortführung der Reform des Katholizismus nicht erfüllen konnte. Vielmehr lässt sich die visuelle Zeichnung Paul[s] VI. gerade in den ersten Jahren seines Pontifikats als Fortführung einer traditionellen Sicht auf das Oberhaupt des Katholizismus fassen.«

30 So z. B. Giovanni Battista Montini [Umschlag: Giovanni Battista MONTINI/Papst PAUL VI.], Erziehung zur Liturgie. Fastenhirtenbrief 1958. Übersetzt u. im Auftrag des Liturgischen Instituts

Papst bekannte er sich dazu, das durch den Tod Johannes' XXIII. unterbrochene Konzil weiterzuführen. Kenntnisreiche und unvoreingenommene Journalisten – ein gutes Beispiel bietet Josef Schmitz van Vorst (1910–1981)³¹ – gaben der Öffentlichkeit Aufschlüsse über den Werdegang und den religiös-kulturellen Hintergrund des Papstes aus Brescia. Andererseits kann man nicht übersehen, dass sich Paul VI. in seinem Erscheinungsbild so stark von Johannes XXIII., seinem charismatischen Vorgänger, unterschied, dass er im öffentlichen Vergleich – wie fragwürdig ein solcher auch sein mochte – den kürzeren ziehen musste.

Die erste Reminiszenz, die ich kommentiere, betrifft die Friedens- und Sozialenzyklika *Populorum Progressio*, die Paul VI. mit dem Datum des 26. März 1967 – es war das Osterfest jenes Jahres – veröffentlicht hatte³², ein Dokument, das im linken Teil des gesellschaftlichen und sozialen Spektrums mehr Zustimmung fand als im bürgerlich-liberalen Teil. Gut vier Wochen nach dem Erscheinen der Enzyklika stand in den meisten Pfarrgemeinden und so auch in meiner Aachener Heimatpfarre St. Gregorius die tägliche Maiandacht vor der Tür³³. Friedrich Boymanns (1915–1995)³⁴, unser Pastor, entschied sich, bei jeder Maiandacht einige Abschnitte aus *Populorum Progressio* vorzulesen und sie mit einigen Worten zu kommentieren.

Ich habe Friedrich Boymanns als zurückhaltenden, verlässlichen, menschlich großzügigen und theologisch, vor allem exegetisch stark interessierten Priester in guter Erinnerung; um seine Predigten rang er. Er besaß auch eine soziale Wachheit; bevor er nach St. Gregorius in den gutsituierten Aachener Süden kam, hatte er über zwei Jahrzehnte in einem Gebiet gewirkt, das vom Bergbau geprägt war³⁵.

hg. v. Ferdinand KOLBE, Münster 1963. – Giovanni Battista MONTINI / Papst PAUL VI., Die Sendung der Kirche, Köln [1963]; S. [6] heißt es: *Der Wortlaut der Rede stellt die offizielle Übersetzung dar, die bei Gelegenheit des II. Weltkongresses für das Laienapostolat 1957 in Rom ausgegeben wurde.* – Das Exemplar in meinem Besitz stammt aus dem Nachlass von Pastor Fritz Boymanns (zu ihm im Folgenden Näheres).

31 Vgl. z. B. Josef SCHMITZ VAN VORST, Kirche gestern – Kirche morgen. Aufzeichnungen 1962 bis 1966, Stuttgart 1966, vor allem 117–124 (Porträtskizze *Der Papst mit Paulus' Namen*). – Zu dem Autor siehe Peter WALTER, Art. Schmitz van Vorst, Josef, in: Personenlexikon (wie Anm. 3), 244f.

32 Vgl. Nello VIAN (a cura di), *Anni e opere di Paolo VI.* Introduzione di Arturo C. JEMOLO. Con 152 tavole, Roma 1978, 182f.. – Ferner Konrad HILPERT, Art. *Populorum progressio*, in: LThK³ 8, 1999, 425f. – *Anni e opere*, eine sehr nützliche Chronik und Biobibliographie, wurde von Vian zusammengestellt und bearbeitet; *a cura di* bedeutet hier also keine bloße Herausgeberschaft und wird aus diesem Grunde vorangestellt.

33 Im Juni erlebte die Pfarrei auch die Weihe ihrer neuen Kirche; dazu: Festschrift zur Einweihung der neuen Pfarrkirche St. Gregorius Aachen Eupener Straße. Eingeweiht am 11. Juni 1967, hg. v. den Geistlichen, dem Kirchenvorstand und dem Pfarrausschuß der Pfarre St. Gregorius, Aachen, [Aachen, 1967]. In seinem Geleitwort schrieb Pfarrer Boymanns (zu ihm Anm. 34) die für ihn charakteristischen Worte: *Dem Pfarrer war von Anfang an daran gelegen, aus dem Kirchbau ein geistiges und geistliches Anliegen zu machen. Er wollte alle Pfarrangehörigen von der religiösen Bedeutung des Kirchbaus überzeugen und sie bitten, in dieser Überzeugung ein Geldopfer zu bringen.*: ebd., 5.

34 Vgl. Herbert ARENS (Bearb.), [Umschlagtitel: Diener Jesu Christi]. Die verstorbenen Bischöfe, Priester und Diakone des Bistums Aachen 1930–2005 (Veröffentlichungen des Bischöflichen Diözesanarchivs Aachen 39), Aachen 2007, 43f.

35 In St. Gregorius hatte er anfangs erleben müssen, wie Teile des vermögenden und akademisch gebildeten Publikums seine Ernennung zum Pfarrer dortselbst als nicht recht »standesgemäß« empfanden. – Im Jahre 1968 wurde Boymanns zusätzlich zum Diözesanpräses der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung KAB bestellt.

Populorum progressio in der Maiandacht: Ich erinnere mich, dass ich eine gewisse Verwunderung empfand, weil mir eine Sozial- und Friedenszyklika im marianischen Kontext der Andacht etwas fremd vorkam; ich nahm aber selbstverständlich an Andacht und Lesung teil und bestellte mir auch ein Exemplar des Rundschreibens bei der Katholischen Nachrichten-Agentur KNA. Dieses Exemplar besitze ich noch heute: einen reprographischen Abdruck der vatikanischen Übersetzung, versehen mit dem Umschlag der KNA: *Als Manuskript gedruckt (5,00 DM einschließlich Porto und Versand)*, also nicht ganz billig.

Friedrich Boymanns beschriftet mit der Verbindung von täglicher Maiandacht und fortlaufender Lesung der Sozial- und Friedenszyklika einen Weg, der auch 1967 nicht alltäglich war. Was ihn letzten Endes auf den Gedanken gebracht hat, lässt sich heute nicht mehr feststellen. Sein Unterfangen wurde aber ohne Schwierigkeiten angenommen. »*Populorum progressio* in der Maiandacht« wirft ein Schlaglicht darauf, wie Paul VI. und seinem Wort im ersten Pontifikatsdrittel noch eine hohe Achtung entgegengebracht wurde – und wie sich diese Achtung auch öffentlich und ohne Kämpfe artikulieren konnte.

3.2 Der Streit um den Besuch Pauls VI. im Germanikum: Rom 1972/1973

3.2.1 Wirkungen des Jahres 1968

Die zweite Reminiszenz zeigt ein verändertes Bild. Mit ihr befinden wir uns im zweiten Drittel des Pontifikats. Am Anfang steht das Jahr 1968, dessen Folgen für die gesellschaftliche und politische Ordnung, für das Denken und die Lebensweise der westlichen Welt bis heute zu spüren sind. Just in diesem Schicksalsjahr veröffentlichte Paul VI. am 25. Juli die Enzyklika *Humanae Vitae* »über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens«³⁶.

Am Rande fällt mir eine Parallelität der Ereignisse auf. Seit dem Erscheinen des Rundschreibens waren nur wenige Tage vergangen, als ich am 5. August 1968 die Bestätigung erhielt, dass ich in das Germanikum aufgenommen würde³⁷.

Die Öffentlichkeit – sowohl die weltliche als auch ein beträchtlicher Teil der kirchlichen – hat mit *Humanae Vitae* niemals ihren Frieden gemacht. Anfang September kam es auf dem 82. Deutschen Katholikentag in Essen zu Protesten, die bis dato undenkbar gewesen waren. Seitdem blieben das Wort und auch die Person Pauls VI. eine Zielscheibe öffentlicher Kritik und öffentlicher Schelte³⁸. Es etablierte sich das übermächtige Bild des rückwärtsgewandten, beständig klagenden, warnenden und verbietenden Papstes.

Dass dies auch im Germanikum deutlich zu spüren war, bedeutete für mich eine schmerzhaft überraschende. Am 12. Oktober 1968, also in meiner zweiten römischen Woche, erlebte ich die Audienz Pauls VI. für die Neupriester des Kollegs und für die neu eingetretenen Alumnen³⁹. Mein nächster Brief an Klaus Boonen knüpfte daran an und enthält

36 Dazu Gerfried W. HUNOLD, Art. *Humanae Vitae*, in: LThK³ 5, 1996, 316–318.

37 Vgl. Anm. 17.

38 Wenn meine Erinnerung mich nicht völlig täuscht, war es auf dem Katholikentag 1970 in Trier, wo ich während der Schlussfeier ein unübersehbares Transparent aufgespannt sah; der Slogan setzte Paul VI. mit einem bekannten Waschmittel in Verbindung und zeigte die alberne Seite des Protestes: *Mitten in der Glaubenskrise bleibt Pope Paul der Weiße Riese*. Die Reimerei hat sich meinem Gedächtnis allerdings eingepägt.

39 Zu dieser Audienz auch Anm. 83 u. 84 mit dem zugehörigen Haupttext.

eine Schilderung der Atmosphäre im Kolleg: Der Papst hielt eine sehr herzliche Audienz mit deutscher Ansprache [...] ich will Dir nicht verbergen, daß nicht wenige meiner Mitalumni hier teilweise geradezu empörend über den Papst spotten. Sicher ist der Papst auch nur ein Mensch, der seine Fehler hat; aber im Gefolge des Wirbels um die neue Enzyklika meinen manche, sie könnten sich jetzt austoben. Glücklicherweise sind es nicht alle, und die Audienz gab auch keine Gelegenheit zu abfälligen Bemerkungen. Leider ist es aber so, daß der, der für den Papst eintritt, gleich als verkalkt und nicht ernstzunehmend angesehen wird. Das kann u[nter] U[mständen] verheerende Folgen haben, indem die einen in eine extreme ›Papstanbetung‹ verfallen und die anderen immer hemmungsloser spotten⁴⁰. Ich brachte die geschilderte Atmosphäre also mit dem Wirbel um die neue Enzyklika in Verbindung.

3.2.2 Der Papstbesuch und was ihm vorausging

Der Stimmungsumschwung des Jahres 1968 sollte weiterwirken. In diesen Kontext ist die zweite Reminiszenz unseres vorliegenden Längsschnittes einzuordnen. Im Jahr 1973 gedachte das Collegium Germanicum in Rom der Neugründung durch Papst Gregor XIII. vor 400 Jahren. Aus diesem Anlass besuchte Paul VI. am 10. Oktober, dem Tag der jährlichen Priesterweihe, das Kolleg – ein Ereignis, das damals noch seltener war als heute. Etwa anderthalb Jahre vorher, im Frühling 1972, hatte ich meiner Familie bereits berichtet:

Im nächsten Jahr können wir das vierhundertste Jubiläum der Wiedererrichtung des Kollegs feiern; das Gründungsjubiläum war 1952. Eine Kommission, der ich präsidiere, arbeitet zur Zeit an konkreten Plänen für die Gestaltung des Jubiläums. Es ist schwierig, zwischen den verschiedenen Wünschen einen Ausgleich zu schaffen. Es muß vermieden werden, daß die Sache selbstgefällig aufgebauscht wird. Auch sollen von diesem Jubiläum Anregungen für unser Haus heute ausgehen. Zugleich aber soll auch der Blick in die Geschichte nicht zu kurz kommen. Ich hoffe, daß wir zu einer befriedigenden Lösung kommen werden. Einige große Pläne sind in Arbeit und grundsätzlich von Rektor und Kollegsrat bereits gebilligt. Sich hier weiter zu verbreiten, hat allerdings noch wenig Sinn, da noch nichts endgültig spruchreif ist⁴¹.

Wie man heraushört, bemühte ich mich um eine ausgewogene Darstellung. Dahinter verbargen sich aber schwere Auseinandersetzungen: nämlich das Ringen zwischen den Vertretern einer eher historischen Sicht des Jubiläums und denen einer eher aktualisierenden – vor allem aber der heftige Streit innerhalb des Kollegs darüber, welchen Sinn ein Besuch Pauls VI. habe und ob der Papst überhaupt willkommen sei.

Im Herbst 1972 finde ich den nächsten brieflichen Niederschlag; die verärgert klingende Meldung stellt ein gedämpftes Echo der internen Kämpfe dar: *Hier geht alles seinen gewohnten Gang, wenn man einmal von dem Tauziehen um das Jubiläum absieht; doch auch das ist fast schon normal. Ich habe mich vorerst zurückgezogen und warte ab, was nun ausgebrütet wird. Schließlich habe ich Dringlicheres zu erledigen⁴².*

40 Brief an K. B., Rom, 14. Oktober 1968; zum Anfang dieses Briefes vgl. Anm. 83.

41 Brief an die Familie, Rom, 7. Mai 1972. – Einen ersten, ganz knappen Hinweis auf die Vorbereitungskommission finde ich bereits in einem früheren Brief an die Familie, Rom, 29. März 1972.

42 Brief an die Familie, Rom, 12. November 1972. – Die nächste briefliche Spur stammt aus dem Frühling 1973; die Mitteilung enthält sachlich nichts Neues, läßt aber eine gewisse Erwartung durchscheinen: *Anfang Oktober feiert das Kolleg den 400. Jahrestag seiner Wiedergründung durch Gregor XIII. Wahrscheinlich wird der Papst selbst ins Haus kommen, und zwar am Tag der jährlichen Priesterweihe, am 10. Oktober – wir hoffen es jedenfalls, und die Ausspizien sind nicht ungünstig*: Brief an K. B., Rom, 18. Mai 1973.

Der Streit entlud sich nicht nur in mündlichen Debatten, sondern auch in Flugblättern, offenen Briefen, Stellungnahmen – vervielfältigt mit Hilfe der damals gebräuchlichen Alkoholmatrizen –, die meistens in die Postfächer der Alumnen verteilt wurden. Leider weiß ich von niemandem, dass er diese materiell nicht sehr beständigen und an starke Emotionen erinnernden Quellen aufbewahrt hätte. Bedauerlicherweise habe auch ich meinen Stapel irgendwann nach dem Papstbesuch aus Überdruß weggeworfen.

Die Auseinandersetzungen um Paul VI. sind der Öffentlichkeit so gut wie unbekannt geblieben. Allerdings liegt in dem mittleren der drei umfangreichen Erinnerungsbücher des Altgermanikers Hans Küng (* 1928) die vielsagende Information versteckt: *In der Tat waren die Schweizer im Germanikum gegen den Papstbesuch gewesen; man könne doch nicht am Tisch ständig über den Papst schimpfen und ihn dann ins Kolleg einladen*⁴³.

Am 6. Oktober 1973 aber konnte ich meiner Familie endlich berichten: *Am 10. Oktober – es steht nun fest – wird der Papst um 18 h dem Kolleg einen Besuch abstatten. Es ist eine Freude, daß alle Hindernisse innerhalb und außerhalb des Hauses doch überwunden werden konnten*⁴⁴. Über das Auftreten Pauls VI. werde ich in dem Kapitel »Der herzliche Papst« noch etwas sagen⁴⁵. Hier nur die Anmerkung, dass man bis heute nicht weiß, ob Paul VI. mit den ersten Worten seiner Ansprache an die Kollegsgemeinschaft auf die vorhergegangenen Auseinandersetzungen angespielt hat; ich erinnere mich, dass einige den Anfang der Rede damals so verstanden haben: *Siamo venuti volentieri in questa sede [...] – »Wir sind gerne in dieses Haus gekommen [...]«*⁴⁶.

Am 15. Oktober schrieb ich der Familie: *Das Jubiläum hat seinen Höhepunkt im Papstbesuch gefunden. Das war doch ein einmaliges Ereignis!*⁴⁷. Und gegen Ende des Monats ergänzte ich diese Mitteilung durch die Bilanz: *Der Papstbesuch im Haus am Abend des Weibetages (10. Oktober) ist für alle ein nachhaltiges Erlebnis geworden [...], sowohl für die vielen Altgermaniker und die gegenwärtige Hausgemeinschaft als auch für die geladenen Gäste: Eltern und Heimatpfarrer der Neupriester und unsere Angestellten*⁴⁸. Letzteres bezog sich auf ein paar liebenswürdige Szenen am Rande des großen Ereignisses.

Zwei Tage später kam ich in meiner Korrespondenz zum letzten Mal auf das Jubiläum und den Besuch Pauls VI. zu sprechen; der Brief an Klaus Boonen spiegelt kurz auch die Situation, die durch den Eisernen Vorhang gegeben war: *Der 400. Jahrestag der Neugründung unseres Kollegs hat Altgermaniker aus aller Welt ins Haus geführt; die Bindung an die alte Studienstätte ist bei allen lebhaft und lebendig. Auch aus dem Osten hatte eine ganze Reihe kommen dürfen. Der Höhepunkt für alle war der Besuch des Papstes (erstmal wieder seit 200 Jahren). Viele sind für ihre Arbeit ermutigt worden*⁴⁹.

43 Hans KÜNG, Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen, München 2007, 381. – Der betreffende Abschnitt trägt den Titel: *Paul VI. im Collegium Germanicum*: ebd., 380–382. – Vgl. Anm. 94 u. 95.

44 Briefkarte an die Familie, Rom, 6. Oktober 1973.

45 Vgl. Abschnitt 4.3.2 (»Paul VI. im Germanikum: »steif« oder »herzlich«?).

46 Insegnamenti (wie Anm. 4) 11, 1973, 977; die Dokumentation des Ablaufs des Besuches, der Ansprache des Papstes und der Grußworte ebd., 976–987. – Eine weitere Dokumentation der Reden: Besuch des Heiligen Vaters im Collegium Germanicum-Hungaricum, in: Korrespondenzblatt Collegium Germanicum et Hungaricum 80, 1973, [Nr. 2:] Dezember, 82–93; die Worte *Siamo venuti volentieri in questa sede* ebd., 87.

47 Briefkarte an die Familie, Rom, 15. Oktober 1973; die dort folgende Bemerkung über die Presse unten in Anm. 98.

48 Brief an die Familie, San Pastore (bei Galliciano / Lazio), 27. Oktober 1973. – Das Wort *nachhaltig* wurde damals noch ohne die heute dominierende politische Konnotation gebraucht.

49 Brief an K. B., San Pastore, 29. Oktober 1973.

Erinnerungen an markante Reaktionen habe ich sonst keine; nach anderthalb Jahren der Kämpfe und Krämpfe war die allgemeine Erschöpfung wohl zu groß. Der Rückblick auf die *Vorbereitungen* des Jubiläums, der, einer Schweizer Feder entstammend, in der Dezemberausgabe des hauseigenen *Korrespondenzblattes* erschien, zeichnet breit die Diskussionen nach, wie die »Woche der Begegnung« während des Jubiläums gestaltet werden sollte; er erwähnt aber mit keinem Wort die Polemiken um den Besuch des Papstes⁵⁰.

Drei Jahre später – die Wogen hatten sich inzwischen geglättet – fühlte ich mich berechtigt, in meinem Abschiedswort an die Kommunität noch einmal ohne Polemik auf den Besuch Pauls VI. zurückzukommen; ich sprach von dem *Bekanntnis dazu, daß unser Kolleg eine Stiftung ist, daß seine Ziele nicht von den jeweiligen Bewohnern gesetzt werden, sondern wesentlich von der kirchlichen Autorität und dem Charisma eines Heiligen vorgezeichnet sind. Die Ansprache des Papstes bei seinem Besuch hier in dieser Kirche im Jahre 1973, die Deutung, die er uns von den Stiftungsdokumenten gegeben hat, muß uns Freude und Ansporn bleiben*⁵¹.

Der Streit um den Papstbesuch belegt – was manche überraschen mag –, dass auch ein päpstliches Kolleg in Rom gegen die Folgen des vielbesprochenen Jahres 1968 nicht immun war. Insbesondere hat er an den Tag gebracht, dass die Gestalt Pauls VI. für einen Teil der Germaniker ein Stein des Anstoßes war⁵².

3.3 Ein Wort im Pfarrbrief zugunsten des Papstes: Aachen 1978

Die dritte Reminiszenz unseres chronologischen Längsschnittes stammt vom Ende des letzten Pontifikatsdrittels. Die Ölkrise des Jahres 1973 hatte dem allgemeinen Fortschrittsoptimismus einen Stoß versetzt, Wandlungen des Zeitgeistes deuteten sich an. Paul VI. hatte das Heilige Jahr 1975 als ein »Jahr der Versöhnung« konzipiert; es fand eine überraschende Resonanz. Auch die Gewöhnung an den schon verhältnismäßig lange regierenden Papst und dessen zunehmendes Alter mögen dazu beigetragen haben, dass die Töne der Opposition gegen ihn gemäßigt wurden. Allerdings beherrschte das Bild des warnenden und klagenden Papstes auch weiterhin die Szenerie, die Distanz der Öffentlichkeit gegenüber Paul VI. änderte sich kaum.

Am 21. Juni 1978 konnte er den 15. Jahrestag seiner Wahl zum Papst begehen. Ich war damals Kaplan an der Propsteikirche St. Adalbert in Aachen und zugleich Pfarrverweser. In der letzteren Eigenschaft oblag es mir, für den gerade wieder fälligen Pfarrbrief einen kleinen Leitartikel zu schreiben. Die Gelegenheit war mir willkommen, weil ich auf diese Weise einige Worte zu dem Gedenktag des Papstes sagen konnte. Mich beeindruckte, welchen enormen Wandel im Weltgeschehen Paul VI. in höchster Position mitzutragen hatte. Daher begann ich den kleinen Artikel mit dem folgendem Rückblick:

Eine Landung auf dem Mond? Eine Herzverpflanzung? Damals, als er anfing, waren das noch unerfüllte Träume. Damals, als er anfing, regierte Chruschtschow noch. Kennedy

50 Vgl. Martin KOPP, Es begann im Archiv, in: *Korrespondenzblatt* (wie Anm. 46) 80, 1973, [Nr. 2:] Dezember, 38–41.

51 Typoskript, in der obersten Zeile bezeichnet *Kolleg 22. X. 1976*, 3 S. auf 3 jeweils nur auf der Vorderseite beschriebenen Blättern, hier: S. 2, Hervorhebung original (Besitz d. Verf.); vgl. auch Anm. 229. – Das *Charisma eines Heiligen* bezieht sich auf Ignatius von Loyola, dem das Kolleg seinen Ursprung verdankt.

52 Vgl. auch die durch Anm. 40 nachgewiesene Erinnerung.

*konnte nicht ahnen, daß heute bereits sein vierter Nachfolger im Präsidentensessel sitzen würde. Und wir haben seit Adenauer auch schon vier andere Kanzler gesehen*⁵³.

Paul VI. war die überaus schwierige Aufgabe zugefallen, das Zweite Vatikanische Konzil weiterzuführen. So fuhr ich fort: *Damals, als er anfang: das war vor fünfzehn Jahren, am 21. Juni 1963. Fünfzehn Jahre steht Papst Paul VI. nun an der Spitze der Kirche. Damals, am 21. Juni 1963, hatte das große Konzil gerade ein paar Monate hinter sich. Wohin würde die Reise gehen – die Reise in einer Welt, die nach den Sternen greift? Seit jenem Tag vor fünfzehn Jahren hat die Welt sich gründlich verändert.*

Das Konzil hatte von den *Zeichen der Zeit* gesprochen. In welche Richtung aber deuteten diese? Mein Gedankengang lautete folgendermaßen: *Viele Träume der Menschen sind Wirklichkeit geworden – und viele Träume sind zerbrochen. Das hat sein Gutes. Die Zeichen der Zeit rufen uns zu: Alleine könnt ihr Menschen die Zukunft nicht bauen! Wir suchen ein festes Fundament, wir suchen einen Felsen.*

An diesem Punkt kam das Motiv »Christus, der Fels – Petrus, der Fels« ins Spiel: *»Ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Welt!« Der das gesagt hat, ist unser Fels. Wir sollen es auch sehen können; darum hat er uns einen sichtbaren Felsen gegeben: »Du bist Petrus, der Fels, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen!«*

Erst jetzt, in der 18. Zeile des nur 23 Zeilen umfassenden Textes, lenkte ich den Blick leise auf die Individualität Pauls VI.: *Seit fünfzehn Jahren ist Papst Paul VI. dieser Fels – nüchtern, ohne Träume, aber gläubig und hoffnungsvoll. Gleich, wie die Zukunft aussieht: der Herr ist bei uns. Wir haben eine Garantie für jede Zukunft. Der Papst macht es sichtbar: durch seine Predigt, durch seine Arbeit – und einfach dadurch, daß er da ist: er, der vom Herrn gesetzte Fels. Er kann unsere Liebe, unser Gebet brauchen.*

Aus der Rückschau fällt mir auf, wie sehr ich in diesem Wort an die Pfarrgemeinde bemüht war, Paul VI. in größere Zusammenhänge zu rücken; seine Individualität und seine persönliche Leistung kamen nur leise ins Spiel. Es waren eben große Vorbehalte zu überwinden. Ich erinnere mich gut, wie behutsam man damals sein musste, wenn man für den Papst ein gutes Wort einlegen wollte. Ein positives Gedenken aus Anlass des 15. Jahrestages der Wahl dürfte in den Pfarrbriefen des Bistums Aachen nicht häufig gewesen sein.

4. Ein Querschnitt durch den Pontifikat: Elemente des Erscheinungsbildes Pauls VI.

Den soeben vorgetragenen chronologischen Längsschnitt habe ich mittels dreier sehr unterschiedlicher Erinnerungen an das *Echo* auf Paul VI. entwickelt. Mit dem vierten Kapitel gehen wir zu einem Querschnitt über; mit ihm nehmen wir das *Erscheinungsbild* Pauls VI. in den Blick. Wir betrachten jene drei Aspekte, die am meisten ins Auge fallen: den »sorgenvollen«, den »kranken« und den »herzlichen« Papst. Diese Züge haben sich zum Teil gemäß der Veranlagung Pauls VI. oder durch natürliche Umstände, zum Teil aufgrund des Amtes und der Zeitverhältnisse herausgebildet. Die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit war dabei vor allem auf den sorgenvollen und den kranken Papst gerichtet. Das Kapitel schließt mit dem Blick auf das Rundschreiben *Gaudete in Domino* und der vorsichtigen Überlegung, ob darin nicht etwas erkennbar wird, was die Züge der Persönlichkeit Pauls VI. zusammenführte und zusammenhielt.

53 Hermann-Josef REUDENBACH, Unterwegs mit Garantie, in: St. Adalbert Aachen. Pfarrbrief 1978/4, [1] (ein Exemplar im Besitz d. Verf.). – Die folgenden Zitate ebd.

4.1 Der sorgenvolle Papst

Ich lasse jetzt einen Zeitzeugen zu Wort kommen, der wirklich aus einem häufigen Umgang mit Papst Paul VI. berichten kann: Erzbischof Pericle Felici (1911–1982), Generalsekretär des Zweiten Vatikanischen Konzils und in späteren Jahren Kardinal⁵⁴. Am 23. März 1964 hatte er eine seiner häufigen Audienzen bei Paul VI. Damit werden wir mitten in die hitzigen Debatten über die Kollegialität der Bischöfe und ihr Verhältnis zum Papst versetzt. Felici verschwieg seine Bedenken gegen Kapitel III des den Konzilsvätern vorliegenden Schemas *De Ecclesia* nicht. Nach der Audienz hielt er in seinem Tagebuch fest: »Ich bemerke dem Papst gegenüber auch noch, dass dieser Text eine Mitra ist, die gut auf den Kopf der Bischöfe paßt, aber für den Papst eine Dornenkrone sein wird.« Paul VI. habe geantwortet: »Davon habe ich schon so viele«⁵⁵. Gründe, um an der Zuverlässigkeit der Notiz zu zweifeln, sehe ich nicht; die plastische Ausdrucksweise paßt gut zu dem Ruf, den Felici in Rom hatte. Aus dieser Aufzeichnung ergibt sich, dass Paul VI. schon im ersten Jahr seines Pontifikats manche Sorgen als sehr schmerzhaft empfand.

Auch bei der Audienz am 17. September 1964 stand das besagte Kapitel III im Mittelpunkt. Felici notierte, er habe den Papst »sehr betrübt« gefunden⁵⁶. Dieser habe am Vorabend der Wiedereröffnung des Konzils eine Eingabe von sechzehn Kardinälen erhalten: sie hätten eine Suspendierung der Abstimmung über das Kapitel verlangt. Felici wörtlich: »Alles dies hatte ihm viel Kummer bereitet und ihn selbst bei der Feier der Konzelebration sehr bestürzt gemacht«⁵⁷. Wir erfahren, dass die Sorgen sogar die Andacht und Sammlung Pauls VI. in der Liturgie beeinträchtigten.

Dramatisch klingen Felicis Aufzeichnungen aus der Audienz vom 15. Oktober 1964, bei der es um andere Konzilsangelegenheiten ging: »Um 12.15 Uhr bin ich auf der dritten Etage beim Heiligen Vater; er kommt mir mit einem besonders gequälten Gesicht entgegen«⁵⁸. Und einige Zeilen weiter: »Der Heilige Vater ist überzeugt, dass viele in der Kurie gegen das Konzil eingestellt sind, und er antwortet mir, der ich versuche, diesen seinen Eindruck (der mir wirklich übertrieben zu sein scheint) abzuschwächen, mit viel Energie [...] Er ist unruhig wie nie: »Sie lassen mich nicht mehr schlafen«, ruft er aus«⁵⁹.

Von der Audienz am 4. März 1965, bei der die politische Lage und Angelegenheiten des Konzils besprochen wurden, nahm Felici den Eindruck mit: »Nach meinem Urteil macht sich der Heilige Vater zu viele Sorgen und zeigt, dass er Angst hat«⁶⁰.

54 Zu ihm Massimo FAGGIOLI, Art. Felici, Pericle, in: Personenlexikon (wie Anm. 3), 103f.; auch Franz KALDE, Art. F, P., in: LThK³ 3, 1995, 1215.

55 *Faccio ancora osservare al Santo Padre che quel testo è una mitria che può stare bene sulla testa dei Vescovi, ma per il Papa sarà una corona di spine. »Ne ho già tante«, dice il Papa. [...]:* Vincenzo CARBONE (†), Il »Diario« conciliare di Monsignor Pericle FELICI, Segretario Generale del Concilio Ecumenico Vaticano II, a cura di Agostino MARCHETTO (Storia e Attualità 20), Città del Vaticano 2015, Prima ristampa febbraio 2016, 378. – Dieses Werk wird im Folgenden zitiert als: FELICI, Diario.

56 *Nell'udienza di oggi ho trovato il Papa molto afflitto [...]:* ebd., 416.

57 *Tutto ciò gli aveva fatto molto dispiacere e lo aveva molto turbato nella cerimonia stessa della Concelebrazione.:* ebd.

58 *Alle 12,15 sono dal Santo Padre, al terzo piano; mi viene incontro con il volto particolarmente rattristato.:* ebd., 426.

59 *Il Santo Padre è convinto che molti della Curia siano contrari al Concilio, e a me, che cerco di attenuare quella sua impressione (che in realtà mi sembra esagerata), risponde con molta energia [...] È inquieto come mai: »Non mi fanno più dormire« esclama.:* ebd.

60 *A mio giudizio, il Santo Padre si preoccupa troppo e mostra di aver paura. [...]:* ebd., [461].

Der spätere Kardinal schrieb aus unmittelbarer Beobachtung und ist als wirklicher *Insider* zu betrachten. Dabei können wir im vorliegenden Zusammenhang von der Debatte absehen, wie das Wirken Felicis als Generalsekretär des Konzils einzuschätzen sei. Für uns belegen seine Notizen zweifelsfrei, dass die Sorgen Pauls VI. sich in dessen Erscheinungsbild auch nach außen hin kundgaben. Dies fiel aber nicht nur einzelnen Personen auf, bei bestimmten Gelegenheiten bemerkte es auch die Öffentlichkeit.

Felicis Notizen aus den *ersten* Pontifikatsjahren werden ergänzt durch Aufzeichnungen eines Zeitzeugen aus der *zweiten* Hälfte des Pontifikats: des Diplomaten Gian Franco Pompei (1915–1989)⁶¹. Aus der Perspektive eines Botschafters der Italienischen Republik beim Heiligen Stuhl konnte Pompei in den Jahren 1969 bis 1977 ebenfalls wichtige Erkenntnisse über Paul VI. sammeln – nicht so unmittelbar wie Felici, aber doch aus einer Vorzugsstellung. Auf das Erscheinungsbild des Papstes bezieht sich eine Aufzeichnung, die er am 10. Januar 1972 nach dem Neujahrsempfang für das diplomatische Korps anfertigte. Es sei Paul VI. schwergefallen, den letzten Teil der überlangen französischen Ansprache vorzutragen. »Als er danach [vom Thron. Rb.] zu uns herabstieg, schien er lebhafter zu werden. Aus der Nähe betrachtet, fand ich ihn besser ›im Fleisch‹ als in der Vergangenheit, auch wenn man ihn nicht ›blühend‹ nennen kann. / Ich hatte aus sicherer Quelle erfahren, dass der Papst in der Vergangenheit eine Zeit tiefer Depression erlebt hatte, [von der Art,] in der eine Schlafkur angezeigt war [...]«⁶².

Aus den späten Jahren, nämlich vom 26. Mai 1976, stammt folgende Einschätzung Pauls VI., die in einem Bericht des Botschafters an den italienischen Außenminister enthalten ist: »Jemand, der sich oft und sehr nahe beim Papst aufhält, sagt mir, dass der Geist stets lebendig und hell ist, die intellektuellen Fähigkeiten haben nicht abgenommen, aber der Wille, so vielen Schwierigkeiten abzuhelpfen, wird schwächer und erlischt sogar manchmal vor Müdigkeit, besonders am Ende langer Vormittage mit Audienzen«⁶³.

Unter dem 24. März 1975 hielt Pompei eine Information fest, die ihm von Monsignor Oddone Tacoli (1920–1976), Prälaten der päpstlichen *Anticamera*⁶⁴, zugekommen

61 Vgl. Gian Franco POMPEI, *Un ambasciatore in Vaticano. Diario 1969–1977*, a cura di Pietro SCOPPOLA con note di Roberto MOROZZO DELLA ROCCA, Bologna 1994.

62 *Oggi mi è sembrato che il Papa penasse non poco nell'ultima parte della lettura del suo discorso, eccessivamente lungo e in francese. Poi quando è sceso tra noi, è parso animarsi. Visto da vicino l'ho trovato più ›in carne‹ che per il passato, anche se non può dirsi ›fiorente‹. / Avevo saputo, da fonte certa, che in passato il Papa aveva avuto un periodo di depressione profonda, da cura del sonno [...]: ebd., 214. – Die Rede des Papstes in französischer Sprache in: *Insegnamenti* (wie Anm. 4) 10, 1972, 27–36; ebd., 37f, die ebenfalls französische Grußadresse des Doyens des diplomatischen Korps.*

63 *Chi sta spesso e molto vicino al Papa, mi dice che la mente è sempre viva e lucida, le facoltà intellettuali non sono attenuate, ma la volontà di far fronte a tante difficoltà si affievolisce e talora vien meno con la stanchezza, specie alla fine di lunghe mattinate di udienze.: POMPEI, Ambasciatore (wie Anm. 61), 496. – Schon am 13. März 1973 sprach Pompei von einer zunehmenden »Verlangsamung der Dynamik des Papstes im Entscheiden« – ein Wort, das Kardinalstaatssekretär Jean Villot ihm gegenüber gebraucht hatte: *Mi ha poi fatto stato di un rallentamento della dinamica del Papa nella decisione (motivo anche questo non nuovo) che si accentua. Il Papa agli inizi era ben in anticipo sul resto della Curia oggi rallenta anche ciò che in fondo ha già deciso.: ebd., 267. – Zu dem Staatssekretär siehe Michael QUINSINSKI, Art. Villot, Jean, in: *Personenlexikon* (wie Anm. 3); Josef GELMI, Art. V., J., in: *LThK*³ 10, 2001, 792f.**

64 Mit *Anticamera* werden sowohl bestimmte Räume im Apostolischen Palast als auch der Personenkreis, der in diesen Räumen Dienst tut, bezeichnet; vgl. Luigi DEL GALLO [ROCCAGIOVINE], Art. *Anticamera*, Päpstliche, in: *Vatikanlexikon*, hg. v. Niccolò DEL RE. Deutsche Bearbeitung v. Elmar BORDFELD, Augsburg 1998, 35 (Originalausgabe: *Mondo Vaticano. Passato e presente*, a cura di Niccolò DEL RE, Città del Vaticano 1995; im Folgenden wird stets die deutsche Ausgabe zitiert).

war, nämlich »dass der Papst sich physisch weniger schlecht befindet als es scheint oder als man sagt, psychisch aber ist er sehr mitgenommen durch seine Überzeugung – und Furcht –, dass Italien in die Hände der Kommunisten falle«⁶⁵. Für uns ist hier die Mitteilung wichtig, dass es offensichtlich einen öffentlichen Eindruck vom Gesundheitszustand Pauls VI. gab und dass darüber geredet wurde: »weniger schlecht als es scheint oder als man sagt«. Überhaupt deutet sich in diesen Aufzeichnungen an, wie zwei Aspekte im Erscheinungsbild Pauls VI. ineinander übergingen. Die Öffentlichkeit nahm nicht nur einen sorgenvollen Papst wahr, sondern auch einen kranken.

4.2 Der kranke Papst

Zum Abschluss seiner Mission als Botschafter beim Heiligen Stuhl berichtete Gian Franco Pompei unter dem 17. November 1977 an den Außenminister: »Es ist vollkommen wahr, dass die intellektuelle Verfassung des Papstes, der mich heute empfangen hat, auf, wie ich feststellen konnte, voller Höhe steht. Es ist auch wahr, dass er Schwierigkeiten bei der Fortbewegung hat und über Müdigkeit klagt«⁶⁶. Die Arthrose Pauls VI. hat also sogar in dem diplomatischen Abschlussbericht einen knappen Niederschlag gefunden. Pompei schilderte sie anschaulicher und im Zusammenhang mit anderen Gesundheitsstörungen in seinem schon zitierten Bericht vom 26. Mai 1976: »Gestern erschien der Heilige Vater bei der Gedenkmesse für Johannes XXIII. besonders erschöpft. Nicht allein der Gebrauch der *Sedia gestatoria*, der bis vor kurzer Zeit verpönt und dann auf die Rückkehr von den Zeremonien beschränkt war, ist voll wiederhergestellt worden, wie es durch die bekannten Schwierigkeiten bei der Fortbewegung gerechtfertigt ist, sondern die Anstrengung zeigte sich [auch] beim Sprechen«⁶⁷. Pompei hat noch weitere Mitteilungen dieser Art hinterlassen.

Mindestens in den 1970er-Jahren prägten solche Auftritte des erschöpften Papstes dessen Erscheinungsbild in der Öffentlichkeit. Nicht selten vermengte sich dieses Bild mit den Aversionen, die ihm, wie ich bereits angedeutet habe, im Gefolge der Enzyklika *Humanae Vitae* entgegenschlugen: Der rückwärtsgewandte Papst, der »gegen die Pille« war, schien auch beständig ein düsteres und gequältes Gesicht zu zeigen.

Ich erinnere mich, dass damals im römischen Germanikum bei Tisch häufig über die Gesundheit Pauls VI. geredet und auch spekuliert wurde. Wie seltsam die Stimmung war, erkennt man daran, dass unter den Alumnen einige besonders stramme Anwälte des Papsttums, denen Paul VI. als viel zu »liberal« oder fortschrittlich galt, in das Reden über dessen Gesundheit einen hämischen Unterton mischten. Sie wünschten sich einen anderen Pontifikat. Einmal soll ich der Gehässigkeit so überdrüssig geworden sein, dass ich vom Tisch aufgesprungen und aus dem Refektorium geilt sei. In Unterhaltungen späterer Jahre wurde mir diese Szene mehrmals vorgehalten; ich selbst erinnere mich, ehrlich gesprochen, nur ganz verschwommen daran. Die an sich unbedeutende Begebenheit

65 *Da Oddone Tacoli si è appreso che il Papa sta meno male fisicamente di quel che sembra o si dice, ma psicologicamente è molto provato dalla convinzione – e timore – che l'Italia cada in mano dei comunisti.*: POMPEI, Ambasciatore (wie Anm. 61), 446.

66 *È verissimo che le condizioni intellettuali del Papa, che mi ha ricevuto oggi, sono, come ho potuto constatare, di pieno vigore. È vero anche che ha difficoltà di locomozione e lamenta stanchezza.*: ebd., 580. – Von den Fortbewegungsschwierigkeiten (*difficoltà nella deambulazione*) ist bereits am 12. April 1973 die Rede: ebd., 277.

67 *Alla messa in commemorazione di Giovanni XXIII, ieri, il Santo Padre è apparso particolarmente affaticato. Non solamente l'uso della sedia gestatoria, che fino a poco tempo fa era proscritto e poi limitato alla partenza dalle cerimonie, è stato ripristinato in pieno, come è giustificato dalle note difficoltà di deambulazione, ma la fatica si è manifestata nella parola.*: ebd., 496.

wirft ein Schlaglicht darauf, wie das Tischgespräch damals entgleisen konnte, wenn es um Paul VI. ging.

Das Erscheinungsbild des Papstes war zu Anfang nicht von Krankheit bestimmt. Am 13. September 1965 zum Beispiel notierte Pericle Felici nach seiner Audienz: »Der Papst scheint mir bei guter Gesundheit und von guter Stimmung zu sein«⁶⁸. Am 20. September 1967 zeichnete Felici allerdings schon ein anderes Bild: »Ich bin pünktlich auf der *terza Loggia*. Der Papst empfängt mich in seinem großen Arbeitszimmer auf dem dritten Stock; er geht langsam einher, ein wenig gebeugt; an seinem bleichen Gesicht liest man das durchgestandene Leiden ab. Nachdem er sich niedergelassen hat, sagt er zu mir, er habe einen Schlag versetzt bekommen, den er nicht erwartet habe. Ich sage ihm, dass ich ihn in gutem Zustand finde (in der Tat glaubte ich, ihn schlechter anzutreffen) [...] Beim Sprechen scheint sich der Papst etwas anzustrengen und gelegentlich hustet er, aber in seinem Gedankengang, in seinem Geist ist er derselbe wie immer«⁶⁹. Mit dieser Schilderung Felicis stehen wir kurz vor dem 26. September 1967. An diesem Tag vollendete Paul VI. sein 70. Lebensjahr.

*Exkurs: Die »große Puppe« –
eine »Aufzeichnung« von Marie Luise Kaschnitz*

Wenige Wochen nach seinem Geburtsfest musste sich der Papst einer Operation unterziehen. Die Aura, welche die Person eines Papstes ganz allgemein umgab, und das sehr verständliche Verlangen nach Diskretion führten zu der Entscheidung: Der Papst geht nicht in ein römisches Krankenhaus, sondern das Krankenhaus kommt in den Vatikan. Im Apostolischen Palast wurde aufgebaut, was für den chirurgischen Eingriff nötig war, und in dieser Umgebung fand am Samstag, dem 4. November 1967, die Prostata-Operation statt⁷⁰. Bedenken, wie sie damals gegen eine Operation im Krankenhaus sprachen, verloren 14 Jahre später ihr Gewicht, als das Attentat auf Johannes Paul II. und dessen Folgeerscheinungen ein ganz anderes Handeln notwendig machten.

Paul VI. musste an den ersten beiden Sonntagen seiner Rekonvaleszenz davon absehen, die gewohnte kleine Mittagsansprache an die Gläubigen auf dem Petersplatz zu halten und den *Angelus* vorzubeten. An den drei Sonntagen, die dann folgten, konnte er diesen Brauch wieder aufnehmen⁷¹. Schließlich wagte er am 8. Dezember 1967, dem Fest der Unbefleckten Empfängnis Mariens, die traditionelle Ausfahrt zur *Piazza di Spagna*, um dort an der Säule mit dem Standbild der *Immacolata* ein Blumengebinde darzubringen und zu beten⁷².

Dieser historische Sachverhalt aus dem Jahr 1967 hat 1968 bei Marie Luise Kaschnitz (1901–1974)⁷³ in dem Band *Tage, Tage, Jahre* einen literarischen Reflex gefunden. Das Buch gehört zu jener Werkgruppe, die jeweils den Untertitel *Aufzeichnungen* trägt⁷⁴.

68 *Il Papa mi sembra bene in salute e di buon umore.*: FELICI, Diario (wie Anm. 55), 488.

69 *Sono puntuale alla terza Loggia. Il Papa mi riceve nel suo studio grande del terzo piano; incede lentamente, un po' curvo; dal volto pallido si nota la sofferenza subita. Messosi a sedere mi dice di aver avuto una batosta, che non s'aspettava. Gli dico che lo trovo bene (in realtà credevo di trovarlo peggio. [...] Nel parlare il Papa sembra un po' affaticarsi ed ogni tanto tossisce, ma nel suo ragionamento, nel suo spirito è quello di sempre.*: ebd., 569.

70 Vgl. VIAN, *Anni e opere* (wie Anm. 32), 189.

71 Vgl. *Insegnamenti* (wie Anm. 4) 5, 1967, 898–901.

72 Vgl. ebd., 901f.

73 Zu ihr Dagmar VON GERSDORFF, Marie Luise Kaschnitz. Eine Biographie, Frankfurt a. M./Leipzig 21993; auch Maria BEHRE, Art. Kaschnitz, Marie Luise, in: LThK³ 5, 1996, 1281f.

74 Zitiert wird die Ausgabe: Marie Luise KASCHNITZ, *Tage, Tage, Jahre. Aufzeichnungen*, Frankfurt a. M. 21976.

Darin finden wir unter dem Datum eines nicht näher bestimmten 18. Dezember die Betrachtung *Rom 8*⁷⁵. Fast alle Elemente, die in dieser *Aufzeichnung* aus dem vorweihnachtlichen Rom zusammenfließen, tragen, wie mir scheint, eine gewisse Hohlheit beziehungsweise Brüchigkeit in sich: die *aufgeputzten Riesenbonbonnieren*, die *Luftballontrauben*, der *fragwürdig[e]* Schilderschmuck. *Die Lichtgebilde auf dem Spanischen Platz sind bei Tage absurd [...]*. Hohl oder brüchig auch die *südwärts ziehenden Gammeler* – ein damals neues, mittlerweile schon altmodisches Wort –, deren Hunde *die Aufbauten der Blumenhändler ins Wanken bringen*. Hohl oder brüchig die Euphorie bei der Wiedereröffnung eines *Ristorante*; sie zerplatzt, als niemand die neuen elektrischen Küchengeräte zu bedienen weiß. Und schließlich der römische Pontifex:

*Einmal fuhr der Papst durch die vornehm ungeschmückte Via Condotti, erste Ausfahrt nach langer Krankheit, gab seinen Segen der Statue der Immaculata, gab ihm auch den Römern, die hinter Holzbarrieren auf den Trottoirs standen, ragte mit halbem Leib aus dem zurückgeschobenen Wagendach, wirkte wie eine große Puppe, die leise schwankend durch die Straßen gefahren wurde und die in rotem Mantel und rotem Hut, den Fischerring über den Handschuh gestreift, sanfte und mechanische Bewegungen ausführte. Das die Menschenreihe entlanglaufende Klatschen tönte träge, nichts von Begeisterungsschreien, wie sie Johannes XXIII. noch entgegengeklungen waren. In dem hatte man freilich kein Götzenbild, sondern einen als Papst verkleideten Menschen verehrt*⁷⁶.

Hohl oder brüchig also auch die Erscheinung des vorbeifahrenden Papstes⁷⁷. Marie Luise Kaschnitz hat ihre *Aufzeichnungen* nicht als Historikerin geschrieben. Sie geht zwar von tatsächlichen Erlebnissen, Beobachtungen und Eindrücken aus, löst diese aber aus ihrer geschichtlichen Verortung. So wird die eindeutig bestimmbare Ausfahrt vom 8. Dezember 1967 zu der unbestimmten Begebenheit: *Einmal fuhr der Papst ...* Die Autorin überführt die ursprünglichen Geschehnisse in neue Zusammenhänge und schafft eine Art von Gewebe aus vielen Reflexionsfäden. Deshalb besitzen die *Aufzeichnungen* ihre eigene Berechtigung; sie öffnen uns die Perspektive einer Schriftstellerin; sie entziehen sich – wenigstens zunächst – dem Urteil des Historikers.

Auf der anderen Seite nennt die Autorin aber auch zwei Elemente, die wie historische Pflöcke wirken: die *erste Ausfahrt nach langer Krankheit* – und den Vorgänger Johannes XXIII., dem *Begeisterungsschreie* entgegen geschollen. Daraus ergibt sich: Der Papst ohne Namen in der *Aufzeichnung* ist Paul VI.

Marie Luise Kaschnitz hat die Begebenheit also doch nicht völlig aus den ursprünglichen Koordinaten gelöst. Dies bedeutet aber, dass diese *Aufzeichnung* auch noch etwas von einem *historischen* Zeugnis in sich trägt und dementsprechend zu interpretieren ist. Dass es sich um *die erste Ausfahrt nach langer Krankheit* handelte, ermöglicht uns die

75 Ebd., 357–359. – Dass es sich trotz des teilweise verfremdeten Charakters der Texte ursprünglich um den Dezember 1967 handelt, wird auch durch eine Bemerkung in der Betrachtung *Rom 10* (Datum 31. Dezember) am Schluss des Buches nahegelegt: *Auf dem Frattino, dem alten Mönchstisch, liegen die drei prall gefüllten Ringhefte, das Tagebuch des eben vergangenen wie des letzten Jahres, in dem ich jetzt blättere, das ich abschließen will.*: ebd., 363–[365], hier: 364. Da *Tage, Tage, Jahre* erstmals 1968 erschien, dürfte sich das erwähnte *Tagebuch* auf die Jahre 1967 und 1966 beziehen. – Vgl. den durch Anm. 78 nachgewiesenen Text.

76 Ebd., 358f. – Dazu Karl-Josef KUSCHEL, Stellvertreter Christi? Der Papst in der zeitgenössischen Literatur (Ökumenische Theologie 6), Zürich/Köln/Gütersloh 1980, 83 u. Register.

77 KUSCHEL, Stellvertreter (wie Anm. 76) hat außer acht gelassen, dass in Kaschnitz' *Aufzeichnung* die Figur des Papstes in eben diesem Kontext erscheint: dem Kontext der allgegenwärtigen Hohlheit oder Brüchigkeit.

Datierung auf den 8. Dezember 1967⁷⁸. Dabei fällt auf, dass die Autorin die Krankheit zwar erwähnt, aber in keiner Weise erkennen lässt, dass diese einer der Gründe für das Erscheinungsbild Pauls VI. gewesen sein könnte. Ein deutlicher Akzent liegt auf der Distanz zwischen dem Papst und der Menschenmenge⁷⁹. Die *Holzbarrieren*, deren ursprünglicher Zweck eher ein praktischer war, erscheinen hier wie ein Sinnbild dafür.

Den Papst empfindet Marie Luise Kaschnitz als eine *große Puppe*, das heißt als starr und leblos. Deren Bewegungen wirkten *mechanisch*, andererseits aber auch *sanft* – ein Wort, das eher menschlich-freundlich klingt. Sehr scharf fällt der Vergleich mit Johannes XXIII. aus. Die Sympathie der Autorin gehört Pauls charismatischem Vorgänger, weil dieser *ein als Papst verkleideter Mensch war*. Er wurde verehrt, *obwohl* er Papst war. Paul VI. hingegen erscheint ihr *nur* als Papst – und damit als *Götzenbild*.

Marie Luise Kaschnitz' Aufzeichnungsbände zähle ich unter die Bücher, zu denen ich immer wieder einmal zurückkehre. Auch fühle ich mich der Autorin durch ein eigenartiges Zusammentreffen verbunden: Sie starb am 10. Oktober 1974 in Rom; ich wurde am selben Tag in Rom zum Priester geweiht.

Ich kann hier nicht entscheiden, ob das Wort vom *Götzenbild* ihre endgültige Sicht der Figur des Papstes überhaupt darstellt. Für unser Thema bietet sie auf einer höheren literarischen Ebene einen Beleg für die Abneigung, die Paul VI. auf sich zog. In seinem geschichtlichen Kern, der Ausfahrt vom 8. Dezember 1967, stammt ihr Beispiel sogar noch aus dem ersten Drittel des Pontifikats, also aus der Zeit vor *Humanae vitae*! Die Aversionen wurden nicht einmal gemildert durch ein Mitgefühl damit, dass es die *erste Ausfahrt nach langer Krankheit* war. Ob das Aussehen des von der überstandenen Operation gezeichneten Papstes bei der Autorin den Eindruck der *großen Puppe* vielleicht noch verstärkt hat, wissen wir nicht.

Ich selbst bewahre eine andere Ausfahrt Pauls VI. zur Mariensäule auf der *Piazza di Spagna* im Gedächtnis; über sie werde ich in Abschnitt 5.2.4 (»Das Gebet vor der *Pietà*, ein Kreuz, ein Osterlamm – und eine Kutschenfahrt«) sprechen.

4.3 Der herzliche Papst

4.3.1 Eindrücke aus Audienzen und eine Begebenheit aus dem Jahr 1966

Zu dem Erscheinungsbild Pauls VI. gehörten, wie wir gesehen haben, die Aspekte »sorgenvoll« und »krank«. Dass diese nicht selten zu seinen Ungunsten ausgelegt wurden, lag an der Stimmung der Zeit. Diese änderte sich nur langsam. Es ist bezeichnend, dass erst 1978, nicht lange vor dem Tod des Papstes, im Leutesdorfer Johannes-Verlag ein Schriftchen mit dem Titel *Ein schlichter Papst voll Menschlichkeit*⁸⁰ erschien. Verfasst hatte es Pater Romeo Panciroli (1923–2006), damals Sekretär der Päpstlichen Kommission für die sozialen Kommunikationsmittel und Direktor des »Pressesaales« (*Sala Stampa*) des Hei-

78 Vgl. Anm. 75.

79 Dass die Via Condotti *vornehm ungeschmückt* war, könnte auf diese Distanz hindeuten: Die Straße nimmt keine Notiz von dem vorüberfahrenden Papst. Eher handelt es sich aber um einen Verweis auf den Anfang von *Rom 8*, wo es über die vorweihnachtliche Beleuchtung heißt: *Die Straßen in unserer Nähe [...] sind heuer fragwürdig geschmückt [...]*.

80 Romeo PANCIROLI, *Ein schlichter Papst voll Menschlichkeit*. Erste Auflage, Leutesdorf am Rhein 1978. Im Druckvermerk heißt es: *Text: Wochenausgabe des L'OSSERVATORE ROMANO in deutscher Sprache, Nr. 51/52/1977. Mit freundlicher Erlaubnis der Chefredaktion.*

ligen Stuhls⁸¹. Die Vermutung, dass zwischen seinen Kurienämtern und der Abfassung der um Sympathie werbenden Schrift ein Zusammenhang bestand, liegt nahe; ich kann sie aber nicht belegen. Die Kleinschrift war, wie die meisten der Leutesdorfer Publikationen, vornehmlich zur Verbreitung über die Schriftenstände der Kirchen bestimmt⁸².

Die »Menschlichkeit« Pauls VI. war aber auch früher zu erleben. Über die Audienz, in welcher der Papst am 12. Oktober 1968 die Neupriester und die neuen Alumnus des Germanikums empfing, schrieb ich nach Aachen an Klaus Boonen: Der Papst *hielt eine sehr herzliche Audienz mit deutscher Ansprache*. [...] ⁸³. Wenige Tage später berichtete ich meiner Familie: *Am Samstag fand für die Neupriester nebst Angehörigen und für die neuen Germaniker eine sehr herzliche Papstaudienz in der Sala Clementina statt*⁸⁴.

Bei der Generalaudienz vom 1. April 1970⁸⁵ war ich anwesend, weil an ihr auch der Aachener Domchor teilnahm. Ich meldete nach Hause: *Die Audienz war entsetzlich überfüllt, aber sonst herzlich und schön*⁸⁶. Ein paar Tage danach schrieb ich an Klaus Boonen: *Vergangenen Mittwoch war ich mit dem Chor bei der überfüllten Generalaudienz im Petersdom. Der Papst sprach ziemlich ungezwungen und sehr herzlich*⁸⁷.

Rückschauend stelle ich fest, dass mir sowohl 1968 als auch 1970 das Wort *herzlich* in die Feder floß⁸⁸.

Ich füge eine kleine Begebenheit an, die, von heute aus betrachtet, durchaus bezeichnend wirkt. Selber habe ich sie zwar nicht erlebt, der Hauptbeteiligte schilderte sie mir aber schon in den ersten Monaten meiner römischen Jahre, als sie zweieinhalb, höchstens drei Jahre zurücklag. Seit jenen Tagen habe ich sie in ihren wesentlichen Zügen im Gedächtnis behalten. Der Hauptbeteiligte und Erzähler ist Pfarrer Dr. theol. Josef Vohn, Priester der Diözese Aachen, heute im Ruhestand in Alsdorf, damals Senior der Aachener im Germanikum. Während der Ausarbeitung meines vorliegenden Beitrags habe ich ihm meine Reminiszenzen an seine Schilderung von 1968/1969 vorgelegt⁸⁹. Darauf hat er mir geantwortet:

81 Vgl. *Annuario Pontificio* 1978, 1061 u. 1062.

82 Dazu Reinhold JACOBI, Art. Katholische Schriftenmission für Deutschland (KSM), in: *LThK*³ 5, 1996, 1360f. Ein weiteres Beispiel für Veröffentlichungen der KSM ist die in Anm. 105 genannte Leutesdorfer Ausgabe des Schreibens *Gaudete in Domino*.

83 Brief an K. B., Rom, 14. Oktober 1968; der weitere Text des Briefes ist oben durch Anm. 40 nachgewiesen.

84 Brief an die Familie, Rom, 18. Oktober 1968. – Zu den Neupriestern hatte der Papst gesagt: *Ihr seid unsere Söhne, unsere Brüder, unsere Mitarbeiter beim Aufbau der Kirche Jesu Christi*: *Insegnamenti* (wie Anm. 4) 6 (1968), 969f., hier: 969.

85 Die Ansprache Pauls VI. in: *Insegnamenti* (wie Anm. 4) 8, 1970, 251–258.

86 Brief an die Familie, Rom, 5. April 1970.

87 Brief an K. B., Rom, 8. April 1970.

88 Leider habe ich an die Papstaudienz im Zusammenhang mit meiner Priesterweihe keine charakteristischen Erinnerungen. Unser Weihekurs erhielt keine Gruppenaudienz, sondern wurde am 9. Oktober 1974 im Rahmen der Generalaudienz empfangen; diese fand in der neuen Audienzhalle statt. Der 9. Oktober war aber der *Vortag* unserer Weihe; zudem hatten sich bereits viele Gäste aus der Heimat eingefunden, oder sie reisten an diesem Tage an: es war also kein günstiger Termin. Paul VI. wurde auf der *Sedia gestatoria* in die Halle getragen. Die Erinnerungsphotographie, die ich aufbewahre, zeigt ein reizvolles Zusammenspiel zwischen der quasi schwebenden Gestalt des Paps-tes und den aufsteigenden Rippen der weitgespannten Decke. – Das deutsche Grußwort Pauls VI. an die Weihekandidaten und die Angehörigen in: *Insegnamenti* (wie Anm. 4) 12, 1974, 911.

89 E-mail des Verf. an Pfarrer i. R. Dr. Josef Vohn, 22. April 2017: *Bei einem feierlichen Gottesdienst (bei welchem?) versahst Du zusammen mit den Vertretern anderer Sprachen einen liturgischen Dienst (welchen? Lektor? Vorbeter?). / Während die anderen jeweils ein größeres Buch vor sich trugen, hattest Du aus irgendeinem Grund (welcher?) nur ein ganz kleines (Schott?). / Als Ihr*

Ich [...] bestätige gerne Deine / meine Geschichte, wie folgt:

- *Es muss ein Gottesdienst im Jahr 1966 gewesen sein, denn ich war Diakon und sollte das Evangelium auf Deutsch verkünden. Es könnte sein, dass das ein Gottesdienst anlässlich eines besonderen Jahrestages einer der Sozialzyklen gewesen ist. Ich habe das gerade datenmäßig überprüft und festgestellt: 1966, das müsste eigentlich der Jahrestag der Enzyklika »Rerum novarum« sein, die am 13. Mai 1891 von Leo XIII veröffentlicht worden ist⁹⁰.*
- *Meine Kollegen - Diakone hatten tatsächlich ihre großen festlichen Lektionare mitgebracht, ich hingegen war der Meinung gewesen, die Lektionare würden vom Vatikan gestellt, und hatte deswegen tatsächlich nur den normalen Schott im schwarzen Einband dabei.*
- *Als wir Diakone uns vor Paul VI aufstellten, um seinen Segen für die Verkündigung des Evangeliums in unseren Sprachen zu erbitten, kam ich als der längste von allen in die Mitte zu stehen: Ich der Längste mit dem kleinsten und unscheinbarsten Lektionar. Und mir schoß durch den Kopf: wenn der Mann auch nur einen Funken Humor hat, dann muß er lächeln, wenn er sich diese unsere Reihe ansieht. Und dann habe ich einfach aufgeschaut – und siehe da: Paul VI lächelte tatsächlich – ganz leicht, aber immerhin. [...] ich bezeuge diese Geschichte heute – nach 51 Jahren – Wort für Wort. Und ich bin überzeugt, diese menschliche Regung mitten in einem so feierlichen Gottesdienst ist für mich zu einem Schlüsselerlebnis geworden, von dem ich immer wieder gerne berichte, wenn ich von Paul VI erzähle. In diesem Sinn darfst Du gerne meine Ausführungen auch namentlich zitieren [...]⁹¹.*

Ich bin Herrn Pfarrer Dr. Vohn herzlich dankbar, dass er mir seine Erinnerungen, die natürlich genauer und persönlicher sind als meine Reminiszenzen an seine damalige Erzählung, mitgeteilt und ihrer Veröffentlichung zugestimmt hat. Dass die kleine Begebenheit auch liturgiegeschichtlich von Interesse ist, kann im vorliegenden Zusammenhang nur kurz angemerkt werden⁹². Uns kommt es hier auf die »Menschlichkeit« Pauls VI. an, auf einen Zug leisen Humors.

4.3.2 Paul VI. im Germanikum: »steif« oder »herzlich«?

Als ich in Abschnitt 3.2.2 von dem Streit um den Besuch Pauls VI. im Collegium Germanicum berichtete, kündigte ich noch einige Worte über das Auftreten des Papstes an.

Euch in einer Reihe vor Paul VI. aufstellt (Du vielleicht der längste?), warst Du auf seine Reaktion gespannt (wirklich? eher besorgt?). Er soll gelächelt haben.

90 Anm. Rb.: In der Tat handelte es sich um die große Papstmesse zum 75. Jahrestag der Enzyklika *Rerum Novarum* am 22. Mai 1966 mit Arbeiterdelegationen aus aller Welt; eine Chronik und die Ansprache Pauls VI. in: *Insegnamenti* (wie Anm. 4) 4, 1966, 247–254.

91 E-mail von Pfarrer i. R. Dr. Josef Vohn an den Verf., 22. April 2017. – Pfarrer Vohn hat mein Manuskript noch lesen können. Am 2. September 2017 ist er verstorben. R. i. p.

92 1966 war die Liturgiereform schon im Gange; es war eine Phase des Übergangs. Laut Chronik (wie Anm. 90) hielt der Papst seine Predigt noch am Ende der Messe. Mehrere Diakone verkündeten das Evangelium in verschiedenen Sprachen: in dieser Form sicherlich eine Neuerung. Die Bereitstellung der Bücher scheint nicht abgesprochen gewesen zu sein. – Als ich 1974 bei der Seligsprechung von Franziska Schervier als Diakon fungierte (vgl. Anm. 5, 117, 216–221), hielt Paul VI. seine Ansprache nach dem Evangelium. Dieses wurde nur ein Mal vom Diakon gesungen, und zwar lateinisch. Vertreter verschiedener Sprachen trugen die Lesungen und die Fürbitten vor. Der damalige *Maestro* der liturgischen Feiern des Papstes, Monsignore Virgilio Noè, überließ nichts dem Zufall; selbstverständlich war auch für die nötigen Bücher gesorgt. – Zu Noè Anm. 176 u. 207.

Dafür ist jetzt unter der Überschrift »Der herzliche Papst« der passende Moment gekommen. Unter den Dingen, über die vor dem Papstbesuch keine Einigkeit bestand, war auch die Frage, ob jemand und gegebenenfalls wer im Namen der Studenten sprechen, was er sagen und in welcher Kleidung er auftreten solle. Wer diese Punkte schließlich entschieden hat, weiß ich nicht mehr. Was die Person betrifft, so wurde Walter Paul Hlinka benannt, ein Alumne der Erzdiözese Wien, der als umgänglicher Zeitgenosse breite Sympathie genoss.

Dieser trat am 10. Oktober 1973 im dunklen Anzug – also nicht im Talar – vor Paul VI. und hielt mit dem ihm eigenen Charme auf Italienisch seine verhältnismäßig ungezwungene Rede, in der er eingangs um Dialog und Vertrauen warb, das heißt um Haltungen, die dem Papst selbst am Herzen lagen⁹³. Hans Küng, in Kapitel 3 bereits zitiert, schreibt dazu: *Einige Altgermaniker finden diese Begrüßungsrede an den Papst allzu kühn*⁹⁴. Dies ist unvollständig, denn auch einem Teil der aktuellen Germaniker kamen beim Anhören der Rede Bedenken. Küng fährt fort: *Aber Paul VI. ist nicht ein Mann spontaner Reaktion. Seine lange italienische Ansprache bewegt sich im Konventionellen, [...]. Den Studentensprecher umarmt er mit liturgisch-steifer Geste; die Begeisterung der Studenten hält sich in Grenzen*⁹⁵.

Als Augen- und Ohrenzeuge muss ich dieser Darstellung widersprechen. Ich erinnere mich gut, dass nach Hlinkas Rede ein Moment der Spannung zu spüren war: Wie würde der Papst reagieren? Dieser löste die Spannung rasch, indem er den jungen Redner spontan umarmte. Paul VI. hat also anders reagiert, als Küng es ihm zutraute: nämlich spontan. Um seine Geste angemessen würdigen zu können, muss man sich auch vergegenwärtigen, dass er damals schon mit der Arthrose zu kämpfen hatte. Er konnte sich nicht schnell von seinem Sitz erheben, musste außerdem einen Schritt nach vorne tun und sich dann zu Hlinka ein wenig niederbeugen; sein Sessel stand nämlich etwas zurückgesetzt und zugleich auf einer erhöhten Stufe⁹⁶. Diese räumliche Situation – ich muss es betonen – darf man nicht außer acht lassen. Ob die Geste Pauls VI. also wirklich *liturgisch-steif* ausfiel? Ich persönlich erinnere mich, dass die Szene trotz allem befreiend herzlich wirkte. Anders als es bei Küng erscheint, begann der Papst seine eigene Ansprache auch erst *nach* der Umarmung des Studentenvertreters. Dass sich die *Begeisterung der Studenten in Grenzen* hielt, mögen einige so empfunden haben; es war wohl eine Folge der tiefgehenden Auseinandersetzungen vor dem Besuch des Papstes.

Meine Erinnerung wird durch die im Dezember 1973 erschienene Chronik des Ereignisses gestützt: *Besonders die Rede des Studentenvertreters schien den Heiligen Vater persönlich berührt zu haben: spontan drückte er seine Sympathie aus. In seiner Antwort ging der Papst ausführlich auf die Geschichte und Bedeutung des Germanikums ein. Als er uns seines Wohlwollens versicherte, klang das echt und herzlich*⁹⁷. Rückblickend fällt mir auf, dass der Chronist die Worte *spontan* und *herzlich* gebraucht hat. *L'Osservatore Romano* nannte die Umarmung durch den Papst *singolare* – »einzigartig« – und berich-

93 Ansprache von Walter Paul HLINKA, in: Besuch des Heiligen Vaters (wie Anm. 46), 84–86; Hlinkas Worte sind auch abgedruckt in: Insegnamenti (wie Anm. 4) 11, 1973, 985–987.

94 KÜNG, Umstrittene Wahrheit (wie Anm. 43), 381.

95 Ebd.

96 Dies ist auf der veröffentlichten Photographie der Szene deutlich zu erkennen: Besuch des Heiligen Vaters (wie Anm. 46), 86.

97 Albert GERHARDS, Chronik über die »Woche der Begegnung«, in: Korrespondenzblatt (wie Anm. 46) 80, 1973, [Nr. 2.] Dezember, 42–47, hier: 46.

tete, »der junge Wiener Kleriker« habe zum Papst *sinceramente* – »ehrlich, wie zu einem Vater« – gesprochen⁹⁸.

Von einigen hübschen Episoden – Paul VI. begrüßte die alten Laienbrüder des Jesuitenordens, die Ordensschwwestern, die im Kolleg tätig waren, oder die kleine Tochter des Pförtners – muss ich hier absehen und mich auf den Kern seines Besuches beschränken. Mein Einspruch gegen die Darstellung von Hans Küng macht anschaulich, wie schwierig es noch heute ist, die Erscheinung Pauls VI. unbefangen in den Blick zu nehmen.

4.3.3 *Der Hirtenbrief von Bischof Klaus Hemmerle zum Tode Pauls VI.*

Ein bedeutendes Zeugnis für die Herzlichkeit Pauls VI., das aus der Begegnung von Mensch zu Mensch hervorgegangen ist, verdanken wir dem verstorbenen Aachener Bischof Klaus Hemmerle (1929–1994)⁹⁹; laut Peter Hünemann war er einer der »geistvollsten katholischen Denker der Nachkonzilszeit«¹⁰⁰. In seinem Hirtenbrief zum Tode Pauls VI. charakterisierte er dessen Persönlichkeit und Erscheinungsbild mit tief empfundenen, einprägsamen Worten:

Ich habe sechsmal ihm unmittelbar begegnen und mit ihm sprechen dürfen. Jedesmal hatte ich den Eindruck: Da ist ein Mensch, der an Leib und Seele durchscheinend geworden ist für Gott. Da ist einer, der nach innen und oben ganz Hören und ganz Gebet ist – und nach außen, zu den anderen hin, ganz Liebe. Viele, die von Paul VI. sprachen, sprachen von seinem Leiden an Kirche und Welt, von der Last, die auf ihm lag, von seinem Gedrücktsein inmitten der Spannungen und Probleme der Zeit. Das alles ist nicht falsch. Aber es ist nicht das Ganze. Das Leiden und die Last und die Probleme der Welt hatten sich eingeschliffen in sein Gesicht und in seine Seele, aber sie waren verwandelt vom inneren Licht in Liebe¹⁰¹.

Man braucht kaum zu betonen, dass Hemmerle nicht als Historiker sprach, sondern als einfühlsamer Zeitgenosse, als Seelenkenner, als katholischer Christ und Bischof. Mir scheint aber, dass auch Historiker von seiner Charakterzeichnung lernen können. Er fuhr fort: *Vielleicht darf ich dieses so allgemein gezeichnete Bild Ihnen, liebe Schwestern und Brüder, noch etwas persönlicher vor Augen stellen. Ich greife zurück auf drei Einzelheiten*

98 *Singolare soprattutto il gesto del Papa nell'abbracciare il giovane chierico viennese, che gli ha parlato sinceramente, come un Padre [sic!], a nome di tutti i suoi compagni di studio, manifestandogli le gioie e le ansie, di uno stile di vita, quello del sacerdote, che deve essere oggi come ieri sempre più conforme a Cristo. All'abbraccio è seguito un lungo applauso.*: L'Osservatore Romano, 17 ottobre 1973, zitiert bei Thomas LÖHR, Presse-Spiegel, in: Korrespondenzblatt (wie Anm. 46), 94–98, hier: 95. – Die von Löhr artikulierte Unzufriedenheit mit einem Teil der Presseberichte über den Besuch Pauls VI. findet eine Entsprechung in meiner bissigen Bemerkung an die Familie: *Die Zeitungen berichten nur oberflächliches Zeug, aber das erstaunt mich wenig, wenn ich die Figuren anschau, die hier aufkreuzten*: Briefkarte an die Familie, Rom, 15. Oktober 1973; vgl. Anm. 47.

99 Zu ihm Wolfgang BADER/Wilfried HAGEMANN, Klaus Hemmerle. Grundlinien eines Lebens, München/Zürich/Wien 2000. – Josef SCHREIER, Art. Hemmerle, Klaus, in: GATZ, Bischöfe 2002, 43–47.

100 Peter HÜNNEMANN, Art. Hemmerle, Klaus, in: LThK³ 4, 1995, 1418.

101 Der Hirtenbrief trägt das Datum des 7. August 1978; er wurde wegen der gebotenen Eile zunächst vervielfältigt und mit einem von Generalvikar Anton Josef Wäckers (vgl. Anm. 14, 180, 233) unterzeichneten Begleitschreiben, das vom selben Tag datiert ist, verschickt (ein Exemplar beider Dokumente im Besitz d. Verf.). Gedruckt erschien der Hirtenbrief bald danach in: Kirchlicher Anzeiger für die Diözese Aachen 48, 1978, 103f.

*meiner ersten Begegnung als Bischof mit Papst Paul VI. im Februar 1976*¹⁰². Die erste dieser drei Einzelheiten ist für den vorliegenden Zusammenhang besonders wichtig: *Mit welcher Herzlichkeit er seine Arme ausbreitete und auf mich zukam, ist mir unvergeßlich: »Ich begrüße Sie von ganzem Herzen als Mitbruder im bischöflichen Dienst.« Er wollte wirklich sich und mehr als nur sich mitbringen und mitgeben in meinen Anfang als Bischof*¹⁰³.

Als Kaplan an St. Adalbert habe ich den Hirtenbrief von Bischof Hemmerle gerne und überzeugt verlesen; die Porträtskizze, die der Bischof darin gezeichnet hatte, sprach den Kern dessen aus, woran ich mich auch selbst erinnerte.

Schon diese wenigen Schlaglichter lassen erkennen, dass der »herzliche Papst« einen wesentlichen Zug der Persönlichkeit und des Erscheinungsbildes Pauls VI. bildete. In der öffentlichen Wahrnehmung allerdings kam dieser Zug zu kurz.

4.4 Das Apostolische Schreiben über die christliche Freude

Ich habe bereits erwähnt, dass Paul VI. das Heilige Jahr 1975 als ein »Jahr der Versöhnung« verstanden wissen wollte, und dass sein Anliegen eine kaum erwartete Resonanz fand¹⁰⁴. Am 9. Mai jenes Jahres veröffentlichte er seine *Adhortatio Apostolica* – ein »Apostolisches Mahnschreiben«, man könnte in diesem Fall auch übersetzen: ein »Apostolisches Ermunterungsschreiben« – über die christliche Freude; es begann mit den biblischen Worten *Gaudete in Domino*¹⁰⁵. Ich erwähne das ungewöhnliche Dokument an dieser Stelle, weil es dem Bild des »herzlichen Papstes« eine Dimension hinzufügt, die auch im Hirtenbrief von Bischof Hemmerle angedeutet ist: Freundlichkeit, Herzlichkeit, Freude nicht bloß als Stimmung oder Laune, auch nicht nur als natürliche Charaktereigenschaft, sondern als eine innere Haltung, die durchaus mit dem Leiden zusammengehen kann. Allerdings berühren wir damit einen Bereich, welcher der historischen Wissenschaft nur noch sehr begrenzt zugänglich ist.

Das Heilige Jahr 1975 habe ich ganz in Rom erlebt. Als *Gaudete in Domino* erschien, beeindruckte mich sofort, dass Paul VI. mit der »christlichen Freude« ein Thema der *Theologia spiritualis* – der »geistlichen Theologie«¹⁰⁶ – zum Gegenstand eines päpstlichen Schreibens gemacht hatte. Genau diesem Umstand dürfte es aber auch zuzuschreiben sein, dass das Echo der Medien und der Öffentlichkeit schwach ausfiel. Ein Dokument, das nicht zu moraltheologischen Reizthemen, nicht zu explosiven sozialen Fragen, nicht zu umstrittenen Punkten der Glaubenslehre Stellung bezog, sondern ganz einem *geistlichen* Thema gewidmet war, rief wenig Aufmerksamkeit hervor.

102 Ebd.

103 Ebd. – Zu den beiden anderen *Einzelheiten* siehe die durch Anm. 123 u. 124 nachgewiesenen Zitate.

104 Oben Abschnitt 3.3: »Ein Wort im Pfarrbrief zugunsten des Papstes: Aachen 1978«; vgl. auch Abschnitt 5.1 (»Der Papst, der Dialog – und dessen Sinnbild: der Aachener Dom«).

105 Papst PAUL VI., Apostolisches Schreiben an die Bischöfe, Priester und Christgläubigen des ganzen katholischen Erdkreises: Über die christliche Freude, vom 9. Mai 1975. [Zusatz auf dem Umschlag: Lateinisch – deutsch]. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Mit einer Einführung von Rudolf PADBERG (Nachkonziliare Dokumentation 53), Trier 1976; in Deutschland erschien ferner die Übersetzung: Papst PAUL VI., Über die christliche Freude. Apostolisches Schreiben »Gaudete in Domino« vom 9. Mai 1975, Leutesdorf am Rhein 1975.

106 Dazu Josef WEISMAYER, Art. Aszetik I/Paul IMHOF, Art. Aszetik II u. III, in: LThK³ 1, 1993, 1120–1122.

Ich selbst war bald davon überzeugt, dass *Gaudete in Domino* ein sehr persönliches Dokument Pauls VI. sei. Später stellte ich fest, dass es in der Lebensgeschichte des Giovanni Battista Montini nicht beziehungslos dasteht, dass es Wurzeln hat, die bis in seine frühen Jahre zurückreichen. Einige Schriften aus seiner Arbeit mit der studierenden Jugend lassen dies deutlich erkennen¹⁰⁷.

Lange nach dem Tod Pauls VI. habe ich versucht, ein wenig dazu beizutragen, dass das Rundschreiben nicht völlig vergessen werde. Im Sommer 1989 hielt ich im Aachener Dom an fünf Sonntagen eine Predigtreihe über *Gaudete in Domino*¹⁰⁸. Am 4. Juni sagte ich einleitend unter anderem: *Im Mai 1975 wandte sich Papst Paul VI. mit einem Rundschreiben an die ganze Kirche. Es beginnt mit den Worten »Gaudete in Domino – Freut euch im Herrn«, und sein Thema ist die Freude des Christen. Ein Schreiben über die Freude war etwas Neues. Trotzdem ist dieser schöne Brief weithin vergessen, verschüttet von der Menge der Reden, Stellungnahmen, Dokumente, die jeden Tag veröffentlicht werden. / Es ist aber der Mühe wert, daß wir uns auch nach vierzehn Jahren noch mit diesem Brief über die Freude befassen. Können wir uns denn ein menschliches Leben ohne Freude vorstellen? Ich habe einige wichtige Gedanken aus dem Brief Pauls VI. ausgewählt und möchte sie Ihnen heute und an den nächsten Sonntagen gewissermaßen übersetzen*¹⁰⁹.

Ungefähr zehn Jahre später gab ich die Anregung, einen entsprechenden Eintrag in das damals neu erscheinende *Lexikon für Theologie und Kirche* aufzunehmen; sie wurde aufgegriffen, und so enthält der letzte Band des großen Nachschlagewerks auch einen kleinen Artikel *Gaudete in Domino*, verfasst von Otto Hermann Pesch (1931–2014)¹¹⁰. Der angesehene Autor¹¹¹ spricht von den »bewegenden Worten« Pauls VI., skizziert den Gedankengang des Dokuments und resümiert: »Das Apostolische Schreiben formuliert geradezu prophetisch manches, was sich heute unerwartet und gesteigert bestätigt, vor allem die Skepsis gegenüber einer Pseudo-Freude aus rein materiellem Fortschritt und materieller Sättigung«¹¹².

Nicht verwirklichen ließ sich der mit *Gaudete in Domino* zusammenhängende Plan, in der Bischöflichen Diözesanbibliothek Aachen eine Ausstellung künstlerischer Schülerarbeiten zum Thema »Freude« zu veranstalten¹¹³.

Ich erwähne diese Aktivitäten aus einem einzigen Grund: Das Schreiben Pauls VI. hat mich von Anfang an beeindruckt, und da ich als Zeitzeuge sprechen soll, kann ich seine Wirkungen auf mich hier nicht übergehen.

107 Dies sei hier nur angemerkt; es müsste bei anderer Gelegenheit genauer dargestellt werden.

108 Am 4., 11., 18., 25. Juni und am 2. Juli 1989, jeweils in der Messe um 11.30 Uhr (Typoskripte beim Verf.).

109 Ebd., 1. Typoskript.

110 Vgl. Otto Hermann PESCH, Art. *Gaudete in Domino*, in: LThK³ 11, 2001, 87.

111 Vgl. den Band zu seinem 75. Geburtstag: »Kein Anlass zur Verwerfung«. Studien zur Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs. Festschrift für Otto Hermann Pesch, hg. v. Johannes BROSS-EDER u. Markus WRIEDT, Frankfurt a. M. 2007, darin 423–458 Peschs Schriftenverzeichnis.

112 PESCH, *Gaudete in Domino* (wie Anm. 110).

113 Um das Jahr 2000 fragte ich einen Kunstlehrer des Bischöflichen Pius-Gymnasiums in Aachen, ob er sich vorstellen könne, seine Schüler für künstlerische Arbeiten zum Thema »Freude« zu gewinnen; die Ergebnisse wollte ich in der von mir geleiteten Diözesanbibliothek ausstellen. Der Gedanke fand zunächst ein vorsichtiges Interesse. Für den geplanten Begleitband erarbeitete ein Althilologe des Gymnasiums eine neue Übersetzung von *Gaudete in Domino*, ein deutscher Theologieprofessor erklärte sich bereit, einen allgemeinverständlichen Kommentar beizusteuern, und ich selbst stellte das Material für eine historische Einleitung zusammen. Schließlich zeigte sich aber, dass dieses Kunstprojekt für die gymnasialen Partner wohl doch zu wenig fassbar war; jedenfalls kam es nicht zustande.

5. Elemente des Stiles Pauls VI.

5.1 Der Papst, der Dialog – und dessen Sinnbild: der Aachener Dom

Es charakterisiert Paul VI., dass er sich in seiner Antrittszyklika *Ecclesiam Suam* vom 6. August 1964 vor allem dem Dialog widmete¹¹⁴. Der Papst wollte sowohl seine Begegnung mit den unterschiedlichen Gliedern der Kirche als auch seine Begegnung mit den verschiedensten Phänomenen der Welt als Dialog verstanden wissen. Die Gesprächspartner ermutigte er ebenfalls zum Dialog.

In der Spätphase seines Pontifikats griff Paul VI. nach einigem Zögern die Tradition des Jubiläums oder des Heiligen Jahres auf; ich habe es bereits erwähnt. In der Generalaudienz vom 9. Mai 1973 kündigte er ein neues Jubiläum an¹¹⁵. Es werde sich in zwei Phasen entfalten: Mit dem Pfingstfest 1973 solle in allen Diözesen der Welt die religiöse Vorbereitung beginnen; an Weihnachten 1974 werde das Heilige Jahr der Weltkirche mit der Öffnung der Heiligen Pforte in Rom beginnen. Nach Jahren des Protestes, der Zerreißproben und des Unfriedens sollte der Grundgedanke aller Feiern die Versöhnung innerhalb der Kirche sein. Versöhnung verlangt nicht zuletzt den Dialog.

Weder auf *Ecclesiam Suam* noch auf das Heilige Jahr 1975 können wir näher eingehen. Vielmehr rufen wir uns ein Bild vor Augen, das ein deutsches Publikum besonders ansprechen dürfte: das Bild des Aachener Domes. Am 1. August 1928 hatte Giovanni Battista Montini auf einer Ferienreise durch Westeuropa diesen Kirchenbau aus eigener Anschauung kennengelernt. Das Zusammenspiel des karolingischen Oktogons und der gotischen Chorhalle muss ihn tief beeindruckt haben. 40, 45 Jahre später kam dieser Eindruck in Ansprachen und Gesprächen Pauls VI. wieder zum Vorschein. Ich verweise hier auf einen früheren Aufsatz, in welchem ich diese facettenreiche geistige Geschichte detailliert nachgezeichnet habe¹¹⁶.

Zu Beginn meines heutigen Beitrags erwähnte ich die Seligsprechung der Aachener Ordensgründerin Franziska Schervier am 28. April 1974, bei der ich liturgisch als Diakon mitwirkte¹¹⁷. Damals sprach Paul VI. im deutschen Teil seiner Predigt auch über den Aachener Dom:

*Mit überaus großer Freude sehen wir, wie diese grosse Ordensfrau ihrer berühmten und gesegneten Heimat zur Ehre gereicht, [...] wo im erhabenen Symbol der herrlichen zweifachen Kathedrale sich zwei ursprüngliche stilistische Ausdrucksformen, zwei Arten der Kunst und der Spiritualität, das Romanische und das Gotische nämlich, oder vielmehr zwei Volksarten, die lateinische und die germanische, in zwei berühmten und grossartigen Monumenten, die beide geschichtsrreich und für dieselbe christliche Zivilisation äusserst bezeichnend sind, in einer unzertrennlichen brüderlichen Einheit begegnen*¹¹⁸.

114 Dazu Medard KEHL, Art. *Ecclesiam suam*, in: LThK³ 3, 1995, 438. – Der 6. August, das Datum der Enzyklika, wurde im Jahr 1978 der Todestag des Papstes.

115 Die Ansprache mit der Ankündigung in: *Insegnamenti* (wie Anm. 4), 11, 1973, 450–452.

116 Hermann-Josef REUDENBACH, »Die doppelte Kathedrale«: Papst Paul VI. deutet den Aachener Dom, in: Papst Paul VI. Zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages 1897–1997. Vorträge des Studententages am 29. November 1997 in Aachen, hg. v. GESCHICHTSVEREIN FÜR DAS BISTUM AACHEN E. V. (Geschichte im Bistum Aachen. Beiheft 1), Neustadt a. d. Aisch 1999, (152)153–196.

117 Vgl. Anm. 5, 92, 216–221. – Über die Selige informiert Justin LANG, Art. Schervier, Franziska, in: LThK³ 9, 2000, 132.

118 Eine Chronik und die Ansprache des Papstes in: *Insegnamenti* (wie Anm. 4) 12, 1974, 380–386, hier: 381.

Beachtenswert ist, dass dort, wo es im deutschen Text *Einheit* heißt, in der italienischen Fassung *abbraccio* – »Umarmung« – steht¹¹⁹. Mit Hilfe einer Aufzeichnung des Botschafters Pompei konnte ich seinerzeit darlegen, dass die italienische Fassung von Paul VI. selber stammt¹²⁰.

Den Gedanken, dass das Zusammenspiel von Oktagon und Chorhalle des Aachener Domes als Sinnbild der Begegnung verstanden werden könne, hat Paul VI. auch bei anderer Gelegenheit ausgesprochen. Diese Vorstellung war Bischof Hemmerle kongenial, und er hat die Worte Pauls VI. mehrfach aufgegriffen.

In seinem Hirtenbrief zum Tod des Papstes sprach er über drei Erinnerungen aus der ersten Begegnung mit ihm¹²¹; die Erinnerung an die *Herzlichkeit*, die erste in der Reihe, haben wir schon vernommen¹²². Dann fuhr Hemmerle fort: *Das zweite war seine Erinnerung daran, wie er als junger Mann Aachen besuchte. Der Dom habe ihn tief beeindruckt, besonders der Zusammenklang zwischen dem karolingischen Kuppelbau und dem gotischen Chor. »So stelle ich mir« – sagte der Papst – »das Verhältnis zwischen der Kirche Roms und der Kirche Ihres Landes vor: einer schenkt sich dem anderen und empfängt vom anderen«*¹²³. Die folgende Erinnerung war von Aachen gelöst, hatte aber ebenfalls mit der Begegnung und dem Dialog zu tun: *Das dritte war die einzige Ermahnung, die mir der Papst auf den Weg gab. Ich solle immer bereit sein, auf die Menschen zu hören, auch dann, wenn ich keine Antwort wisse. Liebendes Hören sei oft mehr als Antwort*¹²⁴.

Es ist mehr als bloßer Lokalpatriotismus, wenn ich in diesem Vortrag exemplarisch auf die Worte Pauls VI. über den Aachener Dom verweise, und immer noch halte ich die Schlussfolgerung meines 1999 erschienenen Aufsatzes für gültig: »Dialog und Versöhnung waren für Paul VI. eine Hauptforderung der Gegenwart. Ein Symbol des Dialogs fand er in Aachen. Wenn er über dieses Symbol sprach, verbanden sich in seinen Worten Erinnerungen aus längst vergangenen Jahren mit dem programmatischen Anliegen seines Pontifikats«¹²⁵.

5.2 Große und kleine Gesten

5.2.1 Der Kuss des Bodens

Zum Stil Pauls VI. gehörten die symbolischen Gesten. Dabei müssen wir von vornherein bedenken, dass Menschen, die dem symbolischen Denken skeptisch oder verständnislos gegenüberstehen, solche Zeichen leicht missverstehen können. Die bekanntesten der großen Gesten habe ich nicht aus unmittelbarer Nähe erlebt; mit Millionen von Zeitgenossen wurde auch ich ihr Zeuge aus der Ferne. Drei von ihnen behandle ich hier näher.

Während des Konzils unternahm Paul VI. vom 4. bis zum 6. Januar 1964 seine berühmte Reise ins Heilige Land, die in allen Biographien behandelt wird¹²⁶. Am 4. Januar

119 Ebd., 386.

120 Dazu REUDENBACH, »Die doppelte Kathedrale« (wie Anm. 116), 164–166 mit 189f.

121 Vgl. Anm. 102.

122 Vgl. Anm. 103.

123 Kirchlicher Anzeiger f. d. Diözese Aachen (wie Anm. 101).

124 Ebd.

125 REUDENBACH, »Die doppelte Kathedrale« (wie Anm. 116), 179.

126 Eine »Zeittafel« aller Termine dieser Reise mit den genauen Uhrzeiten in: Thomas BRECHENMACHER/Hardy OSTRY, Paul VI. Rom und Jerusalem. Konzil, Pilgerfahrt, Dialog der Religionen (Schriften des Emil-Frank-Instituts 4), Trier 2000, 273–282, hier: 276–278.

hielt er um 23 Uhr eine nächtliche Anbetungsstunde in der Todesangst-Christi-Kirche am Garten Gethsemane¹²⁷. Bei dieser Gelegenheit beugte er sich nieder und küsste den Felsen, der nach der Überlieferung vom Blutschweiß Christi benetzt worden war¹²⁸. Diese Geste sprengte die damaligen Erwartungen. Als der Papst am folgenden Tag die Primatskapelle am See Genezareth besuchte, wiederholte er den Felsenkuss in abgewandelter Form. Die Kapelle steht auf jenem Felsen, auf dem nach der Überlieferung Christus dem Petrus den Primat übertrug: einem Felsen, »den der Papst hingestreckt küssend umarmt«¹²⁹.

Heutige Menschen denken bei dem Kuss des Bodens allerdings nicht an Paul VI., sondern an spätere Zeiten, in denen die Geste durch die Auslandsreisen Johannes Pauls II. eine Inflation erfuhr¹³⁰. Dieses kurze Gedächtnis wird den historischen Gegebenheiten aber nicht gerecht. Man muss mindestens bis zum 4. Januar 1955 zurückgehen. Am Abend jenes Tages erreichte Giovanni Battista Montini, neuernannter Erzbischof von Mailand, bei Melegnano das Territorium seiner zukünftigen Erzdiözese; er stieg dort aus dem Auto, legte seinen Hut auf die regennasse Straße und küsste den Boden. Seine Begleiter waren sichtlich betroffen; eine Photographie des Ereignisses zeigt dies unmissverständlich¹³¹.

Um diese symbolischen Handlungen Pauls VI. würdigen zu können, gebe ich vier Punkte zu bedenken.

Erstens: Ein Kuss des Bodens könnte, für sich genommen, verschiedene Botschaften aussenden. Er könnte einer spontanen Anwendung entspringen, also die Gemütslage der handelnden Person widerspiegeln. Er könnte eine Selbstinszenierung beabsichtigen. Er könnte als ein politisches Signal gedacht sein. Bei Paul VI. wies er nach meiner Auffassung, zumindest bei den ersten Malen, eine starke religiöse Dimension auf. Das bedeutet: der Kuss einer Stätte, an der Christus gewirkt hatte, ist zu deuten als ein Zeichen der Verehrung und der Liebe, die im Grunde Christus selber galt. Die Verwandtschaft dieser Geste mit dem liturgischen Kuss des Altares, des Evangelienbuches, des Kreuzes am Karfreitag ist unübersehbar¹³² – was angesichts der ausgesprochen liturgischen Prägung Pauls VI. nicht überraschen kann.

Zweitens: Auch den Kuss der Straße bei Melegnano wird man in erster Linie religiös zu interpretieren haben: Die Liebe des neuen Oberhirten galt den Bewohnern des Mailänder Sprengels, den er soeben betreten hatte. Man könnte einwenden, dass der Asphalt einer Straße für eine solche Symbolhandlung wenig geeignet sei. Hier sollte man aber bedenken, dass Montini sich sehr bewusst den sozialen Realitäten in seinem Bistum, insbesondere der Welt der Industriearbeit, stellen wollte und gestellt hat. Hätte der Kuss eines Ackerbodens nicht romantisierend gewirkt? (Dass der Kuss des Betons einer Rollbahn, der später zur Routine wurde, den symbolischen Gehalt gefährden konnte, steht auf einem anderen Blatt.)

127 Vgl. ebd., 277.

128 Eine Photographie dieser damals häufiger abgebildeten Szene bei VIAN, *Anni e opere* (wie Anm. 32), Tafel 30; dazu STÄDTER, *Verwandelte Blicke* (wie Anm. 8), 323f. (ebenfalls mit Abb.).

129 Diese anschauliche und zugleich interpretierende Formulierung bei Reinhard RAFFALT, *Der Papst in Jerusalem*, München 1964, 56; das zugehörige Bild ebd., Tafel 4–5.

130 Dazu STÄDTER, *Verwandelte Blicke* (wie Anm. 8), 324: »Erst mit den zahlreichen Auslandsreisen Johannes Paul II. wurde die Szene zum gängigen Bild eines reisenden Papstes, der als Zeichen der Ehrfurcht die Erde seines Pilgerziels küsst.«

131 Vgl.: »È giunta un'ora nuova«. 50° dell'ingresso a Milano dell'arcivescovo Giovanni Battista Montini (1955–2005). Presentazione del card. Dionigi TETTAMANZI, a cura di Luciano VACCARO e Giselda ADORNATO, Milano 2004, 12; ebd., 46, die eindrucksvollen Photographie.

132 Dazu Franz KOHLSCHNEIN, Art. Kuß. II. Liturgisch, in: *LThK*³ 6, 1997, 546.

Drittens: Im Vorübergehen mache ich auf eine Frage aufmerksam, die bisher wenig oder gar nicht beachtet worden ist: Wurde Paul VI. bei seiner Geste auch von einer Ordensdisziplin und Ordensspiritualität beeinflusst, für die der Kuss des Bodens ein Zeichen der Demut war¹³³?

Viertens erinnere ich an eine grundsätzliche Schwierigkeit. Hierzulande kann der öffentliche Kuss mit religiöser oder gar liturgischer Konnotation leicht das Gefühl einer gewissen Peinlichkeit oder Verlegenheit auslösen. »Nördlich der Alpen stößt die Rezeption auf mentalitätsbedingten Widerstand«, heißt es im *Lexikon für Theologie und Kirche* über den Friedenskuss¹³⁴. Dies sollten wir nicht vergessen, wenn wir als Deutsche die Geste Pauls VI. würdigen wollen.

5.2.2 Die Ablegung der Tiara

Einen Akt von hoher symbolischer Bedeutung vollzog Paul VI. am 13. November 1964. Wir hören davon auch im Tagebuch des Erzbischofs Felici. Dieser wurde am 11. November darüber informiert, dass der Papst seine dreifache Krone, die Tiara¹³⁵, für die Armen spenden wolle. Felici als Generalsekretär des Konzils solle dazu ein paar passende Worte vorbereiten¹³⁶. Tags darauf notierte Felici: »Audienz beim Heiligen Vater gegen 12.30 Uhr. Bezüglich des Geschenkes der Tiara bringt er mich auf den Stand der Dinge. / Ich zeige ihm den kleinen Text, den ich vorbereitet habe. Er gefällt ihm. / Die kleine Zeremonie wird morgen, nach der Messe im byzantinischen Ritus, stattfinden«¹³⁷. Unter dem 13. November lesen wir: »Am Schluß der Liturgie kündige ich das Geschenk des Papstes an; ich lese nicht vor, sondern habe den Text gut im Kopf. Großer Applaus«¹³⁸. Paul VI. setzte die Tiara dann auf dem Altar des Konzils nieder. Später wurde sie den Katholiken der USA für die Armenhilfe zur Verfügung gestellt¹³⁹.

Höchstwahrscheinlich bedeutete das Ablegen der Tiara aber nicht nur eine Geste zugunsten der Armen. Paul VI. rückte damit auch vom Bild des Papstes als des obersten weltlichen Herrschers ab. Natürlich blieb er Souverän des Staates der Vatikanstadt. Die

133 Dazu ein Zufallsfund: Mutter Juliane, eine Mitschwester der hl. Bernadette Soubirous (1844–1879), der Seherin von Lourdes, berichtet von einer Rüge, die Bernadette von der damaligen Novizenmeisterin erhielt: *Küssen Sie den Boden und ziehen Sie sich zurück!* Mutter Juliane hat dies mit einem nicht nur bezeichnenden, sondern auch humorvollen Kommentar versehen: *Um dies zu verstehen, muß man wissen, daß im Noviziat die geringste Ungeschicklichkeit bestraft wird. Die häufigste Strafe war, wie übrigens in den meisten Ordenshäusern, den Boden zu küssen. Diese Buße wurde uns sehr häufig auferlegt. Ich weiß noch, wie eine meiner Gefährtinnen, mit der ich später im Mutterhaus wieder zusammentraf, den Boden betrachtete und im Scherz sagte: Ich suche den Stein, den ich noch nicht geküßt habe!*: Ernest GUYNOT, Bernadette in Nevers. Nach Erinnerungen ihrer Zeitgenossinnen. Übersetzung v. Maria Therese GRAF, Leutesdorf am Rhein 1976, 42.

134 KOHLSCHHEIN, Kuß (wie Anm. 132).

135 Dazu Niccolò DEL RE, Art. Tiara, in: *Vatikanlexikon* (wie Anm. 64), 780f.

136 *Mi telefona Mons. Dell'Acqua per dirmi di preparare due parole da dire nella Congregazione Generale per il dono che il Papa farà della sua tiara ai poveri. Domani il Papa me ne parlerà nell'udienza.*: FELICI, Diario (wie Anm. 55), 435.

137 *Udienza dal Santo Padre verso le 12,30. Mi mette al corrente del dono della tiara. / Gli faccio vedere il piccolo testo preparato. Gli piace. / La piccola cerimonia sarà fatta domani, dopo la Messa in rito bizantino.*: ebd.

138 *Al termine della liturgia annunzio il dono del Papa; non leggo, tengo bene il testo a memoria. Grandi applausi.*: ebd.

139 Vgl. FELICI, Diario, (wie Anm. 55), 435, Anm. 12. – Kuriose Details ihres späteren Schicksals bei Ulrich NERSINGER, *Liturgien und Zeremonien am Päpstlichen Hof*, Bd. I, Bonn 2010, 257.

Tiara war letztlich aber der Ausdruck eines auch weltlichen Suprematsdenkens, dessen Zeit nicht nur aus der Sicht Pauls VI. längst abgelaufen war¹⁴⁰. Wie leicht der symbolische Gehalt der Geste verkannt werden konnte, beweist die damals und auch später oft gestellte Frage, was die Tiara denn eigentlich wert sei.

Im Vorfeld der Ablegung der Krone hatte Paul VI. den Konzilssekretär Felici zu einer vergleichbaren Handlung konsultiert. Dieser notierte aus seiner Audienz vom 17. September 1964: »In der Absicht, die Gewandung der Bischöfe weniger kostbar und ins Auge fallend zu machen, hat er mich gefragt, was ich davon hielte, wenn die Bischöfe am Ende des Konzils ihre Goldkette als Geschenk für die Armen gäben und die Kette durch die Kordel ersetzten. Der Vorschlag hat mir gefallen; ich habe jedoch angeregt, dass dies nicht auferlegt, sondern empfohlen werden solle. [...]«¹⁴¹. Paul VI. erwog also, sein Anliegen der allgemeinen Vereinfachung¹⁴² mit einer öffentlichen Geste aller Bischöfe zu verbinden.

5.2.3 Der Brief an die »Roten Brigaden« und das Gebet für Aldo Moro

Am 16. März 1978 wurde in Italien der christlich-demokratische Politiker Aldo Moro (1916–1978)¹⁴³ von den »Roten Brigaden« entführt¹⁴⁴. Am 21./22. April wandte sich Paul VI. mit einem offenen Brief »kniefällig« an die Entführer. Am 9. Mai wurde Moros Leichnam im Stadtzentrum Roms aufgefunden. Am 13. Mai nahm Paul VI. in San Giovanni al Laterano an der Gedenkmesse für den Ermordeten teil und sprach zum Schluss das von ihm selbst verfasste Gebet¹⁴⁵. Diese wenigen Daten markieren ein Ereignis, das Italien stark erschüttert und in die letzten Monate des Papstes tief eingeschnitten hat.

Ich war damals nicht nur Kaplan, sondern auch Pfarrverweser an St. Adalbert in Aachen; die Vakanz der Pfarrei, die Erstkommunion der Kinder, die Frühlings- und Sommeraktivitäten, der Schulunterricht, der Umstand, dass der Kantor seine Kündigung einreichte, die Beratungen des Kirchenvorstands und manches andere beanspruchten meine Aufmerksamkeit. Ich muss eingestehen, dass ich den Fall Moro nicht so intensiv verfolgte, wie ich es aus der Rückschau wünschen würde. Gar keine Erinnerung habe ich an die Berichterstattung im Radio und in der Presse.

Bald nach dem trostlosen Ende der Affäre erreichte mich allerdings ein Brief aus Rom, der mir recht unmittelbar ein düsteres Stimmungsbild vermittelte. Geschrieben hatte ihn einer der damaligen aktuellen Germaniker, der heutige Aachener Weibischof Dr. Johannes Bündgens. Mit seinem bereitwillig erteilten Einverständnis, für das ich

140 Restriktiv wird die Niederlegung der Tiara interpretiert von NERSINGER, Liturgien und Zeremonien (wie Anm. 139), 255–258.

141 *Nell'intento di rendere meno prezioso e vistoso l'abbigliamento dei Vescovi, mi ha chiesto cosa ne pensassi se al termine del Concilio i Vescovi facessero dono della loro catena d'oro per i poveri e sostituissero alla catena il cordone. / La proposta mi è piaciuta; ho però suggerito che ciò venisse non imposto, ma solo consigliato.* [...]: FELICI, Diario (wie Anm. 55), 417.

142 Dazu Abschnitt 5.3 (»Vereinfachung des Zeremoniells und der päpstlichen Umgebung«).

143 Seine wichtigsten Daten in: Der Italien-Brockhaus. Italien von A–Z, Wiesbaden 1983, 193.

144 Zum zeitgeschichtlichen Kontext das Kapitel: Rudolf LILL, Italien als demokratische Republik, in: Wolfgang ALTGELD/Rudolf LILL, Kleine italienische Geschichte. Mit Beiträgen v. [...], Stuttgart 2004, [431]–488, hier: 451–468.

145 Eine Chronik und Dokumentation der Aktivitäten Pauls VI. im Zusammenhang mit der Affäre Moro in: Paolo VI e la tragedia di Moro. 55 giorni di ansie, tensioni, speranze e assurda crudeltà. Prefazione del card. Agostino CASAROLI, a cura di Pasquale MACCHI, Milano 1998.

ihm sehr dankbar bin, zitiere ich: *Du kannst Dir denken, wie die letzten Wochen für uns in höchster Anspannung verlaufen sind. Ich meine nicht zu übertreiben, wenn ich behaupte, daß »wir« (Gregoriana, Kolleg ...) im Fall Moro eine gewisse Rolle gespielt haben, und mit seiner tragischen Konklusion ist nur ein Teil der Belastung weggefallen. An die Stelle aktueller Angst ist eine diffuse und lähmende Beunruhigung getreten, wenigstens für die, die einigermaßen verstehen, was hier vor sich geht. Vermutlich hast Du das Drama aus der Heimat mitverfolgt und kannst die Lage bewerten. Die beiden Gesten des Heiligen Vaters finde ich großartig, und ihr doppelter »Mißerfolg« nimmt ihnen nichts von ihrer Größe. Sie waren die einzigen Lichtblicke in diesen langen Wochen*¹⁴⁶.

Die Annahme, ich könne *die Lage bewerten*, traf leider nicht zu. Erst später habe ich begriffen, dass die Entführer Moros oder deren Umgebung einige Leute an der Gregoriana und im Germanikum ausersehen hatten, gewissermaßen als Briefkästen für dunkle Mitteilungen zu dienen. Aus Gesprächen weiß ich, dass diese Vorgänge im Kolleg nicht allgemein bekannt waren.

Mit den *beiden Gesten des Heiligen Vaters* meinte der Absender das eigenhändige Schreiben Pauls VI. an die »Roten Brigaden« und das Gebet am Schluss der Exequien. Dazu muss man bedenken, dass Paul VI. seit seiner lange zurückliegenden Tätigkeit unter der studierenden Jugend Aldo Moro kannte und sich ihm verbunden fühlte.

Eine weitere Mitteilung aus dem zitierten Germanikerbrief klang mir ebenfalls dunkel und beunruhigend: *Aber auch der Papst selbst braucht unser Gebet in dieser Zeit besonders; in den Grotten von St. Peter wird seit vierzehn Tagen eine neue Grabnische (die zweite hinter Papa Giovanni) ausgeschachtet*¹⁴⁷. Es waren die letzten Monate Pauls VI.

Den Brief an die »Roten Brigaden« schrieb der Papst in der Nacht vom 21. auf den 22. April¹⁴⁸. Er warf sich darin vor den Entführern auf die Knie und appellierte an ihre Menschlichkeit¹⁴⁹. Das Gebet, das er am 13. Mai im Lateran sprach, erinnert streckenweise an die Klage des Beters in manchen Psalmen: »Und wer kann unsere Klage hören, wenn nicht abermals Du, o Gott über Leben und Tod? Du hast unser Flehen um die Unversehrtheit Aldo Moros nicht erhört, dieses guten, milden, weisen, unschuldigen und befreundeten Menschen; aber Du, o Herr, hast seinen unsterblichen Geist nicht verlassen; dieser ist gezeichnet vom Glauben an Christus, der die Auferstehung und das Leben ist. Für ihn, für ihn! Herr, höre uns!«¹⁵⁰

Damals ist mir, weil meine Aufmerksamkeit geteilt war, zunächst nur gedämpft bewusst geworden, welche menschliche und christliche Größe Paul VI. in diesen schlimmen Wochen gezeigt hat. Vierzehn Jahre später machte ich übrigens die erstaunliche Entdeckung, dass Werner Tübke (1929–2004), bekannt namentlich durch sein »Bauernkriegs-

146 Brief des Germanikers Johannes Bündgens an den Verf., Rom, 17. Mai 1978 (in meinem Besitz). 147 Ebd.

148 Der Text in: Insegnamenti (wie Anm. 4) 16, 1978, 298f.; dazu MACCHI, Paolo VI e la tragedia (wie Anm. 145), 29–[35]; ebd., [33]–[35], ein Faksimile des Autographs. Ein solches auch bei VIAN, Anni e opere (wie Anm. 32), Tafeln 144–146; der Text auch ebd., 225f.

149 [...] *vi prego in ginocchio, liberate l'onorevole Moro, semplicemente, senza condizioni* [...].

150 *E chi può ascoltare il nostro lamento, se non ancora Tu, o Dio della vita e della morte? Tu non hai esaudito la nostra supplica per la incolumità di Aldo Moro, di questo Uomo buono, mite, saggio, innocente ed amico; ma Tu, o Signore, non hai abbandonato il suo spirito immortale, segnato dalla Fede nel Cristo, che è la risurrezione e la vita. Per lui, per lui! Signore, ascoltaci!*: Insegnamenti (wie Anm. 4) 16, 1978, 362f.; hier: 362; dazu MACCHI, Paolo VI e la tragedia (wie Anm. 145), 50f.; ein Faksimile des Autographs ebd., [52]–[53]; der Text auch bei VIAN, Anni e opere (wie Anm. 32), 226f.

panorama« in Bad Frankenhausen, eine Zeichnung mit dem Titel *Papst nach Moros Tod* angefertigt hat¹⁵¹. Noch immer schaue ich sie gerne an.

5.2.4 Das Gebet vor der Pietà, ein Kreuz, ein Osterlamm – und eine Kutschenfahrt

Die geschilderten großen Gesten Pauls VI. habe ich also aus der Ferne verfolgt. Aus der Nähe erlebte ich einige kleinere Gesten, die man ebenfalls charakteristisch nennen darf. Am 21. Mai 1972 – es war der Pfingstsonntag – um 12 Uhr sagte Paul VI. am Ende seiner kurzen Ansprache vor dem Gebet des *Regina caeli* zu den Menschen auf dem Petersplatz: »Unserer Freude fehlen die Tränen nicht; aber es fehlt auch nicht der Trost einer neuen Hoffnung: Wenn denn der Geist käme? Würde nicht alles neu?«¹⁵² So lautet der veröffentlichte Text. Vermutlich wusste der Papst noch nicht, dass um 11.30 Uhr im Petersdom ein Attentat auf die *Pietà* Michelangelos verübt worden war¹⁵³. Vor diesem Hintergrund haben seine Worte aber bis heute einen eigenartigen Klang.

Ein wahrscheinlich geistesgestörter Mann namens Laszlo Toth war über die Balustrade geklettert und hatte Michelangelos weltweit bekannte und geliebte Skulptur durch Schläge mit einem Hammer schwer beschädigt¹⁵⁴. Die Schreckensnachricht verbreitete sich rasch bis ins Germanikum. Obwohl dort an diesem Tag auch mein Namenstag gefeiert wurde, zog es mich am Nachmittag nach St. Peter. Ich erfuhr, dass der Papst bereits in die Basilika gekommen war und vor der *Pietà* gebetet hatte¹⁵⁵. Die Bilder, die man dann sah, zeigten, wie ernst und geradezu verstört Paul VI. wirkte. Er war nicht nur gekommen, um einen materiellen Schaden zu besichtigen; es scheint, dass er die Schändung des religiösen Kunstwerks als einen Angriff auf die Religion selbst empfunden hat. Sein Beten vor der verwundeten *Pietà* prägte sich dem Gedächtnis ein.

Es war am 25. März 1973, als der Papst der Menge auf dem Petersplatz vor dem *Angelus* ankündigen konnte: »Wir werden jetzt privat nach St. Peter hinabsteigen, um das unvergleichliche Bild der *Pietà* des Michelangelo, das glücklich restauriert worden ist, zu verehren. Diesem unserem demütigen und schlichten Akt der Verehrung wollen Wir die Bedeutung eines Wunsches und einen symbolischen Sinn beilegen: [...]«¹⁵⁶.

151 Gerd LINDNER/Michael WOLLENHEIT (Katalogredaktion), Werner Tübke. Handzeichnungen und Aquarelle. Ausstellung im Bauernkriegspanorama Bad Frankenhausen vom 20. Juni bis 13. September 1992, Leipzig 1992, 120, Nr. 64 (Katalog) mit Tafel 10.

152 *Non mancano lacrime alla nostra gioia; ma non manca il conforto d'una nuova speranza: se venisse lo Spirito? Non sarebbe tutto rinnovato?*: Insegnamenti (wie Anm. 4), 10, 1972, 539f., hier: 540.

153 Wenn Paul VI. dies gewusst und vielleicht einige Worte improvisiert hätte, wäre dies am ehesten einem Tonbandmitschnitt von Radio Vatikan oder der italienischen Ausgabe von *L'Osservatore Romano* zu entnehmen. Eine solche Recherche würde aber einen nicht geringen Aufwand erfordern, und ihr Ergebnis wäre für den vorliegenden Zusammenhang nicht sehr bedeutend.

154 Eine Photographie der schwer beschädigten *Pietà* bei VIAN, *Anni e opere* (wie Anm. 32), Tafel 109.

155 Ich bewahre eine undeutliche Erinnerung, Paul VI. habe vor der *Pietà* auch ein Blumengebinde niedergelegt. Höchstwahrscheinlich tat er dies aber nicht nach dem Attentat – jedenfalls finde ich es heute nirgendwo erwähnt –, sondern bei seinem Besuch anlässlich des Abschlusses der Restaurierung (vgl. die folgende Anm.).

156 *Noi scenderemo privatamente ora in San Pietro per venerare l'incomparabile immagine della Pietà di Michelangelo, felicemente restaurata. Vogliamo dare a questo nostro umile e semplice atto di devozione un significato augurale e simbolico*: [...]: Insegnamenti (wie Anm. 4) 11, 1973.

Von der späten Wirkung einer Geste Pauls VI. erfuhr ich, als mein römischer Lehrer P. Burkhard Schneider S.J. (1917–1976)¹⁵⁷ auf dem Sterbebett lag. Pater Schneider war Professor für Neuere Kirchengeschichte an der kirchenhistorischen Fakultät der Gregoriana. Nach seinem Tod berichtete ich dem Freund Klaus Boonen: *Am 7. Mai ist in Deutschland mein Professor Pater Schneider S.J. gestorben; er war 58 Jahre alt. Sicher erinnerst Du Dich von meiner Primiz her noch an ihn. Voriges Jahr im Sommer hatte er sich bei einem schweren Sturz die Wirbelsäule gebrochen, und nachdem das einigermäßen geheilt war, entdeckte man, daß er an Darmkrebs litt. P. Schneider war einer der Herausgeber der ›Akten u. Dokumente des Hl. Stuhls zum 2. Weltkrieg.‹ Bei der Präsentation eines dieser Bände hatte ihm der Papst ein Kreuz geschenkt. Dieses Kreuz nun wollte er bei seinem Tod in den Händen haben, und so sind vor einigen Wochen zwei Professoren der Gregoriana nach Deutschland geflogen, um es ihm zu überbringen*¹⁵⁸.

Die ursprüngliche Geste kam von Paul VI.: Er schenkte dem verdienten Forscher ein Kreuz. Mehrere Jahre später gab der solchermaßen Geehrte ein Echo sehr persönlicher Art: Er erbat aus Rom das Kreuz des Papstes, um es im Sterben bei sich zu haben. Dieser Zusammenhang beeindruckt mich noch heute.

Zeuge einer kleinen Geste Pauls VI. wurde ich bei der Ostermesse des Heiligen Jahres 1975 auf dem Petersplatz. Darüber schrieb ich meiner Familie: *Beim Opfergang empfing der Papst die Teilnehmer eines Friedensmarsches, der am Palmsonntag von Assisi ausgegangen und kurz zuvor in St. Peter eingezogen war. Sie hatten noch die Zweige vom Palmsonntag bei sich und brachten ein Lamm mit, das der Papst auf den Arm nahm; nachher machte es in der Vorhalle ein ziemliches Geschrei. Unter den Teilnehmern [des Marsches] waren sogar einige Körperbehinderte*¹⁵⁹. Ich erinnere mich, dass die kleine Geste Pauls VI. etwas ambivalent wirkte. Einerseits empfand ich es als spontan und herzlich, wie er das Lamm entgegennahm; andererseits machte er mit dem zappelnden Geschöpf auf dem Arm auch einen etwas unbeholfenen oder verlegenen Eindruck¹⁶⁰. Das Geblöke in der Vorhalle tat dann ein übriges, um den symbolischen Wert der Szene zu begrenzen.

Zum Ausklang dieses Abschnitts erinnere ich an eine Geste geringerer Bedeutung, die mir aber besonders in Erinnerung geblieben ist: die Ausfahrt Pauls VI. am 8. Dezember 1973 zur Mariensäule auf der *Piazza di Spagna* in einer Kutsche¹⁶¹. Es war das Jahr der ersten Ölkrise. In Rom bestand an den Sonntagen ein Fahrverbot für Autos¹⁶². Ich selbst empfand dies als eine Wohltat; meiner Familie berichtete ich: *Es ist sonntags jetzt herrlich in Rom*¹⁶³. Das Fahrverbot traf das Lebensgefühl der Römer aber an einer empfindlichen Stelle, denn der Sonntag war ja auch der Tag des Familienausflugs.

157 Zu ihm Johannes WRBA, Art. Schneider, Burkhard, in: LThK³ 9, 2000, 190.

158 Briefkarte an K.B., Rom, 17. Mai 1976. – Bei dem erwähnten Werk handelt es sich um: *Actes et documents du Saint-Siège relatifs à la seconde Guerre mondiale*, éd. par Pierre BLET – Angelo MARTINI/Burkhard SCHNEIDER [später Pierre BLET u. a.], 11 Bde., Città del Vaticano 1965–1981.

159 Brief an die Familie, Rom, 17. April 1975.

160 Einen entspannteren Eindruck vermitteln Bilder ähnlicher Gesten: 1) Paul VI. hebt ein Lamm hoch. Aufnahme aus einem früheren Jahr (im Hintergrund lachend der Zeremonienmeister Erzbischof Dante!), in: Luigi BAZZOLI, *Papa Paolo VI. Tormento e grandezza di un'anima* (Supplemento alla *Domenica del Corriere* n. 36 del 7 settembre 1978), 101; 2) Paul VI. trägt auf beiden Armen ein Lamm. Aufnahme vom 29. März 1970, in: VIAN, *Anni e opere* (wie Anm. 32), Tafel 88.

161 Ein Bild, das den Augenblick festhält, wie Paul VI. den Vatikan in der Kutsche verlässt, in: VIAN, *Anni e opere* (wie Anm. 32), Tafel 119.

162 Vgl. die plastischen Aufzeichnungen des Botschafters Pompei vom 2. Dezember 1973: POMPEI, *Ambasciatore* (wie Anm. 61), 316.

163 Brief an die Familie, Rom, 16. Dezember 1973.

Weiter schrieb ich in meinem Brief: *Am 8. Dez[ember] fuhr der Papst wie jedes Jahr zum Spanischen Platz, um an der Mariensäule zu beten. Diesmal kam auch er in einer Kutsche. Da die Ausflüge ausfallen mußten, war halb Rom auf den Beinen. Soviele Menschen habe ich noch selten beisammen gesehen*¹⁶⁴. Dass Paul VI. das Fahrverbot respektierte, war zunächst der italienischen Regierung geschuldet, die es verhängt hatte. Es war aber vermutlich auch als Geste gedacht, als Mahnung und Zeichen der Solidarität¹⁶⁵. Dies trat aber hinter dem Bild des Papstes in dem historischen Gefährt zurück. Für mein Empfinden war das lebhaftere Treiben weniger vom Ernst der Krise bestimmt, vielmehr lag über ihm eine lächelnde Nostalgie. Der Botschafter Pompei sah dies mit Misstrauen. In Anlehnung an Vergil sprach er von »georgischen oder bukolischen Gemütszuständen, denen sich zu überlassen auch gefährlich ist und die künstlich und als solche vorübergehend sind. [...]«¹⁶⁶.

5.3 Vereinfachung des Zeremoniells und der päpstlichen Umgebung

Der Stil Pauls VI. zeigte sich nicht nur in der Grundhaltung des Dialogs und in den symbolischen Gesten; er äußerte sich auch in Maßnahmen, die den Alltag der päpstlichen Umgebung veränderten und modernisierten.

Am 16. Januar 1964 erlebte Erzbischof Felici in seiner Audienz bei Paul VI. eine Überraschung: »Während der Audienz wünscht er mit großer Bestimmtheit – *assolutamente* –, dass ich das Scheitelkäppchen aufbehalte. Ich gehorche«¹⁶⁷. Bis dahin war es üblich, in Gegenwart des Papstes das Käppchen, den *Pileolus*¹⁶⁸, abzunehmen. Während sich dieser Wunsch Pauls VI. noch als persönliche Bescheidenheit deuten ließe, betreffen andere Anweisungen das Bild, das die Umgebung des Papstes der Öffentlichkeit bot.

Um Bescheidenheit und Vereinfachung in diesem Sinne ging es in der Audienz vom 10. Februar 1965. Felici notierte: »Von meiner Seite aus bemerke ich dann, dass ich mir bei der Reform der Gewänder der Kardinäle etwas mehr erwartet hätte. ›Ich auch‹, antwortet er mir, ›aber die ältesten Kardinäle hängen an den alten Formen.«¹⁶⁹.

Die Bemühungen Pauls VI. um Vereinfachung und Modernisierung können wir zusammenfassend als den Übergang vom »Päpstlichen Hof« zum »Päpstlichen Haus« interpretieren¹⁷⁰. Ein solcher Wandel schloss die Umgestaltung der Räume des Papstes

164 Ebd.

165 Zur diplomatischen und logistischen Vorbereitung der Ausfahrt des Papstes vgl. die Aufzeichnungen des Botschafters Pompei vom 8. Dezember 1973: POMPEI, *Ambasciatore* (wie Anm. 61), 319. Welche Probleme das durch die italienische Regierung ausgesprochene Fahrverbot für die Weihnachtswacht 1973 aufwarf, stellte der Botschafter am 11. Dezember dar.: ebd., 321.

166 *Al di là degli stati d'animo georgici o bucolici, cui è anche pericoloso abbandonarsi e che sono artificiali e come tali effimeri* [...]: ebd., 317.

167 *Durante la udiienza vuole assolutamente che tenga lo zucchetto. Obbedisco.*: FELICI, *Diario* (wie Anm. 55), 369.

168 Dazu Hermann REIFENBERG, Art. *Pileolus*, in: LThK³ 8, 1999, 299.

169 *Da parte mia poi osservo che nella riforma degli abiti dei Cardinali avrei desiderato qualcosa di più. ›Anch'io, mi risponde, ma i Cardinali più vecchi sono attaccati alle vecchie forme!‹*: FELICI, *Diario* (wie Anm. 55), [457].

170 Vgl. das *Motu proprio* Pauls VI. vom 28. März 1968 mit den programmatischen Anfangsworten *Pontificalis Domus*, in: [Umschlagtitel: Kurienreform] Akten Pauls VI. Apostolische Konstitution über die Römische Kurie [...] Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Kommentiert und eingeleitet von Heribert SCHMITZ (Nachkonziliare Dokumentation 10), Trier 1968, 254–273 (lateinischer und deutscher Text), dazu die kommentierende Einleitung 252f.; ferner Niccolò DEL RE, Art. *Casa Pontificia*, in: *Vatikanlexikon* (wie Anm. 64), 114f.

ein. Dies bedeutete einen Abschied von dem in den römischen *palazzi* allgegenwärtigen barockisierenden Rot und Gold; es bedeutete aber keineswegs Einfallslosigkeit oder gar Primitivität¹⁷¹. Pericle Felici hielt am 24. September 1964 folgende Beobachtung fest: »Ich verlasse den Heiligen Vater, als es 13.30 Uhr sind. Aus den Gemächern der Papstes ist das Rot verschwunden; es wurde ersetzt durch hellgrünen oder beigen Samt; die Möbel sind wertvolle, alte Stücke; die Bilder [stammen] von bekannten Malern, einige [kommen] allerdings aus der Vatikanischen Pinakothek«¹⁷².

Dem Botschafter Pompei gefiel dies nicht. Er sprach in seiner Aufzeichnung vom 6. Mai 1972 von einer Umwandlung »der Säle des Vatikans in viele Vorzimmer der Montedison – in falscher Weise schlicht, weil *kostspielig*«¹⁷³. Und er mokierte sich darüber, dass Paul VI. der Sohn »eines kleinen Advokaten aus der Provinz« sei¹⁷⁴. Im Grunde rührte das Missfallen des Diplomaten daher, dass ihm die Umgestaltung der vatikanischen Räume »bürgerlich« vorkam.

Noch einmal zurück zu den Gewändern. Josef Schmitz van Vorst schreibt in der Einführung zu seinen schon erwähnten römischen Aufzeichnungen: *Auch die Anekdote als historisches Molekül wird nicht vergessen*¹⁷⁵. In diesem Sinn steuere auch ich eine kleine Begebenheit bei. Das in sich ganz und gar stimmige Requiem für Paul VI. – darüber mehr in Kapitel 6 – wurde nur durch ein winziges Detail gestört. Als die Einzugsprozession, angeführt von Monsignore Virgilio Noè (1922–2011)¹⁷⁶, dem *Maestro* der liturgischen Feiern des Papstes, aus der Vorhalle von St. Peter trat, stach mir am Fernsehgerät sofort ins Auge, dass Noè die violette Mantelletta trug¹⁷⁷ – ein Gewand, das Paul VI. für die Kategorie der Ehrenprälaten abgeschafft hatte. Nachdem ich den *Maestro* vorher noch nie in diesem Kleidungsstück gesehen hatte, fiel es mir jetzt besonders auf. Andererseits war Noè ein treuer Exekutor der durch Paul VI. erneuerten Liturgie; es kann von seiner Seite kein Akt der Opposition gewesen sein. Obwohl es eine subtile Erklärung geben mag¹⁷⁸, so wirkte dennoch befremdend, dass das Requiem optisch mit diesem Gewand eröffnet wurde. Einige Tage danach hatte ich eine Unterhaltung über die Totenmesse mit Frau Hildegard Heuerz

171 Dazu kurz Ralf VAN BÜHREN, *Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils (Konziliengeschichte B: Untersuchungen)*, Paderborn u. a. 2008, 317. – Der prachtvolle Bildband: Romeo PANCIOLOLI (a cura di), *L'Appartamento delle Udienze Pontificie*, Città del Vaticano 2002, lässt sich nur teilweise heranziehen, da er einen späteren Zustand der Räume dokumentiert.

172 *Esco dal Santo Padre che sono le 13,30. Dagli appartamenti del Papa è scomparso il rosso; è stato sostituito con il velluto verdino o beige; i mobili sono pezzi di antiquariato; i quadri d'autore, alcuni però della pinacoteca vaticana.*: FELICI, *Diario* (wie Anm. 55), 419.

173 [...] *ha trasformato le sale del Vaticano in tante anticamere della Montedison, falsamente, perché costosamente semplici*: POMPEI, *Ambasciatore* (wie Anm. 61), 234 (Hervorhebung original). – Montedison war ein (mittlerweile zerschlagener) italienischer Mischkonzern; der Name steht hier für die Stillosigkeit moderner Geschäftsbauten und ihrer Einrichtung.

174 Ebd.

175 SCHMITZ VAN VORST, *Kirche gestern – Kirche morgen* (wie Anm. 31), 13.

176 1991 wurde er Kardinal; zu ihm Martin BRÄUER, *Handbuch der Kardinäle (1846–2012)*, Berlin/Boston 2014, 542f. – Pietro ZANDER, *E.mo e Rev.mo Sig. Card. Virgilio Noè (1922–2012 [richtig: 2011])*, in: *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* 84 (2012), [618]–622. – S. a. Anm. 92 u. 207.

177 Monika SELLE, *Art. Mantelletta*, in: *LThK*³ 6, 1997, 1286.

178 Sie könnte darin bestehen, dass die päpstlichen Zeremoniare während der Sedisvakanz als Apostolische Protonotare fungieren – denen hinwiederum auch nach der Reform die Mantelletta zusteht. – In dem sechs Jahre später (!) erschienenen Zeremoniale der Bischöfe könnte ein Passus dementsprechend interpretiert werden: *Caeremoniale Episcoporum* [...]. Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis MCMLXXXIV, n° 1207.

(1923–2011)¹⁷⁹, der Sekretärin des Aachener Generalvikars Anton Josef Wäckers¹⁸⁰. Sie fragte mich sinngemäß: »Sagen Sie mal, das Gewand, das der Geistliche an der Spitze der Prozession trug – war das nicht das Mäntelchen, das unser Prälat nicht mehr tragen darf?« Ich musste das scharfe Auge der erfahrenen Sekretärin bewundern – und halte dieses *historische Molekül* in Erinnerung an Frau Heuerz gerne für die Nachwelt fest.

5.4 Der Papst, die Kunst und die Künstler¹⁸¹

Dass Paul VI. ein besonderes Verhältnis zur bildenden Kunst und zu Künstlern besaß¹⁸², hat im Vatikan deutlich sichtbare Spuren hinterlassen¹⁸³. Dem Ensemble historischer Bauten fügt die 1971 eröffnete Audienzhalle ein bedeutendes modernes Element hinzu¹⁸⁴. In ihrem Innern zieht die gewaltige Skulptur »Auferstehung« die Blicke auf sich; sie wurde 1977 inaugurirt¹⁸⁵. Auch eines der Portale, welche die Besucher der Petersbasilika von der Vorhalle in die Kirche geleiten, ist eine Frucht des Pontifikates Pauls VI.: das ebenfalls 1977 eingeweihte »Tor des Guten und des Bösen«¹⁸⁶. Seit 1972 empfängt das »Tor des Gebetes«

179 In der Todesanzeige ihrer Betreuer wurde sie so charakterisiert: *Den Generalvikaren Wäckers und Collas, den Bischöfen Pohlschneider und Hemmerle war sie über lange Jahre eine treue und überaus zuverlässige Mitarbeiterin. In ihrem großen Bekanntenkreis wurde sie nicht zuletzt wegen ihres Humors und ihrer Schlagfertigkeit geschätzt*: Aachener Zeitung / Aachener Nachrichten, 16. Juli 2011.

180 Vgl. Anm. 14, 101, 233.

181 Vorab ein Hinweis: Die Anmerkungen, mit denen ich den Abschnitt über Paul VI. und die Kunst versehe, sollen und können keinen Anspruch auf bibliographische Vollständigkeit erheben; mit Hilfe der Literatur *aus meinen eigenen Beständen* bieten sie eine erste Orientierung.

182 Die Äußerungen des Papstes zu Fragen der Kunst sind gesammelt in: PAOLO VI su l'arte e agli artisti. Discorsi, messaggi e scritti (1963–1978). Prefazione di Gianfranco RAVASI. A cura di Pier Virgilio BEGNI REDONA, Brescia / Roma 2000. – Aus der Sekundärliteratur zu diesem Bereich nenne ich (neben den in Anm. 3 aufgeführten biographischen Werken): VAN BÜHREN, Kunst und Kirche (wie Anm. 171), vor allem 302–334 (Abschnitt »Pastoraler Dialog mit Künstlern zur Zeit Papst Pauls VI.«); Moderne Kunst aus dem Vatikan. Papst Paul VI. und die Sammlung religiöser Kunst des 20. Jahrhunderts. Katalog zur Ausstellung [...] Würzburg, [...] Paderborn, [...] Regensburg, hg. v. Jürgen LENSSEN, Hermann REIDEL u. Christoph STIEGEMANN, Regensburg 1998; Paul VI et l'art. Journée d'études Paris 27 janvier 1988 (Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI 9), Brescia / Roma 1989.

183 Eine Übersicht gibt VAN BÜHREN, Kunst und Kirche (wie Anm. 171), 310–323; allerdings waren einige der dort aufgeführten Werke, vor allem die Mehrheit der Portale für St. Peter, zu Beginn des Pontifikates Pauls VI. schon so weit gediehen, dass man sie kaum für Paul VI. in Anspruch nehmen kann.

184 Architekt: Pier Luigi Nervi (1891–1979). Zu ihm und seinem Bauwerk Conny COSSA, Moderne im Schatten. Die Audienzhalle Pier Luigi Nervis im Vatikan (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst 8), Regensburg 2010. – Ferner VAN BÜHREN, Kunst und Kirche (wie Anm. 171), 314–316; Antonio MARTINI, Art. Audienzhalle (Aula Pauls VI.), in: Vatikanlexikon (wie Anm. 64), 51f. – »Architekturhistorisch gesehen hat die *Sala Nervi* als bedeutendster Neubau des Apostolischen Stuhles in Rom seit dessen spätbarocker Bautätigkeit im 18. Jahrhundert zu gelten.« VAN BÜHREN, ebd., 315.

185 Bildhauer: Pericle Fazzini (1913–1987). Zu ihm und seiner Skulptur COSSA, Moderne (wie Anm. 184), 183–190; des weiteren VAN BÜHREN, Kunst und Kirche (wie Anm. 171), 316f.

186 Bildhauer: Luciano Minguzzi (1911–2004). Zu ihm und dem Portal Eva HUTTENLAUCH, Die Porta della Morte an St. Peter von Giacomo Manzù und der Wandel päpstlicher Kunstpolitik durch das Zweite Vatikanische Konzil (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst 13), Regensburg 2014, 181–183 mit Farbtafel 6; Alessandro CREMONA, Art. Portale von St. Peter 2: Portal des Guten und des Bösen, in: Vatikanlexikon (wie Anm. 64), 614f.; neuestens Josef VOHN, Kardinal Döpfner. Am Petersdom zum Vergessenwerden vorgesehen, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Hildesheim, Köln und Osnabrück 68, 2016, 218–222.

alle diejenigen, die St. Peter durch den Eingang am südlichen Querhaus betreten¹⁸⁷. Mit der Galerie moderner religiöser Kunst hat der Papst der Kunst seiner Zeit in den Vatikanischen Museen einen festen Platz verschafft¹⁸⁸. Umgekehrt setzten sich manche Künstler in ihren Werken mit der Person, Gestalt und Erscheinung Pauls VI. auseinander¹⁸⁹.

Unauffällige, aber nicht weniger bezeichnende Beispiele für die Kunstpflege des Pappes sind auch die Illustrationen der erneuerten liturgischen Bücher¹⁹⁰.

Einen eigenen Hinweis verdient der von Lello Scorzelli geschaffene Kreuzstab, den Paul VI. bei vielen Liturgien in den Händen hielt¹⁹¹. Der Papst und der Kreuzstab verwachsen zu einem Bild, das durch die Fernsehübertragungen mancher Gottesdienste, durch Photographien in der Presse und in Büchern sowie durch Andachtsbildchen¹⁹² eine nicht kalkulierbare Zahl von Menschen erreichte¹⁹³.

187 Bildhauer: Lello Scorzelli (1921–1997); zu seinem Portal HUTTENLAUCH, Porta della Morte (wie Anm. 186), 188f. mit Farbtafel 12; biographische u. interpretierende Notizen in dem Bändchen: La Porta della Preghiera di Lello Scorzelli nella Basilica Vaticana. Presentazione di Ennio FRANCA e Giulio MADURINI. Fotografie di Pepi MERISTO, Milano o. J. – Zu Scorzelli auch: La Cappella privata del Papa. Direzione artistica: Dandolo BELLINI. Testi di P[asquale] M[ACCHI], Mario ALFANO e Giulio MADURINI, Roma o. J., 45–[64]; dieser Bildband erschien in der Zeit Pauls VI.

188 Dazu VAN BÜHREN, Kunst und Kirche (wie Anm. 171), 319–323; Kunst baut Brücken. Sammlung moderner religiöser Kunst aus den Vatikanischen Museen. Sonderausstellung 16. April – 11. August 2002 [Augsburg, Diözesanmuseum St. Afra]. Katalog, Micol FORTI (Bearb.), Melanie THIERBACH (Red.), Augsburg 2002; Moderne Kunst aus dem Vatikan (wie Anm. 182); Giovanni FALLANI/Valerio MARIANI/Giorgio MASCHERPA, Musei Vaticani – Collezione d'arte religiosa moderna, Milano 1974.

189 Dazu umfassend: Paolo VI – una luce per l'arte. Mostra Città del Vaticano, Braccio di Carlo Magno, 24 aprile – 12 giugno 1999, a cura di Ernesto BRIVIO – Mario FERRAZZA, Cinisello Balsamo (Milano) 1999; ein Beispiel aus Deutschland: Wilfried HANSMANN/Hans NITSCHKE, Die Päpste Paul VI. und Johannes Paul II. in Bildnissen von Ernst Günter Hansing. Mit Texten von Joachim Kardinal MEISNER u. Erzbischof Karl-Josef RAUBER, Worms 2006; vgl. auch Anm. 151 (W. Tübke).

190 Die allermeisten geschaffen von dem Graphiker Gianluigi Uboldi (1915–2005). Dazu Hermann-Josef REUDENBACH, Buchschmuck zum Hochfest Epiphanie in liturgischen Drucken des 20. Jahrhunderts. Mit einem Anhang über den Maler Alfred Gottwald (1893–1971), in: Reliquientranslation und Heiligenverehrung. Symposium zum 850jährigen Anniversarium der Dreikönigstranslation 1164. 24. Oktober 2014, hg. v. Heinz FINGER (Libelli Rhenani 60), Köln, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek mit Bibliothek St. Albertus Magnus, 2015, 161–213, hier: 193–198.

191 Dazu VAN BÜHREN, Kunst und Kirche (wie Anm. 171), 319; auch NERSINGER, Liturgien und Zeremonien (wie Anm. 139), 308–311.

192 Dieses in früheren Zeiten höchst bedeutende Medium sollte man auch noch für die Zeit Pauls VI. nicht unterschätzen; dazu allgemein Wolfgang SCHNEIDER, Art. Andachtsbild II. Kleines A., in: LThK³ 1, 1993, 615f. – Für die Darstellung mit dem Kreuzstab drei Beispiele (alle im Besitz d. Verf.): 1) ein lateinischer Gebetszettel *Intentiones Papales Apostolatus Orationis 1970*, ohne Ort [wahrscheinlich Rom], 4 S., hier die Vorderseite (stammt aus meinen römischen Jahren); 2) Totenzettel für Paul VI., *Text von Univ.-Prof. Dr. Bernhard KÖTTING: Zum Gedenken an Papst Paul VI.*, Münster, Verlag Regensberg, 1978, 4 S., hier die Vorderseite; 3) *Il Servo di Dio Papa Paolo VI.*, 2. S., rückseitig Text des Bischofs Luciano Monari von Brescia: *Preghiera per la glorificazione di Papa Paolo VI* [»Gebet um die Verherrlichung/Seligsprechung von Papst Paul VI.«], Druckvermerk PACO 64, erschienen zwischen der Verleihung des Titels »Diener Gottes/Servo di Dio« am 20. Dez. 2012 u. der Seligsprechung am 19. Okt. 2014.

193 VAN BÜHREN, Kunst und Kirche (wie Anm. 171), 319, setzt die Akzente so: »Als Miniaturkreuz an Rosenkränzen, doch insbesondere über die Foto- und Filmkameras der Massenmedien prägte sich das moderne Kreuz Scorzellis als eine Insignie der nachkonziliaren Papstliturgie in das Gedächtnis einer breiten Öffentlichkeit ein.«

Scorzellis Darstellung des Gekreuzigten wurde auch in Nachbildungen verbreitet; von einem Freund erhielt ich eine solche in Rom geschenkt. Freundschaftlicher Gesinnung verdanke ich ferner den Abguss eines anderen Werkes von Scorzelli: eines kleinen Brustbildes des Papstes im Profil, wiederum mit dem Kreuzstab¹⁹⁴. Beide Bildwerke halten mir in meiner Wohnung jeden Tag den Stil Pauls VI. gegenwärtig.

Neben dem Papst verfügte auch dessen Privatsekretär Pasquale Macchi (1923–2006) über Kunstverstand und über ausgedehnte Kontakte zu Künstlern¹⁹⁵. Es bleibt der späteren Forschung überlassen, Macchis spezifischen Anteil an der Kunstförderung unter Paul VI. herauszuarbeiten.

Die vatikanische Audienzhalle ist für die Kommunikation mit einer Menge von Menschen bestimmt; die Portale an St. Peter sollen zu den Scharen reden, die das Gotteshaus besuchen; die Galerie moderner religiöser Kunst wendet sich ebenfalls an ein breiteres Publikum. Den Stempel Pauls VI. trägt aber auch ein Raum, der einen ganz intimen Charakter aufweist: die Privatkapelle¹⁹⁶. Sie war dem stillen Gottesdienst des Papstes und seiner allernächsten Umgebung, dem privaten Gebet und dem inneren Dialog mit den beteiligten Künstlern vorbehalten. Die Kapelle ist mit einem Deckenfenster ausgestattet, das den auferstandenen Christus zeigt¹⁹⁷. Das Licht strömt also nicht nur durch die Seitenfenster in den Raum, sondern auch von oben.

Der französische Philosoph und Schriftsteller Jean Guitton (1901–1999)¹⁹⁸, der mit dem Papst befreundet war, hat in seinem durchaus komplexen Buch *Dialog mit Paul VI.* beachtenswerte Reflexionen über die Kapelle angestellt. Die Christusdarstellung des Deckenfensters ist ihm *der auferstandene Christus zwischen dem Himmel Roms und dem durchsichtigen Schatten der Kapelle*¹⁹⁹. Ganz ähnlich habe ich selbst es empfunden. Zur Zeit von Papst Johannes Paul II. begleitete ich beim Ad-limina-Besuch der deutschen Oberhirten im Januar 1983 Bischof Klaus Hemmerle an einem frühen Morgen zur Konzelebration in die Privatkapelle. Wenn man in ihr weilt, hat man das Empfinden, sich in einer vorgeschobenen Position zu befinden: oben der Himmel, unten der Apostolische Palast. Als ich die Kapelle erlebte, war sie durch eine banale Weihnachtsdekoration entstellt, die zu Lebzeiten Pauls VI. wohl undenkbar gewesen wäre. Dennoch entfaltete das Licht, wie ich bezeugen kann, eine ganz eigene, schwer zu beschreibende Wirkung. Guitton sagt: *Gedämpftes Licht, bläuliches Licht, weißes Licht, das rosa Licht der Morgendämmerung, das Licht des Mittags, das zarte Licht der römischen Abende, fables Licht,*

194 Verzeichnet in: Paolo VI – una luce (wie Anm. 189), 201, N° 508.

195 Dazu wichtige Hinweise bei Dionigi Card. TETTAMANZI, Un sacerdote ambrosiano al servizio del mondo, in: Istituto Paolo VI. Notiziario 53, giugno 2007, 132–137, hier: 135f.; ferner VAN BÜHREN, Kunst und Kirche (wie Anm. 171), 317.

196 Dazu: La Cappella privata del Papa (wie Anm. 187); VAN BÜHREN, Kunst und Kirche (wie Anm. 171), 317–319; PANCIROLI, L'Appartamento (wie Anm. 171), 93–95 mit den Farbtafeln 82–96.

197 Geschaffen von dem Maler Luigi Filocamo (1906–1988). Biographische Notizen und mehrere Abb. seines Fensters in: La Cappella privata (wie Anm. 186), 85–[96].

198 Zu ihm Albert RAFFELT, Art. Guitton, Jean, in: Personenlexikon (wie Anm. 3), 123; Jürgen HENGELBROCK, Art. G., J., in: LThK³ 11, 2001, 120.

199 Jean GUITTON, Dialog mit Paul VI. Aus dem Französischen übertragen von Georg BÜRKE, Wien 1967, 201 (Titel der Originalausgabe: Dialogues avec Paul VI, Paris 1967). – Dieses und das folgende Zitat Guittons sind enthalten in dem Kapitel *Dialog über die Schönheit*: ebd., 199–210. Der *Dialog über die Schönheit* wurde erneut abgedruckt in: Moderne Kunst aus dem Vatikan (wie Anm. 182), 17–27; auch VAN BÜHREN, Kunst und Kirche (wie Anm. 171), 318, zitiert Guitton.

*nächtliches Licht, Mondlicht vielleicht – alle diese Lichtarten sind hier im Ablauf der Stunden gegenwärtig*²⁰⁰.

In der Audienzhalle, dem Raum für die Öffentlichkeit, zieht die Skulptur »Auferstehung« die Blicke auf sich. In der Privatkapelle, dem Raum für den Papst als *einzelne Persönlichkeit*, zeigt die gläserne Decke, die den Blick nach oben lenkt, ebenfalls das Bild des Auferstandenen. Dass beide Räume einen unübersehbaren österlichen Akzent erhielten, zeigt besonders deutlich, wie in Paul VI. der Stil und die religiöse Persönlichkeit zusammenhingen. Im Gleichklang damit führte auch die Erneuerung der Liturgie, die sich unter der Federführung ebendieses Papstes vollzog, zu einer deutlichen Hervorhebung des österlichen Elementes in den Gebeten, Texten und Riten.

5.5 Der liturgische Stil

Mit Hilfe der schön ausgestatteten *libretti*, die vom Amt für die liturgischen Feiern des Papstes bei den großen Anlässen ausgegeben wurden, kann ich dokumentieren, dass ich ungefähr 40 Gottesdienste, bei denen Paul VI. den Vorsitz hatte, mitgefeiert habe; wahrscheinlich waren es aber noch mehr. Es liegt in der Natur der liturgischen Feiern, dass sich in ihnen vieles wiederholt. So konnte ich auch aus den Gottesdiensten mit Paul VI. nicht immer neue Eindrücke mitnehmen oder etwas »Neues« berichten. Wohl aber hat sich mir durch das häufige Mitfeiern und Miterleben ein Bild von ihm als Liturgen fest eingepägt.

Die folgenden Erinnerungen sind chronologisch geordnet. Die erste bezieht sich auf den Karfreitag des Jahres 1969; es war der 4. April. Darüber schrieb ich an Klaus Boonen: *Am Abend des Karfreitags bestand die Möglichkeit, mit dem Papst am Kolosseum den Kreuzweg zu beten. Während vor Beginn ein kirmesähnliches Treiben herrschte, trat nachher doch einigermaßen Ruhe ein, so daß die Feier schließlich doch noch gesammelt verlief. Leider regnete es von der sechsten Station an. Für den Papst war es sicher eine Anstrengung, ohne Schirm ruhig im Regen zu knien und schließlich an den letzten Stationen auch noch das Kreuz zu tragen. Schließlich ist er ja auch kein junger Mann mehr. In seiner kurzen Ansprache rief er wieder zum Weltfrieden auf. Mehr kann er auf diesem Gebiet ja kaum tun, aber daß er es immer wieder tut, nötigt einem schon Respekt ab*²⁰¹.

Wie schon in meinen ersten römischen Tagen im Oktober 1968²⁰², so störte mich auch jetzt das laute Treiben, das am Kolosseum noch aufdringlicher war als seinerzeit im Petersdom. Ich bemerkte, dass Paul VI. beim Gehen des Kreuzwegs trotz der widrigen Witterung auf einen Schirm verzichtete. Seine Haltung und sein Tun weckten Anteilnahme.

Die Papstmesse am Pfingstsonntag, dem 25. Mai 1969, habe ich eingangs bereits erwähnt²⁰³. Ich näherte mich damals dem Ende meines ersten römischen Studienjahres: *Am Pfingstsonntag feierte der Heilige Vater mit 24 Neupriestern aus röm[ischen] Kollegien (unser Aachener Neupriester war bei den Konzelebranten) das Pfingsthochamt in Konzelebration. Diese Papstmesse war besonders gedacht für die Alumnus der 110 Kollegien Roms. Gesänge und Fürbitten wurden in verschiedensten Sprachen vorgetragen: Neugriechisch, Arabisch, Spanisch, Englisch, Deutsch – die Reihe ließe sich noch weit fortsetzen. Zum Offertorium sangen die afrikanischen Studenten des Missionskollegs, begleitet von ihren heimatlichen Instrumenten. Es war schon irgendwie eine großartige Feier, und die*

200 GUITTON, Dialog (wie Anm. 199), 203.

201 Brief an K. B., Rom, 8. April 1969. – Eine kurze Chronik (mit Hinweis auf die widrige Witterung) sowie die Ansprache des Papstes in: Insegnamenti (wie Anm. 4) 7, 1969, 193f.

202 Vgl. den durch Anm. 25 nachgewiesenen Text.

203 Vgl. Anm. 4.

Weite unserer Kirche kam sehr klar zum Ausdruck. Die feststehenden Gesänge wurden von allen Anwesenden nach den Melodien des gregorianischen Chorals gesungen. Hier fanden sich alle Sprachen zu einhelligem Gesang zusammen. Fünfzig Diakone teilten die hl. Kommunion aus. Der Papst teilte an je einen Vertreter der Kollegien selbst die hl. Hostie aus. Zusammen mit einem Ungarn durfte ich für unser Kolleg dabeisein²⁰⁴.

Diese Liturgie rief in mir einen außerordentlichen Eindruck hervor. Ich übertreibe nicht, wenn ich sage, dass ich den spanischen Schlussgesang *Alleluya, alleluya! El Señor es nuestro rey* bis heute genau im Ohr habe. Obwohl meine Sprachkenntnisse dem kultivierten Italienisch Pauls VI. noch nicht gewachsen waren, beeindruckte mich seine Predigt tief. In den meisten Jahren, die seither vergangen sind, habe ich sie jeweils zu Pfingsten wiedergelesen²⁰⁵. Gut erinnere ich mich auch an die Probe, die am Freitag oder Samstag vor dem Fest stattfand. Sie wurde geleitet von P. Annibale Bugnini C.M. (1912–1982), in jener Übergangszeit unter anderem *Delegato per le cerimonie pontificie*, einem der Hauptakteure der konziliaren Liturgiereform²⁰⁶. Ich sehe ihn deutlich vor mir, wie er, oberhalb der *Confessio* vor dem Papstaltar stehend, souverän seine Anweisungen gab²⁰⁷.

Die nächste Reminiszenz folgt in kurzem Abstand. Am 22. Juni wurde Julie Billiart (1751–1816)²⁰⁸, die Gründerin der »Schwestern Unserer Lieben Frau«, die mir von

204 Brief an K. B., Rom, 12. Juni 1969. Unserem Kolleg als dem *Collegium Germanicum et Hungaricum* waren zwei Vertreter zugebilligt worden. – Das späte Datum des Briefes hängt mit einem Poststreik zusammen; außerdem banden in jenen Wochen die Sommerexamina einen guten Teil der Kräfte.

205 Als ich die Predigt nach dem Pfingstfest in der Zeitung *L'Osservatore Romano* abgedruckt fand, fiel mir sofort ins Auge, dass der Papst mehrere neuere Theologen zitiert hatte. Obwohl ich damals noch wenig Überblick besaß, kam mir die Reihe – daran erinnere ich mich gut – für Paul VI. »irgendwie« bezeichnend vor. Er hatte sich auf folgende Autoren berufen: auf den niederländischen Gregorianaprofessor und Konzilstheologen Sebastian Tromp S.J. (1889–1975) mit seinem Werk *Corpus Christi quod est Ecclesia III. De Spiritu Sancto anima*, auf die französischen Konzilstheologen Yves Congar O.P. (1904–1995) mit (*Esquisses du*) *Mystère de l'Église* und Jean Mouroux (1901–1973) mit *L'expérience chrétienne*. (Vage erinnere ich mich, dass Mouroux' Theologie der Zeit damals als eine Art von Geheimtip galt.) Besonders sprach mich an, dass Paul VI., wenn auch vermittelt durch Congar, ein Wort von Johann Adam Möhler (1796–1838) zitiert hatte. Zum ersten Mal begegnete mir der italienische Autor Vito Fornari (1821–1900) mit seinem Werk *Della Vita di Gesù Cristo*. Seinen Namen behielt ich seitdem stets im Gedächtnis, aber erst in jüngster Zeit ergab sich die Gelegenheit, dass ich mich im Zusammenhang mit der homiletischen Tätigkeit Pius' XI. etwas eingehender mit ihm befasste. Es dauert lange, bis manche Saat aufgeht.

206 Dazu Annibale BUGNINI, *La riforma liturgica* (1948–1975) (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 30), Roma 1983; DERS., *Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament*. Deutsche Ausgabe, hg. v. Johannes WAGNER unter Mitarbeit v. François RAAS, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1988. – Zur Person Reiner KACZYNSKI, Art. Bugnini, Annibale, in: *Personenlexikon* (wie Anm. 3), 65; DERS., Art. B., A., in: *LThK*³ 2, 1994, 772.

207 Etwas abseits sah ich die Monsignori Noè und Cocchetti, die beiden wichtigsten päpstlichen Zeremoniäre, mit ernsten Mienen miteinander flüstern. Ich erinnere mich gut an meinen damaligen Eindruck: »Sie mißbilligen, dass die Probe durch Bugnini, der nicht zum Kollegium der Zeremoniäre gehört, geleitet wird.« Ich habe nie erfahren, ob ich ihnen damit Unrecht tat. – Bei dieser Gelegenheit noch eine andere Kleinerinnerung: Zum Bild der Papstliturgien in der zweiten Hälfte des Pontifikates Pauls VI. gehörte es, dass dieser von den Zeremoniären Virgilio Noè (1922–2011) und Orazio Cocchetti (1911–2006) flankiert wurde. Diese waren gewiss würdige Persönlichkeiten; es wurde aber manchmal darüber geschmunzelt, dass der Papst von »Vergil« und »Horaz« ingerahmt werde. (Historisch war der Scherz allerdings nicht begründet, denn meines Wissens trug Mons. Noè den Namen des hl. Virgilius von Salzburg.) – Zu Noè kurz Anm. 92 sowie Anm. 176.

208 Zu ihr Karl Suso FRANK, Art. Billiart, Marie-Rose-Julie, in: *LThK*³ 2, 1994, 459.

Aachen her bekannt waren, heiliggesprochen. Ich feierte die Liturgie von der Tribüne vor dem Vierungspfeiler des hl. Longinus aus mit und konnte das Geschehen am Altar aus der Nähe verfolgen. Papst Paul VI. hatte, zumindest in jenen Jahren, eine etwas rauhe Stimme; im Singen war er nicht sonderlich geschickt. Bei dieser Feier missglückte ihm die Präfation aber völlig – so sehr, dass ich mich nicht erinnern kann, dass er danach jemals wieder eine Präfation gesungen hätte²⁰⁹.

Nach dem Osterfest 1972 berichtete ich der Familie: *Zur Osternacht war ich wieder im Petersdom. Es war eine der schönsten Liturgien, die ich dort bisher erleben konnte*²¹⁰. Der Eindruck des Ganzen war also wohl stark, eine Schilderung der Einzelheiten gab ich aber nicht. Prosaischer klingt mein Zusatz: *Wie im vorigen Jahr musste man allerdings die ganze Zeit über stehen. Aber das bin ich dort allmählich gewohnt*. In jenem Jahr verbrachte ich auch Weihnachten in Rom; vier Wochen später erwähnte ich dies in einem Brief an Klaus Boonen: *Die Weihnachtstage habe ich hier fröhlich und ziemlich still verbringen können. Zur Mitternachtsmesse war ich in S. Maria Maggiore, am Vormittag dann in St. Peter. Um 12 Uhr hörte ich auf dem Petersplatz die Friedensbotschaft des Papstes*²¹¹.

In der neuen Audienzhalle erlebte ich am 5. März 1973 das Konsistorium, bei dem auch der Mainzer Bischof Hermann Volk (1903–1988)²¹² zum Kardinal erhoben wurde. Damals schrieb ich der Familie: *Vom Rosenmontag habe ich hier nicht viel gespürt. Am Morgen war ich in der Audienzhalle zum sogenannten »Öffentlichen Konsistorium«, bei dem der Papst den neuernannten Kardinälen das rote Birett aufsetzt und ihnen eine der Kirchen Roms als Titelkirche zuweist; mit dieser Kirche sind sie in Zukunft besonders verbunden*²¹³. Nachdem ich den Meinen dann etwas über Kardinal Volks Titel *Santi Fabiano e Venanzio a Villa Fiorelli* erzählt hatte²¹⁴, verdeutlichte ich ihnen die religiöse Bedeutung des Ereignisses: *Das Konsistorium war übrigens sehr eindrucksvoll. Verschiedene Zeremonien wurden diesmal gestrichen, dafür bekam das Ganze in der Form eines Wortgottesdienstes eine betont religiöse Form. Am Nachmittag feierte der Papst dann mit den neuen Kardinälen in St. Peter eine feierliche Liturgie in Konzelebration. Auch daran habe ich teilgenommen*²¹⁵.

Meine Bemerkung, *das Ganze habe in der Form eines Wortgottesdienstes eine betont religiöse Form* bekommen, verwies auf das reformerische Wirken Pauls VI. und seiner

209 Ob dies auch für jene Gottesdienste gilt, an denen ich *nicht* teilgenommen habe, kann ich natürlich nicht mit Sicherheit sagen.

210 Brief an die Familie, Rom, 12. April 1972; dort auch das folgende Zitat.

211 Brief an K. B., Rom, 24. Januar 1973. – Der Inhalt der Weihnachtsbotschaft Pauls VI. war differenzierter; er enthielt nicht nur eine Friedensbotschaft; vgl. Insegnamenti (wie Anm. 4), 10, 1972, 1320–1323.

212 Zu ihm Peter WALTER, Art. Volk, Hermann, in: Personenlexikon (wie Anm. 3), 282f.; Friedhelm JÜRGENSMEIER, Art. V., H., in: GATZ, Bischöfe 2002, 359–361; Peter WALTER, Art. V., H., in: LThK³ 10, 2001, 850.

213 Brief an die Familie, Rom, 11. März 1973.

214 Kardinal Volk bekam leider keine besonders schöne Kirche, eine Pfarrkirche aus den dreißiger Jahren in einer häßlichen Gegend. Bei der Besitzergreifung war aber die ganze Gemeinde auf den Beinen. Es war das erste Mal, daß diese Kirche Titelkirche wurde, und die Leute freuten sich wirklich. Die Pfarrei ist ziemlich arm, und die Mainzer Diözese wird ihr in Zukunft wohl etwas unter die Arme greifen.: ebd.

215 Ebd. – Das »geheime« und das »öffentliche« Konsistorium, die nachmittägliche Konzelebration, die Überreichung der Insignien an zwei schon 1969 *in pectore* ernannte Kardinäle sowie die Audienzen für die Gruppen, welche die neuen Kardinäle begleiteten, sind dokumentiert in: Insegnamenti (wie Anm. 4), 11, 1973, [187]–232

Mitarbeiter. Auch das Konsistorium wurde in die Liturgiereform einbezogen; aus dem bislang eher zeremoniellen Akt wurde eine liturgische Feier.

Bei der Seligsprechung der Ordensgründerin Franziska Schervier versah ich den Dienst des Diakons. Man wird es begreiflich finden, dass diese Liturgie sich mir besonders eingepägt hat²¹⁶. Einige Wochen später schrieb ich an Klaus Boonen: *Von der Seligsprechung der Aachenerin Franziska Schervier hast Du sicher gehört. [...] Bei der Feier hatte ich das Glück und die Ehre, dem Papst und unserem Bischof als Diakon assistieren zu dürfen. Ich werde das so rasch nicht vergessen*²¹⁷.

Mit vielen Einzelerinnerungen kann ich nicht aufwarten; es zählte das Ganze²¹⁸. Dies hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass ich mich während der Feier sehr konzentrieren musste. Unter anderem hatte ich das recht lange lateinische Evangelium zu singen. Die eigentliche Seligsprechung wurde von Paul VI. während des Wortgottesdienstes vorgenommen. Auch bei dieser Gelegenheit erlebte ich ihn ganz gesammelt. Von der Gabenbereitung an stand dann der Aachener Bischof Dr. Johannes Pohlschneider (1899–1981)²¹⁹ der Eucharistiefeier vor²²⁰. Ich fand diese Mischform überzeugend; sie bildete das Zusammenspiel von Weltkirche und Ortskirche gut ab²²¹. Später hat man diese Form wieder aufgegeben.

Meine Erinnerung an die Öffnung der Heiligen Pforte in der Nacht vom 24. auf den 25. Dezember 1974 ist in einem Bild zusammengefasst; dazu gleich mehr. Weil ich stark erkältet war, konnte ich zu meinem größten Bedauern nicht nach Sankt Peter gehen; ich musste die große Feier am Fernsehschirm im Germanikum verfolgen²²². Bemerkenswert war, dass man für die Übertragung einen bedeutenden Film- und Theaterregisseur gewonnen hatte: Franco Zeffirelli (*1923)²²³, der 1976 durch seinen Film *Gesù di Nazaret* hervortreten sollte²²⁴.

Von jener nächtlichen Liturgie blieb mir wiederum ein religiöser Gesamteindruck ohne viele Einzelheiten zurück – ein Phänomen, über das ich oben zu Beginn dieses Abschnitts schon etwas gesagt habe. Bei der Öffnung der *Porta Santa* selbst kam zunächst Beunruhigung auf, denn man sah deutlich, wie in unmittelbarer Nähe des Papstes Stücke des Mörtels herabfielen. Die folgende Szene, wie einige Mönche aus der Schar der Mendikanten, höchstwahrscheinlich Pönitentiare der Basilika, die Türpfos-

216 Vgl. Anm. 5, 92, 117.

217 Briefkarte an K. B., Rom, 31. Mai 1974.

218 Ich bewahre noch ein paar anekdotische Reminiszenzen im Gedächtnis, die den Rand der Feier betreffen; sie haben aber keinen Bezug zu Paul VI.

219 Zu ihm August BRECHER/REDAKTION, Art. Pohlschneider, Johannes, in: Personenlexikon (wie Anm. 3), 221; Erwin GATZ, Art. P., J., in: GATZ, Bischöfe 2002, 41–43; August BRECHER, Art. P., J., in: LThK³ 8, 1999, 370.

220 Ausführliche Berichte über die Seligsprechung und etliche Bilder in: Kirchenzeitung für das Bistum Aachen 29. Jahrg. (1974), Nr. 19 (12. Mai). Das Titelbild zeigt die Kuppel Michelangelos mit der Aufschrift: *Unter der Kuppel des Petersdomes. Franziska von Aachen seliggesprochen.*

221 Vgl. STANO, Il rito (wie Anm. 21), 415.

222 Einzelheiten zu der Fernsehübertragung enthält die Chronik in: Insegnamenti (wie Anm. 4), 12, 1974, 1335–1336. – In diesem Zusammenhang wäre die Beobachtung tiefer zu reflektieren, dass die Medien weltweit ein überaus großes Interesse an der Übertragung zeigten, obwohl Paul VI. in der Öffentlichkeit umstritten war. Vgl. auch Anm. 28.

223 Zur Kurzinformation: Italien-Brockhaus (wie Anm. 143), 317.

224 Kurze Hinweise bei Thomas HAUSMANNING/Reinhold ZWICK, Art. Jesus Christus. X. Im Film, in: LThK³ 5, 1996, 842f.; Reinhold ZWICK, Art. Maria, Mutter Jesu. XIV. Im Film, in: LThK³ 6, 1997, 1336f.

ten hastig mit Weihwasser besprengten, wirkte unschön und nicht recht verständlich. Dieses alles trat aber zurück, als sich der Papst auf die Türschwelle kniete. Paul VI. war mit einem geschmackvollen und zugleich schlicht wirkenden Chormantel bekleidet; in der Hand hielt er Lello Scorzellis Kreuzstab. Man sah ihn, gesammelt und in sich gekehrt, als ersten Beter auf der Schwelle des Gotteshauses. Dieses Bild hat sich mir in jener Weihnachtsnacht eingeprägt. Später wurde es auf verschiedene Weise weit verbreitet²²⁵. Wenn man es als »Inszenierung« bezeichnen will, dann darf man dies meines Erachtens nur ganz sachlich tun. Der Moment war frei von allem Unechten und Gespielten, ganz geprägt von der Persönlichkeit und dem Geist Pauls VI.: schlicht und voller Würde zugleich – und durch und durch religiös. Das Bild hat auch in der Kunst ein Echo gefunden, am stärksten wohl in dem Monument für Paul VI. im Dom zu Brescia, das Lello Scorzelli geschaffen hat²²⁶.

Einer der Gottesdienste, an die ich eine besondere Erinnerung habe, war die Messe, mit der Paul VI. am 29. Februar 1976 die Fünfhundertjahrfeier der Geburt von Michelangelo Buonarroti (1475–1564) abschloss²²⁷. Bei dieser Gelegenheit hielt der Papst nicht nur eine seiner großen Ansprachen über Kunst und Künstler, er gab auch ein schönes Beispiel seines liturgischen Stils. Dieser äußerte sich zwar in *allen* Liturgien Pauls VI., bei der Feier im Gedenken an Michelangelo aber verbanden sich verschiedene Elemente zu einer besonderen Harmonie. Liturgisch war es keines der Hochfeste des Kirchenjahres, auch kein Heiligenfest, sondern der 8. Sonntag im Jahreskreis – wie von selbst ein Hinweis auf den Vorrang des Sonntags, den die liturgische Reform so deutlich herausgestellt hatte. Eine große Rolle spielt in meiner Erinnerung die Farbe der Paramente. Meistens erlebte man Paul VI. im weißen oder roten Messgewand der hohen Feste, jetzt aber wurde das Bild vom liturgischen Grün geprägt. Dieses erschien weniger als Alltagsfarbe, sondern es setzte einen noblen Akzent. Der Eindruck wurde unterstützt von dem Schnitt und der Qualität des schlichten Gewandes. Nachdem die Messliturgie erneuert worden war, zeichneten sich die Paramente des Papstes immer durch eine solche Verbindung von Schlichtheit und Vornehmheit aus. Paul VI. als Liturge wirkte auf mich immer ganz gesammelt und ganz zurückgenommen. Seiner Gestalt waren die Paramente glücklich angepasst. Ein weiteres Element, das die Papstmesse am 29. Februar 1976 wesentlich prägte, war der Ort der Feier. Am Anfang seiner Ansprache sagte Paul VI.: »Hier spricht alles von Michelangelo, [...]« – *Tutto parla di Michelangelo qui, [...]*²²⁸.

Im Abschnitt über den Besuch des Papstes im Germanikum erwähnte ich meine spätere Abschiedsansprache an die Hausgemeinschaft. Vermutlich werden Sie sich wundern, dass ich damals unter denjenigen, denen ich mich zu Dank verpflichtet fühlte, auch Paul VI. nannte: *Ich danke unserem Papst Paul VI. Ich bin in einem Haus zu Gast gewesen, dessen Werden und dessen Stellung engstens mit dem Apostolischen Stuhl verbunden sind. Persönlich danke ich dem Papst aber vor allem deshalb, weil ich durch sein Wort und Beispiel aus einer inneren Notlage herausgefunden und gelernt habe, das II. Vaticanum*

225 Eine Photographie, auf der man aus der Vorhalle auf den betenden Papst schaut, in VIAN, *Anni e opere* (wie Anm. 32), Tafel 127. Es gibt auch Bilder aus dem Inneren der Basilika, die ihn von vorne zeigen. – Eine Aufnahme wie die bei VIAN besitze ich als Farbpostkarte der Firma Multigraf, Terni, Nr. 2034/II 975, mit viersprachiger Bildlegende auf der Adressenseite, u. a. auf deutsch: *Papst Paolo VI, kniend auf der Schwelle der Heiligen Tür, betet, bevor er in die Peterskirche eintritt.*

226 Verzeichnet in: Paolo VI – una luce (wie Anm. 189), 202 N° 516; dazu ebd., 72f. (mit Abb.), sowie die Abb. auf der Rückseite des Umschlages.

227 Die Chronik des Ereignisses und die Ansprache des Papstes u. a. in: *Insegnamenti di Paolo VI* (wie Anm. 4), 14, 1976, 142–148; vgl. VAN BÜHREN, *Kunst und Kirche* (wie Anm. 171), 308–310.

228 *Insegnamenti di Paolo VI* (wie Anm. 4), 14, 1976, 143.

in seinen entscheidenden Punkten als ein Werk des Hl. Geistes zu erkennen und anzunehmen²²⁹. Das Wort von der *inneren Notlage* klingt recht dramatisch; ich meinte damit vor allem Folgendes: Nach den guten Liturgieerfahrungen in meiner Aachener Heimatpfarre betrachtete ich den nachkonziliaren Wandel der Liturgie längere Zeit mit Befremden und Missfallen. Paul VI. als Liturge hat mir damals sehr geholfen, in die erneuerte Liturgie hineinzuwachsen und sie zu bejahen.

6. Das Requiem für Paul VI.

Im Laufe des Jahres 1978 hatte Paul VI. mehrmals öffentlich davon gesprochen, dass sein Tod nicht mehr fern sein könne. Dies war ohne Ostentation geschehen und wirkte nach meiner Erinnerung wie eine zwanglose, ganz natürliche Pädagogik des Sterbens, eine moderne *ars moriendi*. Dennoch kam der Tod des Papstes am 6. August 1978 für die Öffentlichkeit unerwartet.

Ich selbst leitete zu dieser Zeit im mittelhheinischen Lorch die Ferien für Kinder und Jugendliche der Aachener Pfarre St. Adalbert; so erfuhr ich die Todesnachricht erst am Morgen des 7. August, als ich zur Zelebration in ein nahegelegenes Altenheim kam. Danach rief ich die Kinder und Jugendlichen zusammen und bemühte mich, ihnen die Bedeutung des Ereignisses zu erklären. Eine größere Nachdenklichkeit oder gar Betroffenheit konnte man von ihnen allerdings nicht erwarten; dafür war der Papst für sie viel zu weit entfernt.

Die Trauerfeierlichkeiten für Paul VI. unterschieden sich erheblich von den bisher üblichen Bräuchen. An die Stelle des etliche Meter hohen *Castrum doloris*, auf dem zuoberst der Leichnam des Papstes aufgebahrt lag und das von einem Kerzenmeer umgeben war, trat ein maßvoll geschmückter Katafalk von überschaubaren Dimensionen. Das Requiem wurde am späten Nachmittag des 12. August auf dem Petersplatz gefeiert und vom Fernsehen in viele Länder übertragen. Ich selbst verfolgte die Übertragung in Aachen bei meinem Hausnachbarn, einem Pfarrer im Ruhestand. Dabei gewann ich sehr schnell den Eindruck: Diese Liturgie ist die letzte Predigt des Verstorbenen.

Sie können sich leicht den Rahmen vorstellen: den Petersplatz mit Berninis Kolonnaden, im Hintergrund die Fassade von Sankt Peter. Auf den Stufen vor der Basilika standen der schlicht anzusehende Holzsarg, bedeckt von einem Evangelienbuch, und daneben die Osterkerze. Das war alles – und es war genug. Der Hauptzelebrant, der greise Kardinaldekan Carlo Confalonieri (1893–1986)²³⁰, erfüllte seine Aufgabe mit seltener Würde – ein Eindruck, der später offensichtlich auch im *Lexikon für Theologie und Kirche* ein Echo fand²³¹. Nicht kalkuliert, aber von erheblicher Wirkung war der Beitrag der Natur: die sachte einfallende abendliche Stimmung und vor allem der leichte Wind, der immer wieder in dem Evangelienbuch auf dem Sarg zu blättern schien.

Wenn man will – damit komme ich auf das Tagungsthema »Die Inszenierung des modernen Papsttums« zurück –, kann man, wie bei der Öffnung der Heiligen Pforte, so auch hier von einer Inszenierung sprechen. Der Begriff muss aber ganz sachlich und ohne Beigeschmack bleiben. Diese Feier in diesem Rahmen hatte nichts Unehliches, nichts Theatralisches an sich; sie entsprach vollkommen der Persönlichkeit und dem Geist des

²²⁹ Typoskript 1976 (wie Anm. 51), 2.

²³⁰ Zu ihm Philippe J. ROY, Art. Confalonieri, Carlo, in: Personenlexikon (wie Anm. 3), 81f.

²³¹ »Confalonieri, aufgeschlossen und von großer Würde [Hervorhebung Rb.], erwarb sich Verdienste um die Liturgiereform«: Josef GELMI, Art. C., C., in: LThK³ 2, 1994, 1293.

Verstorbenen. Im übrigen markierten die Unwägbarkeiten, die von der Natur ins Spiel gebracht wurden, deutlich die Grenzen einer »Inszenierung«.

Auf der Tagung wurde in der Diskussion angemerkt, es gebe Berichte, dass während der Feier am äußeren Rand ein uninteressiertes oder auch munteres Treiben geherrscht habe. Weil ich am 6. August 1978 selbst nicht auf dem Petersplatz war, kann ich diese Informationen weder bestätigen noch dementieren; ob bei der Übertragung im Fernsehen entsprechende Bilder eingeblendet wurden, weiß ich nicht mehr. Allgemein muss ich aber darauf aufmerksam machen, dass der 15. August, der *ferragosto*, vor der Tür stand – was bedeutet, dass viele Römer bereits in die Ferien gefahren und die Touristen am Rande des Platzes sicherlich zahlreich waren. Im Übrigen ist bei allen päpstlichen Gottesdiensten ein gewisses Treiben am Rande zu beobachten; dies habe ich, wie eingangs geschildert, schon in den ersten Tagen meiner römischen Zeit erleben müssen und damals daran Anstoß genommen²³².

Das Requiem für Paul VI. war aus meiner Sicht ein vollendetes Beispiel für die edle Transparenz und den österlichen Grundzug der erneuerten Liturgie. Wer es miterlebt hat, wird es nicht vergessen. Unter dem Eindruck dieses Gottesdienstes bemerkte der Aachener Generalvikar Anton Josef Wäckers²³³ mir gegenüber: *Funus coronat opus*. – »Die Totenfeier krönt das (Lebens-)Werk.« Damit wandelte er das sprichwörtlich gewordene Zitat von Ovid ab: *Finis coronat opus*. – »Das Ende krönt das Werk«²³⁴. Bis heute scheint mir, dass die von Wäckers formulierte Variation die kürzeste und treffendste Charakterisierung des Requiems für Paul VI. darstellt: *Funus coronat opus*.

7. Persönliches Schlusswort

Am Ende meines Beitrags verweise ich ausdrücklich auf das, was ich zu Beginn über die Eigenart meiner Zeitgenossenschaft und über die Möglichkeiten und Grenzen meiner Erinnerungen gesagt habe. Ich betone, dass letztere im Gang meiner Lebensgeschichte aus einem genau bestimmbareren Blickwinkel entstanden sind. Daher können manche Bereiche des Pontifikates Pauls VI., zum Beispiel die Kirchenpolitik, in ihnen gar nicht vorkommen.

Die persönliche Perspektive, welche die Veranstalter der hier dokumentierten Tagung von mir gewünscht haben, muss mit der Einhaltung gewisser wissenschaftlicher Standards einhergehen. Daraus hat sich für meine Darstellung eine Mischform aus subjektiven Schilderungen und kritischen Reflexionen ergeben; auf diese Weise sollen beide Forderungen zu ihrem Recht kommen.

232 Vgl. den durch Anm. 25 nachgewiesenen Text, ferner Anm. 201. – Ergänzend erlaube ich mir eine Assoziation: Adolf Menzels Ölgemälde »Prozession in Hofgastein« in der Neuen Pinakothek zu München zeigt deutlich den Gegensatz zwischen den frommen Teilnehmern der Prozession und den sich distanziert oder gleichgültig gebenden Kurgästen. Abgesehen davon, dass damit auch zwei soziale Klassen in den Blick kommen, zeigt das Bild ein damals wie heute auftretendes Phänomen: Am Rande größerer liturgischer Feiern, namentlich wenn sie im Freien stattfinden, sind häufig Verhaltensweisen zu beobachten, die nicht dazu passen oder sogar im Widerspruch dazu stehen. Aus der umfangreichen Literatur habe ich zur Hand: Erich STEINGRÄBER (Einleitung u. Erläuterungen), Die Neue Pinakothek in München. Zweite, verbesserte Aufl., München 1985, 106 (mit guter Farbabb.).

233 Vgl. Anm. 14, 101, 180.

234 OVID, Heroides: 2, 85.

Alle Briefe, die ich zitiere, sind nicht in der Absicht geschrieben worden, jemals veröffentlicht zu werden. Ich versichere, dass aus ihnen wie auch aus meinen anderen schriftlichen Dokumenten alle Passagen, die einen Bezug zu Paul VI. aufweisen, vollständig präsentiert und ausgewertet sind. Von den Erinnerungen, die ich im Gedächtnis trage, lässt sich dies natürlich nicht so sicher behaupten; das Gedächtnis hat ja etwas Fließendes an sich. Mir scheint aber, dass ich auch in dieser Hinsicht nichts Wesentliches ausgelassen habe.

Ergibt die Summe der Erinnerungen nun wenig oder viel? Ich selbst kann dies schwer einschätzen und überlasse das Urteil dem Publikum.

Aus bestimmten Anlässen oder zu meinem Vergnügen verfasste ich hin und wieder eine lateinische Inschrift²³⁵. Ich nehme mir die Freiheit, solches auch am Ende dieses Beitrags zu tun; eine deutsche Übersetzung ist beigegeben²³⁶. Zum Verständnis der Inschrift möge man drei Punkte beachten:

- 1) Der Familienname *Montini* und das lateinische Wort *mons* – »Berg« – ergeben ein Wortspiel, das im Deutschen nicht nachzuahmen ist.
- 2) Paul VI. starb am 6. August 1978; im Kirchenjahr ist dies das Fest der Verklärung Jesu auf dem Berg.
- 3) Der Wahlspruch Pauls VI. lautete: *In nomine Domini* – »Im Namen des Herrn«.

Ich bitte die geneigte Leserschaft, die Inschrift so zu nehmen, wie sie gemeint ist: als Widmung an den Verstorbenen und als Ausdruck mancher Empfindungen, die wach werden, wenn ich an jene Jahre zurückdenke.

235 Ein Beispiel: Hermann-Josef REUDENBACH, Glückwunschschrift für Papst Franziskus zur Vollendung des 80. Lebensjahres, in: *Pro Lingua Latina* 18, 2017, 195f.

236 »Papst Paul dem Sechsten/ aus dem Geschlecht Montini,/ der, nachdem er zum Berg der Verklärung/geistlich aufgestiegen,/ schließlich im Namen des Herrn entschlief,/ [ihm], den der demütige/ Verfasser der vorliegenden Darstellung/ während der acht Jahre seines Aufenthaltes in der Stadt [Rom]/ mit Auge, Ohr und Sinn begleitete/ und gleichsam zum Nachbarn hatte,/ dem klugen obersten Hirten,/ dem Pontifex und Mystagogen,/ ganz hingegeben der göttlichen Liturgie,/ dem frommen, weisen und erleuchteten/ Lebensmeister / zur dankbaren Erinnerung.«

PAVLO PP. VI
E GENTE MONTINI
QVI MONTE TRANSFIGVRATIONIS
SPIRITALITER ASCENSO
IN NOMINE DOMINI TANDEM EXSPIRAVIT
QVEM HARVM HVMILIS
COMMENTATIONVM AVCTOR
PER OCTO INCOLATVS SVI IN VRBE ANNOS
OCVLIS AVRIBVS ANIMOQVE PERSEQVENS
VICINVM QVASI HABVIT
SVMMO PASTORI PRVDENTI
PONTIFICI MYSTAGOGAE DIVINO CVLTVI
DEDITISSIMO
MAGISTRO VITAE
PIO SAPIENTI ILLVMINATO
GRATAE RECORDATIONIS CAUSA

BENJAMIN STÄDTER

»In den Schuhen des Fischers«

Mediale Bilder Johannes' XXIII. am Beispiel von US-amerikanischen Spielfilmproduktionen

1. Das retrospektive Bild Johannes XXIII.

Als der Kirchenhistoriker Karl Joseph Hummel im Jahr 2004 in einer TV-Dokumentation den Unterschied zwischen Pius XII. (1939–1958) und seinem Nachfolger Johannes XXIII. (1958–1963) auf den Punkt bringen wollte, wählte er zwei Bilder, ein materielles und ein sprachliches, die er mit den beiden Päpsten der 1950er-Jahre verbindet¹: Im Wohnzimmer seiner Eltern, so berichtete der Historiker, stand ein Bild Pius' XII., das den Papst als ehrwürdigen Heiligen *Vater* darstellte. Ganz anders die Erinnerung an Johannes XXIII., von dem, so Hummel, nicht das Bild eines Heiligen *Vaters* in der Rückschau bleibt, sondern das Sprachbild, das dieser selbst bei seiner Krönung den Gläubigen zurief: »Ich bin Joseph, Euer *Bruder*«.

Während der Pacelli-Papst im Bild des Vaters mit Charismen der Ehrerbietenden Autorität, der Strenge und der väterlichen Tugendhaftigkeit belegt wird, besticht das Bild des Bruders durch die Idee von Nahbarkeit einer Person, die vermeintlich auf derselben hierarchischen Stufe steht, und der man uneingeschränktes Vertrauen schenken mag. Hummels Bilder scheinen sehr geeignet, um aus ihnen heraus die Geschichte des retrospektiven Blicks auf das Pontifikat des Roncalli-Papstes zu erzählen. Sie zeigen Unterschiede auf, ohne die Gemeinsamkeiten zwischen Pius XII. und Johannes XXIII. außer Acht zu lassen, denn auch der Bruder Josef kann in dem von Johannes XXIII. gewählten Bild als Verwalter des ägyptischen Pharaos Autorität ausstrahlen, auch er erscheint seinen Brüdern als Vertreter einer hierarchischen Ordnung.

Fernab von Hummels Erinnerungen an sein Elternhaus lässt der durch visuelle Narrative in säkularen und kirchlichen Medien geprägte Blick auf die Person Roncallis und sein Pontifikat vor allem zwei Deutungen erkennen: Zum einen die Idee des Bruchs mit den formalisierten Auftritten seiner Vorgänger. Dabei parallelisierten populäre Medienformate diesen Bruch in der Repräsentation des Papstes mit einem Bruch in der päpstlichen (Kirchen)politik: Das durch die Medien gezeichnete Bild Johannes' XXIII. und seines Wirkens ist ein Bild der Erneuerung, der kirchlichen Reform, die in mancher

1 »Die Akte Pacelli. Rom öffnet die Archive« (Bayerischer Rundfunk 2004, Redaktion Kirche und Welt, Buch und Regie: Norbert GÖTTLER, Redaktion: Hubert SCHÖNE, Erstsendung in der Reihe »Stationen« des Bayerischen Fernsehens, 20.04.2003).

Überzeichnung die Öffentlichkeit als vermeintliche Revolution innerhalb der Kirche erreichte².

Eng mit diesem Bild der Erneuerung verknüpft ist die Zeichnung Johannes' XXIII. als Papst des Friedens. Ein überaus populäres Bild, das mit 30 Millionen wohl die größte aller Auflagen von trägergebundenen Medien des Papstes (zumindest in der Bundesrepublik Deutschland) aufweist, veröffentlichte die Deutsche Bundespost im Jahr 1969: Eine von dem Grafiker Heinz Schilling entworfene Briefmarke mit dem Titel »Papst Johannes XXIII.« Das Anfang Oktober erstmals ausgegebene Postwertzeichen zu 30 Pfennig zeigt den verstorbenen Pontifex im stilisierten Profil. Umrahmt wird das Bild mit drei Schriftzügen: »Deutsche Bundespost«, »Papst Johannes XXIII.« und »Frieden auf Erden«, ein Verweis auf dessen Enzyklika »Pacem in terris« von 1963. Die Deutsche Bundespost griff hiermit eine Deutung des Roncalli-Papstes auf, die über Jahrzehnte hinaus dessen Person und den retrospektiven Blick auf sein Pontifikat bestimmen sollte: Johannes XXIII. als Papst des Friedens (Abb. 1).



Abb. 1: Briefmarke der Deutschen Bundespost. Erstaussgabe am 2. Oktober 1969 (Gemeinfrei)

Im Folgenden sollen diese beiden Deutungen des Papstes anhand des fiktionalen Bildgenres herausgearbeitet werden, genauer gesagt anhand von drei Spielfilmen: Am Beispiel des Kassenschlagers »In den Schuhen des Fischers« (USA 1968), der wenige Jahre nach dem Tod Johannes' XXIII. die Kinos eroberte, gilt es zu zeigen, wie das publikumsstarke Medium Spielfilm Person und Wirken des Papstes post mortem deutete. Zudem verdeutlicht der Film, inwiefern Massenmedien breiten Bevölkerungsschichten die bisher verschlossenen Türen zu den prunkvollen Riten innerhalb des Vatikans zu öffnen versuchten und somit eigene Deutungen kirchlichen Handelns popularisierten. Als Vergleichsfolie zur Hollywoodproduktion dienen zwei US-amerikanische Fernsehfilme, die sich dem Format des *biopics* zuordnen lassen, das die Biografie realer Personen mithilfe eines fiktio-

2 Hierzu ausführlich: Benjamin STÄDTER, Traditionelle Versammlung der katholischen Hierarchie oder revolutionärer Bruch in der Kirchengeschichte? Bilder des Zweiten Vatikanischen Konzils in den bundesdeutschen Medien, in: Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989, hrsg. v. Wilhelm DAMBERG, Essen 2011, 187–202. – Zur Betrachtung des Reformgedankens Johannes' XXIII. aus theologischer Perspektive siehe etwa: Joachim SCHMIEDL, »Aggiornamento – Dialog – Kontinuität. Aspekte des Reformverständnisses der Päpste des Zweiten Vatikanischen Konzils«, in: Reformen in der Kirche. Historische Perspektiven, hrsg. v. Günther WASSILOWSKY, Andreas MERKT u. Gregor WURST, Freiburg i. Br. 2014, 256–277, bes. 259–261.

nalen Drehbuchs erzählt und ausdeutet. Die Drehbuchautoren eines *biopics* greifen dabei selten auf das gesamte Lebenswerk einer Person zurück, sondern konzentrieren sich auf einzelne Episoden ihres Handelns. Im Falle der hier ausgewählten Filme »A Man Whose Name Was John« (USA 1973) und »I would be called John« (USA 1987) sind dies zum einen der historisch belegte Einsatz Roncallis für jüdische Flüchtlinge während seiner Zeit als apostolischer Gesandter in Konstantinopel, zum anderen in einer breiter angelegten Erzählung die wichtigsten Lebensstationen Roncallis einschließlich seiner Zeit als Papst Johannes XXIII. Dabei können beide Produktionen zeigen, wie säkulare Medien oftmals auch unter Mitwirkung katholischer Geistlicher und teils auch vormaliger Vertrauter Johannes' XXIII. ein Bild des Papstes zeichneten, das einzelne Aspekte seines Wirkens herausstellte und mit Deutung belegte und somit im öffentlichen Gedächtnis verankerte.

Die Rolle der säkularen Medien soll bei den Betrachtungen der Filme grundlegender Fixpunkt der Analyse sein. Anhand der drei gewählten Filme soll dabei gezeigt werden, wie einerseits die Produktionsbedingungen, andererseits aber auch der gesellschaftspolitische Rahmen ihrer Produktionszeit die Botschaften der Filme prägen konnten. Darüber hinaus lässt sich an den ausgewählten Medienformaten aufzeigen, wie säkulare Medien sich in selbstreferentieller Wendung selbst inszenierten und welchen Platz sie sich in der Kommunikation zwischen katholischer Kirche und Öffentlichkeit zuwiesen. Die Medien (seien es nun Printmedien, Fernsehstationen oder auch Spielfilmproduktionen) nahmen spätestens seit den 1960er-Jahren vermehrt offen und offensiv die Rolle des Vermittlers zwischen katholischer Kirche, ihrer Riten und Protagonisten einerseits und den massenmedialen Öffentlichkeiten andererseits ein. In ihrer Selbstbeobachtung und -inszenierung stellten sie sich zwischen Institution und Öffentlichkeit und deuteten kirchliche Amtsträger und Transformationsschübe visuell aus. Diese Etablierung des Journalismus als deutende Instanz in den Kirchenberichterstattungen ist eng verbunden mit der in den 60er-Jahren sich vollziehenden Entwicklung vom so bezeichneten Konsensjournalismus hin zu einem Konfliktjournalismus, der auch die Institution Kirche, deren Autoritäten und Handeln kritisch hinterfragte und damit begann, das Wirken der Kirche mit den sich wandelnden Werten der sich zunehmend liberalisierenden Gesellschaft der Bundesrepublik zu messen³.

2. Der vollkommene Papst: Inszenierungen eines fiktiven Papstes in Michael Andersons »In den Schuhen des Fischers«

Dieser Wandel des medial konstruierten Bildes von katholischer Kirche und deren Protagonisten lässt sich etwa am Beispiel der Illustriertenbildberichte über die Person Johannes XXIII. und des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) deutlich erkennen: Zunehmend kam es gegen Ende der 1950er-Jahre zu medialen Neudeutungen, die sich teils auf sehr augenscheinliche Weise von den Selbstbildern der Kirche emanzipierten⁴. Als äußerst wirkmächtiges Medienggenre für solche Neudeutungen kann zudem der fiktionale

3 Hierzu grundlegend: Nicolai HANNIG, *Die Religion der Öffentlichkeit. Medien, Religion und Kirche in der Bundesrepublik 1945–1980*, Göttingen 2010.

4 Siehe hierzu (neben dem Wandel der medialen Darstellungen Johannes' XXIII.) etwa die neuen Formen von Priesterdarstellungen in den Medien, die sich zu gleicher Zeit etablieren konnten: Benjamin STÄDTER, *Verwandelte Blicke. Eine Visual History von Kirche und Religion 1945–1980*, Frankfurt a. M. u. a. 2011, 85–104, 264–316.

Spielfilm gelten, der eben nicht nur eine kirchlich gebundene oder zumindest interessierte Teilöffentlichkeit, sondern ein viel breiteres Publikum erreichte. Dabei sind Spielfilme, die das Leben eines zeitgenössischen Papstes nachzeichnen oder einen Papst selbst auftreten lassen, in der Nachkriegszeit eine Seltenheit. Der spektakuläre Auftritt Pius' XII. in der deutschen Literaturverfilmung »Der veruntreute Himmel« (Deutschland 1958) blieb eine Ausnahme⁵. Biografische Filme über Päpste sind vornehmlich ein Phänomen der 80er-Jahre und verstärkt des 21. Jahrhunderts, das vor allem durch die Persönlichkeit und das Pontifikat Johannes Pauls II. (1978–2005) angestoßen wurde⁶. Im Zuge des 40. Jahrestags der Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils wurden zudem zwei Spielfilme über Johannes XXIII. produziert⁷.

Die Verfilmung der fiktiven Papstbiografie »In den Schuhen des Fischers« (USA 1968) des britischen Starregisseurs Michael Anderson ist somit ein frühes und für die 60er-Jahre einzigartiges Beispiel für einen Papstfilm. Das aufwendig inszenierte Hollywoodepos erzählt die Geschichte der Wahl und der Krönung Papst Kiril I., des vormaligen Bischofs von Lemberg. In seiner ausladenden Ausstattung, den aufwendig produzierten Bauten und dem Aufgebot von zum Teil Oscar-prämierten Starschauspielern kann der Film als spätes Beispiel für den US-amerikanischen Monumentalfilm gelten⁸. Versteht man diesen als formales Supragenre für Produktionen mit einem hohen Aufgebot an populären Darstellern und Statisten, aufwendigen Kulissen und Kostümen und eine von Weitwinkeleinstellungen dominierte Filmästhetik, so lässt sich seine Hochphase in den 50er-Jahren verorten. Dabei bedienten sich Kassenschlager wie »Quo Vadis« (USA 1951), »Ben Hur« (USA 1959) oder auch »Die Zehn Gebote« (USA 1956) zumeist antiker Stoffe⁹. In dieser Hinsicht bildet »In den Schuhen des Fischers« eine Ausnahme, da der Film weder als filmische Neufassung eines antiken Erzählstoffs eine Geschichte aus der Vergangenheit erzählt noch als Filmbiografie einer realen Person gewertet werden kann wie etwa die späteren Monumentalfilme über Oliver Cromwell (»Cromwell«, Großbritannien 1969) oder Mahatma Ghandi (»Ghandi«, USA, Großbritannien, Indien 1982).

Auf der Grundlage des 1963 erschienenen gleichnamigen Romans des australischen Autors Morris L. West inszenierte Michael Anderson »In den Schuhen des Fischers« vielmehr als eine in der nahen Zukunft liegende Utopie eines »vollkommenen Papstes«, der die Welt dank seiner moralischen Autorität, seines diplomatischen Geschicks und seiner

5 Zur visuellen Ausdeutung von Pius XII. siehe den Beitrag von Federico RUOZZI in diesem Band.

6 Als Beispiele hierfür: »From a Far Country« (Italien, Polen, Großbritannien 1980), »Pope John Paul II.« (USA 1984), »Pope John Paul II.« (Italien, USA, Polen 2005), »Karol Wojtyła – Geheimnisse eines Papstes« (Deutschland 2006), »Have No Fear: The Life of Pope John Paul II.« (Litauen, USA 2006), »Young John Paul II.« (Großbritannien 2008).

7 »Papa Giovanni: Ioannis XXIII.« (dt.: »Ein Leben für den Frieden – Papst Johannes XXIII.«, Deutschland/Italien 2003/04); »Il Papa Buono«, dt.: »Johannes XXIII.: Für eine Welt in Frieden« (Italien 2004).

8 Zur Frühphase des Monumentalfilms, dessen Vorläufer in den europäischen Pionierstudios zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstanden, siehe: John CARY, *Birth of the Epic*, in: *Spectacular! The Story of Epic Films*, hrsg. v. John COBAL, London u. a. 1974, 6–15.

9 Für den Umgang des US-amerikanischen Monumentalfilms mit religiösen Stoffen siehe am Beispiel von Cecil DeMilles »Die Zehn Gebote«: Anton K. KOZLOVIC, *The Construction of a Christ-figure within the 1956 and 1923 Versions of Cecil B. DeMille's The Ten Commandments*, in: *Journal of Religion and Film* 10 (1), 2006 (digital unter: <http://digitalcommons.unomaha.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1630&context=jrf>; Zugriff am 29.3.2017); Katherine ORISSON, *Written in Stone: Making Cecil DeMille's Epic 'The Ten Commandments'*, Lanham 1999.

menschlichen Gutmütigkeit vor der nuklearen Katastrophe bewahren kann. Gerade in dieser Abgrenzung zum herkömmlichen Monumentalfilm gewann Andersons Produktion in der zeitgenössischen Presse eine hohe Resonanz, konnte sie doch eine utopische Erzählung mit den zeitgenössischen Bedrohungsszenarien eines Atomkrieges verbinden. Anderson führte den Zuschauer zudem in die für breite Bevölkerungsschichten fremde Welt der vatikanischen Riten ein, die sich vormals hinter den verschlossenen Türen der Sixtinischen Kapelle abspielten. So waren es auch vor allem die imposante Kulisse und die ausschweifend inszenierten Bilder katholischer Pracht, die in den Medien Beachtung fanden.

Für die Filmproduktion in Rom versuchten die Produzenten, eine Drehgenehmigung an den Originalschauplätzen im Kirchenstaat zu erhalten. Als der Vatikan die Dreherlaubnis verweigerte, ließen die Produzenten der US-amerikanischen MGM-Studios die Sixtinische Kapelle und die privaten Gemächer des Papstes kurzerhand in den römischen Studios der Filmstadt *Cinecittà* originalgetreu nachbauen. Die dort erstandenen aufwendigen Kulissen fanden dabei nicht nur in der Presse Beachtung, sondern brachten dem Film zudem eine Oscarnominierung in der Kategorie »Bestes Szenenbild« ein.

Die Story, auf der »In den Schuhen des Fischers« basiert, offenbart sich dem Betrachter als modernes Märchen mit vielfältigen Anleihen an die zeitgenössischen weltweiten Ängste vor einem Dritten Weltkrieg: Kiril Lakota, der seit 20 Jahren in einem sibirischen Lager als politischer Häftling gefangene Erzbischof von Lemberg, wird von Papst Pius XIII. zum Kardinal erhoben und kann nunmehr als Staatsbürger des Vatikans die Sowjetunion verlassen. Kurz nach Kirils Kardinalserhebung stirbt Pius XIII. Auf dem anschließenden Konklave wählen die Kardinäle Kiril zum neuen Papst, der seinen Taufnamen als Papstnamen wählt. Noch vor seiner Krönung spitzt sich die weltpolitische Lage dramatisch zu: Die kommunistische Volksrepublik China steht inmitten einer Hungerkatastrophe und plant, die südlich gelegenen Nachbarländer zu okkupieren, um auf diesem Wege die Versorgung der eigenen Bevölkerung sicherzustellen. Die zu erwartenden Reaktionen der USA und der Sowjetunion scheinen einen atomaren Weltkrieg unausweichlich zu machen. Kiril entscheidet sich, selbst in Verhandlungen mit dem chinesischen Führer Peng zu treten und sich als Vermittler zwischen der Volksrepublik und dem Westen anzubieten. In einem Gespräch zweifelt Peng jedoch an der Ernsthaftigkeit des päpstlichen Versuchs, an einer weltpolitischen Lösung aktiv mitzuwirken. In einer dramatischen Wendung gibt Kiril während der Feierlichkeiten zu seiner Krönung den Verkauf sämtlicher Güter der Kirche bekannt, um so seinen Beitrag im Kampf gegen die Hungersnot in Ostasien zu leisten.

Während die Lebensgeschichte des Erzbischofs Kiril Lakota bis zum Konklave deutliche Züge der Biografie des realen ukrainischen Kardinals Jossyf Slipyj (1893–1984) trägt¹⁰, orientieren sich Film und Roman bei der Ausgestaltung ihres Protagonisten nach dessen Wahl zum Papst augenscheinlich am Pontifikat und an der Person Johannes XXIII. Sowohl der zutiefst menschenfreundliche Charakter und der unprätentiöse Habitus von Papst Kiril als auch sein selbstloser Einsatz für den Weltfrieden tragen allzu deutlich die Züge des medial gezeichneten Roncalli-Bildes. In dieser Inszenierung des friedliebenden Papstes mit selbstlosen Zügen wirkt Andersons Film wie eine posthume Hommage an Johannes XXIII. Die Richtschnur, die die Person des realen Papstes dem Autor und dem Regisseur gab, wurde von den Filmemachern zudem offen bestätigt. So gab Morris L.

10 Zu Jossyf Slipyj siehe: Jaroslav PELIKAN, *Confessor Between East and West. A Portrait of Ukrainian Cardinal Jossyf Slipyj*, Grand Rapids 1990.

West während der Dreharbeiten der Presse zu Protokoll, dass er »von Papst Johannes fasziniert [war], als er das Buch zu schreiben begann«¹¹.

Im Hinblick auf innovative und neuartige Papstbilder, die die Massenmedien eigenständig entwarfen, können auch Roman und Film auf eindrückliche Weise zeigen, wie eine außerhalb der Kirche entwickelte Utopie über das zukünftige Verhältnis von Papst, Kirche und Welt über die Massenmedien ihre Öffentlichkeit fand. In einer parallel zu dem Kinofilm produzierten Dokumentation über die Entstehung von »In den Schuhen des Fischers« erklären Anderson und West ihre Intention für die Produktion des Filmes damit, in ihm grundlegende Möglichkeiten über das Wirken von Papst und Kirche in der modernen Welt darzustellen¹². Hierbei nimmt West explizit Bezug auf die Reformanstrengungen, die die katholische Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil erfuhr, wenn er konstatiert, dass für ihn »the debates on renewal which are going on within the church of today, the self-criticism, the self-believe, the reach for a wider understanding of the Christian message within the Christian community itself«¹³ zu grundlegenden Ausgangspunkten für die Handlung von »In den Schuhen des Fischers« wurden. Anderson betonte, dass ihn an dem Stoff vor allem die Beziehung von Kirche und Welt interessierte. Er wolle Antworten geben auf die Frage »where the church and where religion stands with man alongside of the future that faces him«¹⁴.

Über diese aktuellen Bezüge hinaus betont der Film durch einen dramatischen Kunstgriff zudem die Rolle der modernen Massenmedien als Vermittler zwischen Kirche und Öffentlichkeit. Somit greift der Film ein konstitutives Merkmal des Verhältnisses von Kirche und Medien in den 60er- und 70er-Jahren auf, nämlich den schleichenden Rückgang einer direkten Kommunikation zwischen Kirche und Gläubigen, der von einer zunehmenden Bedeutung der Medien als Vermittler begleitet wurde. Auch dieser Punkt lässt sich mit den Intentionen und dem Vorwissen von Regisseur und Autor erläutern: West, der seit seinem 14. Lebensjahr Mitglied des katholischen Laienordens *Christian Brothers* war, arbeitete Ende der 50er-Jahre für ein halbes Jahr als Korrespondent der konservativen britischen Zeitung *Daily Mail* in Rom und war zuständig für die Kirchenberichterstattung. Somit lag sein professionelles Wirken gerade auf dieser zunehmend bedeutsamen Schnittstelle zwischen Kirche und Öffentlichkeit, die die Medien einnahmen¹⁵.

Andersons Film stellt das Medium Fernsehen in die Rolle des Mittlers zwischen Kirche und Öffentlichkeit. Es sind nicht die kirchlichen Amtsträger, die dem Publikum das formelle und inhaltliche Prozedere der Papstwahl erläutern, sondern der anwesende amerikanische Fernsehjournalist George Faber. Auch in dieser Inszenierung des Fernsehens finden sich Parallelen zu den medialen Darstellungen der Krönung Johannes' XXIII.

Im Folgenden sollen diese für die Diskussion über die audiovisuelle Ausdeutung eines modernen Papstbildes herausragenden Merkmale des Films »In den Schuhen des Fischers« genauer betrachtet werden. Zum einen soll an der Person des fiktiven Papstes aufgezeigt werden, in welcher Weise der Film ein Vorbild in der Gestalt des realen Papstes Johannes XXIII. findet. Außerdem soll gefragt werden, welche Merkmale eines idealen Papstes und darüber hinaus ganz allgemein eines idealen Christenmenschen der Film in

11 Erich KOCIAN, »Papst zwischen Rotchina und Russland«, in: Deutsche Tagespost, 23.3.1968.

12 Die von der Produktionsfirma MGM 1968 erstellte Dokumentation über die Dreharbeiten des Films findet sich auf der DVD-Ausgabe von »In den Schuhen des Fischers« aus dem Jahr 2006.

13 Ebd.

14 Ebd.

15 Zur Biografie Wests siehe: Maryanne CONFOY, Morris West. Literary Maverick, Milton 2005.

seiner utopischen Zeichnung Kirils aufzeigt, die über das Pontifikat Johannes' XXIII. hinausweisen. Des Weiteren wird die im Film thematisierte Rolle der Medien als Vermittlungsinstanz zwischen katholischer Kirche und Öffentlichkeit genauer untersucht. Hier gilt es zu zeigen, welche filmischen Bilder Szenen wie die Papstwahl prägen und wie es dem Regisseur gelang, in ihnen die Grenzen zwischen Fiktion und Realität verschwinden zu lassen. Der Film erzählt in solchen Szenen nicht nur eine fiktive Geschichte. Er vermittelt darüber hinaus die realen Abläufe und Bedeutungen katholischer Riten in eine breite Öffentlichkeit. Ein letzter Abschnitt umreißt die Reaktionen der säkularen und kirchlichen Medien auf diese Themen.

2.1 Kiril I. als mediales Bild eines idealen Papstes

Die von West gegenüber den Medien artikulierte Vorbildfunktion Johannes XXIII., die der Papst bei der Konzeption des Charakters Kiril I. einnahm, lässt sich an drei Punkten deutlich aufzeigen: an seinem gutmütigen und warmherzigen Charakter, an seinem unprätentiösen und an einigen Stellen revolutionär erscheinenden Umgang mit kirchlichen Formen und Geboten und an seinem persönlichen Engagement für den Weltfrieden.

Grundlegender Charakterzug Kirils, dessen Part der populäre Hollywoodstar Anthony Quinn übernahm, ist sein ebenso offenherziger wie sanftmütiger Umgang mit seinem direkten Gegenüber. So scheint er sich, als er seinen späteren Sekretär Pater David Telemond zum ersten Mal trifft, sofort für dessen theologische Studien zu begeistern und begegnet dessen Thesen, die unter dem Verdacht der Häresie stehen und von Kirils Kardinalskollegen schließlich verboten werden, mit vorsichtiger Aufgeschlossenheit. Die Darstellung der freundschaftlichen Beziehung zwischen Telemond und Kiril findet ihren Höhepunkt in der Sterbeszene Telemonds. Mit den Bildern von Telemonds Sterben in den Händen seines Protégés Kiril inszeniert Anderson das zutiefst christliche Bild der Pietà: Während des gemeinsamen Gebets bricht Telemond zusammen. Kiril versucht ihn zu stützen und trägt ihn schließlich aus der päpstlichen Kapelle heraus. Anderson spiegelt in der Szenerie eines der populärsten Motive des Christentums und lässt Kiril in Anlehnung an die Gottesmutter zum mitfühlenden Trauernden werden, der schmerzerfüllt den Tod eines geliebten Menschen betrauert.

Kurz nach seiner Wahl zum Papst befällt Kiril ein zutiefst menschliches Verlangen: Er möchte zumindest für eine kurze Zeit den Mauern des Vatikans entfliehen und in das Leben der Großstadt eintauchen. Während eines Spaziergangs, den Kiril inkognito in der schwarzen Soutane eines einfachen Priesters unternimmt, begegnet ihm die Ärztin Ruth Faber. Diese ist auf dem Weg zu einem todkranken Patienten. Kiril begleitet die Ärztin, besorgt ein Medikament aus der nahe liegenden Apotheke und hält schließlich die Hand des sterbenden Mannes. Als er erkennt, dass der Sterbende jüdischen Glaubens ist, spricht er das hebräische Totengebet. Die mit viel Pathos inszenierte Szene wirkt wie ein filmisches Sinnbild der von Johannes XXIII. vorsichtig angestoßenen und von der Israelreise seines Nachfolgers fortgeschrieben Versöhnung zwischen katholischer Kirche und Judentum. In der Person Kirils vereinigen Autor und Regisseur den Willen der Päpste Johannes XXIII. und Paul VI. nach einer Aussöhnung zwischen den beiden Religionen. Der Papst selbst ist in der Lage, durch sein spontanes Handeln auf die religiösen Empfindungen seines jüdischen Gegenübers einzugehen und durch seine breite Bildung die richtigen Worte für das jüdische Sterbegebet zu finden.

Kirils Einfühlungsvermögen in sein Gegenüber unterstreicht indes seine folgende Unterhaltung mit der Ärztin Ruth Faber, die kinderlos und geplagt von Selbstzweifeln in defätistischer Resignation ihrer Ehe keinen Sinn mehr geben kann. Kiril gewinnt mit

einfachen Worten, die er explizit als Rat eines einfachen Geistlichen verstanden wissen möchte, ihr Vertrauen und spricht ihr neuen Mut zu.

In Szenen wie dieser, in denen Kiril die päpstlichen Gewänder ablegt, gerät der Papst zur Symbolfigur einer sich reformierenden Kirche, die die vormaligen visuellen Schranken zwischen kirchlicher Hierarchie und Laien vorsichtig einzuebnen beginnt. Noch augenscheinlicher gerät der Gewandwechsel Kirils in den Szenen seiner Verhandlungen mit dem chinesischen Führer Peng. In Kontrast zu den Auftritten der realen Päpste legt Kiril hier seine Soutane, das Zeichen des Priesterstandes, ab und begegnet seinem Verhandlungspartner in Anzug und Krawatte. Seinen verduztten Kardinälen erklärt Kiril, dass er bei seinen kommunistischen Gesprächspartnern ein Gefühl der Gleichheit und des Miteinanders erzeugen wolle, für das seine päpstliche (und priesterliche) Kleidung nur hinderlich wäre. Kiril scheint nun zwei Personen in sich zu vereinen: die geistige Autorität des Nachfolgers Petri und zugleich den reisenden Politiker und säkularen Diplomaten. Anderson treibt dieses Bild auf die Spitze, wenn er Papst Kiril nach seiner Heimkehr in die vatikanischen Gemäcker nicht etwa die Kleidung wechseln lässt, sondern ihn kniend, in weltlicher Kleidung aber im priesterlichen Gestus der zum Gebet erhobenen Hände vor seinem häuslichen Altar beten lässt.

Bis zum Ende des Films lässt der Regisseur Kiril somit in der Kleidung sämtlicher Stände und hierarchischer Stufen der katholischen Kirche auftreten: als Laie im profanen Anzug, als einfacher Priester in schwarzer Soutane, als Erzbischof im bischöflichen Ornat, als Kardinal im Kardinalspurpur und in den Gewändern des Stellvertreters Christi. Als gewöhnlichen Menschen, als einen unter vielen, der das Leiden eines einfachen Häftlings in einem sowjetischen Lager für politische Gefangene erleben muss, sieht der Zuschauer Kiril zudem in der Anfangssequenz des Films. Mit der Darstellung des heldenhaften Papstes als Laie schafft Anderson zum einen ein erhöhtes Identifikationspotential des Zuschauers mit dem Charakter. Zum anderen steht die Figur des Kiril eben nicht nur für den idealen Papst, sondern für den idealen Christenmenschen im Allgemeinen, der wahlweise als leidender Gefangener, als weise handelnder Politiker, als einfacher Priester, als umsichtiger Kardinal oder eben als barmherziger Papst in der Welt wirkt und sich für das Wohl der Menschen einsetzt.

Das für den Plot des Films zentrale politische Engagement Kirils für den Weltfrieden mag als direkte Anspielung auf die Enzyklika Johannes' XXIII. »Pacem in terris« aus dem Jahr 1963 verstanden werden. Noch heute gilt Johannes XXIII. in der theologischen Diskussion als »Papst der Versöhnung [in] einer Zeit, in der der Ost-West-Konflikt mit der Kubakrise und der Bedrohung eines neuen Weltkriegs seinen Höhepunkt erreichte«¹⁶. In seiner letzten Enzyklika forderte der Papst zwei Jahre nach der Errichtung der Berliner Mauer und etwa ein halbes Jahr nach der Kubakrise, dass die Konflikte der Welt »nicht durch Waffengewalt, sondern durch Verträge und Verhandlungen beizulegen« seien¹⁷. Kiril geht im Spielfilm nun noch einen Schritt weiter, indem er die Verhandlungen selbst anstößt und an ihnen aktiv teilnimmt. In dieser positiven Zeichnung des politischen Engagements der Kirche stellt der Film einen offensichtlichen Kontrapunkt zu der Mehrheit der bundesdeutschen Medien dar, die gerade dieses Wirken der Kirche kritisierten. Sie sahen die Aufgaben von Religion und Kirche darin, »die Hoffnung auf eine transzen-

16 Hans MAIER, Die Umwelt des Konzils, in: *Communio* 6, 2005, 546–550, hier: 546.

17 JOHANNES XXIII., Enzyklika »Pacem in terris«, 11. April 1963, Nr. 67. URL: http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html (Stand: 10. Juli 2017).

dente Vollendung aufrechtzuerhalten«¹⁸. Zum einen mag man hier einen Unterschied in der Rollenzuweisung der Religionen zwischen den Gesellschaften der Bundesrepublik und der USA sehen. Das in den 60er-Jahren in Westdeutschland zunehmend in Frage gestellte politische Engagement wurde in den USA weiterhin hingegenommen und auch geschätzt. Zum zweiten gab aber gerade die Fiktionalität des Genres den Produzenten von »In den Schuhen des Fischers« die Möglichkeit, einen idealen Papst zu entwerfen, dem (im Gegensatz zu den realen Kirchenführern) das explizit politische Handeln seiner Kirche zugestanden werden konnte.

Darüber hinaus lässt sich das symbolische Abstreifen der Tiara durch Kiril während der Krönungszeremonie als direkte Referenz an eine Handlung Pauls VI. deuten. Dieser legte als Zeichen der kirchlichen Hinwendung zu den Armen der Welt die päpstliche Krone im November 1963 in einem feierlichen Akt auf dem Altar der Peterskirche ab, als gegen Ende der dritten Periode des Zweiten Vatikanischen Konzils das Thema »Armut in der Welt« von den Konzilsvätern diskutiert wurde¹⁹. Der in dieser Handlung angedeutete Verzicht auf weltlichen Besitz zugunsten der Not leidenden Bevölkerung in der Dritten Welt kann indes als realer Vorläufer der Schlusszene von Andersons Film gelten, in der Papst Kiril in einem ungleich größeren Akt des Verzichts sämtliche Kirchengüter zur Linderung der Not in Ostasien zum Verkauf freigibt.

2.2 Die filmische Inszenierung der Medien als Schnittstelle zwischen Kirche und Öffentlichkeit

Innerhalb der filmischen Erzählung nimmt das Fernsehen für die öffentliche Präsentation vatikanischer Riten und kurialer Politik eine zentrale Rolle ein. Dies wird gleich zu Beginn des Films deutlich, als der Kurienkardinal Rinaldi dem US-Reporter George Faber ein Exklusivinterview mit dem soeben aus der sowjetischen Gefangenschaft entlassenen Kiril Lakota anbietet. Das Kalkül des Kardinals erschließt sich schnell: Faber wird ein Interview gewährt, er kann dieses als medialen Coup verkaufen, muss aber einwilligen, dass er in seiner Berichterstattung die politische Linie des Vatikans vertritt. In der filmischen Inszenierung dieses Kuhhandels geraten die Medien zum Sprachrohr und Erfüllungshelfen des Vatikans, die sich von der Römischen Kurie für deren Machtpolitik instrumentalisieren lassen.

Ein anderes Bild zeichnen die ausgiebigen Szenen, die George Faber in Ausübung seines Berufs vor der Kamera zeigen. Hier gibt er dem imaginierten Fernsehzuschauer grundlegende Informationen über das Prozedere der Papstbeisetzung, die Wahl eines neuen Pontifex und dessen Krönung. Dabei offenbart sich der amerikanische Journalist als gläubiger Katholik, so dass die Vermutung naheliegt, der Romanautor West als ehemaliger Korrespondent der *Daily Mail* und Mitglied eines katholischen Laienordens fand die Inspiration für den Charakter des George Faber vor allem bei sich selbst. Faber

18 Nicolai HANNIG/Benjamin STÄDTER, Die kommunizierte Krise. Kirche und Religion in der Medienöffentlichkeit der 1950-er und 60-er Jahre, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 101, 2007, 152–183, hier: 173. – Ausführlich auch in: Nicolai HANNIG, Von der Inklusion zur Exklusion? Medialisierung und Verortung des Religiösen in der Bundesrepublik Deutschland seit 1945, in: Kirche – Medien – Öffentlichkeit. Transformationen kirchlicher Selbst- und Fremddeutungen seit 1945, hg. v. Frank BÖSCH u. Lucian HÖLSCHER (Geschichte der Religion in der Neuzeit 2), Göttingen 2009, 32–65.

19 Victor CONZEMIUS, Die Konzilspäpste Johannes XXIII. und Paul VI., in: *Communio* 34, 2005, 551–558, hier: 557.

pfllegt nicht nur einen überaus respektvollen und servilen Umgang mit den Kardinälen. Als während eines Live-Beitrags seines TV-Senders die Totenglocke für den verstorbenen Papst ertönt, unterbricht er seine Moderation, scheint für einen kurzen Moment von seinen Emotionen überwältigt und bekreuzigt sich schließlich.

Anderson inszeniert die Szene als typischen Beitrag eines Fernsehkorrespondenten, der vom Ort des Geschehens live berichtet: Vor der Kulisse des Petersplatzes steht Faber mit einem Mikrofon in der Hand und blickt den Betrachter an. Zunächst sieht der Kinobesucher noch die technischen Bedingungen der Fernsehproduktion im Bild, nämlich eine Kamera und einen Sonnenschirm, der das auf den Reporter fallende Licht zu regulieren scheint. Während der Szene fokussiert die Kameraeinstellung dann plötzlich auf Faber, so dass der Kinobesucher unvermittelt in die Rolle eines Fernsehzuschauers versetzt wird, der sich von den Medien über die Geschehnisse und Hintergründe aus Rom informieren lässt. Das Setting, in dem sich der Journalist Faber befindet, vermittelt dem Betrachter die bekannte Szenerie der Fernsehnachrichten. Regisseur Anderson macht sich hier die Sehgewohnheiten seines Publikums zunutze, das auf der Grundlage der über Jahre eingeübten »bildlichen Wahrheitsrhetorik« der Nachrichtensendungen nicht fiktionale TV-Beiträge als »Oasen des Objektivens« wahrnimmt, in denen über vermeintlich sachliche Wahrheiten informiert wird²⁰. So zitiert der Regisseur den typischen starren Kamerablick auf den Fernsehreporter, der jeglichen Wechsel der Einstellung vermeidet, den seriösen Journalisten im grauen Anzug mit Einstecktuch und Krawatte, dessen ernsten, auf den Zuschauer gerichteten Blick und die bedachte, aber durchaus sonore Artikulation.

Mit dieser Übernahme der Bildrhetorik von Fernsehnachrichten lässt der Film die Gengrenzen zwischen fiktionalem Film und real anmutendem Fernsehkommentar nach und nach verschwinden. Der Kinobesucher scheint nun aus der Welt des Films herausgerissen und wird über die realen Szenarien, die einem Papsttod folgen, informiert.

Faber erläutert dem Zuschauer mit theatralischen Pausen zwischen seinen Sätzen die formalisierten Riten, die die Zeit der Sedisvakanz und das darauffolgende Konklave prägen. Die salbungsvollen Glockenschläge der Totenglocke, die seine Worte im Hintergrund begleiten, schaffen eine erhabene pathetische Atmosphäre. Der Blick auf den Reporter wird immer wieder unterbrochen von einzelnen Bildern, die den Petersplatz zeigen, auf dem sich zahlreiche Gläubige zum Gebet für den verstorbenen Papst versammelt haben.

Im Laufe der Filmhandlung tritt Faber immer wieder als erklärende Instanz auf, die die Zuschauer über die vor sich gehenden Riten informiert, so etwa bei seinen Erläuterungen der Regeln eines Konklaves. Auch hier überschneiden sich die real anmutenden Kommentare Fabers und die Spielszenen, in denen die Kardinäle den zukünftigen Papst aus ihrer Mitte wählen.

Fabers Rolle als Vertreter der Medien, der das Publikum über die Vorgänge im Kirchenstaat informiert und diese ausdeutet, betont der Regisseur Anderson indes in einer recht humoristischen Überzeichnung: Während der Zuschauer zunächst Faber von Kameras, Mikrofonen und Scheinwerfern umgeben in seinem Fernsehstudio sieht, folgt eine Einstellung, die den Betrachter auf einen überdimensionierten Bildschirm blicken lässt, auf dem Faber als Fernsbild zu sehen ist. Der Bildschirm, so lässt die folgende Einstellung deutlich werden, befindet sich in der Zentrale des sowjetischen Ministerpräsi-

20 Zur Ästhetik und Etablierung dieser Bildrhetorik der scheinbaren Objektivität im Fernsehen am Beispiel der ARD Tagesschau siehe: Kristin MAREK, Wa(h)re Objektivität. Bildpolitik im Fernsehen – Bildwissen durch Kunst, in: Politische Kunst – Politik der Kunst (Kunst und Politik. Jahrbuch der Guernica-Gesellschaft 9), hg. v. Jutta HELD u. Ursula FROHNE, Göttingen 2008, 127–137.

ten, der gebannt auf das Fernsehbild starrt. Die US-amerikanischen Medien scheinen also auch für die sowjetische Führung die Mittler der katholischen Riten zu sein.

Auch in dem epischen Schlussakt des Films, der Krönung Kirils und seiner Verkündigung, auf jeglichen kirchlichen Besitz zugunsten der Armen zu verzichten, schlüpft Faber wieder in diese Rolle des Moderators: »Die größte Zeremonie der Welt«, die Faber seinem Publikum ankündigt, mag vielen Zuschauern, so der Journalist, »inhaltslos und veraltet vorkommen«. Aber »vielen anderen« können die Riten als Symbol der »ewigen Fortdauer und Größe der christlichen Botschaft über zwei Jahrtausende« dienen. Faber thematisiert also durchaus die Ablehnung, die den prunkvollen vatikanischen Zeremonien in breiten Gesellschaftsschichten widerfuhr. Aber mit den Worten des Katholizismus und pathetischen Umschreibungen wischt er diese Zweifel beiseite und bereitet das Publikum auf das seiner Meinung nach Wesentliche der Zeremonie vor, das sich wenige Minuten später vor den Augen der Zuschauer bewahrheiten soll: Die Größe der christlichen Botschaft wird unter Kiril zur barmherzigen Caritas, die sich in seiner Schenkung sämtlicher kirchlichen Güter materialisiert. Der Charakter des Journalisten formuliert und forciert somit gerade gegen Ende des Films die Botschaft einer in ihrer Tradition verhafteten, aber zugleich gegenüber der Welt offenen Kirche, deren selbstloser Einsatz und moralische Autorität die Welt vor der nuklearen Katastrophe bewahrt.

2.3 Die Fortschreibung des päpstlichen Selbstverständnisses und mediale Reaktionen auf »In den Schuhen des Fischers«

Das Filmepos »In den Schuhen des Fischers« kann in seinem erklärenden Blick auf den Katholizismus als früher Vorläufer der Welle von Papstfilmen gelten, die während des Pontifikats Johannes Paul II. produziert wurden. In ihrer filmischen Inszenierung kommunizieren die Produzenten das offenkundige Plädoyer, die katholische Kirche möge den unter Johannes XXIII. beschrittenen Weg der Öffnung fortsetzen und sich auf der Grundlage einer christlichen Botschaft der Barmherzigkeit und Caritas in die Weltpolitik einmischen. In dem Dreieck zwischen einer Besinnung auf die christliche Tradition und deren Riten, einem zutiefst menschlichen Auftreten der kirchlichen Vertreter und dem politischen Engagement für den Weltfrieden sieht der Film die Zukunft des Katholizismus.

Schon der Filmtitel »In den Schuhen des Fischers« vermittelt zudem die Idee, dass die skizzierte Utopie nicht nur eine reformierte und erneuerte Kirche zeigt, sondern einen Katholizismus, der sich auf seine Wurzeln besinnt. Kiril, so legt die Metapher nahe, orientiert sich in seinem Handeln am ersten Papst der Kirchengeschichte. Sein Wirken versteht er selbst als dessen Erbe. Im Film selbst unterstreicht die mehrfache, oftmals pathetisch ausgesprochene Wendung »Tu es Petrus« die Nachfolge, in der Kiril steht. Zum einen bekräftigt sein Freund und Berater Pater David Telemond die Autorität, mit welcher der an seinem Vorhaben zweifelnde Kiril handeln kann. Zum anderen ist es Kardinal Leone, der Kirils Position in der direkten Nachfolge des ersten Papstes betont. In der dramatischen Diskussion zwischen Kiril und seinen kurialen Beratern, in der diese Kirils Pläne zur Aufgabe der kirchlichen Güter zugunsten der Hungerleidenden in Ostasien scharf kritisieren, legt Kiril seinen Bischofsring ab und bietet den konsternierten Kardinälen seine Abdankung an. Mit pathetisch ernster Mimik schreitet Kardinal Leone ein, nimmt den Ring und streift ihn mit den Worten »Nein, das ist Petrus!« zurück an Kirils Finger. Die Verbindung von diesem Ausspruch der kirchlichen Lehre über das Papstamt und dem materiellen Symbol des päpstlichen Bischofsrings unterstreicht den Versuch des Films, die grundlegenden Lehren über den Stellenwert des Papstamtes in möglichst eindringlichen, teils auch recht effekthascherischen Bildern zum Ausdruck zu bringen.

Die zeitgenössische Filmkritik erkannte in Andersons Film vor allem aufklärerisches Potential, das sich vornehmlich auf die oben diskutierte Figur des TV-Reporters George Faber zurückführen lässt. So betonte etwa der Filmjournalist Erich Kocian in seinem in den *Badischen Neuesten Nachrichten* und der katholischen *Deutschen Tagespost* publizierten Bericht über die Dreharbeiten, dass in Andersons Film »erstmal [...] die politischen Hintergründe der Papstwahl erörtert und die Methoden der Wahl gezeigt [werden]«²¹. Dabei, so ergänzte der katholische *Filmdienst*, schlüpfte der Fernsehreporter Faber in die Rolle des »Erklärer[s]«²².

Fast ausnahmslos kritisierte das deutsche Feuilleton hingegen die oberflächliche Thematisierung der im Film beschriebenen weltpolitischen Lage und des Bemühens des Vatikans. Am deutlichsten geriet dabei die Filmbesprechung der *Frankfurter Rundschau*, die die »naive Verzeichnung der realen Proportionen« monierte und in der »unerhörten Breite, mit der Papsttod, Papstwahl, Papstkrönung [und] der Papst als Mensch inmitten des farbenprächtigen Kuriengepräges abgefilmt werden« etwas »Reaktionäre[s]« entdeckte²³. Auch wenn die vernichtende Besprechung des linksliberalen Blattes aus Frankfurt in ihrer Vehemenz allein stand, lässt sich die Kritik an der Naivität des Plots durchgehend in fast allen medialen Reaktionen auf den Film finden. Dabei korrespondiert die Kritik an der Naivität der Filmstory in eigentümlicher Weise mit dem Lob für die von Anderson entworfenen Bilder. Die handwerklich beachtenswert produzierten Totalen und die aufwendige Ausstattung des Films gerieten für viele Kritiker zum gelungenen Gegenstück der enttäuschenden und an der Oberfläche verhaftenden Handlung: So hob der katholische *Filmdienst* Andersons Gespür für große Bilder hervor, deren »imposante Kulisse« ganz im Gegensatz zu der »auf Oberflächenreiz zielende Dramaturgie« stehe²⁴. Auch die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* bemängelte, dass der »Hollywood-Märchenglanz« der Bilder in naiver Überzeichnung in Stereotypen stecken bleibe²⁵.

Gerade die medialen Reaktionen in den USA können darüber hinaus zeigen, dass die nachgestellten Bilder aus dem Vatikan nicht länger nur für ein katholisches Publikum ein erbauliches visuelles Ereignis darstellten. Die Filmkritik des als Illustrierte konzipierten protestantischen Familienmagazins *Christian Herald* lobte Andersons Film als »magnificently photographed story of popes and cardinals«, nicht ohne dessen dramaturgische Schwächen zu kritisieren²⁶. Die ausladenden Bilder vatikanischer Pracht hatten spätestens hier die Grenzen der katholischen Milieus überschritten und galten für ein breites konfessionsübergreifendes Publikum als würdevoller Ausdruck katholischer Religiosität.

3. Der menschenliebende Papst: Das Bild Johannes XXIII. in Buzz Kuliks »A Man Whose Name Was John« (USA 1973)

Anders als »In den Schuhen des Fischers« ist die Produktion des US-Fernsehsenders ABC Networks aus dem Jahr 1973 kein abendfüllender biographischer Kinofilm, sondern ein etwa 50-minütiger Fernsehfilm, dessen Drehbuch sich auf eine Episode aus dem

21 »Der Papst zwischen Rotchina und Russland«, in: *Badische Neueste Nachrichten*, 20.4.1968; *Deutsche Tagespost*, 23.3.1968.

22 »In den Schuhen des Fischers«, in: *Filmdienst*, 1969.

23 »In den Schuhen des Fischers«, in: *Frankfurter Rundschau*, 7.7.1969.

24 »In den Schuhen des Fischers«, in: *Filmdienst*, 1969.

25 »Science fiction, katholisch«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 12.7.1969.

26 »The shoes of the Fisherman«, in: *Christian Herald* Februar, 1969.

Leben Roncallis konzentriert: Sein diplomatisches Wirken als apostolischer Nuntius in Konstantinopel, das im Film zur Rettung von 647 jüdischen Kindern auf einem Flüchtlingsboot führt²⁷. »A Man Whose Name Was John« wurde erstmals am Ostersonntag, den 22. April 1973, in den USA ausgestrahlt²⁸. Es folgten Ausstrahlungen auch in anderen Ländern²⁹.

Den Anstoß, zehn Jahre nach dem Tod des Pontifex dem amerikanischen Publikum eine filmische Hommage zu präsentieren, stammte von dem Hauptdarsteller des Films selbst: Der als Seriendarsteller zu Ruhm gekommene Raymond Burr hatte Johannes XXIII. in mehreren Privataudienzen kennengelernt. Angetrieben von seinem Interesse an verschiedenen Religionen und seiner Faszination an dem Roncalli-Papst entwickelte er bereits zu Lebzeiten des Pontifex Pläne, dessen Leben zu verfilmen³⁰. Hiefür stellte er eigene Recherchen über mögliche Handlungsstränge eines Films an und beauftragte Journalisten, Materialien über den Lebensweg des Papstes zusammenzustellen. Als Anfang der 70er-Jahre die Produktionsfirma Universal Studios an ihn mit dem Vorschlag herantrat, das Projekt zehn Jahre nach dem Tod des Papstes umzusetzen, konnte der Drehbuchschreiber John McGreevey auf Burrs Recherchen zurückgreifen. Universal Studio produzierte den Streifen als zweiten Teil einer vierteiligen Reihe, die eine Episode aus dem Leben bedeutender Persönlichkeiten des 20. Jahrhunderts präsentierte. Neben Roncalli waren dies der englische König Eduard VIII. (1894–1972), der US-amerikanische Footballstar Vince Lombardi (1913–1970) und der US-Präsident Harry S. Truman (1884–1972)³¹. Als Regisseur konnten die Produzenten den Amerikaner Buzz Kulik gewinnen, der sich früh in seiner Karriere auf Fernsehfilme spezialisiert hatte. Mit dem kommerziell überaus erfolgreichen Footballdrama »Brian's Song« (»Freunde bis in den Tod«) filmte Kulik zwei Jahre zuvor ein viel beachtetes *biopic*, das u. a. den renommierten Fernsehpreis *Emmy Award* in der Kategorie *Best Dramatic Program* gewann³².

Der Film »A Man Whose Name Was John« erzählt die Geschichte von Roncallis Zeit als Apostolischer Delegat in Konstantinopel anhand von zwei Themensträngen: In der Rahmenhandlung erleben die drei Mitglieder eines US-amerikanischen Fernseheteams das Konklave 1958 in Rom. Der Tontechniker Joseph Kahn, so stellt sich am Ende des Films heraus, überlebte als jüdisches Kind die Irrfahrt des Flüchtlingssschiffes, das Anfang der 1940er-Jahre durch Roncallis diplomatisches Geschick und unorthodoxes Handeln vor den Fängen der Nationalsozialisten gerettet wird. In einem römischen Café erzählt er 1958 seinen beiden Kollegen von den dramatischen Tagen in Konstantinopel. Roncallis Wirken als Apostolischer Delegat wird somit zur eigentlichen Geschichte des Films. Ne-

27 Zu Roncallis Zeit als Nuntius in Konstantinopel und der Rettung eines Flüchtlingssschiffes, die als Vorlage für den Film diente, siehe: Renzo ALLEGRI, Johannes XXIII. »Papst kann jeder werden. Der beste Beweis bin ich.« Ein Lebensbild, München u. a. 2000, 90ff. – Zur Diskussion über die historische Belegbarkeit des Vorgangs siehe: Dorothee RECKER, Die Wegbereitung der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Johannes XXIII., Kardinal Bea und Prälat Oesterreicher – eine Darstellung ihrer theologischen Entwicklung, Paderborn 2007, 140–143. – Vgl. auch Angelo G. RONCALLI, *La mia vita in Oriente. Agende del delegato apostolico II: 1940–1944* (Edizione Nazionale dei Diari di Angelo Giuseppe Roncalli – Giovanni XXIII, Bd. 4.2), Bologna 2008.

28 Lee GOLDBERG, *Unsold Television Pilots 1955–1989*, Calabasas 2015, o. S. (Artikel 1117).

29 Ona L. HILL/ Raymond BURR, *A Film, Radio and Television Biography*, Jefferson 1994, 109.

30 Hier und im Folgenden: Ebd., 108f.

31 GOLDBERG, *Unsold Television Pilots* (wie Anm. 28) (Artikel 1115 und 1117).

32 Zu dem von der internationalen Kritik hoch gelobten Schaffen Kuliks als Regisseur von Fernsehfilmen siehe etwa den Nachruf von Tom Vallance in der britischen *Independent*: Tom VALLANCE, *Obituary: Buzz Kulik*, in: *The Independent*, 29.1.1999.

ben Roncalli selbst steht sein Sekretär, der irische Geistliche Thomas Ryan, im Zentrum der Episode. Der reale Thomas Ryan, von 1964 bis 1982 Bischof der irischen Diözese Clonfert, stand dem Filmproduktionsteam als Berater kirchlicherseits (»ecclesiastical consultant«) zur Verfügung³³.

Die Eröffnungsszene des Films, die in ihrer Gestaltung frappierende Ähnlichkeiten mit einzelnen Szenen des Films »In den Schuhen des Fischers« aufweist, führt die Zuschauer in die Wahlmodi eines Konklaves ein. Noch deutlicher als in »In den Schuhen des Fischers« spielen Drehbuchautor und Regisseur mit den Grenzen zwischen realem Journalismus und fiktivem Filmgenre: Die Rolle des Journalisten, der den Zuschauer über die Papstwahl 1958 informiert, übernahm Cleve Roberts, ein an der US-amerikanischen Westküste äußerst populärer Journalist und Nachrichtensprecher. Seit zwei Tagen, so berichtet er dem Publikum in der Anfangssequenz des Films, saßen die Kardinäle nun abgeschottet von der Außenwelt in der Sixtinischen Kapelle und konnten sich noch für keinen neuen Papst entscheiden. Dies, so Roberts weiter, zeige der schwarze Rauch an, der nun bereits zehnmal den zahlreichen Menschen auf dem Petersplatz über die bisherigen ergebnislosen Wahlgänge informierte. Diese recht grundlegenden Erläuterungen von Wahlort, Prozedere und Symbolik mögen darauf verweisen, dass Produzenten und Drehbuchschreiber des Fernsehfilms eine nicht unerhebliche Gruppe von (amerikanischen) Fernsehzuschauern im Blick hatten, die mit den Riten der katholischen Kirche und den Vorgängen eines Konklaves in Rom eben nicht vertraut waren. Es zeigt sich somit, dass auch hier fiktionale Medienformate als erklärende (und damit auch deutende) Instanz zwischen katholischer Kirche und einer interessierten Öffentlichkeit standen, die das öffentliche Bild des Papstes prägen konnten. Die Besetzung des fiktionalen Charakters eines TV-Journalisten in Rom mit einem realen (und den Fernsehzuschauern in dieser Rolle bekannten) Nachrichtensprecher lässt die Unterscheidung zwischen der realen Person des Papstes und der fiktionalen Ausdeutung seines Charakters und Wirkens im Spielfilm auf frappierende Weise verschwimmen. Auch hier werden die Sehgewohnheiten des Publikums genutzt, um die Ebene des fiktionalen Fernsehgenres zu verlassen und in scheinbar nicht fiktionalen TV-Beiträgen eigene Deutungen über den Katholizismus im Allgemeinen und Papst Johannes XXIII. im Besonderen zu vermitteln.

Einen Schwerpunkt in der Darstellung Johannes' XXXIII. fanden die Filmemacher in seinem Wirken über die Grenzen des Katholizismus hinaus. In der Darstellung der Rettungstat des damaligen Erzbischofs Roncalli in Konstantinopel wird der Kirchenmann zu einem religiösen Führer, der die Grenzen von Konfession und Religion ein ebnet. Auf diplomatischem Parkett brilliert er als Gesprächspartner des (muslimischen) Generalsekretärs im türkischen Außenministerium Numan Menemencioglu (1893–1958), des (katholischen) deutschen Botschafters Franz von Papen (1879–1969) und des (jüdischen) Rabbiners Isaac Herzog (1888–1959). Sein diplomatisches Geschick liegt vor allem in seiner Fähigkeit, mit den Vertretern unterschiedlicher Religionen und Staaten geradezu freundschaftliche Beziehungen zu entwickeln, so dass diese dem Erzbischof als Vertreter des Heiligen Stuhls ihr Vertrauen schenken. Einen besonderen Ausdruck erhält dieser die Grenzen der Konfessionen und Religionen überschreitende diplomatische Ansatz zudem darin, dass sich Erzbischof Roncalli eben nicht nur für die Interessen der katholischen Bevölkerung einsetzt, sondern im Falle des jüdischen Flüchtlingsboots explizit auch für Andersgläubige. Hierfür verzichtet er schweren Herzens auf eine Reise nach Italien zu seinem sterbenskranken Bruder Alfredo. Als seine konsternierte Schwester Maria voller Unverständnis für diese Entscheidung einwirft, es sollen sich doch Juden um die jü-

33 John J. O'CONNOR, TV. »A Man Whose Name Was John«, in: New York Times, 21.4.1973.

dischen Kinder kümmern, entgegnet Roncalli als Begründung für seine Entscheidung: »Diese [Juden] sind auch meine Brüder«.

Die nun folgende Philippika seiner aufgebrachten Schwester stellt dem Zuschauer den Erzbischof als einen Kirchenmann vor, der gegen jede Art von Karrierismus von seinen Idealen der selbstlosen Humanität geleitet wird. Er habe, so Roncallis Schwester, anstatt sich eine gute Position in der kirchlichen Hierarchie in Rom zu sichern, seine Zeit damit verschwendet, sich in Griechenland, Bulgarien und der Türkei für die Interessen von Heiden und Außenseitern einzusetzen. Diese Arbeit der letzten 40 Jahre habe in keinsten Weise einen Gewinn für ihn selbst gebracht. Sein Gewinn für die letzten 40 Jahre, so die Antwort Roncallis in recht philosophischer Wendung, seien die letzten 40 Jahre gewesen.

Ein Blick auf eine Statue Johannes' des Täufers lässt Roncalli schließlich einen Plan zur Rettung der jüdischen Kinder ersinnen: Er lässt Taufdokumente für die Kinder fälschen, die diese als Katholiken ausweisen, um ihnen anschließend über seine Kontakte zur portugiesischen Gesandtschaft eine Ausreise nach Portugal zu ermöglichen. Der Blick auf die Statue gerät hierbei in zweierlei Hinsicht zum entscheidenden Moment des Films: Er lässt Roncalli den entscheidenden Plan zur Rettung der Kinder entwickeln und sorgt zudem, so legen die *storyline* und Filmtitel (»A Man Whose Name Was John«) letztendlich nahe, nach dem Konklave 1958 für Roncallis Namenswahl zu Johannes XXIII.

Eingedenk des Zielpublikums in den USA verwundert es nicht, warum der Film gerade diese Episode aus Roncallis Leben für seine Deutung des Papstes wählte: Durch seinen Humanismus und seinen Einsatz für die jüdischen Kinder wird Roncalli eben nicht primär als Amtsträger der katholischen Hierarchie gezeichnet, sondern als ein von den Idealen der christlichen Nächstenliebe beseelter Sympathieträger, dessen Taten weit über die Grenzen des Katholizismus hinaus Respekt und Bewunderung hervorrufen. Diese Bewunderung leitet der Film selbst an, wenn innerhalb der Rahmenhandlung im Jahr 1958 der Kameramann des TV-Teams ausruft: »Wenn diese Geschichte wahr ist, so ist [Roncalli] ein ganzer Kerl.« (Englisches Original: »If this story ist true, he is quite a guy.«). Quasi als Beglaubigung der soeben erzählten Geschichte zückt der Tontechniker Kahn, als Zeuge der Begebenheit einst selbst von Roncalli gerettet, eine Taschenuhr seines von den Deutschen ermordeten Vaters hervor, deren Kette Roncalli selbst ihm einst auf dem Flüchtlingsboot als Zeichen der Verbundenheit schenkte.

In der pathetischen Schlussequenz, die den gerade zum Papst gewählten Roncalli auf der Loggia des Petersdoms zeigt, findet der bewundernde Blick auf den Pontifex seinen Höhepunkt, wenn aus dem Off der Journalist Clete Roberts berichtet: »Angelo Roncalli wurde Papst Johannes XXIII., ein Interimpapst, dessen zu kurze Regentschaft mehr Wandel initiierte als diejenige aller seiner Vorgänger der letzten tausend Jahre.« Mit mehreren Kameraschwenks über den dicht gefüllten Petersplatz und dem Verweis auf das von Johannes XXIII. eröffnete Zweite Vatikanum und die Enzyklika »Pacem in Terris« endet der Film. Die Enzyklika, so hebt Roberts hervor, sei die erste der Kirchengeschichte, die sich nicht nur an alle Katholiken, sondern an alle Menschen guten Willens richtete. Somit wiederholt das Ende des Films dessen zentrale Deutung des Roncalli-Papstes: Johannes XXIII. steht als humanistischer und menschenliebender Reformpapst für ein neues Kapitel in der Geschichte des Katholizismus. Er wandte sich in seinem Tun und seinen Botschaften an Menschen außerhalb seiner Kirche und wurde so zu einem Sinnbild jeglicher Nächstenliebe. So steht er als Vorbild nicht nur für seine Anhänger in der katholischen Kirche, sondern universell für alle Menschen guten Willens.

4. Der Papst des American Dream: Die Deutung Johannes' XXIII. in Charles B. Jarrotts »I would be called John: Pope John XXIII.«

Eine ganz andere Geschichte erzählt der abendfüllende Spielfilm »I would be called John: Pope John XXIII.«, eine US-Produktion aus dem Jahr 1987. Das Fernsehspiel wurde von der nicht kommerziellen und staatlich bezuschussten Sendergruppe *Public Broadcasting Service (PBS)* unter der Leitung des Produzenten David Susskind gedreht und als »special one man play« angekündigt. Susskind hatte sich in den 70er- und 80er-Jahren als Produzent von biografischen Filmen hervorgetan und konnte für das Fernsehspiel über den Roncalli-Papst den englischen Regisseur Charles B. Jarrott gewinnen. Gemeinsam gestalteten sie insgesamt vier kammerartig inszenierte Filme über das Leben bedeutender Persönlichkeiten des 20. Jahrhunderts. Ein Jahr zuvor startete diese Reihe mit einem einstündigen Film über Präsident Dwight D. Eisenhower (1890–1969), der unter dem Titel »Ike« gesendet wurde³⁴. Die Kritik nahm diesen Film reserviert auf und mahnte die sehr simplifizierende und recht unkritische Sicht auf das Wirken des vormaligen Weltkriegsgenerals an³⁵. Anlass für die Ausstrahlung des Papstfilms bildeten zum einen das 25-jährige Jubiläum der Eröffnung des Zweiten Vaticanums, des Weiteren die Reise Papst Johannes Pauls II. in die USA im September 1987³⁶. Dabei geriet das Projekt zu einer *private public partnership*, der Film wurde von der US-Rüstungsgesellschaft *General Dynamics* mitfinanziert. Als Drehbuchschreiber entwarf der vormalige Priester und Psychologieprofessor der jesuitischen Loyola University in Chicago, Eugene Kennedy (1928–2015), das Script. Konzipiert als Kammerspiel für einen Schauspieler lebt der Film ganz von der Präsenz des britischen Hauptdarstellers Charles Durning. Ihn begleitet der Zuschauer durch die verschiedenen Stationen Roncallis kirchlicher Karriere; Ausgangspunkt bildet dabei der Vorabend des Konklaves 1958. Zunächst berichtet der Film in Rückblenden über die prägenden Erlebnisse des späteren Papstes an der italienischen Front im Ersten Weltkrieg (1914–1918), als Diplomat in Bulgarien und der Türkei, später dann über sein Wirken als Papst.

Eugene Kennedy deutet Papst Johannes XXIII. als revolutionären Reformen, der voll Verachtung auf die Geltungssucht und das Besitzstanddenken der Kurienkardinäle blickt. Andererseits inszeniert der Film seinen Protagonisten als konservativen Helden, der es – geradezu stereotyp das amerikanische Ideal des *from rags to riches* verkörpernd – aus ärmlichen Verhältnissen stammend durch harte Arbeit bis zum Pontifex Maximus der Weltkirche schafft. Dem Zuschauer zugewandt berichtet Roncalli an verschiedenen Stationen seiner kirchlichen Karriere von diesem seinem Weg. Hierbei stellt er die konservativen Werte der westlichen Gesellschaften in den 80er-Jahren als Voraussetzung für seinen Aufstieg dar: Der starke Zusammenhalt und die harte physische Arbeit in der norditalienischen Bauernfamilie hätten ihn und sein Arbeitsethos geprägt. Die Anfechtungen des Krieges während seiner Zeit als Militärgeistlicher im Ersten Weltkrieg waren für ihn eine Zeit der Schule, in der er viel über das menschliche Herz und die Sünden der Menschen lernte.

34 Jerry ROBERTS, *Encyclopedia of Television Film Directors*, Volume 1, Art. »Charles B. Jarrot«, Lanham u. a. 2009, 280f.

35 Herbert MITGANG, *TV Reviews*. E. G. Marshall stars as Eisenhower in »Ike«, in: *New York Times*, 15.10.1986.

36 Judith MICHAELSON, *Durning takes on the »Peasant Pope« for Pbs*, in: *Los Angeles Times*, 15.9.1987.

Stets trotzte er in seinen Jahren als Bischof und Diplomat den Widrigkeiten, die er durch die kirchliche Elite bei seinem Aufstieg erfuhr. So betont er nachdrücklich, wie weit er auf seinen diplomatischen Stationen in Osteuropa von den eigentlichen Machtzirkeln des Vatikans entfernt war. Durch harte Arbeit und geschicktes diplomatisches Taktieren gelangen ihm erste Annäherungsversuche zu den Repräsentanten anderer Konfessionen und Religionen. So entwarf er bereits hier erste Grundlagen für seine spätere Politik der Öffnung und Annäherung während seines Pontifikats. Das Pontifikat selbst gerät für ihn als *homo novus* in der Kurie zu einem ständigen Kampf, in dem es sich täglich zu bewähren gilt, der eigenen körperlichen Gebrechlichkeit und den innerkirchlichen Widersachern trotzend. Die »Propheten des Untergangs« (»prophets of doom«) in der Kurie, so der Pontifex, hätten die Sprache der Menschen verlernt, ihr elitärer Habitus verhindere, dass sie die neuen Möglichkeiten von Wissenschaft und Kommunikation im Sinne des pastoralen Auftrags der Kirche nutzen.

Der anderthalbstündige Film präsentiert Johannes XXIII. also als beides, als Reform-er innerhalb der Kirche, aber auch als Phänotyp eines Aufsteigers, der sich mit konservativen Werten gegen die Standesdünkel einer Elite emporarbeitet. Somit passt sich Jarrotts Deutung des Roncalli-Papstes sehr wohl in die Wertvorstellungen der US-amerikanischen Gesellschaft nach der *Reagan Revolution* ein: Durch sein individuelles Durchsetzungsvermögen gelingt es ihm, den Widrigkeiten der althergebrachten Elite zu trotzen. Gestützt auf seinen Glauben, der Hochachtung seiner familiären Herkunft und einen hehren Arbeitsethos kann Johannes die Kirche in seinem Sinne umformen und wird in der filmischen Narration zu einer Heldenfigur, die anschlussfähig auch an nicht religiöse Führungsgestalten wird. Dies bringt der kurze Hinweis auf die Beteiligung der Rüstungsfirma *General Dynamics* auf den Punkt: »This portrayal of one man's courage and leadership is being made possible by a grant from General Dynamics.« Johannes XXIII. wird gedeutet als charismatische Herrscherpersönlichkeit, dessen persönlicher Mut und Führungskraft die Kirche des 20. Jahrhunderts entscheidend prägen konnten.

5. Fazit

Was sagen uns nun die medialen Bilder des Papsttums im US-Kino bzw. in den Fernsehproduktionen der 60er-, 70er- und 80er-Jahre über die Inszenierung des modernen Papsttums von Pius IX. bis Franziskus?

Ich möchte dafür plädieren, die offensichtlichen Innovationen in der Darstellung Johannes' XXIII. vor dem Hintergrund des medialen Wandels zu deuten. Dies lässt sich in der Bundesrepublik einerseits an den Berichterstattungen der Printmedien gut beobachten: So gilt die Epoche der 60er-Jahre, also die Zeit während und kurz nach dem Pontifikat des Roncallipapstes, einerseits als Blütezeit des Illustriertenjournalismus, zum anderen als Beginn des Konfliktjournalismus, der althergebrachte Institutionen zunehmend kritisch in Frage stellte³⁷. Bilder des Papstes, die eine scheinbare Privatheit stilisieren, sind eben nicht einzigartig für die Kirchenberichterstattungen, sondern finden sich ebenso in den Berichten über Politiker, Schauspieler und andere VIPs. Auf der Linie des Konfliktjournalismus lag die offensive mediale Ausdeutung der Ereignisse rund um das Zweite Vatikanische Konzil. In ihrer Rolle als Vermittlungsinstanz zwischen Kirche und Öffentlichkeit wiesen die Medien dem Katholizismus Rollen innerhalb der sich liberali-

37 Hierzu ausführlich: STÄDTER, *Verwandelte Blicke* (wie Anm. 4), 164–315.

sierenden Gesellschaft zu; sei es nun eine politische Rolle als Institution des Friedens oder eine gesellschaftlich-religiöse Instanz, die die Hoffnung der Gläubigen auf eine transzendente Vollendung aufrechterhalten solle. Ihre Rolle als moralische Instanz in der bundesrepublikanischen Gesellschaft wurde der katholischen Kirche im Laufe der 60er-Jahre hingegen gerade von den liberalen Medien abgesprochen. Diese Rolle galt ob der von den Journalisten als zweifelhaft dargestellten moralischen Integrität einiger Kirchenführer zwischen 1933 und 1945 als obsolet. Aber auch dies ist kein Alleinstellungsmerkmal der Kirchen- oder Papstberichterstattungen, wie die Skandalberichte etwa über die Vergangenheit Kurt Georg Kiesingers (1904–1988) oder Heinrich Lübkes (1894–1972) aufzeigen können.

Auch in den hier genauer dargestellten US-Filmproduktionen lassen sich deutlich zeitgebundene Deutungen der Person Roncallis und des Pontifikats Johannes XXIII. erkennen. Ganz im Zeichen der Bedrohungen des Kalten Krieges präsentiert »In den Schuhen des Fischers« das Bild eines perfekten weltpolitisch handelnden Pontifex, der bei allen Anleihen bei Johannes XXIII. eingebunden ist in die globalen Krisenszenarien der späten 1960er-Jahre. Mit seinen Charismen der Bescheidenheit, der Religionsgrenzen überschreitenden Menschenliebe und seinem diplomatischen Geschick gelingt es ihm in filmischer Überzeichnung, sich zum Retter der Menschheit aufzuschwingen und die Welt vor der atomaren Zerstörung zu bewahren. Als historisch belegbarer Ankerpunkt der Filmgeschichte kann sicherlich die Enzyklika »Pacem in Terris« vom April 1963 gelten, die kurz nach den Bedrohungsszenarien der Kubakrise im Oktober 1962 veröffentlicht wurde.

Einen ähnlichen Schwerpunkt setzte die TV-Produktion »A Man whose name was John« aus dem Jahr 1972. Auch hier steht eine Deutung Roncallis im Vordergrund, die ihn über alle Konfessions- und Religionsgrenzen hinweg als vermittelnde Instanz in Zeiten eines globalen Waffengangs sieht. Sein Einsatz für jüdische Flüchtlinge kommentiert er gegenüber seiner Schwester mit dem lapidar wirkenden Satz »Auch sie sind meine Brüder«. In der filmischen Erzählung bleibt offen, ob das Wort »Brüder« hier als direkte Replik auf den Vorwurf seiner Schwester gemeint ist, er würde seinen Einsatz für die Juden dem Besuch seines kranken Bruders in der Lombardei vorziehen. Eine mögliche Lesart derjenigen Rezipienten, die sich der theologischen Impulse des Pontifikats Johannes' XXIII. bewusst sind, wäre zudem eine theologische: Roncalli als Vertreter der Kirche sieht die Juden als seine geistigen Brüder, die an den Glauben an einen und denselben Gott mit ihm verbunden sind.

Ein ganz anderes Bild des Papstes vermittelt die etwa 15 Jahre später entstandene TV-Produktion »I would be called John: Pope John XXIII.« Hier wird weniger das Charisma der Menschenliebe in den Blick genommen als vielmehr das Schicksal des Außenseiters in der katholischen Hierarchie. Dieser schafft es trotz aller vatikanischen Seilschaften auf den Thron Petri und wird somit zum Protagonisten einer recht stereotyp erzählten Aufstiegsgeschichte. Mit moralischer Integrität und festem Glauben in den eigenen Wertehorizont kann sich Johannes auch während seines Pontifikats gegen die intrigente Arglistigkeit mancher Kardinäle in Rom durchsetzen.

Medial vermittelte Bilder des Papstes gilt es also einzulesen in die Transformationsprozesse säkularer Medien. Manchmal mögen sie uns mehr über journalistische, filmische oder ganz allgemein kulturelle Trends sagen als über den Zustand der katholischen Kirche.

JÖRG SEILER

Die Flugzeuginterviews von Benedikt XVI. und Franziskus

Authentizitätsüberschuss und päpstliche Amtsausübung

Im Medium ihrer Reisen inszenieren die Päpste auch ihre Auffassung vom Papstamt. Ihre Amtsausübung wird hier idealtypisch sichtbar. Hierbei macht die mediale Präsentation dieser Reisen die öffentlich wahrgenommenen bzw. angetragenen Konfliktlinien der jeweiligen Pontifikate idealtypisch sichtbar. Von dieser Voraussetzung ausgehend werden im Folgenden die öffentlich gewordenen Kommunikationsereignisse zwischen Papst und mitreisenden Journalisten analysiert, wie sie sich in den Flugzeugen auf den päpstlichen Reisen zugetragen haben. Es geht nur in geringem Maße um die in dieser Kommunikationssituation angesprochenen Themen. Diese spielen nur insofern eine Rolle, als sie für die Selbstinszenierung des jeweiligen Papstes bei seinen Begegnungen mit den Journalisten aussagekräftig sind. Auf einer zweiten Ebene wird jenseits dieser päpstlichen Selbstinszenierung auch auf den Modus der Berichterstattung über diese spezielle Form der Begegnung einzugehen sein, bei der den Rezipienten von Massenmedien ein ganz bestimmter Blick auf den Pontifex vermittelt werden soll. Hier haben wir es mit einer weiteren Inszenierungsebene zu tun.

Dass Päpste überhaupt reisen, ist ein Novum der neuesten Papstgeschichte. Seit 1870 hatten sich die Päpste jahrzehntelang als »Gefangene im Vatikan« stilisiert. Formell musste diese selbst definierte Gefangenschaft mit den Lateranverträgen von 1929 als aufgehoben gelten – doch den Vatikan verließen die Päpste bis zu Papst Johannes XXIII. (1958–1963) auch weiterhin nicht. Vor Beginn des 2. Vatikanischen Konzils (1962–1965) unternahm dieser im Oktober 1962 seine einzige »Reise«, nämlich nach Loreto, und besuchte hierbei auch das von Loreto aus gut erreichbare Assisi. Er stellte seine Reise in den Kontext des beginnenden Konzils. Die Bezugnahme auf das Konzil im Kontext ihrer Reisen ist von nun an typisch. Seit Paul VI. (1963–1978) wurde sie von den Päpsten inhaltlich unterschiedlich gefüllt und charakterisiert das (ekkesiale) Selbstverständnis des jeweiligen Papstes, wie es in der konkreten Begegnung mit den Kirchen vor Ort zum Vorschein kommt. Päpstliche Reisen geben also auch immer einen Hinweis auf das Zusammenspiel zwischen Orts- und Universalkirche.

1. Päpstliche Reisen im Dienst des Konzils: Paul VI. und Johannes Paul II.

Paul VI. und Johannes Paul II. (1978–2005) nutzten wie keiner ihrer Vorgänger die modernen Massenmedien und waren von daher auch über Fotografien und – vor allem Johannes Paul II. – über das Fernsehen einem Weltpublikum medial bekannt geworden.

Hierbei spielten die Reisen beider Päpste eine zentrale Rolle. Mit dem Montini-Papst begann die päpstliche Reisetätigkeit¹. Seine Reisen sind durch die kirchenpolitisch bedeutsamen Ziele charakterisiert, bei denen Paul VI. theologische Akzente setzte. So entstand medial ein neuer Bildtypus. Von den neun Auslandsreisen sei an folgende besonders erinnert: Heiliges Land 1964², Indien (Eucharistischer Weltkongress) 1964, New York (UNO) 1965, Türkei (Begegnung mit dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras von Konstantinopel [1886–1972]) 1967, Genf (Ökumenischer Rat der Kirchen) 1969. Bei Johannes Paul II. besticht die Masse seiner 104 Auslandsreisen. Geht man von vier Bildgattungen aus, durch welche visuelle Medien das kulturelle Gedächtnis prägen (Ikonen, Schlagbilder, Schlüsselbilder und ikonische Bildcluster), so haben wir es bei den Bildern über die Reisen von Paul VI. mehrheitlich mit einer spezifischen Form der Medienikone, nämlich mit einer »Ereignisikone«, zu tun³. Bei Johannes Paul II. hingegen dominiert der Typus des »ikonischen Bildclusters«, sieht man etwa von der markanten Ereignisikone ab, die den todkranken Papst zwei Tage vor seinem Tod während der Generalaudienz am Fenster seiner Privatgemächer zeigt⁴. Kennzeichen der Ereignisikone sind ein hoher Bekanntheitsgrad und ihr Bestreben, beim Betrachter eine besondere emotionale Wirkung hervorzurufen, indem sie ein herausragendes Ereignis festhält. Das hier Abgebildete besitzt dann Leitbildcharakter. Es ist situiert in einer Umbruchsituation, von deren epochaler Wirkung die Zeitgenossen überzeugt sind. Als Ereignisikonen können bei Paul VI. etwa die Fotografien der Begegnungen mit dem Patriarchen Athenagoras (1964, 1967) oder sein Besuch bei der UNO in New York (1965) interpretiert werden. Der Papst wird der Weltöffentlichkeit hier als Akteur präsentiert, der das *aggiornamento* der Kirche konkret gestaltet: durch ökumenische Impulse und durch die Würdigung und Unterstützung internationaler Institutionen zur Friedenssicherung. Sichtbar wird hier ein moderner Papst, der die engen Grenzen des Vatikans überwindet und dadurch weltkirchliche und weltbezogene Offenheit sichtbar macht⁵. Bei Johannes Paul II. dominiert, nicht zuletzt durch die forcierte Einbindung des Mediums Fernsehen, das »ikonische Bildcluster«. Hierbei handelt es sich um aus einer Fülle von Einzelbildern gebündelte *Realitätsverknüpfungen*, deren Faszination sich weniger aus ihrer genuinen Bildsprache und Ästhetik ergeben, sondern eher *aus dem Gefühl der Teilhabe und Zeugenschaft, das sie dem Betrachter vermitteln*⁶. Bei der enormen Fülle an Bildern, die den Papst in den vielfältigsten Kulturen mit unterschiedlichen Katho-

1 Roberto PAGLIALONGA, La »chiesa in uscita« di Paolo VI. Viaggi internazionali e diplomazia della pace del primo papa che ha incontrato il mondo, Todi 2015; I viaggi apostolici di Paolo VI (Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI 25), hrsg. v. Rodolfo ROSSI, Brescia 2004. – Der »Spiegel« nannte Paul VI. daher schon 1967 einen »Reise-Papst«, obgleich er erst, im damaligen Sprachduktus des »Spiegel«, viermal »ausgeflogen« war (Der Spiegel 1967, Nr. 31 [24.7.1967], 83).

2 Paul VI. – Rom und Jerusalem. Konzil, Pilgerfahrt, Dialog der Religionen (Schriften des Emil-Frank-Instituts 4), hrsg. v. Thomas BRECHENMACHER u. Hardy OSTRY, Trier 2000. – Vgl. den zeitgenössischen Reisebericht mit interessantem Bildmaterial: Helmut HOLZAPFEL, Sonderflug AZ 1820. Das Bildbuch von der Pilgerreise des Papstes, Würzburg 1964.

3 Vgl. Gerhard PAUL, Das Jahrhundert der Bilder. Die visuelle Geschichte und der Bildkanon des kulturellen Gedächtnisses, in: Das Jahrhundert der Bilder. 1949 bis heute, hrsg. v. DEMS., Göttingen 2008, 14–39, hier: 29.

4 Hierzu: René SCHLOTT, Papsttod und Weltöffentlichkeit seit 1878. Die Medialisierung eines Rituals (VKZG.B 123), Paderborn u. a. 2013, 213–224.

5 Zum weitgehend unterschätzten Pontifikat von Paul VI.: Jörg ERNESTI, Paul VI. Der vergessene Papst, Freiburg i. Br. u. a. 2012.

6 PAUL, Die visuelle Geschichte (wie Anm. 3), 32.

lizismen zeigten, setzte sich, je länger je mehr, beim Betrachter dennoch das Bild eines Papstes durch, der, gleichermaßen charismatisch wie unerschütterlich, ein konkretes Kirchenprogramm (mit entsprechend religiöser Prägung und geistlicher Präferenz) vor Ort präsent zu machen und durchzusetzen gedachte. Die Bilder von den Reisen wurden zwar austauschbar, doch blieb die päpstliche Autorität in der persönlichen Ausstrahlung, die selbst der durch Krankheit gezeichnete Papstkörper nicht beeinträchtigte, erhalten. Nicht umsonst wurde Johannes Paul II. als *fliegender Fels* betitelt⁷.

Angesichts der Medialität des Papsttums und der Bilderflut, die auf Reisen produziert werden konnte, verwundert es nicht, dass es Paul VI. und Johannes Paul II. in das zweibändige Standardwerk zur Fotografiegeschichte des 20. Jahrhunderts von Gerhard Paul (*Das Jahrhundert der Bilder*, 2008/09) geschafft haben. Paul VI. kommt in zwei Beiträgen vor, in jenem über die Mondlandung (Martina Hessler) und in jenem über den *Schmerzensmann* Johannes Paul II. (Petra Dorsch-Jungsberger)⁸. Beide Male begegnet er zur Illustration eines anderen Sujets, dem der Artikel gilt. Im einen Fall wird er als moderner Papst konnotiert (Mondlandung), im anderen Fall soll er für einen *traditionellen Papsttyp* im Unterschied zu Johannes Paul II. stehen. Der Beitrag über die Mondlandung (21. Juli 1969) zeigt die bekannte Fotografie Pauls VI., wie er der Live-Übertragung dieses »großen Schrittes für die Menschheit« im Fernsehen in Castel Gandolfo beiwohnt. Der Betrachter sieht ihn von der Seite ruhig auf einem Sessel sitzend (linke Bildhälfte) und aus naher Distanz in einen Fernseher (rechte Bildhälfte) die Mondlandung beobachtend, die, so die Bildunterschrift, als *globales Medienereignis* inszeniert wird. *Das Fernsehen dokumentierte nicht nur einen außergewöhnlichen wissenschaftlichen Erfolg, sondern es präsentierte auch seinen eigenen Erfolg: Eine Live-Übertragung machte es möglich, dass die Menschheit bei der Mondlandung dabei war. Das visuelle Zeitalter war in eine neue Phase getreten*⁹. Und Paul VI. wurde zum Teil dieses visuellen Zeitalters – ohne Scheu vor dem neuen Medium des Fernsehens.



Abb. 1: Paul VI. bei der Übertragung der Mondlandung (21. Juli 1969) mit jener für ihn typischen Gestik

Istituto Paolo VI, Brescia

7 Norbert SOMMER, *Fliegender Fels. Der Reise-Papst Johannes Paul II.*, Berlin 2003.

8 Martina HESSLER, »Der Mond ist ein Ami«. Bilder der Mondlandung und die Inszenierung der Wissenschaft, in: PAUL, *Jahrhundert* (wie Anm. 3), Göttingen 2008, 394–401; Petra DORSCH-JUNGSBERGER, *Johannes Paul II. Der Schmerzensmann*, in: Ebd., 662–669.

9 HESSLER, »Der Mond ist ein Ami« (wie Anm. 8), 396.

Das Bildmotiv liegt in verschiedenen Fassungen vor. Wir kennen es auch so, dass Paul VI. die Übertragung der Mondlandung mit jenem für ihn üblichen Gestus begleitet, bei dem er die Arme etwas unbeholfen auf Brusthöhe hebt – eine Zwischenform zwischen Segen und Begrüßung/Winken (vgl. Abb. 1). Auch veröffentlichte die NASA eine Fotografie von der Begegnung der Apollo 11-Besatzung mit dem Papst (16. Oktober 1969), der dadurch ein weiteres Mal als ein für den Fortschritt der Menschheit offenes Kirchenoberhaupt inszeniert wird (Abb. 2). Zudem wurde ein Foto verbreitet, das den Papst die Mondlandung durch ein Teleskop auf der Sternwarte in Castel Gandolfo beobachten lässt¹⁰: In diesem Motiv (Paul VI. beobachtet die Mondlandung) finden wir also Paul VI. als modernen ebenso wie als halbmodernen bzw. traditionellen Oberhirten der Kirche in Szene gesetzt. Immerhin insinuiert das Motiv, dass sich der Papst für durchaus weltliche Belange der Menschheitsgeschichte interessiert.



Abb. 2: Empfang der Apollo 11-Astronauten durch Paul VI., 16.10.1969.

Quelle: NASA, Great Images (NASA Photo 70-H-1576);

<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=6458092> (Zugriff: 21.07.2017).

Dorsch-Jungsberger hingegen nutzt das offizielle Papstporträt Pauls VI., um in seiner Person einen *traditionellen Papsttyp* beschreibbar zu machen, der im Kontrast zum charismatisch ausgefüllten Papstbild von Johannes Paul II. stehe. Diese Deutung wird dem Leser von Pauls Werk durch die Gestaltung einer Textseite nahegelegt, in der die offizielle Porträtaufnahme von Paul VI. mit einer Fotografie von Johannes Paul II. in Kontrast steht, die diesen im Flugzeug auf einer seiner Reisen in einem ungezwungenen Gespräch mit Journalisten zeigt. Quellenkritisch haben wir es hier jedoch mit unterschiedlichen Bildgattungen zu tun, so dass die direkte Gegenüberstellung allenfalls idealtypische Präferenzen aufzeigen kann. Wer Fotografien von Paul VI. kennt, weiß, dass er nicht nur den *traditionellen Papsttyp* verkörpert. Gerade im Kontext seiner Reisen versucht er sich in persönlichen Gesten, und es ist typisch für die Berichterstattung über seine Reisen – nicht zuletzt in der Zusammenschau von Bild-Text-Relationen –, dass die Nutzung seiner Fortbewegungsmittel als bemerkenswert modern hervorgehoben wird und somit in der

10 Abgedruckt bei: ERNESTI, Paul VI. (wie Anm. 5), 243.

bildlichen Präsentation gerade keinen *traditionellen Papsttyp* zeigt. Die deutsche Presse nannte ihn denn auch den *vorwärtsstürmenden Papst*¹¹. Dorsch-Jungsberger schreibt hier ein Narrativ fort, das über dem Pontifikat von Paul VI. liegt: Mit der Publikation der »Pillen-Enzyklika« *Humanae vitae* (1968) wandelte sich die Wahrnehmung dieses Papstes in der Öffentlichkeit. Von nun an erscheint er verstärkt im *parodistischen Spottbild*, wie Benjamin Städter herausgearbeitet hat¹². In der medialen Präsentation dieses Papstes bewegen sich die Fotografien über die Mondlandung, aber auch die Bilder über seine Reisen, immer an jener Grenze zwischen der Inszenierung eines modernen und der eines gescheiterten Papstes. Dorsch-Jungsberger erkennt zu Recht, dass es bei Paul VI. und Johannes Paul II. prototypische Unterschiede in deren medialer Wirksamkeit, Inszenierung und Selbstinszenierung gibt. Bei Johannes Paul II. sei dessen Charisma das *Alleinstellungsmerkmal der Kommunikationsstrategie*, das sich insbesondere auf emotionale Kommunikation beschränkt habe¹³. Hinzu trete die liturgische Inszenierung von Schönheit. Der *menschlich-emotionale Ansatz* in der Ausübung des Papstamtes durch Johannes Paul II. habe dazu geführt, *das Thema Kirche aus seinem Schattendasein auf die Agenda der Massenmedien zu bringen*¹⁴. Diese Charakteristika sind gerade nicht die Stärken von Paul VI. War Johannes Paul II. ein Meister der Mimik und Gestik, so ist im Vergleich zu ihm die Körpersprache Pauls VI. geradezu steif. Idealtypisch hierfür ist das bereits angesprochene Heben der Hände auf Brusthöhe – der nahezu einzige (emotionale?) Gestus, den der Montini-Papst öffentlich zeigte. Die individuelle Körpersprache lässt sich auf das Papstamt beziehen: Paul VI. haftete das Papstamt im Sinne einer Überformung der Persönlichkeit an, während Johannes Paul II. es verkörperte¹⁵. Beides ist authentischer Ausdruck des Petrus-Dienstes. Doch hatte die Unterschiedlichkeit enorme Auswirkungen auf die mediale Repräsentation des Papsttums. Ähnliche Beobachtungen können bei Benedikt XVI. (2005–2013) und Franziskus (seit 2013) gemacht werden. Hierauf wird zurückzukommen sein.

Die Modernisierung des Papsttums mittels der Reisen wurde durch die Zeitgenossen genau wahrgenommen und zu Recht in den Kontext der konziliaren Aufbrüche gestellt. Als entlegene Stimme sei ein Beitrag aus dem »Tag des Herrn«, der Kirchenzeitung für die Katholiken in der DDR, angeführt. Im Kontext der Reise Pauls VI. zur UNO im Oktober 1965 heißt es unter der Überschrift: »Warum reist der Papst so viel?«: *Der Papst war im Heiligen Land, der Papst war in Indien, der Papst war in Amerika; nach San Domingo, aber auch nach Nord- und Südamerika, auf die Philippinen wurde er eingeladen [...] Vielleicht erleben wir es noch, daß der Papst zu uns [i. e. in die DDR] kommt. Der Papst reist. Reist er viel, reist er zuviel? [...] Viele Leute schockiert das, auch viele*

11 So in: Die Welt, 5.12.1963; zit. nach BRECHENMACHER/OSTRY, Paul VI. (wie Anm. 2), 11.

12 Benjamin STÄDTER, *Verwandelte Blicke. Eine Visual History von Kirche und Religion in der Bundesrepublik 1945–1980* (Campus Historische Studien 60), Frankfurt a.M./New York 2011, 316–328.

13 Petra E. DORSCH-JUNGSBERGER, *Papstkirche und Volkskirche im Konflikt. Die Kommunikationsstrategien von Johannes Paul II., Benedikt XVI. und Franziskus* (Religion-Medien-Kommunikation 7), Berlin 2014, 159–175.

14 Ebd., 201.

15 Zur Leiblichkeit des Papstes in Relation zur medialen Inszenierung vgl. OTTO KALLSCHEUER, *Ein Medienpapst an Leib und Leben? Johannes Paul II. auf Sendung*, in: *Communicatio socialis* 38, 2005, 251–261. Hier auf S. 258: *Und mit dem Papsttum wurde und wird die Verdichtung/Verkörperung der religiösen Botschaft zum Charisma einer Institution, die in der Person des Stellvertreters lebendig wird (die durch sein persönliches Charisma Gestalt und Charakter erhält, aber nie völlig von ihm abhängig werden darf!), am konsequentesten betrieben.*

Katholiken. Der Papst hat nach ihrer Meinung im Vatikan zu sitzen, und nicht in Düsenflugzeugen, Hubschraubern, Sonderzügen und Autos herumzufahren [...]. Das Bild der Kirche wird geformt durch die Tradition der letzten Jahrhunderte. Es zeigt im Wesentlichen eine statische Kirche, eine Kirche, die sich im Besitz ewiger Wahrheiten weiß, die sich abschirmt gegen eine feindliche Umwelt und die auch ihre Angehörigen abzuschirmen versucht. Es war eine im Wesentlichen in sich ruhende Kirche, wenn man will, eine unbewegliche Kirche. [...] Aber Gott hat Seiner Kirche in entscheidender Stunde einen Mann geschickt, der sich sozusagen wieder in Marsch gesetzt hat. [...] Die Kirche setzt sich in Bewegung. [...] Wenn der Papst reist, so nicht deswegen, um dem Fernsehen zu Sonderberichten und den Illustrierten zu farbigen Beilagen zu verhelfen. [...] Für viele Millionen Menschen [...] ist durch diese Reisen des Papstes, durch das Echo in den modernen Massenmitteln [...] gewissermaßen die Kirche in ihr eigenes Leben eingebrochen. [...] Warum reist also der Papst? [...] um die Kirche wieder in der Welt präsent zu machen¹⁶. Dass es Johannes Paul II., der Medienpapst schlechthin, in Pauls Standardwerk geschafft hat, verwundert nicht. Sein Pontifikat ist ja geradezu gekennzeichnet durch eine konsequent forcierte Medienpolitik, deren Ziel es war, einen charismatischen Kirchenführer zu inszenieren¹⁷. Johannes Paul II. erkannte die Bedeutung massenmedialer Kommunikation und professionalisierte grundlegend die Medienstruktur des Heiligen Stuhles¹⁸. 1988 wurde die Päpstliche Kommission für die Instrumente der Sozialen Kommunikation als Päpstlicher Rat für soziale Kommunikationsmittel zwar aufgewertet. Doch blieb dieses »Kommunikationsministerium« in seiner Entscheidungsbefugnis eingeschränkt. Im gleichen Jahr ließ der Papst den vatikanischen Rundfunk modernisieren, nachdem er bereits fünf Jahre zuvor das vatikanische Fernsehstudio (Centro Televisio Vaticano) hatte einrichten lassen. Seit 1995 besitzt der Vatikan eigene Webseiten. Das Vatikanische Presseamt, die sala stampa, hatte zwar schon unter Paul VI. seine Arbeit aufgenommen. Es wurde von seinem – aus der Sicht des Papstes – genialen Leiter, Joaquín Navarro-Valls (1984–2007), systematisch ausgebaut, und unter seiner Leitung wurden regelmäßige Pressekonferenzen eingeführt¹⁹. Sämtliche Medienorgane wurden dem Staatssekretariat untergeordnet, ein Hinweis auf die kontrollwürdige Bedeutung der päpstlichen Massenmedien. Zugleich – und dies ist weitaus bedeutender – reformierte Johannes Paul II. die Medienpolitik des Heiligen Stuhles: Bei den päpstlichen Reisen wurden – weitgehend ungeachtet ihrer kirchenpolitischen Ausrichtung – Journalisten jener Medien bevorzugt

16 Richard BARTA, Warum reist der Papst so viel?, in: Tag des Herrn 15, 1965, Nr. 43/44 (23.10.1965), 173. – Zur Bedeutung dieser Kirchenzeitung für die Versuche, das Konzil unter den Katholiken in der DDR bekannt zu machen vgl. Reinhard GRÜTZ, Katholizismus in der DDR-Gesellschaft 1960–1990. Kirchliche Leitbilder, theologische Deutungen und lebensweltliche Praxis im Wandel (VKZG.B 99), Paderborn u. a. 2004, 158–162. – Zum »Tag des Herrn« vgl. Elisabeth PREUSS, Die Kanzel in der DDR. Die ungewöhnliche Geschichte des St. Benno-Verlages (Erfurter Theologische Schriften 34), Leipzig 2006.

17 STÄDTER, Verwandelte Blicke (wie Anm. 12), 388. – Zur politischen Dimension der Reisen von Johannes Paul II. vgl. Heinz-Joachim FISCHER, Johannes Pauls II. Weltpolitik. Journalistisch betrachtet in Rom und auf den Reisen (1978–2005), Berlin–Münster 2016.

18 Hierzu und zum Folgenden: DORSCH-JUNGSBERGER, Papstkirche (wie Anm. 13), 131–154. – Durchaus kritisch wird die vatikanische Medienpolitik auch beschrieben in den Beiträgen von Rom-Journalisten: Eine Frage der Wellenlänge. Radio Vatikan und die Kommunikation zwischen dem Vatikan und der Kirche im deutschen Sprachraum, hrsg. v. Eberhard von GEMMINGEN, Frankfurt a. M. 2002.

19 Andreas ENGLISH, Benedikt XVI. Der deutsche Papst, München 2011, 309.

zur Mitreise eingeladen, die eine nationale und internationale Reichweite besitzen²⁰. Bei den Briefings für Großereignisse wendet der Heilige Stuhl bis heute in der Regel eine Pool-Regelung an, bei der fünf Fernsehteams und eine gewisse Anzahl von Foto-reportern zugelassen werden, die verpflichtet sind, ihre Berichte allen Journalisten und Medien kostenlos zur Verfügung zu stellen. Eine weltweite Verbreitung päpstlicher Nachrichten wird dadurch in den Dienst einer *deterritorialen Vergemeinschaftung*²¹ gestellt.

In einem wichtigen Punkt unterscheiden sich die Reisen von Paul VI. und Johannes Paul II. von denen ihrer Nachfolger: Weder Paul VI. noch Johannes Paul II. hielten auf ihren Flügen institutionalisierte Pressekonferenzen oder Interviews mit den mitreisenden Journalisten ab. Spätestens seit Johannes Paul II. begleiteten etwa 60 bis 70 Journalisten den Papst in seinem Flugzeug, wobei diese die Kosten für den Flug zu *stark überhöhten* [n] *Preisen* [n] selbst tragen mussten. Sie waren dadurch jedoch Teil der *vatican press* und wurden von kirchlichen und staatlichen Stellen entsprechend bevorzugt abgefertigt und bedient. Norbert Sommer, der den Papst als nur *einfacher Journalist* ohne Bordkarte für die päpstliche Maschine begleitete, reflektiert jedoch einen großen Nachteil, wenn man in der Entourage des Papstes direkt mitfliegt: *Der Informationsstand der vatican press-Leute ist meistens geringer, da sie in den wenigsten Fällen etwas von der Atmosphäre, von Erwartungen und Reaktionen, von Hoffnungen, Enttäuschungen und Protesten der Betroffenen, das heißt der pastoral Besuchten, erfahren. Denn sie sind die Letzten bei der Ankunft und die Ersten bei der Abreise*²². Bis zur Israelreise von Johannes Paul II. im März 2000 nutzte der Papst die Gelegenheit, mit den ihn begleitenden Pressevertretern während des Flugs ins Gespräch zu kommen (Abb. 3)²³.



Abb. 3: Pressegespräch von Johannes Paul II. auf der Brasilienreise 1997

Bildnachweis: Servizio Fotografico L'Osservatore Romano, OR 00160_Brasile1997

20 SOMMER, *Fliegender Fels* (wie Anm. 7), 31. – DORSCH-JUNGSBERGER, *Papstkirche* (wie Anm. 13), 128, spricht davon, Johannes Paul II. habe die Instrumente der sozialen Kommunikation als Distributionskanäle im Dienst der Kirche favorisiert. – Zur Einordnung päpstlicher Medienpolitik aus der Perspektive lehramtlicher Reflexionen vgl. Sven-Daniel GETTYS, *Wie die Kirchen die Öffentlichkeit entdeckten*, in: *Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989*, hrsg. v. Wilhelm DAMBERG, Essen 2011, 137–154. – Hermann-Josef GROSSE KRACHT attestiert 1997, dass die Kirche noch immer keine moderne [...], nachkonziliare [...] Öffentlichkeitstheorie besitze (Hermann-Josef GROSSE KRACHT, *Gibt es eine moderne kirchliche Öffentlichkeitstheorie? Vatikanische Mediendokumente zwischen emphatischer Demokratiebejahung und neuer Öffentlichkeitsangst*, in: *Communicatio socialis* 30, 1997, 247–266).

21 Andreas HEPP/Veronika KRÖNERT, *Medien, Event und Religion. Die Mediatisierung des Religiösen*, Wiesbaden 2009, 171–203.

22 SOMMER, *Fliegender Fels* (wie Anm. 7), 34f.

23 Fabrizio ROSSI, *Der Vatikan. Politik und Organisation*, München 2004, 87; ENGLISCH, *Benedikt XVI. (wie Anm. 19)*, 136.

Pressefotografien halten entsprechende Szenen fest. Im Unterschied zu Benedikt XVI. und zu Papst Franziskus wurden diese Ansprachen bzw. Gesprächssituationen jedoch nicht auf den Webseiten des Vatikans dokumentiert. Ganz offensichtlich wollte der Papst die Flugreise nicht nutzen, um von sich aus in irgendeiner Weise auf Themen der Reise oder auf allgemeinkirchliche Fragen zu sprechen zu kommen. Die so entstandenen Gespräche scheinen improvisiert gewesen zu sein, auch wenn man sich darauf verlassen konnte, dass der Papst die mitreisenden Journalisten besuchen kommen würde. *Der Papst ging unverstellt und selbstverständlich mit Journalisten um, er hatte nicht nur Respekt, sondern auch eine gewisse Sympathie für die Damen und Herren, die einen Papst beobachten mussten. Mit Fragen ging Karol Wojtyła entspannt um, auch wenn es Fragen waren, die ihm nicht passten*²⁴. In der Regel hielt Johannes Paul II. vor dem Abflug eine kurze Ansprache auf dem Flughafen in Rom. Im Gefolge seiner zunehmenden körperlichen Einschränkungen verzichtete der Papst dann auch auf diese spontanen Begegnungen mit den mitreisenden Journalisten und die dadurch möglich gewordene Gesprächssituation.

2. Theoretischer Zugang zur Analyse der Kommunikationssituation »Flugzeuginterview« und These

Bevor im Folgenden die Gesprächssituation »Flugzeuginterview« bei Benedikt XVI. und Franziskus analysiert wird, sind einige Anmerkungen zur theoretischen Fundierung notwendig. Die nachfolgenden Darlegungen nutzen die diskursanalytischen Untersuchungen von Jens Ruchatz, wie er sie in seiner *Mediengeschichte des Interviews* 2014 grundgelegt hat²⁵. Ruchatz analysiert in seiner Habilitationsschrift den Zusammenhang von Interview, Individualisierung und Celebrity, also den Mechanismen der Berühmtheit von Personen²⁶. Anhand der historischen Entwicklung von Interviews zeigt er auf, dass das moderne Interview *zum Fokus öffentlich gemachter Identitätsarbeit* und damit *zu einem prägenden Verfahren der Individualisierung* geworden ist²⁷. Die drei Bereiche Interview, Individualisierung und Celebrity besitzen jeweils *binäre Codes*. Das Interview *orientiert sich an der Unterscheidung authentisch / nicht authentisch*, Celebrity ist durch die Unterscheidung von privat / öffentlich geprägt, wobei im Kontext des Interviews das Private der öffentlichen Person interessant sei, und schließlich werde das Individuum durch die Semantik von individuell / allgemein geformt²⁸. Für unseren Kontext ist dieser theoretische Ansatz hilfreich. Er stellt einen der seltenen Versuche dar, die Funktionsweise von Interviews medientheoretisch und diskursiv zu beschreiben. Auch Päpste sind (seit Johannes Paul II.) über ihre Reisen zu Medienstars geworden. Ihre Celebrity ist zudem per se durch ihr Amt und das ihm inhärente Charisma gegeben. In der Amtsausübung kommt das

24 ENGLISCH, Benedikt XVI. (wie Anm. 19), 309; ähnlich: SOMMER, Fliegender Fels (wie Anm. 7), 31–33.

25 JENS RUCHATZ, *Die Individualität der Celebrity. Eine Mediengeschichte des Interviews*, Konstanz / München 2014.

26 Ebd., 26: *Das journalistische Interview, so die zugrunde liegende Annahme, ist für den modernen Kult um Celebrities und Stars eine zentrale Darstellungsform, wobei diese prominenten Persönlichkeiten ihrerseits als exemplarische Verkörperungen von Individualität begriffen werden. Der Star fungiert somit gewissermaßen als Schnittstelle, die die mediale Form des Interviews mit den sozialen Konstrukten von Individualität verknüpft.*

27 Ebd., 14.

28 Ebd., 540.

Amtsverständnis zum Ausdruck. Und hier gibt es individuelle Unterschiede mit enormer theologischer Tragweite. Zudem werden seit Johannes Paul II. in den Päpsten nicht nur individuelle Persönlichkeiten vom Publikum wahrgenommen. Sie inszenieren diese Individualität ihrerseits selber, nicht zuletzt im Medium von Interviews. Vor Johannes Paul II. war es gar nicht üblich, dass sich der Heilige Stuhl, geschweige denn der Papst persönlich, den Fragen der Presse stellte. Leo XIII. (1892), Johannes XXIII. (1959) und Paul VI. (1966) setzten sich je ein einziges Mal dieser Situation aus. Jean Guitton veröffentlichte darüber hinaus 1967 seinen *Dialog mit Paul VI.*, den er selber als *Essay* verstanden wissen wollte, und der eine seltsame textliche Zwischenform darstellte²⁹. Bemerkenswert ist bei Paul VI. zudem ein Exklusivinterview, das er am 3. Oktober 1965, dem Tag vor seiner Abreise zur UNO, dem *Corriere della Sera*, also einer der (nicht konfessionell gebundenen) großen italienischen Tageszeitungen, gab. Möglicherweise war dies *ein geschickter Schachzug, wurde so doch signalisiert, dass der Besuch des Oberhauptes der katholischen Kirche bei der UNO keine rein innerkirchliche Angelegenheit war, sondern alle Menschen angeht*³⁰. Bis heute stellen Interviews mit Herrschern eine Seltenheit dar. Kein einziger Staatschef, nicht die Queen und auch nicht der amerikanische Präsident, kämen je auf die Idee, im Flugzeug regelmäßig und dadurch institutionalisiert Interviews zu geben. Anders die Päpste: Die Flugzeuginterviews auf ihren Reisen stellen seit Johannes Paul II. eine sichere Gelegenheit dar, sich den Fragen von Journalisten zu stellen³¹. Eine zweite Möglichkeit, die seit Johannes Paul II. praktiziert wird, sind die seltenen Gespräche mit ausgewählten Personen, die dann zu – in der Regel mit großer Beachtung wahrgenommenen – Interviewbänden ausgearbeitet werden³². Da es möglicherweise als unschicklich

29 Luigi ACCATTOLI, Einleitung, in: Ludwig RING-EIFEL, Die Interviews mit Papst Franziskus, eingeleitet von Luigi ACCATTOLI, Freiburg i. Br. 2016, 11; Jean GUITTON, *Dialog mit Paul VI.*, Wien 1967 (frz. Or. 1967). In seinem Vorwort hält Guitton die außergewöhnliche Form seines Buches fest, die jedoch durch Paul VI. ausdrücklich gebilligt worden sei: *Was der Leser in diesem Werk finden wird, ist recht ungewöhnlich. Er soll darin kein Interview suchen, keine Aufnahme der Worte Pauls VI., wie sie ein Tonbandgerät oder eine Schallplatte hätte bewerkstelligen können [...]. Viele der folgenden Gespräche sind historisch und, soweit mein Gedächtnis es mir ermöglichte, bis in den Wortlaut hinein getreu wiedergegeben [...]. Andere sind durch eine lange, langsame, sechzehn Jahre währende Osmose zwischen dem ›Modell‹ und seinem ›Porträtisten‹ entstanden, wobei ich bisweilen fast unbekannte Texte herangezogen habe. [...] Die vorliegenden Äußerungen sind nicht alle historisch; aber ich habe getan, was in meiner Macht steht, um sagen zu dürfen: sie sind alle ausnahmslos authentisch, sind alle wahr.* (S. 10–12).

30 ERNESTI, Paul VI. (wie Anm. 5), 115.

31 Die Flugzeuginterviews von Benedikt XVI. sind jüngst ediert worden: Über den Wolken mit Papst Benedikt XVI. Gespräche mit Journalisten. Vorwort von Erzbischof Georg GÄNSWEIN, hrsg. v. Angela AMBROGETTI, Kiflegg 2017; vgl. BENEDIKT XVI., *Urbi et orbi*. Mit dem Papst unterwegs in Rom und der Welt, hrsg. v. Georg GÄNSWEIN, Freiburg i. Br. u. a. 2010.

32 JOHANNES PAUL II., »Fürchtet euch nicht!«. André Frossard im Gespräch mit Johannes Paul II. (Große Gestalten der Christenheit 14), München u. a. 1982; DERS., Die Schwelle der Hoffnung überschreiten, hrsg. v. Vittorio MESSORI, Hamburg 1994; DERS., Die Kraft des Augenblicks. Begegnungen mit Papst Johannes Paul II., hrsg. v. Władysław BARTOSZEWSKI, Freiburg i. Br. u. a. 2004; DERS., Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden, aus dem Polnischen übersetzt von Ingrid STAMPA, Augsburg 2005. – BENEDIKT XVI., Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, Freiburg i. Br. u. a. 2007; DERS., Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Freiburg i. Br. u. a. 2010; DERS., Letzte Gespräche. Mit Peter Seewald, München 2016. – Bereits aus der Zeit als Präfekt der Glaubenskongregation liegen Interviews von Peter Seewald mit Joseph Ratzinger vor: Joseph RATZINGER, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch

empfunden wird, einen Papst einfach zu befragen, werden die Interviews zuweilen als *Gespräche* betitelt. All diese Gesprächs- und Interviewbände trugen zur Personalisierung des Papstamtes bei, wobei der Zusammenhang zwischen Individualisierung, Celebrity und Interview offensichtlich ist.

Bei der Analyse päpstlicher (Selbst-)Inszenierung stellt sich das Problem, wie Individualität im Modus einer theologisch definierten Amtsauffassung beschreibbar werden kann. Der Schlüssel liegt in der engen Verbindung von Identität und Individualität. In der Art der Beantwortung von Fragen tritt eine signifikante *Ich-Darstellung* des Papstes zutage³³. Sie betrifft seine Amtsauffassung und die Amtsausübung gleichermaßen. Erstere konvergiert zu dem hin, was theologisch durch Tradition und Kontinuität bezeichnet ist. Letztere macht den persönlichen Stil eines Papstes sichtbar. Auf beiden Ebenen wird Authentizität erwartet³⁴. Päpstliche Authentizität bezieht sich auf amtliches Handeln. In der Moderne wird zudem auf die Integrität der Persönlichkeit des Papstes fokussiert. Er muss sich also gleichermaßen mit der Lehre der Kirche identifizieren wie in seiner Person integer sein. Hierin kommt die Verbindung von Identität und Individualität zum Tragen. Gerade die seit dem Pontifikat von Johannes Paul II. publizierten Interviewbände legen hiervon Zeugnis ab. Es ist kein Zufall, dass der letzte Interviewband dieses Papstes von Ingrid Stampa im Polnischen wie im Deutschen mit *Erinnerung und Identität* betitelt ist.

Die Grundthese meiner Ausführungen lautet folgendermaßen: In den Interviews von Benedikt XVI. und Franziskus werden jeweils Authentizitätsüberschüsse inszeniert – von den Päpsten selbst wie durch die mediale Vermittlung –, die mit der Individualität des Papstes zusammenhängen. Bei Benedikt XVI. werden Interviews zur persönlichen Belastung aufgrund des Authentizitätsüberschusses seiner Art der Amtsausübung. Bei Franziskus werden Interviews zur Belastung für die bislang kanonisierte Art der Ausübung des Papstamtes aufgrund des Authentizitätsüberschusses seiner Persönlichkeit. Hier werden zwei Prinzipien sichtbar, die bei Johannes Paul II. in einer Person verbunden waren, was die Beurteilung seines Pontifikats so umstritten macht. Sowohl die Überbewertung des Amtes wie auch die Überbewertung der eigenen Person stellen jedoch Optionen des Papsttums an den Rändern und in der Moderne dar.

3. Die terminologischen Unschärfen bei der Qualifizierung des Reisetyps und der Papstrede

Werfen wir zunächst einen Blick auf die Webseiten des Vatikans, auf denen die päpstlichen Reisen und die auf diesen gehaltenen Reden dokumentiert sind (Abb. 4a und 4b).

mit Peter Seewald, Stuttgart 1996; DERS., Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart u. a. 2000. – In den Gesammelten Schriften (Bd. 16) erschienen die Interviews als: Joseph RATZINGER, Im Gespräch mit der Zeit (Gesammelte Schriften 16), 2 Bde., Freiburg i. Br. u. a. 2016. – RING-EIFEL, Interviews (wie Anm. 29); PAPST FRANZISKUS, Der Name Gottes ist Barmherzigkeit. Ein Gespräch mit Andrea Tornielli, München 2016; Alexandre A. MELLO, Mit Maria leben. Ein Gespräch mit Papst Franziskus, Leipzig 2016.

³³ Vgl. RUCHATZ, Individualität (wie Anm. 25), 542.

³⁴ Zur Diskussion um Authentizität in der theologischen Reflexion vgl. neuerdings: Authentizität – Modewort, Leitbild, Konzept. Theologische und humanwissenschaftliche Erkundungen zu einer schillernden Kategorie, hrsg. v. Ansgar KREUTZER u. Christoph NIEMAND, Regensburg 2016.

Benedikt XVI

BENEDIKT XVI

- Angelus +
- Apostolic Constitutions
- Apostolic Exhortations
- Apostolic Letters
- Audiences +
- Biography
- Encyclicals
- Homilies +
- Letters +
- Messages +
- Motu Proprio
- Prayers
- Speeches +
- Election
- Travels +



Benedictus XVI
Joseph Ratzinger
19.IV.2005
28.II.2013



HOLY FATHER ROMAN CURIA NEWS SERVICES VATICAN CITY STATE LITURGICAL YEAR LITURGICAL CELEBRATIONS

Benedikt XVI > Travels > 2008 > **Apostolic Voyages outside Italy**

BENEDIKT XVI

- Angelus +
- Apostolic Constitutions
- Apostolic Exhortations
- Apostolic Letters
- Audiences +
- Biography
- Encyclicals
- Homilies +
- Letters +
- Messages +
- Motu Proprio

Travels 2008 Apostolic Voyages outside Italy

- **Apostolic Journey to France on the occasion of the 150th anniversary of the apparition of the Blessed Virgin Mary at Lourdes (September 12-15, 2008)**
[English - French - German - Italian - Portuguese - Spanish]
- **Apostolic Journey to Sydney (Australia) on the occasion of the 23rd World Youth Day (July 12-21, 2008)**
[English - French - German - Italian - Portuguese - Spanish]
- **Apostolic Journey to the United States of America and visit to the United Nations Organization Headquarters (April 15-21, 2008)**
[English - French - German - Italian - Portuguese - Spanish]

Abb. 4a und 4b: Aufbau der Vatikanischen Webseiten mit Dokumentation der Papstreisen;
Zugriff: 25.07.2017
(Gemeinfrei)

Zunächst eine erste, banale Beobachtung: Der Heilige Stuhl hält die Reisen für dokumentationswürdig. Sie sind also genuiner Teil päpstlicher Amtsausübung und werden von daher seit Paul VI. dokumentiert. Der Montini-Papst hielt im Flugzeug keine Ansprachen, geschweige denn Pressekonferenzen. Einzig die *Botschaft an die Völker* während seines Fluges über den Atlantik nach New York zur UNO (1965) stellte eine exklusive Besonderheit während seiner Flüge dar. Auch sind die Fotos, die den Papst in Flugzeugen zeigen, äußerst rar und wenig popularisiert worden.

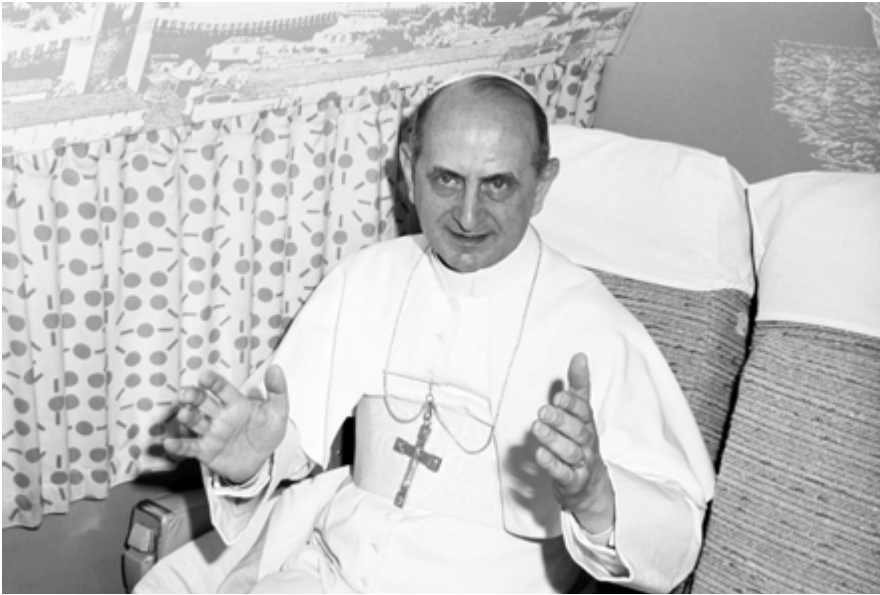


Abb. 5: Papst Paul VI. im Flugzeug (vermutlich auf der Reise nach Indien 1965)
Bildnachweis: Getty Images 566215125

Immerhin findet man im Bericht über den Flug nach Bombay im »Spiegel« ein Foto, auf dem der Papst mit jenem schon beschriebenen Gestus der erhobenen Arme die mitreisenden Journalisten begrüßt³⁵ (vgl. Abb. 5). Eine theologische Qualifizierung dessen, was auf diesen Reisen passiert, ist zunächst nicht offensichtlich. Die jeweiligen Pontifikatsseiten besitzen keine aus dem Aufbau der Webseiten ersichtliche hierarchische Ordnung, aus der man ersehen könnte, wie lehramtliche Aussagen und herrschaftliche Praxis qualifiziert sind. Der Aufbau ist alphabetisch strukturiert (vgl. Abb. 4a u. 4b). Im Unterpunkt *Papstreisen* werden jahreschronologisch die Reisen organisiert. Seit Benedikt XVI. wird bei dieser chronologischen Ordnung zudem zwischen Reisen innerhalb und außerhalb

35 Der Spiegel 1965, Nr. 72 (20.12.1965), 52 (dieses Heft hat Paul VI. als Titelthema: Papst Paul VI.). – Auch die Skandalserie von 1974 (Vatikan intim. Die Manager des Papstes Paul; ab Nr. 43, 21.10.1974) druckt ein Foto ab, das den Papst an seinem Tisch lesend auf dem Flug nach Indien zeigt; Der Spiegel 1974, Nr. 46 (11.11.1974), 149. – Offensichtlich war es auf dieser Reise erlaubt, den Papst im Flugzeug sitzend abzulichten; vgl. St. Hedwigsblatt. Katholisches Kirchenblatt im Bistum Berlin 12 (1965), Nr. 40 (2.10.1965), 1.

Italiens differenziert. Die jeweiligen Unterseiten dokumentieren zunächst sämtliche Texte des Papstes. Doch fällt eine erste theologische Qualifizierung auf: Die Unterscheidung von *Pastoralbesuch* und *Apostolische Reise*. Der Betrachter der Seiten wird an keiner Stelle darüber aufgeklärt, worin die Differenz besteht. Wenn man nun die verschiedenen Übersetzungen anschaut, wird das Chaos perfekt: Die Differenzierung wird in den verschiedenen Weltsprachen nicht durchgehalten. Eine gewisse Einheitlichkeit besteht bei der Verwendung des Begriffes *Besuch/visit*: Er wird immer dann verwendet, wenn der Papst keine Ortskirche besucht, sondern vor internationalen Gremien wie der UNO oder dem Europäischen Parlament spricht. *Pilgerreisen* sind sämtliche Fahrten nach Israel, ins Heilige Land, oftmals auch die Reisen in die Türkei und an nationale und internationale Wallfahrtsorte. Offensichtlich versucht der Heilige Stuhl, in solchen Fällen den geistlichen Charakter dieser Reisen zu betonen. Ein päpstlicher Pilger ist von der Inszenierung her jemand anderes als der oberste Hirte seiner Herde (Pastoralbesuch) oder der Inhaber des Stuhles Petri (Apostolische Reise)³⁶. Unter Johannes Paul II., der seine Reisen explizit als konstitutives Moment seiner päpstlichen Amtsausübung verstand, wurde 1979 der Begriff *Pastoralreise* eingeführt. Doch dieser Begriff setzte sich nicht durch. Bei Benedikt XVI. begegnet er selten, für die Reisen von Franziskus wird er überhaupt nicht im Kontext der Auslandsreisen verwendet (hier ist durchgängig von *Apostolischer Reise* bzw. von *Pilgerreise* die Rede). Der Begriff verengt sich seit Benedikt auf die päpstlichen Reisen innerhalb Italiens. Offensichtlich wird hierdurch das Pastorat (Michel Foucault)³⁷ des Bischofs von Rom in seiner Verantwortung als »Primas von Italien« hervorgehoben. Immerhin scheint der Heilige Stuhl an dieser Stelle unter dem Pontifikat von Benedikt XVI. für eine theologisch-pastorale Eindeutigkeit gesorgt zu haben. Interessanterweise wird eine der spektakulärsten Reisen von Papst Franziskus, jene auf die Insel Lesbos (16. April 2016), als *Besuch* bezeichnet. Seit Franziskus werden neben den bekannten Referenzsprachen ([Deutsch], Englisch, Französisch, Italienisch, Portugiesisch, Spanisch) auch durchgängig arabische Übersetzungen aller Ansprachen auf Reisen auf den Webseiten des Vatikans angeboten.

Seit Johannes Paul II. werden die Reisen des Papstes theologisch explizit im Zeichen der Verkündigung und Glaubensstärkung im Modus der Kollegialität und des Dienstes

36 Die Begriffsverwirrung kann gut an den überschaubaren Reisen von Paul VI. aufgezeigt werden: Bei ihm begegnen drei Apostolische Reisen, fünf Pilgerreisen und zwei Reisen, die als Besuch gekennzeichnet sind, nämlich sein Auftreten vor der UNO und seine Reise nach Genf, wo Paul VI. anlässlich des 50-jährigen Bestehens vor der »Internationale[n] Organisation für Arbeit« sprach (1969). Allerdings herrscht selbst hier eine große Sprachverwirrung. Denn in der französischen Übersetzung wird in beiden Fällen von »voyage apostolique« gesprochen, während die anderen Referenzsprachen (Englisch, Spanisch, Portugiesisch, Italienisch) wenigstens für den Auftritt vor der UNO und die anschließenden Besuche in New York einheitlich von »visit« sprechen. Für den Auftritt in Genf wird der Terminus »Besuch« zwar mehrheitlich verwendet, jedoch begegnet auch hier in den angesprochenen Weltsprachen der Begriff »Apostolische Reise«. Doch auch diese Apostolischen Reisen sind nicht eindeutig semantisch fixiert: Schauen wir den Aufenthalt in Uganda 1969 an: Im Deutschen wird der Begriff »Apostolische Reise« verwendet, im Englischen der Begriff »Reise/journey«. In allen anderen Sprachen begegnet die Übersetzung für »Pilgerfahrt«. »Pilgerfahrt« begegnet hingegen in keiner Sprache beim Türkei-besuch von 1967, der als Apostolische Reise dokumentiert wird. Hingegen wird die Reise nach Indien (1964) durchgängig als »Pilgerreise« vorgestellt. In all dieser Vielfalt erschließt sich keine sachlogische Systematik, auch trifft die Überlegung, dass es sich hier um einen chronologisch fixierbaren Klärungsprozess handelt, nicht zu.

37 Michel FOUCAULT, *Geschichte der Gouvernementalität*, Bd. 1: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977–1978, hrsg. v. Michel SENNELART, Frankfurt a. M. 2004.

an der Einheit verstanden. Dass sie darüber hinaus normierende Wirkung haben, steht außer Frage. Der Vatikan dokumentiert die Reisen auf seinen Webseiten und stellt sie so auf Dauer, schließlich tritt hier auch der Inhaber des »ordentlichen Lehramtes« der Kirche auf. Seit 2001 (Ukraine, Juni 2001) wird die Dokumentation sämtlicher Redetexte von einer stetig wachsenden Zahl an Fotografien flankiert, auf die zurückzukommen sein wird. Diese webbasierte mediale Präsentation ist *ein* Moment der Inszenierung eines modernen Papsttums. Schon unter Paul VI. wurde in der zeitgenössischen Berichterstattung die Modernität mittels der die Reise ermöglichenden technischen Hilfsmittel implizit reflektiert, nämlich dort, wo Reportagen festhielten, er sei der erste Papst, der ein Flugzeug betrete oder sich mit einem Hubschrauber fliegen lasse³⁸. Verschiedentlich wurde das Moment der Bewegung ekklesiologisch gedeutet, etwa wenn der Philosoph Otto Kallscheuer (*1950) über Johannes Paul II. schreibt: *Der pilgernde Bischof von Rom repräsentierte auch einen neuen eschatologischen drive, den aktivierten Ausnahmezustand einer Kirche in Bewegung: die Kirche als Bewegung*³⁹. Doch ist diese Art innerkirchlicher Bewegung, vor allem was die Reisen und die Amtsausübung von Papst Franziskus angeht, nicht unumstritten. Im August 2016 etwa attestierte Antonio Livi, ehemaliger Professor an der Lateranuniversität, auf »katholisches.info«, *daß dieser Papst (ohne damit mit dem Finger zeigen oder die nicht diskutablen Entscheidungen der höchsten Autorität der Kirche beurteilen zu wollen) nicht so sehr die Kirche als solche, aber die öffentliche Meinung innerhalb der Kirche definitiv zusammenbrechen lässt*. Er führt dies auf die *Plauderei im Flugzeug* zurück, die Franziskus pflege, und die *eine Art von self-promotion (Eigenwerbung) der katholischen Kirche nach unten* sei. Über den Verbindlichkeitsgrad dieser *Plaudereien*, die Ausdruck *nur der vatikanischen Diplomatie und der Medienpolitik* seien, sagt Livi: *Im übrigen ist das, was Bergoglio [sic!] in einer Plauderei mit Journalisten sagt, während er von einer Apostolischen Reise zurückkehrt, zwar interessant und auch wichtig, aber mit Sicherheit kann man dem nicht den Wert einer lehramtlichen Handlung zuschreiben*⁴⁰. Es sind nicht nur traditional ausgerichtete, konservative oder rechtskatholische Kreise, die massiv Kritik an den Äußerungen von Franziskus im Flugzeug üben. Auch Christiane Florin (*1968) hat nach den Äußerungen auf dem Rückflug seiner Polenreise (Weltjugendtag Juli 2016) angemahnt, dass Franziskus sich mit den von ihm angesprochenen Themen ernsthafter auseinandersetzen könnte. Er sei dennoch kein *Spontifex, der sich einen leichten Fuß macht*, und seine binnenkirchliche Selbstkritik sei ein Grund, *mit Respekt zu diesem Franziskus in luftiger Höhe aufzuschauen*⁴¹ (Abb. 6).

38 Vgl. Der Spiegel 1964, Nr. 35 (26.8.1964), 82: *Paul VI., 66, flog als erster in der Geschichte des Vatikans mit einem Hubschrauber. [...] Ein Reporter in der »New York Times« über den Start in Castelgandolfo: »Der Papst lächelte und wirkte aufgeregt*. Auch hier ist ein Foto mit dem im Hubschrauber sitzenden Papst mit den erhobenen Armen abgebildet.

39 KALLSCHEUER, Medienpapst (wie Anm. 15), 254.

40 ANTONIO LIVI, »Dieser Papst läßt die öffentliche Meinung innerhalb der Kirche endgültig zusammenbrechen«, in: <http://www.katholisches.info/2016/08/10> (Zugriff: 12.09.2016).

41 www.deutschlandfunk.de/papst-und-islam-franziskus-aussagen-vernebeln-den-blick-720.de.html?dram:article_id=361819 (Zugriff: 12.09.2016).



Abb. 6: Pressekonferenz von Papst Franziskus auf dem Rückflug von Polen, 31. Juli 2016

Bildnachweis: Servizio Fotografico L'Osservatore Romano, OR 23996_31072016

Einleitend war bewusst von »öffentlich gewordenen Kommunikationsereignissen zwischen Papst und mitreisenden Journalisten« die Rede und explizit nicht von *Interview* oder *Pressekonferenz*. Weder scheint man theologisch die Äußerungen des Papstes – zumindest des jetzigen – einordnen zu wollen, noch ist es klar, um welche Art von Kommunikationsereignis es sich eigentlich handelt. Denn auch hier findet ein Wandel der Semantik in der Wiedergabe auf den vatikanischen Webseiten statt: 2006 wird die Kommunikationssituation auf zwei Reisen Benedikts *Gespräch* genannt.

Ab 2007 bis September 2010 heißt sie *Interview* (zwölf Mal), ab Oktober 2010 *Pressekonferenz* (sieben Mal). Eine Besonderheit stellen zwei als *Ansprache* und *Grußwort* betitelte Statements Benedikts dar, die er auf seinen Rückreisen abgab. Dies ist umso bemerkenswerter, da er ansonsten grundsätzlich auf den Hinflügen Pressekonferenzen gab. Unter Franziskus wird ausschließlich von *Pressekonferenz* gesprochen. Sieben Mal gab es keine Pressekonferenz, dann sprach der Papst jedoch ein kurzes Grußwort – interessanterweise meistens dann, wenn er sich auf dem Hinflug befand. Seine Pressekonferenzen hält Franziskus ansonsten nahezu ausschließlich auf der Rückreise. Offensichtlich einigte man sich im Vatikan also dahingehend, die Kommunikationssituation als *Pressekonferenz* zu verstehen.

Dies kommt der kommunikationswissenschaftlichen Definition auch näher. Genaugenommen haben wir es hier mit einer so genannten *Journalistenreise* zu tun, innerhalb derer eine *freiwillige Pressekonferenz* situiert ist. Die Initiative geht hierbei vom Gastgeber aus. Sie bedarf eines außergewöhnlichen Anlasses, der bei Papstreisen ja per se gegeben ist⁴². Im Unterschied zur klassischen Pressekonferenz unterliegen die päpstlichen

42 Michael KONKEN, *Pressearbeit. Mit den Medien in die Öffentlichkeit. Für Pressestellen in Wirtschaft, Verwaltung, Organisationen und Institutionen*, Limburgerhof 2000, 135–159.

Reisepressekonferenzen jedoch eigenen Gesetzmäßigkeiten: Inhaltlich ist es nicht angemessen, es hier zu einer direkten Auseinandersetzung über strittige Themen kommen zu lassen. Die Fragen mussten im Pontifikat von Benedikt XVI. etliche Tage vor Beginn der Reise eingereicht werden. Sie wurden dann vom Papstsprecher gesichtet, zu Themenkomplexen gebündelt und dann exemplarische Fragen ausgewählt, die in der Regel dann auch der Papstsprecher vortrug. Diese Vorauswahl wurde regelmäßig als undemokratische Praxis kritisiert⁴³. Unter Franziskus hat sich dies, sofern Rückschlüsse aus der schriftlichen Wiedergabe der Pressekonferenzen möglich sind, geändert. Hierauf wird zurückzukommen sein.

Völlig unterschiedlich im Vergleich mit klassischen Pressekonferenzen sind die Einladungsmodalitäten: Die Mitreisemöglichkeit für regelmäßig ca. 70 Journalisten gilt als Privileg, für das die Journalisten – auch dies ein Unterschied zur klassischen Form – jedoch selbst zahlen müssen⁴⁴. Der weitaus größte Teil der Presse fliegt parallel zur Papstmaschine in einem auf eigene Kosten gecharterten Flugzeug. Im Modus einer höfischen Inszenierung werden die Namen derer, die in der päpstlichen Maschine mitreisen dürfen, nicht direkt mit den Beteiligten kommuniziert. Vielmehr müssen diese im Vatikanischen Presseamt einige Tage vor Beginn der Reise nachschauen, ob sich ihr Name auf einer aushängenden Liste befindet.

Im Unterschied zur Pressekonferenz ist das Interview weniger formalisiert. Entscheidend ist die persönlichere Struktur der Gesprächssituation, bei der sich ein Interviewter den Fragen eines bzw. zweier Reporter stellt. Seit den letzten Jahrzehnten entwickelte das Interview, ursprünglich um die Mitte des 19. Jahrhunderts im Kontext der Gerichtsberichterstattung entstanden (»Vernehmung« als prägendes Merkmal), eine *wachsende Faszination am Privaten*, was, so der Kommunikationswissenschaftler Michael Haller, zu einem *Entgrenzen der Intimität* geführt habe⁴⁵. In kommunikationstheoretischer Hinsicht sollte zum Verständnis der Pressekonferenz von Päpsten auf ihren Flugreisen ein inhaltlicher Aspekt aus der Theorie über das Interview mitbedacht werden. Denn die Gespräche mit Päpsten im Flugzeug zeigen Aspekte der so genannten *verschränkten Interviews*, bei denen gegenstandsbezogene und personenzentrierte Themen behandelt werden. Der Papst in seiner Rolle als *Hauptperson* wird hier zugleich Informant wie Selbstdarsteller. Der in meiner These angesprochene »Authentizitätsüberschuss« beruht darauf, dass die Rollen des Informanten (= gegenstandsbezogenes Sprechen) und des Selbstdarstellers (= personenzentriertes Sprechen) bei Benedikt wie bei Franziskus auf ihre je eigene Weise zu einseitig besetzt sind. Die hieraus erwachsenen Belastungen verweisen nicht nur auf das Problem, wie die Konstitutive »Persönlichkeit« und »Amtsträger« korrelieren und theologisch zu bewerten sind. Sie zeigen auch die Aporien auf, die mit der medialen (Re-)Präsentation des Papsttums eintreten können. Die Inszenierung ist eben auch unverfügbaren Mechanismen ausgeliefert.

4. Papst Benedikt XVI.: Bedingte Professionalisierung und mediale Häme

Johannes Paul II. führte die Gespräche mit Medienvertretern auf seinen Flügen ein. Systematisch dokumentiert sind diese jedoch nicht, weder auf den vatikanischen Webseiten

43 ENGLISCH, Benedikt XVI. (wie Anm. 19), 309f.

44 SOMMER, Fliegender Fels (wie Anm. 7), 33.

45 Michael HALLER, Das Interview (Praktischer Journalismus 6), Konstanz–München ⁵2013, 73.

noch im »Osservatore Romano«. 1979 und 1980 hielt er noch Kurzansprachen während der Flugreise⁴⁶. Hierauf wurde später verzichtet, wenigstens wurden sie nicht mehr abgedruckt. Zuweilen sandte er Botschaften vom Flugzeug aus an die jeweiligen Länder, zu denen hin er im Anflug war. Eine Ausnahme bildet der Flug nach Brasilien im Oktober 1997. Von diesem ist eine kurze Pressekonferenz überliefert, wobei die Fragen auf den Webseiten in indirekter Rede festgehalten sind, was in diesem Medium eine gewisse Distanz für die nachträgliche Rezeption schafft. Sie ist der Tatsache geschuldet, dass die Reisetexte transmedial genutzt werden und seit Benedikt XVI. auch alle Pressegespräche im Flugzeug im »Osservatore Romano« abgedruckt sind. Seit 2000 verzichtete Johannes Paul II. krankheitsbedingt auf Begegnungen mit Journalisten.

An diese formlose Tradition einer individuellen Begegnung schloss Benedikt XVI. zunächst an. Interessanterweise wird die kurze Ansprache bei der Anreise (18. August 2005) zum Weltjugendtag nach Köln, also seiner ersten Auslandsreise, auf der Webseite des Vatikans nicht dokumentiert. Andreas Englisch berichtet, der Papst habe die Journalisten um Vergebung gebeten, falls er Fehler machen werde – eine bemerkenswerte individuelle Geste⁴⁷. Die Ansprachen wurden seit 2006 zur Form einer regelrechten »Pressekonferenz«, jedoch mit den erwähnten Besonderheiten, erweitert, ein Novum der Papstgeschichte. Die beiden Reisen 2006 (Deutschland, Türkei) werden zwar als »Gespräch« bzw. »Begegnung« (Türkeireise) bezeichnet, doch waren es Kurzinterviews, bei denen Benedikt auf Fragen (indirekte Rede im Druck) antwortete, die ihm offensichtlich sein Pressesprecher Federico Lombardi SJ (*1942) gestellt hatte. Bei der Anreise nach Deutschland sind die Fragen auf den Webseiten in indirekter Rede wiedergegeben, ohne dass ersichtlich würde, wer konkret gefragt hatte und wie der genaue Wortlaut war⁴⁸. Bei seiner Reise in die Türkei hatte Benedikt kurz die mitreisenden Journalisten (*chers amis*) unmittelbar vor dem Abflug begrüßt und dann drei Fragen Lombardis beantwortet. Er

46 Dies ist möglicherweise zunächst die Übernahme einer Tradition von Paul VI., der unmittelbar vor dem Abflug eine kurze Ansprache gehalten hatte.

47 ENGLISCH, Benedikt XVI. (wie Anm. 19), 136. Detailliert kommentiert Englisch im Anschluss die vielfältigen Pannen dieses Weltjugendtages, die verantwortlich dafür gewesen seien, dass für die kommenden neun Monate alle angedachten Reisen des neuen Pontifex nicht verwirklicht wurden: *Für den Vatikan bedeutete das eine Revolution. In seinem 26-jährigen Pontifikat war Johannes Paul II. nie so lange, neun Monate, zu Hause geblieben. Das hatte es im Vatikan seit der Regierungszeit Papst Pauls VI. nicht mehr gegeben* (ebd., 168). Das Desaster dieser Reise habe auch zum Rauswurf des päpstlichen Reisechefs, Bischof Renato Boccardo (*1952), geführt. Von 2005 bis 2016 versah Alberto Gasbarri (*1946) dieses Amt, der bereits 1982 Assistent von Roberto Tucci geworden war. Unter Johannes Paul II. organisierte Kardinal (2001) Roberto Tucci SJ (1921–2015) zwischen 1982 und 2001 die Reisen. – Der Weltjugendtag in Köln wurde durch eine Reihe sozialwissenschaftlicher Untersuchungen analysiert; vgl. die Angaben bei DORSCH-JUNGSBERGER, Papstkirche (wie Anm. 13), 211–215 (Lit.). Als emeritierter Papst reflektierte Benedikt XVI. seine Auftritte auf den Weltjugendtagen hingegen äußerst positiv: *Die Weltjugendtage gehören wirklich zu den schönsten Erinnerungen meines ganzen Pontifikats. Köln, Sydney, Madrid, das sind drei Einschnitte im Leben, die ich nie vergessen werde* (BENEDIKT XVI., Letzte Gespräche [wie Anm. 32], 225).

48 So heißt es etwa beim *Gespräch von Benedikt XVI. mit den Journalisten im Flugzeug* auf dem Flug nach Deutschland (9. September 2006): *Bei seiner Apostolischen Reise beantwortete Papst Benedikt XVI. einige Fragen, die ihm Journalisten stellten. Auf die Frage nach der gegenwärtigen Situation des Katholizismus in Deutschland antwortete er: [...]*; w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060909_intervista-aereo.html (letzter Zugriff: 26.07.2017). – Im Folgenden wird bei Zitaten aus den Pressekonferenzen zuweilen auf einen exakten Nachweis der Webadresse verzichtet. Die Texte sind leicht auf den Webseiten des Vatikans (vatican.va) unter den jeweiligen Pontifikaten zu finden.

entschuldigte sich am Ende, keine *richtige Pressekonferenz* abzuhalten, da hierfür die Zeit fehle (*je vous demande pardon, car nous ne pouvons pas faire une véritable Conférence de presse, nous n'avons pas assez de temps*). Vielleicht wollte sich der Papst nach seiner katastrophalen Presse im Kontext der Regensburger Rede keinen kritischen Nachfragen stellen – noch dazu auf dem Flug in die Türkei. Tatsächlich glaubte »Der Spiegel«, bereits im Flugzeug an Mimik und Gestik – also an der individuellen Körpersprache – erkennen zu können, *wie angespannt Papst Benedikt XVI. war*⁴⁹. Der fünfseitige Bericht über diese Reise ist erzähltechnisch durch Situationsbeschreibungen des Alitalia-Fluges AZ 4000 gestaltet. Der journalistisch gelungene Artikel orientiert sich als roter Faden an der Gestik und den Symbolhandlungen des Papstes. Schließlich habe Benedikt nun gelernt, *welche Bedeutung jede Bewegung hat, wenn man 2000 Jahre Geschichte und einen missglückten Satz mitschleppt*. Es sei schwierig, so wird der Papst im Flugzeug zitiert, *etwas Komplexes einfach mitzuteilen*. Kommentar des »Spiegel«: *Der Papst spricht zu den mitreisenden Journalisten. Und zu sich selbst*⁵⁰. In den fünf illustrierenden Bildern wird der Erfolg dieses Besuches fotografisch inszeniert: Die ersten beiden bauen durch die Wahl der Bildmotive einen Gegensatz zwischen der Welt des goldumwirkten, in liturgischen Kleidern gehüllten katholischen und orthodoxen Klerus einerseits (Foto 1: *Papst Benedikt XVI., Patriarch Bartholomäus I. in Istanbul: Knapp tausend Jahre Häresievorwürfe und Exkommunikation*) und den protestierenden einfach gekleideten Muslimen auf den Straßen Istanbuls (Foto 2: *Protestierende Muslime in Istanbul: Die Türkei wird das Grab des Papstes werden*) andererseits auf. Die dritte Fotografie, also in der Mitte des Berichtes, illustriert die nachdenklichen Worte des Papstes im Flugzeug (Foto 3: *Papst Benedikt XVI. vor dem Abflug in die Türkei, Journalisten: Das ist keine politische Reise*). Die beiden letzten Fotografien zeigen zum einen den entspannten, lächelnden Papst in versöhnlicher Begegnung mit Ali Bardakoglu aus dem »Amt für religiöse Angelegenheiten« (Foto 4: *Gast Benedikt XVI., Kritiker Bardakoglu: Ein Meilenstein*), zum anderen die entspannte Verabschiedung von Premierminister Erdogan vor dem Flugzeug (Foto 5: *Papst Benedikt XVI., Premier Erdogan in Ankara: Dialog mit der Vernunft*). An diesem Beispiel erkennt man gut, dass Fotografien bei weitem nicht nur etwas illustrieren wollen. Für die Rezeption von Fotografien sind *auch die Kontexte, in denen sie produziert, sowie die Rahmungen und Formate, in denen sie gezeigt werden, wesentlich*⁵¹. In der bildlichen Repräsentanz erhält die kurze Begegnung mit den Journalisten mit dem Hinweis, dass die Reise unpolitisch sei, eine Scharnierfunktion: Der Papst als geistlicher Führer (Foto 1) muss den Zorn der türkischen (= muslimischen) Bevölkerung angesichts der Regensburger Rede fürchten (Foto 2) und betont in recht unbeholfener Körpersprache (Foto 3), dass er keine politische Reise mache. Ab Foto 4 begegnet dann ein lächelnder Papst mit Vertretern der Politik – die Reise ist gelungen. Es geht um Symbolhandlungen, die im Medium journalistischer Berichterstattung auf eine gewisse Weise reinszeniert werden.

Möglicherweise war es auch das Presse-Desaster der Regensburger Rede, das den Heiligen Stuhl auf der nächsten Reise (Brasilien, 9.–14.5.2007) zu einer professionelleren Form der Pressearbeit verleitete: Nun fand eine klassische Pressekonferenz statt (*Inter-*

49 Der Spiegel 2006, Nr. 49 (4.12.2006), 3. – Der Beitrag über die Türkeireise (Mission Konstantinopel) hält fotografisch die Pressekonferenz im Flugzeug fest, ebd., 76.

50 Annette GROSSBONGARDT, Alexander SMOLTZYK, Mission Konstantinopel, in: Der Spiegel 2006, Nr. 49 (4.12.2006), 74–80.

51 Malte ZIERENBERG, Annelie RAMSBROCK, Annette VOWINCKEL, Bildagenturen und Bildformate. Ordnungen fotografischer Sichtbarkeit, in: Fotografien im 20. Jahrhundert. Verbreitung und Vermittlung, hrsg. v. DENS., Göttingen 2013, 7–17, hier: 7.

view), das wesentlich länger dauerte als die vorherigen *Gespräche/Begegnungen*⁵². Wie in der klassischen Pressekonferenz üblich, begann der Papst mit einem kurzen Statement. Der Beginn wurde genau gewählt: Das Flugzeug befand sich über der Sahara, über dem *Kontinent der Hoffnung*, was der Papst auf seinen Besuch in Brasilien bezog: *Ich reise mit großer Freude, mit vielen Hoffnungen zu dieser Begegnung mit Lateinamerika*. Er stellte kurz das Programm und einige religiöse Leitlinien vor. Im Anschluss übernahm Pressesprecher Lombardi die Moderation. Nur bei zwei der zwölf Fragen gibt es auf den Webseiten des Vatikans Hinweise auf die Fragesteller (Fernsehsender Globo; brasilianisches Fernsehen). Ansonsten steht nur anonym *Frage* im gedruckten Text. Auch fehlt die Verschriftlichung der Moderation durch Lombardi. Die Dokumentation der Pressekonferenz ist also offensichtlich unvollständig. Dies merkt man auch daran, dass ein abschließender Dank durch den Moderator, wie er bei Pressekonferenzen üblich ist, hier fehlt. Bei den Reisen Benedikts sind diese Abschlussworte wiederholt nicht dokumentiert. Manchmal liegen sie vor. Auch hier ist das fotografische In-Szene-Setzen durch den »Spiegel« interessant: Während wir den Papst in einer ziemlich unentspannten Körperhaltung sehen, schaut sein Privatsekretär Georg Gänswein (* 1956) auf die Uhr, wie auch die Fotounterschrift festhält. Assoziativ legt man Gänswein die Frage in den Mund, wann der Papst endlich mit Sprechen aufhört⁵³. Tatsächlich war es keine Sternstunde freier Rede für Benedikt. Es kam nämlich zu einem *Eklat über den Wolken*, wie Andreas Englisch formuliert⁵⁴: Marco Politi hatte nämlich gefragt, *ob der Papst der Forderung der mexikanischen Bischöfe nachkommen wolle, alle Politiker zu exkommunizieren, die sich nicht ernsthaft gegen die Legalisierung der Abtreibung stellten*. Benedikt XVI. wich in seiner ersten Antwort auf eine konkrete Ja-/Nein-Antwort mit theologisch geschickten Ausführungen aus. Erst nach einer wiederholten Nachfrage – zwischengeschaltet war die Frage des brasilianischen Fernsehens nach der geringen Präsenz Lateinamerikas in den Ansprachen des Papstes – bestätigte der Papst unter Hinweis auf das Kirchenrecht de facto die Exkommunikation bei Abtreibung⁵⁵. Dies war natürlich ein vermeidbarer taktischer und kommunikationspolitischer Fehler. Zum medialen Desaster geriet die Szene,

52 Andreas Englisch spricht davon, dass der Flug historisch gewesen sei, *weil er der letzte Tag der einzigen demokratischen Praxis am päpstlichen Hofe war, der Pressekonferenz* (ENGLISCH, Benedikt XVI. [wie Anm. 19], 309).

53 <http://www.spiegel.de/fotostrecke/benedikt-xvi-in-brasilien-aufregende-tage-in-sao-paulo-fotostrecke-21497.html> (letzter Zugriff: 26.7.2017). Der »Spiegel« erkannte tatsächlich die Bedeutung dieser Kommunikationssituation: *Es ist eine regelrechte Pressekonferenz, die hier im hinteren Teil des Flugzeuges stattfindet. Ein Novum.* – Dominik BAUR, 26 Minuten über der Sahara. Benedikt XVI. auf Brasilienreise, in: <http://www.spiegel.de/panorama/Benedikt-XVI-auf-brasilienreise-26-minuten-ueber-der-sahara-482055.html> (Zugriff: 16.08.2016).

54 ENGLISCH, Benedikt XVI. (wie Anm. 19), 307–316.

55 Vgl. w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070509_interview-brazil.html: *Frage: Heiligkeit, in Ihrer Ansprache sagen Sie, daß es gilt, Christen zu formen, indem moralische Richtlinien erteilt werden; die Christen entscheiden dann frei und verantwortungsbewußt. Billigen Sie die Exkommunikation der Abgeordneten in Mexiko-Stadt bezüglich der Frage der Abtreibung? Benedikt XVI.: Die Exkommunikation ist nicht etwas Willkürliches, sondern vom Codex (Anm. d. Red.: Codex des Kanonischen Rechtes) vorgesehen. Es steht also einfach im kanonischen Recht, daß die Tötung eines unschuldigen Kindes unvereinbar ist mit dem Gang zur Kommunion, wo man den Leib Christi empfängt. Es wurde also nichts Neues, nichts Überraschendes oder Willkürliches erfunden. Es wurde nur öffentlich auf das hingewiesen, was vom Kirchenrecht vorgesehen ist, von einem Recht, das auf der Lehre und dem Glauben der Kirche gründet, auf der Hochachtung für das Leben und für die menschliche Individualität vom ersten Augenblick an.*

als sich während des Fluges Pressesprecher Lombardi mit einer Klarstellung zu Wort meldete und die Äußerung des Papstes in einem von diesem autorisierten Statement relativierte: *Da die mexikanischen Bischöfe keine Exkommunikation erklärt haben, hat auch der Papst nicht die Absicht, dies zu tun*⁵⁶. Auf den vatikanischen Webseiten wird dieses Hin-und-Her der nachträglichen Klarstellung nicht transparent, so dass man auf die Zeugnisse der Journalisten zurückgreifen muss. »Spiegel Online« titelte am nächsten Tag: *Rätselraten über Exkommunikation von Politikern*. Andreas Englisch, der Kardinal Ratzinger in seiner Zeit als Leiter der Glaubenskongregation wiederholt kritisch kommentiert hatte, stellt in seiner Benedikt-Biographie den Vorgang so dar, als habe Lombardi unumwunden erklärt, dass der Papst »Unfug« geredet habe. Durch die Klarstellung sei Benedikt XVI. vor der versammelten Weltpresse als *Ignorant* präsentiert worden⁵⁷. Diese Interpretation ist nicht zwingend. Es ging nicht um die Beschädigung der Autorität des Papstamtes, die, so Englisch, vom Staatssekretariat – über den Pressesprecher – initiiert worden sei. Vielmehr wurde sichtbar, dass Benedikt heikle Fragen nicht zu parieren verstand. Offensichtlich war er in eine Falle getreten, die weltweit für Aufregung sorgte. Er wollte etwas lehramtlich Korrektes sagen, strauchelte bei der Kontextualisierung und stand in der Weltöffentlichkeit als Person beschädigt da. Es mögen solche Erfahrungen gewesen sein, die Benedikt XVI. gegenüber Journalisten kritisch eingestellt werden ließen, wie auch in den »Letzten Gesprächen« nachzulesen ist⁵⁸.

Der Papst zog seine Lehren. Nicht etwa, indem er seinen Sprecher auswechselte – Lombardi wurde erst zum 1. August 2016 durch das Opus-Dei-Mitglied Greg Burke (* 1959) ersetzt –, sondern indem er die Modalitäten der Pressekonferenzen änderte: Von nun an mussten die zu stellenden Fragen einige Tage vor der Reise im Presseamt abgegeben werden. Lombardi wählte hieraus einige aus, die er dann entweder selbst dem Papst vortrug (dies sei *logistisch einfacher*, wie Lombardi auf der Reise nach Israel am 8. Mai 2009 argumentierte) oder von den ausgewählten Fragern selbst stellen ließ⁵⁹. Dies bedeutet nicht nur, dass der Interviewte sich sorgfältig auf seine Antworten vorbereiten (lassen) konnte, sondern auch, dass von nun an selbstverständlich eine thematische Gesprächslenkung stattfand. Damit musste ein Verlust an Spontaneität einhergehen, der umso bedauerlicher ist, da die im Flugzeug mitreisenden Journalisten es schon aus purem Eigeninteresse vermeiden mussten, besonders kritische Fragen zu stellen. Kritische Themen wurden zwar auch weiterhin angesprochen – v. a. im Kontext der Missbrauchsenthüllungen –, doch ist auch zu beobachten, dass die Antworten stetig diplomatisch ausgefeilter und theologisch tiefgründiger werden. Es sind also überlegte und nicht mehr

56 Zit. nach »Spiegel Online« 10. Mai 2007: Rätselraten über Exkommunikation von Politikern, in: www.spiegel.de/panorama/papst-in-brasilien-raetselraten-ueber-exkommunikation-von-politiker-a-482091.html (Zugriff: 16.08.2016).

57 ENGLISCH, Benedikt XVI. (wie Anm. 19), 314.

58 BENEDIKT XVI., Letzte Gespräche (wie Anm. 32), 29, 166.

59 Dieser Modus führt in der Wiedergabe der Reise nach Österreich (September 2007) zu sprachlich schwer auszuhaltenden Spannungen, da die Frage in der Formulierung Lombardis den Papst in der dritten Person trotz der direkten Redesituation anspricht: *Pater Federico Lombardi, der Pressesprecher des Heiligen Stuhls, sagte einleitend: Wir danken dem Heiligen Vater, daß er gekommen ist, um uns am Beginn dieser Reise nach Österreich zu begrüßen. Ich werde nun einige Fragen stellen, die Sie mir in den letzten Tagen gegeben haben, damit ich sie dem Heiligen Vater vorlege. Frage: Diese Reise führt den Heiligen Vater in ein Land, das er seit seiner Kindheit kennt. Welche Bedeutung schreibt er dieser Rückkehr nach Österreich zu? Papst Benedikt XVI.: Meine Reise soll vor allem eine Pilgerfahrt sein [...]* (w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2007/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20070907_intervista.html [letzter Zugriff: 26.07.2017]).

spontane Antworten. Dadurch entsteht aber eine weitere Distanz, und das Narrativ von Benedikt XVI. als einem Theologenpapst, der gerade nicht durch seinen persönlichen Charme oder durch besondere Emotionalität wirken möchte, wurde zunehmend plausibler. Darüber hinaus: Gerade im Kontext der Missbrauchsdebatten gewinnt man den Eindruck, dass die diesbezüglichen Fragen im Flugzeug lediglich ein Thema einzuführen hatten, um dem Papst die Möglichkeit zu geben, hierzu Stellung zu beziehen. Kritik am jahrelangen Zögern des Heiligen Stuhles unter Johannes Paul II. wurde in dieser Kommunikationssituation nie geübt. Wie auch?

Die Inszenierung der Pressekonferenz wurde zudem an den Rändern professioneller. Sie begann nun, wie in dieser Kommunikationssituation üblich, mit einer Begrüßung durch Lombardi, der sich beim Papst für sein Erscheinen bedankt. Etwas überspitzt formuliert: Das Erscheinen des Papstes wird als Gnadenakt kommentiert. Lombardi ordnete sich als Pressesprecher in seinen Begrüßungen interessanterweise semantisch grundsätzlich der Gruppe der Journalisten zu – als sei er selbst nicht Teil der päpstlichen Verwaltung. Sprachlich wird dadurch ein Gegenüber aufgebaut, das sachlogisch die eigentlichen Machtverhältnisse nicht sichtbar werden lässt. Denn Lombardi ist in seinen Funktionen als Pressesprecher und als Organisator der Fragemodalitäten nicht einfach ein »Kollege unter Kollegen«. Den Abschluss der Pressekonferenz bildete regelmäßig der Dank an den Heiligen Vater für seine Ausführungen. Zudem übermittelte ihm Lombardi regelmäßig gute Wünsche für das Gelingen der Reise. Diese Wünsche werden angereichert durch das Versprechen, dass die Journalistenzunft durch die Berichterstattung das Ihrige zum Gelingen der Reise beitragen würde⁶⁰. Wenigstens dieser letzte Aspekt konstituiert sprachlich eine Solidargemeinschaft unter Personen, die kommunikationstheoretisch eigentlich auseinandergehalten werden müssen (Interviewer – Interviewter): Es kann nicht Aufgabe von Journalisten sein, sich der Sache, über die sie berichten, aktiv anzunehmen und sie in genau jenem Modus zu unterstützen, zu reinszenieren, wie sie »von oben« vorgegeben ist.

Abschließend sei ein kurzer Blick auf die Kommentierung des Pontifikats und auf die Berichterstattung über die Reisen Benedikts XVI. im »Spiegel« geworfen. Auf dem Cover des »Spiegel« wurden Benedikt XVI. und Franziskus bislang je viermal abgebildet. Bildsprache und Hefttitel sind bei beiden Päpsten sehr unterschiedlich, wobei die Titel dennoch zuweilen aufeinander Bezug nehmen (Abb. 7).

60 Als beliebige Beispiele seien genannt: *Wir werden versuchen, mit Ihnen zusammenzuarbeiten, um Ihre Botschaft bekannt zu machen, um sie auf die beste Weise weiterzugeben* (12.07.2008; Reise nach Australien); *»Wir werden uns wirklich anstrengen, um Ihre Botschaft auf dem ganzen Kontinent und bei all unseren Lesern und Zuhörern zu verbreiten* (17.03.2009; Reise nach Afrika). Genau dies ist die Perspektive, die Johannes Paul II. in seinen Äußerungen über die sozialen Kommunikationsmittel grundgelegt hatte.



Abb. 7: Coverbilder im »Spiegel« von Papst Benedikt XVI. und Papst Franziskus

Bildnachweis: Der Spiegel

Typisch für die Benedikt-Beiträge sind die kurzen Titel, mit denen der Papst charakterisiert werden soll. Im Untertitel wird dann der Grundgedanke der Beiträge ausgeführt: *Der Entrückte. Ein deutscher Papst blamiert die katholische Kirche* (Spiegel 2009, Nr. 6, 2.2.2009; Themenschwerpunkt: Umgang mit den Pius-Brüdern), *Der Unfehlbare. [sic!] Die gescheiterte Mission des Joseph Ratzinger* (Spiegel 2010, Nr. 14, 3.4.2010; Themenschwerpunkt: Missbrauchsskandal), *Der Unbelehrbare. Ein Papst lässt die Deutschen vom Glauben abfallen* (Spiegel 2011, Nr. 38, 19.9.2011; Themenschwerpunkt: Deutschlandreise). Lediglich der Titel im Nachgang der Deutschlandreise vom September 2006 mit Bezug auf die Regensburger Rede weicht von diesem Schema ab, wenn es heißt: *Papst contra Mohammed. Glaubenskampf um den Islam, die Vernunft und die Gewalt* (Spiegel 2006, Nr. 38, 18.9.2006). Anders ist die Titellei bei Papst Franziskus: *Gottes bester Mann? Papst Franziskus: Der moderne Reaktionär* (Spiegel 2013, Nr. 12, 18.3.2013; Themenschwerpunkt: Papstwahl am 13.3.2013). Während Benedikt 2009 als *Entrückter* kritisch konnotiert wird, ist der Beitrag (S. 84–93) über den neuen Papst überschrieben mit: *Der Nabbare* (S. 85). Der Gegensatz im bischöflichen Amtsverständnis zwischen Franziskus und dem Limburger Bischof Franz-Peter Tebartz-van Elst wird 2013 auf einem Titelbild inszeniert unter der Überschrift *Gottes treuer Diener. Der Papst der Armen und sein verschwenderischer Bischof* (Spiegel 2013, Nr. 42, 14.10.2013). Je einmal schafft es Papst Franziskus in den folgenden Jahrgängen auf die Titelseite: *Der Papst und der verdammte Sex. Vatikan-Umfrage zur Kluft zwischen Kirche und Gläubigen* (Spiegel 2014, Nr. 5, 27.1.2014; Themenschwer-

punkt: Bischofssynode zum Thema Familie); *Der Entfesselte. Die fröhliche Fehlbarkeit des Papstes* (Spiegel 2015, Nr. 22, 23.5.2015). Gerade beim letzten Beitrag wird die semantische Inszenierung des Gegensatzes zwischen Benedikt (*Der Unfehlbare*) und Franziskus (*fröhliche Fehlbarkeit*) offensichtlich.

Die Berichterstattung über die Papstreisen Benedikts kleidet der »Spiegel« zuweilen in einen ironischen Unterton, der nicht immer glückt: *Dr. Ratzingers Badereise* ist die von Alexander Smoltczyk verfasste Darstellung der Ankunft in Paris 2008 überschrieben, die von der Vatikanikolumne *Ups! – orbi* verantwortet wird. Semantisch wird mit dem Wortfeld »Wasser« gespielt (die Reise ging nach Lourdes). Das Erscheinen des Papstes vor den Journalisten im Flugzeug gestaltet »Spiegel Online« als parodistische Epiphanie: *Hoch über den Wolken reißt plötzlich der Vorhang auf, ähnlich wie bei einem Kasperltheater wird der schwere grüne Stoff zur Seite geschoben und eine kegelförmige, weiße Gestalt erscheint*⁶¹. Doch sind solche Missgriffe bei aller grundsätzlich kritischen Berichterstattung eher selten. Auch der »Spiegel« weiß die kirchenpolitische Bedeutung der päpstlichen Reisetätigkeit richtig einzuordnen (»veritabler Reisepapst«, 24.5.2009; Israel)⁶². Die Eigenlogik webbasierter Beiträge mit der zwangsläufigen Einbindung von Internetwerbung kann zu eigenwilligen Bild-Text-Relationen führen. Ein Beispiel: Auch im März 2009 (Afrikareise) musste Lombardi eine nachträgliche Erklärung zur päpstlichen Äußerung zum Kondomgebrauch nachschieben. Das beigegebene Foto auf »Spiegel Online« zeigt einen ziemlich ratlosen Papst, der sich selbst an die Stirn greift⁶³.

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Unter Benedikt XVI. wurden die Pressekonferenzen im Flugzeug systematisch ausgebaut. Nach medialen Pannen griff der Heilige Stuhl jedoch massiv in die Gestaltung und Inszenierung ein. Es ging nicht um eine konstruktiv-kritische Begleitung der Reise, sondern darum, die Journalisten für eine Selbstinszenierung des Papsttums einzuspannen. Die Fragen lieferten zunehmend Stichworte zu Themenbereichen, bei denen zu vermuten ist, dass der Heilige Stuhl sie als hermeneutischen Schlüssel zur Einordnung der bevorstehenden Reise thematisiert wissen wollte. Papst Benedikt sprach grundsätzlich auf dem Hinflug (nur beim Afrikabesuch 2009 auch auf dem Rückflug). Er nutzte diese Pressekonferenzen, um seinen Blick auf die kirchenpolitische Situation des zu besuchenden Landes zu erläutern und zu grundsätzlichen theologischen und spirituellen Erwägungen. Aktuelle kirchenpolitische Debatten vermied er, eine Ausnahme stellen lediglich die Missbrauchsdebatten dar. In der außerkirchlichen Berichterstattung erhielten jedoch die wenigen Missgriffe überproportionale Bedeutung. Dies ist den Dynamiken massenmedialer Öffentlichkeitsarbeit geschuldet: Von Interesse ist nicht das ehemals schon Bekannte – dies zu formulieren ist Benedikt XVI. ein Meister –, sondern das Außergewöhnliche, Überraschende und Skandalöse. Bei Papst Franziskus kommen die Medien hier voll zu ihrem Recht.

61 Alexander SMOLTCZYK, *Dr. Ratzingers Badereise*, in: Spiegel Online, 12. September 2008, in: <http://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/uups-et-orbi-dr-ratzingers-badereise-a-577950.html> (Zugriff: 16.8.2016).

62 Vgl. etwa auch: Fiona EHLERS, *Benedikts schwierigste Mission. Der Papst in Großbritannien* (16.09.2010), in: <http://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/der-papst-in-grossbritannien-benedikts-schwierigste-mission-a-717952.html> (Zugriff: 18.8.2016).

63 Alexander SMOLTCZYK, *PR für Dummies*, in: Spiegel Online, 18. März 2009, in: <http://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/uups-et-orbi-pr-fuer-dummies-a-614117.html> (Zugriff: 29.8.2017).

5. Papst Franziskus: Mediale Inszenierung als Belastung für das Papstamt?

Bereits bei der Pressekonferenz der ersten Auslandsreise von Papst Franziskus (Hinflug zum Weltjugendtag nach Rio de Janeiro, 22.7.2013) konnten die Journalisten merken, dass sich etwas geändert hatte. Pressesprecher Lombardi hieß den Papst *in dieser »fliegenden Gemeinschaft« von Journalisten und Presseleuten* willkommen, ohne sich, wie noch bei Benedikt, für die Gunst des Erscheinens zu bedanken. Er stellte die mitreisenden Journalisten außergewöhnlich umfangreich vor und betonte, dass es für viele schon ein routiniertes Setting sei: [...] *einige sind sehr viel geflogen, sie kennen diese Reisen sehr viel besser als Sie*. Bereits hier wird der neue Tonfall hörbar. Auch die gesamte Gesprächssituation bekam einen anderen Rahmen. Zu Beginn der Pressekonferenz trat Valentina Alazraki (*1955) vor und begrüßte, offensichtlich nach Rücksprache mit den anderen Journalisten, den Papst im Namen der Reisegruppe. Auf dieser Pressebegegnung – der Papst sprach nur eine kurze Begrüßung – fielen die bekannten Worte, dass Franziskus nicht gerne Interviews gebe. Franziskus nannte die Journalisten, ein Bild Alazrakis aufgreifend, *Heilige der Nicht-Verehrung und gar nicht so wilde Löwen*. Der persönliche Sprachstil des Papstes hatte also von Anfang an seine Wirkung auch auf das Umfeld getan. *Hier bahnte sich eine neue Variante päpstlicher Kommunikation ihren Weg*, so Ludwig Ring-Eifel (*1960), der dann attestiert, dass Franziskus im Unterschied zu den meisten Mächtigen den Mut besitze, *mit den Journalisten nahezu »ungefiltert« zu sprechen*⁶⁴. Luigi Accattoli (*1943) analysiert, dass die Interviews von Franziskus *zwei wirklich innovative Aspekte* enthielten, die den Inhalt und die Sprache betrafen. Inhaltlich lässt sich Franziskus auch auf Themen ein, die zuvor nicht berücksichtigt worden seien: Fragen der Kirchenführung (etwa im August 2014: *Flirt mit dem Rücktritt*⁶⁵), Informationen über Projekte des Pontifikats oder auch die päpstliche Interpretation lehramtlicher Positionen. Franziskus nutze auf diese Weise Interviews als *Instrument der Regierung*. Sprachlich vereinfache der Papst die Botschaft der Kirche und habe damit eine *Sprache der direkten Verkündigung* entwickelt, *die nicht Gefangene eines kulturellen Filters bleibt*. Hiermit versuche der Papst, wie in *Evangelii gaudium* angekündigt, eine *Bekehrung des Papsttums*⁶⁶.

Die richtige erste *Pressekonferenz* fand auf dem Rückflug von Brasilien statt. Sie war aus verschiedenen Gründen ein Novum. Nicht nur überzeugte der Papst durch seine Persönlichkeit, er verband diese auch mit einem Kommentar zu eindeutigen lehramtlichen Aussagen, in diesem Fall bezogen auf Schwule (Priester). Bekannt ist seine Antwort: [...] *wer bin dann ich, ihn zu verurteilen?* Die rhetorische Selbstbefragung kommentiert die Lehre der Kirche durch einen personalen Filter. Man kann dies als eine Verundeutlichung lehramtlicher Aussagen sehen. Andere sahen hierin einen *Befreiungsschlag*⁶⁷. Im Kontext dieses Beitrags geht es nicht um eine theologische Bewertung, vielmehr ist der diskursive Kontext wichtig. Offensichtlich erfüllt Franziskus auch bei der Gestaltung der Pressekonferenz im Flugzeug nicht jene Erwartungen, die aufgrund der Amtsausübung seiner Vorgänger und aufgrund der Amtstheologie mit

64 RING-EIFEL, Die Interviews (wie Anm. 29), 9f.

65 <http://www.spiegel.de/panorama/papst-franziskus-gedanken-ueber-ruecktritt-aus-gesundheitlichen-gruenden-a-986818.html> (Zugriff: 16.08.2016).

66 ACCATTOLI, Einleitung (wie Anm. 29), 12–15.

67 <http://www.spiegel.de/panorama/reformbewegung-wir-sind-kirche-begruess-t-papst-auesserungen-ueber-schwule-a-913787.html> (aufgerufen 22.07.2016).

dem obersten Leitungs- und Lehramt der Kirche verbunden sind. Denn von einem Amtsträger könnte man eine entschiedenere Bindung an das lehramtlich üblicherweise Gesagte erwarten. Im Falle des Papsttums in der Moderne sind die Dinge jedoch komplexer. Die Frage *Wer bin dann ich?* verlagert die Beurteilung der moralischen Situation auf das Individuum, so dass vorgegebene Beurteilungskriterien nur noch *ein* Aspekt der Entscheidungsfindung sind. Solch ein Agieren ist für einen Papst bedeutsam. Es markiert das, was ich mit »Authentizitätsüberschuss der Persönlichkeit« bezeichne. In eine solche Richtung geht auch die berüchtigte »Karnickel-Rede« beim Rückflug von der Philippinenreise (19.01.2015), die aus einem Kommentar zu Aussagen von Paul VI. hervorging. In der zugänglichen Fassung des Interviews auf den vatikanischen Webseiten findet man den »Karnickel«-Vergleich nicht (mehr?). Die entsprechende Passage lautet: *Das bedeutet nicht, dass der Christ serienweise Kinder in die Welt setzen soll. Vor einigen Monaten habe ich einer Frau in einer Pfarrei Vorwürfe gemacht, weil sie nach sieben Kaiserschnitt-Geburten mit dem achten Kind schwanger war. »Wollen Sie etwa sieben Waisen zurücklassen?« Das bedeutet, Gott versuchen. Man spricht von verantwortlicher [Hervorhebung im Or.] Elternschaft. Das ist der Weg, die verantwortliche Elternschaft. Doch was ich sagen wollte, ist, dass Paul VI. nicht eine rückständige, verschlossene Ansicht hatte. Nein, er war ein Prophet, der uns damit gesagt hat: Hütet euch vor dem Neo-Malthusianismus, der im Kommen ist. Das wollte ich sagen. Danke*⁶⁸. Hier zeigt sich ein typisches Argumentationsmuster von Franziskus: Eine satzpragmatisch allgemeine Gültigkeit beanspruchende Aussage wird durch ein individuelles biographisches Beispiel argumentativ untermauert, illustriert oder begründet. Das ist formallogisch möglich, bezogen auf die Funktionsweise der Lehrtradition der Kirche müssten Theologie und Glaubenskongregation solche Aussagen, sollten sie Gültigkeit beanspruchen, hermeneutisch reflektieren. In konservativen Kirchenkreisen werden diese Sätze als *Plauderei* relativiert. Alexander Kissler (Magazin Cicero) kommentierte denn auch im Mai 2016: *Vermutlich ist Jorge Mario Bergoglio ein exakt so machtbewusster, geschwätziger und am Katholischen relativ desinteressierter Relativierer, wie Papst Franziskus mehr und mehr erscheint. Was haben wir gelacht, als Bergoglio die Ehre seiner Mutter mit Ohrfeigen verteidigen zu wollen erklärte, als er den elterlichen Klaps auf das Kleinkind pries und Katholiken einschränkte, sie müssten sich nicht wie die Karnickel vermehren. Das war ein unkonventioneller Sound nach den fein zisierten Erwägungen des Vorgängers, des antirelativistischen Theologenpapstes Benedikt XVI. [...] Das Pontifikat droht der Kirche zu schaden und einer Welt zu gefallen, die dem Kirchlichen skeptisch gesonnen bleibt. Franziskus stößt Katholiken vor den Kopf, ohne unter Nichtkatholiken Gläubige zu finden. [...] Interviews mit dem Papst sind von der Weltsensation zum journalistischen Alltagsgeschäft geworden; auch so relativiert man die Besonderheit des Amtes. [...] Nicht dass jemand so redet, wie Franziskus redet, ist das Problem – sondern dass ein Papst so redet. [...] Wenn der »Oberste Priester der Weltkirche« ein in weiß gewandeter Dalai Lama sein will, ein Uno-Generalsekretär mit Brustkreuz, dann werden die essenziellen Aufgaben des Papstes zu Zufälligkeiten, zu Dreingaben, an denen je nach Situation festgehalten werden kann oder nicht: die Herde zu weiden, die Menschen zu Christus zu führen. Daher, so muss der Titel dieses Beitrags interpretiert werden: Franziskus sei (nur) ein relativ katholischer Papst*⁶⁹. Solch aggres-

68 w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150119_srilanka-filippine-conferenza-stampa.html (Zugriff: 18.8.2016).

69 cicero.de/kultur/franziskus-im-interview-ein-relativ-katholischer-papst/60925 (letzter Zugriff: 26.7.2017).

sive Wertungen zeigen die Schärfe des Streites um das Pontifikat von Franziskus an. Sie sind gleichermaßen wie die euphorische Begeisterung für den Papst angesichts seiner unkonventionellen Verkündigungspraxis übertrieben. Was wichtig ist: Beide Bewertungen verweisen auf theologische Klärungsnotwendigkeiten angesichts dessen, dass Päpste auf ihren Reisen massenmediale Aufmerksamkeit wollen und erreichen. Stefan Orth ist in seiner Analyse in der »Herder Korrespondenz« zuzustimmen, wo er betont, dass Franziskus seine gesamte Amtsführung darauf angelegt habe, *dass er sein Amt relativiert*⁷⁰. Interviews mit Franziskus sind keine Plauderstunden, sondern wohlkalkulierte Statements, die nicht zuletzt im Vatikan Gehör finden sollen.

Dieser Fokus auf den Vatikan kommt auch dadurch zum Ausdruck, dass unter Franziskus die Pressekonferenzen auf den Rückflug verlegt wurden⁷¹. Dies mag auch mit der Kräfteökonomie des Papstes zusammenhängen, der sich vor Beginn der Reise auf die anstrengenden Tage vorbereiten will. Wenn man die Pressekonferenzen hingegen als performative Akte versteht, erkennt man den Wandel: Johannes Paul II. und Benedikt XVI. stellten ihre Reisen explizit in den Dienst päpstlicher Verkündigung aus ihrer Art der Interpretation des Konzils. Rom bleibt auch unter Franziskus Zentrum der Weltkirche. Doch besitzt sein Agieren in der Ferne bzw. »über den Wolken« auch zentripetale Wirkungen: Er bringt aus den Ortskirchen eine nicht zu überhörende Botschaft mit in den Vatikan. Hiervon zeugt auch die Themenvielfalt, die auf diesen Pressekonferenzen angesprochen wird. Noch immer steht eine kirchenpolitische Einschätzung des besuchten Landes im Fokus. Diese wird immer zu Beginn des Interviews abgehandelt, wobei es unter Franziskus zur Regel geworden ist, dass stets Journalisten aus den besuchten Ländern die ersten Fragen stellen. Danach jedoch werden auch allgemein (kirchen-)politische Themen angesprochen, denen sich Franziskus stellt.

Blicken wir abschließend auf die Organisation der Pressekonferenz unter Papst Franziskus. Seit Mai 2014 werden die Fragen nach Sprachgruppen vorgetragen. Vermutlich sind sie hier auch entwickelt worden. Denn Pressesprecher Lombardi erwähnt an keiner Stelle den zuvor geübten Brauch, diese Fragen im Vorfeld einzureichen. Die Fragenden kommen nach vorne, stellen sich neben den Papst und formulieren dann ihre Frage. Dies gab es unter Benedikt so nicht. Inszenatorisch wird hier also auf einer körperlich hergestellten Augenhöhe miteinander gesprochen. Der Fragesteller ist nicht mehr in seinem Sitz eingengt. Vielleicht entsteht hier so etwas wie ein angstfreier Raum (Abb. 8).

70 Stefan ORTH, Kommentar: Rustikal. Papst Franziskus erntet mit seinen flapsigen Bemerkungen Proteste, in: Herder Korrespondenz 69, 2015, 113.

71 Auf den Hinflügen gibt Franziskus lediglich kurze Statements ab: November 2014 Türkei; Juni 2015 Bosnien-Herzegowina; September 2015 Kuba; November 2015 Afrika; Februar 2016 Kuba; April 2016 Lesbos; Juni 2016 Armenien; Juli 2016 Polen (Stand: August 2016).



Abb. 8: Valentina Alazraki im Gespräch mit Papst Franziskus (17.2.2016)
auf dem Rückflug der Reise nach Kuba und Mexiko

Bildnachweis: Servizio Fotografico L'Osservatore Romano, OR 31107_17022016.

Schließlich sei auf einen markanten Wandel in der fotografischen Repräsentation der Interview-Situationen durch den »Osservatore Romano« hingewiesen. Dessen Fotodienst, der das offizielle Bildmonopol im unmittelbaren Umfeld des Papstes besitzt, bietet bereits für ausgewählte Reisen von Johannes Paul II. (seit 1979) Fotografien zum Kauf an – regelmäßig ist hier der Papst auch in Flugzeugen zu sehen. Bei Benedikt XVI. steigt die Zahl der Fotografien in Flugzeugen exorbitant an. In geringerer Zahl wird hier der Papst im Augenblick des Interviews mit den Journalisten abgelichtet. Die Regel sind unendliche Strecken des der Besatzung und den mitreisenden Journalisten die Hände schüttelnden Pontifex. Interviewfotos begegnen vornehmlich in zwei Motiven: Zunächst in jenem, das den Papst mit seinem Pressesprecher von vorn zeigt und dann in jenem, das ihn halb von hinten zeigt, wobei der Frontblick auf die filmenden und fotografierenden Journalisten im Gang des Flugzeuges gerichtet ist (Abb. 9).



Abb. 9: Papst Benedikt XVI. im Gegenüber zur mitreisenden Presse;
Gespräch mit Journalisten auf dem Flug nach Spanien (18.8.2011)

Bildnachweis: Servizio Fotografico L'Osservatore Romano, OR 00123_18082011.

Bei Franziskus ist die Bildsprache eine völlig andere: Eine Fotografie mit frontalem Blick auf die den Papst filmende und fotografierende Journalistenschar (also hinter dem Papst stehender Fotograf) sucht man hier vergebens. Stattdessen wird der Papst mehrheitlich im Einzelgespräch mit den Reportern in Szene gesetzt. Und das auch bei Franziskus abgelichtete endlose Händeschütteln erweckt den Eindruck, als handle es sich hier um zeitintensive Gesprächssituationen. Denn die Raumgestaltung hat sich nun geändert: Zwischen dem Papst und seinem Gesprächspartner ist ein Beistelltisch aufgeklappt, was auf raffinierte Weise den Eindruck einer echten Gesprächssituation transportiert (Abb. 10).



Abb. 10: Begegnung mit Papst Franziskus auf dem Rückflug aus Polen (31.7.2016)

Bildnachweis: Servizio Fotografico L'Osservatore Romano, OR 23672_31072016.

Da die für die Papstinszenierung verantwortlichen Personen (Pressesprecher Lombardi und Arturo Mari [1964–2008] bzw. ab 2008 dessen Neffe Francesco Sforza) und Institutionen dieselben geblieben sind, kann man in diesem moderaten Motivwandel möglicherweise von einem aktiven Eingreifen des Papstes ausgehen. Franziskus will sich nicht als Lehrer vor der versammelten Weltöffentlichkeit inszeniert sehen, sondern als Gesprächspartner jener, die ihn auf seiner Reise begleiten.

6. Fazit

Päpstliche Interviews in Flugzeugen fokussieren als authentisch einen für die Sache, für seine Mission entschieden sich einsetzenden Papst. In ihnen kommt die Individualität seiner Celebrity zum Ausdruck. Im Fokus steht die jeweilige Authentizität. Benedikt, der Theologenpapst, bezog diese auf die Kontinuität der lehramtlichen Verkündigung. Seine mediale (Fremd-)Inszenierung ließ ihn zunehmend kritisch gegenüber journalistischer Tätigkeit werden. In seinen »Letzten Gesprächen« anerkennt Benedikt, dass ihn sein Nachfolger durch die direkte Zuwendung zu den Menschen im Stil korrigiere⁷². Durch seine Auffassung vom Papstamt und von der päpstlichen Lehrautorität suchte Benedikt sich selbst als Person zurückzunehmen. Wenn seine Kritiker ihn in der Amtsausübung noch immer mit »Ratzinger« ansprechen, so ist dies Zeichen für die Nicht-Bereitschaft, die (wohl) ungeliebte Person Joseph Ratzinger als Papst anzuerkennen. Bei Franziskus ist dies umgekehrt: Wird er mit »Bergoglio« von seinen Kritikern angeredet, so ist dies Zeichen für die Nicht-Bereitschaft, das hochgeschätzte Papstamt durch einen so außerordentlich unpäpstlichen Papststil beschädigen zu lassen: Hier wie dort geht es um Aspekte der Inszenierung eines Individuums. Franziskus entmystifiziert das Papstamt. Benedikt entmystifiziert sich selbst als Person. Dies sieht auch Georg Gänswein so, der bei der Präsentation der »Letzten Gespräche« sagte, Benedikt XVI. entmythologisiert sich hier immer wieder selbst⁷³. Bei allem Streit um die Beurteilung beider so unterschiedlichen Pontifikate: Die Kirche wird durch die je spezifische Amtsausübung und die persönliche Authentizitätsmarker beider Päpste durchaus nicht beschädigt.

72 BENEDIKT XVI., Letzte Gespräche (wie Anm. 32), 57.

73 http://www.focus.de/politik/deutschland/kirche-letzte-gespraechе-von-papst-benedikt_id_5924845.html (Zugriff: 14.09.2016).

MARCO POLITI

Das Ende des Papst-Kaisertums¹

Franziskus als Jünger Jesu

Man nehme Pius XII. (1939–1958). Der Film »Pastor Angelicus«, den wir hier während des Symposiums analysiert haben², ist ein eindrucksvolles Zeugnis für den päpstlichen Personen-Kult in der Mitte des 20. Jahrhunderts. Drehbuch und Kommentar inszenieren das Papsttum ganz bewusst als Erbe des Kaiserreiches der Cäsaren. Aber – ich zitiere – als ein »größeres und mächtigeres Reich«. Alle Nationen und Führende der Erde schauen nach Rom. So vermittelt es die Film-Kamera. Michelangelos Kuppel präsentiert sich als Achse der Erdkugel. Nach der schrecklichen Zeit des Zweiten Weltkrieges sieht man (in der aktualisierten deutschen Fassung des Filmes) die Sieger nach Rom pilgern: Sie huldigen auf der Leinwand Pius XII. wie säkulare Dreikönige. Und seinerseits beugt sich Papst Pacelli gnadenvoll über alle Volksschichten. Eine Halb-gott-Figur. *Pastor Angelicus*, der »Hirte, Engeln gleich«. Eigentlich ein *Pastor Supernaturalis*, eine übernatürliche Figur, die einsam über Völkern und Geschichte schwebt.

Franziskus ist das Gegenteil. Beinahe in der Menschenmasse auf dem Petersplatz verschwindend, trinkt er Limonade aus einer Flasche, die ihm jemand aus der Menge gereicht hat. Er tauscht sein weißes Käppchen mit einem Kind, das die Mutter als »Papst« angezogen hat. Er wohnt nicht im päpstlichen Appartement, tagsüber isst er mit allen im Speisesaal des vatikanischen Gästehauses Santa Marta. Abends nimmt er sein Tablett, wie alle anderen Gäste, und versorgt sich alleine an der Selbstbedienungstheke. Nach der Morgenmesse in der Kapelle in Santa Marta setzt er sich in die Bank neben die Gläubigen, um weiter zu beten. Es kann auch geschehen, dass er auf dem Petersplatz während eines Jugendtreffens einfach einen Stuhl nimmt, sich hinsetzt und anfängt, Jugendlichen die Beichte abzunehmen.

Er zeigt sich nicht als einsamer Führer! Im Gegenteil, Franziskus ist Papst als Mensch unter den Menschen.

Man muss sich fragen, wie es dazu gekommen ist. Wir haben es nicht einfach mit einem Geschenk des Zufalls zu tun. Von einer exotischen lateinamerikanischen Eigenschaft zu reden wäre unzutreffend. Betrachten wir die Sache mit einer gewissen historischen Distanz.

1. Ohne Benedikt kein Franziskus

Papst Benedikt XVI. (2005–2013) hatte mit seiner mangelnden Regierungspraxis und seiner Führungsschwäche das Papsttum in eine Sackgasse getrieben. Ein großer Theologe,

1 Vgl. zum Ganzen Marco POLITI, Franziskus unter Wölfen. Der Papst und seine Feinde, Freiburg i. Br. 2015.

2 Vgl. den Beitrag von Federico RUOZZI in diesem Band.

Denker und Prediger (wie es Joseph Ratzinger zweifellos ist) muss nicht selbstverständlich auch Führungstalent besitzen. Es ist nicht sicher, ob ein großer Wissenschaftler wie Albert Einstein (1879–1955) ein guter Präsident der Vereinigten Staaten gewesen wäre.

Um eine komplexe Maschine wie die Römische Kurie im Griff zu halten und eine riesige Institution wie die katholische Kirche mit mehr als einer Milliarde und 200 Millionen Mitgliedern zu lenken, muss man von Natur aus das Temperament eines *Leaders* besitzen. Schließlich ist Regieren immer als Kunst angesehen worden.

Die Wahl Kardinal Ratzingers im Konklave des Jahres 2005 war im Grunde für die Mehrheit der Wähler ein ideologischer Entschluss, für die Minderheit ein provisorischer. Nach dem bewegten Pontifikat von Johannes Paul II. (1978–2005) – denken wir an seine Gesten, die am Hergekommenen rüttelten³: an das gemeinsame Gebet der Religionen in Assisi, an den Bußakt für Fehler und Missetaten der Kirche im Jubiläumsjahr 2000, an die Enzyklika *Ut Unum sint* mit der Bereitschaft, das Petrusamt zusammen mit den anderen christlichen Kirchen neuzugestalten – zielte der harte Kern der Ratzinger-Förderer im Konklave darauf hinaus, die katholische Kirche in der Tradition zu festigen und den katholischen Glauben von der Moderne abzuschotten. Man denke nur an die Predigt des Kardinal Ratzinger während der *Missa pro eligendo pontifice* wenige Stunden vor dem Beginn des Konklaves, die eine nicht endende Liste der verurteilten »Ismen« der Gegenwart bot: Relativismus, Marxismus, Liberalismus, Atheismus, Synkretismus usw.⁴.

Die optische Inszenierung des Benedikt-Pontifikats rückte die symbolische Autorität in den Vordergrund: Benedikt trug die Mitra Pius' IX. (des Papstes des Unfehlbarkeits-Dogmas) (1846–1878), die römische Ferula, anstatt des Hirtenstabs Pauls VI. (1963–1978) mit seinem leidenden Christus und er saß wieder auf dem großen goldenen Papstthron.

Doch die Macht der Symbole prallte im Pontifikat Ratzingers mit wiederholten Krisen zusammen. Es gab Konflikte mit dem Islam (wegen der Regensburger Rede), mit dem Judentum (wegen der Williamson-Affäre), mit der Wissenschaft (wegen der Behauptung, Kondome würden die Verbreitung von Aids fördern), mit dem konzilsnahen Katholizismus wegen der Annäherung an die Piusbrüder. Ganz zu schweigen von dem Vatileaks-Skandal, der eine zerrissene, von Intrigen geplagte Kurie zur Schau brachte.

In diesem Sinne kann man sagen: Alle Konklaven des 20. Jahrhunderts drehten sich um die Frage »Wie kann die Kirche weiter fortschreiten?«. Das Konklave von 2013 steht stattdessen vor einem anderen Problem: »So kann es nicht weitergehen!«

Die Wahl des Kardinals Jorge Mario Bergoglio war ein Durchbruch in die Zukunft (obwohl nicht alle seine Wähler ahnen konnten, wie weit er gehen würde).

Doch gibt es auch eine andere Seite der Medaille. Es wäre ein Fehler, sähe man nicht die tiefen Beziehungen und Bindungen zwischen Franziskus und Benedikt XVI. als Denker und Theologe. Kardinal Ratzinger sah wenige Monate vor seiner Wahl ein, dass die Kirche nicht mehr wie eine Monarchie regiert werden kann. Ich kann es bezeugen, denn dies war Inhalt eines Interviews, das er mir gab⁵. Ratzinger sprach als Papst anlässlich

3 Alberto MELLONI, *Le cinque perle di Giovanni Paolo II. I gesti di Wojtyła che hanno cambiato la storia*, Mailand 2011.

4 Joseph Kardinal RATZINGER, Predigt vom 18. April 2005, in: http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_ge.html (Stand: 8. Juli 2017).

5 Marco POLITI, *Il laicismo nuova ideologia. L'Europa non emargini Dio*, in: *La Repubblica*, 19. November 2004, 16. – Vgl. Marco POLITI, *Benedikt – Krise eines Pontifikats*, Berlin 2012, passim.

seiner Deutschlandreise 2011 von der Notwendigkeit, die Kirche zu entweltlichen⁶. Ihm war bewusst, dass die Christen eine Minderheit in der modernen Gesellschaft sind und den Dialog mit den nichtgläubigen »Gottessuchern« pflegen müssen. Ihm war ebenso bewusst, dass man neue Formen der Präsenz der Kirche in der heutigen Welt finden müsse und dass die Kirche auch neuer Sprachformen bedürfe. Besonders die Ortskirchen und die christlichen Gemeinschaften seien dazu gerufen, ein überzeugendes Zeugnis des Evangeliums Christi und der Kernbotschaft »Gott ist Liebe/Deus Caritas est« abzulegen. – Dies alles sind Brücken von einem Pontifikat zum anderen.

Besonders der Rücktritt wird als eine historische Errungenschaft Benedikts bleiben. Ein argentinischer Priester hat ihn scherzhaft als einen »Torschuss in letzter Minute« bezeichnet. Im tieferen Sinne hat in Wahrheit der edle, demütige, tapfere und klarsichtige Beschluss Benedikts das Tor zu einer neuen Epoche des Papsttums eröffnet.

2. Die Neu-Inszenierung des Papsttums

Mit seinem Rücktritt – es ist das erste Mal in 2000 Jahren, dass ein Papst aus völlig freien Stücken (also nicht aus macht- oder religionspolitischen Gründen gezwungen) abdankt – hat Benedikt XVI. tatsächlich Figur und Rolle des Papsttums entmythologisiert und in gewissem Maße seine Sakralität begrenzt und menschlicher gestaltet. Fortan kann ein Papst nicht weiter als eine Art übernatürliches, ultra-sakralisiertes Symbol angesehen werden. Jesus Christus – nicht der Papst – soll auch im Bewusstsein des Volkes immer als Haupt der Kirche anerkannt werden: Das unterstreicht Benedikt, indem er vom päpstlichen Thron herabsteigt. Papst ist, wer als Diener Gottes – wie die mittelalterliche Bezeichnung lautet – konkret seinen Aufgaben nachkommt. Das Papsttum ist nicht mehr eine Ikone, die über der Welt schwebt. Papst ist, wer (und solange er!) seinem hohen Dienst konkret nachkommt und im Stande ist, seine hohen Pflichten zu erfüllen. Sehr realistisch erinnert Benedikt in seiner Rücktrittsrede am 11. Februar 2013 daran, dass ein Pontifex auch geistig fähig sein soll, die für den Glauben lebenswichtigen Fragen in einer Welt, »die sich so schnell verändert«, zu beherrschen⁷.

An diesen historischen Wendepunkt knüpft Franziskus an. Er lässt jeden cäsarischen Pomp bei Seite. Alles was an den Stil und das Auftreten eines Imperators erinnert, soll der Vergangenheit angehören: Weg mit dem roten kaiserlichen Mantel, weg mit den purpurroten Schuhen. Mensch unter Menschen, fehlbar und Sünder wie alle Menschen (»Betet für mich«, pflegt Bergoglio immer zu sagen). Wie alle Zeitgenossen bezahlte der argentinische Papst aus der Jesuitenfamilie seine Rechnung selbst im Hotel, wo er vor dem Konklave übernachtete. Er zieht seine Brille während der Messe aus der Tasche, ohne zu warten, dass man sie ihm reicht. Er geht zum Optiker im Zentrum Roms oder in ein Geschäft, um sich neue Schuhe zu kaufen. Bei seinen Reisen trägt er selbst die Aktenmappe »mit dem Rasierzeug und einem Buch« ins Flugzeug. Und, wie gesagt, er lebt im Gästehaus Santa Marta, weil er Menschen um sich haben will und es nicht erträgt, in einem Käfig eingeschlossen zu sein, wo jemand anderes als Torhüter entscheidet, wer eingelassen wird. Dies alles ist nicht Folklore. Es entspricht ausdrücklich dem Willen, Zeichen zu setzen. Es ist Programm.

6 Vgl. u. a. Jürgen ERBACHER, *Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes*, Freiburg i. Br. 2012.

7 BENEDIKT XVI., *Declaratio*, in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/la/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130211_declaratio.html (Stand: 8. Juli 2017).

Franziskus spricht von einer Bekehrung des Papsttums: »Conversione del papato«. Auf Deutsch finden wir es dann weniger radikal in den Texten als »Neuausrichtung«, Neuorientierung des Papsttums vorgestellt. Aber Bekehrung ist viel mehr als »Neuausrichtung«, und Franziskus meint gerade Bekehrung!

Franziskus will bestimmt nicht Chef einer NGO sein, aber er will auch nicht eine Kirche, die wie eine Pyramide gestaltet ist, mit einer autokratischen Spitze. Seine Idee ist eine Kirche, die in erster Linie eine Gemeinschaft ist. In seinem ersten apostolischen Rundschreiben hat er auf ein sehr zutreffendes Gleichnis hingewiesen: das Polyeder, wo jeder seinen Platz innehat und jeder mit seinen Eigenschaften zu Wort kommen kann, ohne erdrückt zu sein wie an der Basis einer Pyramide oder ununterscheidbar zu sein wie jeder Punkt einer Kugel⁸.

Also eine Gemeinschafts-Kirche soll es sein. Bischof und Volk sollen gemeinsam vorschreiten, hat er zweimal in seiner ersten Ansprache an die Gläubigen am Abend seiner Wahl unterstrichen. Und damals hat er auch – mit einer starken Symbolik – zu allererst um das Gebet des Volkes gebeten, bevor er die Hand für den päpstlichen Segen *urbi et orbi* hob. Schon damals hat er sich nicht als Pontifex vorgestellt sondern als Bischof von Rom.

Die Kirche, die Franziskus vorschwebt, anerkennt die Selbstständigkeit der Laien. Die Bischöfe, sagt er, sollen weder Renaissance-Fürsten noch Funktionäre sein. Der Bischof ist ein Hirte, der manchmal an der Spitze der Herde geht, um den Weg zu zeigen, manchmal in der Mitte, um alle zusammenzuhalten, und manchmal hinter der Herde marschiert. Denn es kann passieren, dass die Herde – die einfachen Gläubigen – den richtigen Weg wittert.

Franziskus lehnt ein klerikales Laientum ab. Und wünscht einen entklerikalierten Klerus. Die Priester sollen sich nicht dem Narzissmus hingeben, sie sollen nicht »self-centered« sein. Noch ist es gut, wenn sie sich zu sehr materiellen Gütern widmen. In einer Welt, in der so viele Kinder hungern, »ekelt es einen an« (ein Zitat von ihm), wenn Priester in teuren Wagen herumfahren. Franziskus kann manchmal hart in seiner Rede sein!

In der großen Gemeinschaft der katholischen Kirche will Franziskus die Kollegialität stärken, dieses entscheidende, noch nicht vollends konkretisierte Leitwort des II. Vatikanums. Petrus und die Apostel, hieß es damals, sollen die Kirche führen; der Papst »und« die Bischöfe. Deswegen spricht er von Synodalität und lobt die orthodoxe Tradition auf diesem Gebiet. Den Bischöfen hat er in den Synoden 2014 und 2015 eine totale Redefreiheit gewährt und die Befugnis überlassen, konkrete Vorschläge zur Lösung heikler Probleme hervorzubringen. (Wie die Bischöfe in den beiden Synoden diese Möglichkeit genutzt haben, ist eine andere Geschichte ...)

8 Vgl. das Apostolische Schreiben *Evangelii Gaudium* vom 24. November 2013, Nr. 236: »Das Modell ist nicht die Kugel, die den Teilen nicht übergeordnet ist, wo jeder Punkt gleich weit vom Zentrum entfernt ist und es keine Unterschiede zwischen dem einen und dem anderen Punkt gibt. Das Modell ist das Polyeder, welches das Zusammentreffen aller Teile wiedergibt, die in ihm ihre Eigenart bewahren. Sowohl das pastorale als auch das politische Handeln sucht in diesem Polyeder das Beste jedes Einzelnen zu sammeln. Dort sind die Armen mit ihrer Kultur, ihren Plänen und ihren eigenen Möglichkeiten eingegliedert. Sogar die Menschen, die wegen ihrer Fehler kritisiert werden können, haben etwas beizutragen, das nicht verloren gehen darf. Es ist der Zusammenschluss der Völker, die in der Weltordnung ihre Besonderheit bewahren; es ist die Gesamtheit der Menschen in einer Gesellschaft, die ein Gemeinwohl sucht, das wirklich alle einschließt.« (http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [Stand: 8. Juli 2017]).

Franziskus legt Wert auf Dezentralisation und findet eine gewisse Autonomie der Bischofskonferenzen positiv. Nicht alles, gibt er im Apostolischen Schreiben *Amoris laetitia* zu verstehen, soll in Rom entschieden werden.

Die Kurie soll nicht als eine Art von Oberkommando des Heeres angesehen werden. In seinem programmatischem Interview in der *Civiltà cattolica* sprach er kurz nach seiner Wahl in bedeutender Weise nie von der Kurie, sondern einfach von den »Dikasterien«, um auf die Funktion hinzuweisen – nicht auf den (oft selbstherrlichen) Mythos der Struktur. Die Römische Kurie soll nicht Zensur ausüben über die Bischofskonferenzen. Sie soll sich als »Vermittler« und nicht als »Verwalter« betrachten. Sie soll gleichzeitig dem Papst und den Bischöfen Hilfe und Beistand leisten⁹. Vor Weihnachten 2014 hat der Papst die Krankheiten der Kurie aufgezeigt: Narzissmus, geistiges Alzheimer, Härte der Herzen, Karrierismus¹⁰. Noch nie hatte ein Papst der Kurie so die Leviten gelesen. (Doch die Anklage ist zur gleichen Zeit auch das Alarmsignal einer schwierigen Situation, in der sich der Mann am Ruder der Kirche befindet.)

In vielen Gebieten hat Franziskus angefangen, Reformen einzuleiten, z. B. beim Finanzwesen, der Kurienreform, der Bekämpfung des sexuellen Missbrauchs, der Rolle der Frau in der Kirche. Ich würde sie offene Baustellen nennen. Inwieweit die Reformen vervollständigt sein werden, ist noch eine offene Frage. Klar ist aber, dass Franziskus Gewicht legt auf die Notwendigkeit, Prozesse einzuleiten. Er öffnet Wege. Er sät aus, obwohl er weiß, dass er wahrscheinlich nicht derjenige sein wird, der die Ernte einbringt.

3. Der Papst als Mensch

In der Neu-Inszenierung des Pontifikats sieht man den Papst in sehr direkter Art von Mensch zu Mensch reden. Der heilige Franziskus von Assisi (1181/82–1226) wurde als »*alter Christus*« (als zweiter Christus) gesehen. Papst Franziskus, könnte man sagen, redet in der unmittelbaren, einfachen Weise eines Jüngers Jesu auf den Straßen Galiläas.

Er stellt sich auf Augenhöhe mit seinen Zuhörern. Die Menge hat darauf sofort reagiert. Chiara, eine Pilgerin aus Umbrien auf dem Petersplatz, hat wenige Tage nach seiner Wahl ihren Eindruck so geäußert: »Wenn er ›Guten Abend‹ sagt, wenn er einen Behinderten umarmt, wenn er nach dem Sonntagsgebet den Leuten ›Guten Appetit‹ wünscht, dann zeigt er, dass er den Menschen richtig nahe ist und Kontakt hat mit den Leiden und Problemen der Menschen. Konkretes Mitgefühl für diejenigen, die krank sind oder nicht genügend Geld haben, um richtig zu Mittag zu essen.«

Franziskus wünscht sich eine Kirche, die nicht mehr so besessen ist von den Problemen – sagen wir so – des sexuellen Bereichs. Eine Kirche, die nicht die Homosexualität

9 ANTONIO SPADARO, Intervista a Papa Francesco, in: *Civiltà cattolica* Nr. 3918, 2013 III (19. September 2013), 449–477, hier: 465: »I dicasteri romani sono al servizio del Papa e dei Vescovi: devono aiutare sia le Chiese particolari sia le Conferenze episcopali. Sono meccanismi di aiuto. In alcuni casi, quando non sono bene intesi, invece, corrono il rischio di diventare organismi di censura. È impressionante vedere le denunce di mancanza di ortodossia che arrivano a Roma. Credo che i casi debbano essere studiati dalle Conferenze episcopali locali, alle quali può arrivare un valido aiuto da Roma. I casi, infatti, si trattano meglio sul posto. I dicasteri romani sono mediatori, non intermediari o gestori«.

10 FRANZISKUS, Ansprache beim Weihnachtsempfang für die Römische Kurie am 22. Dezember 2014, in: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/december/documents/papa-francesco_20141222_curia-romana.html (Stand: 8. Juli 2017).

verteufelt. In diesem Pontifikat hat zum ersten Mal ein spanischer Transsexueller, Diego Neria Lejarraga, von seiner Verlobten und vom Ortsbischof begleitet, eine Einladung zu einem persönlichen Treffen mit dem Papst im Vatikan bekommen. Franziskus hat den Weg geöffnet, damit die wiederverheirateten Geschiedenen die Kommunion empfangen können. Wenn er nach einer Reise auf die Philippinen den Journalisten sagt, die Katholiken seien keine Kaninchen, die verantwortungslos Kinder gebären sollen, dann nur, weil er in Manila eine Frau getroffen hat, die schon mehrmals einen Kaiserschnitt riskiert hat und nichts von Geburtenregelung wusste (was er ihr als Seelsorger geraten hat, denn sie trägt ja auch die Verantwortung für die Kinder, die sie schon hat). Doch auch dieser Satz hat ein Ziel: mit den Tabus der Empfängnisverhütung aufzuräumen.

Franziskus – und das ist wahrscheinlich eines der schwierigsten Abenteuer dieses Pontifikats – will, dass die Frauen in der Kirche Posten besetzen, »wo man Entscheidungen trifft und Autorität ausübt«¹¹.

4. Ein wirklichkeitsnaher Pontifex

In Rom sagte man, dass Franziskus in der Art der Bergpredigt spricht. Papst Benedikt hat ihm das Charisma der Klarheit anerkannt. Diese Klarheit kommt nicht zufällig oder einfach als Charaktereigenschaft. Hier muss man ein Missverständnis aus dem Weg räumen. Bergoglio kommt nicht vom »Ende der Welt«. Buenos Aires ist eine Riesen-Metropole, in deren Großraum 13 Millionen Menschen leben. Dort kann man alle Lebensumstände vorfinden: von den luxuriösen Resorts der Superreichen bis zu den ärmsten Slums. Eine Vielfalt von Nationalitäten ist anwesend, nicht nur die Nachkommen der Kolonisatoren aus Spanien und der Ureinwohner, sondern Zugewanderte aus Italien, Deutschland, Russland, Schweden, aus den arabischen Ländern, aus Asien und Afrika. Eine Vielfalt von Religionen und Konfessionen mischt sich in der Millionenstadt: Katholiken und Protestanten, Pfingstler, Juden, Muslime, Anhänger orientalischer Religionen und eine starke antiklerikale freimaurerische Tradition. Das ist kein Papst, der in einem kleinen bayerischen, italienischen oder polnischen Flecken aufwuchs. Es ist der erste Papst, der aus einer Metropole der globalisierten Gesellschaft kommt.

Er spricht von Armut in einer so wirklichkeitsnahen Weise, weil er Jahr für Jahr zu Fuß die Elendsviertel besuchte, die so viele Einwohner haben wie eine europäische Provinzstadt (25.000–40.000). Wenn er die Armen des Evangeliums zitiert, dann hat er ganz konkrete Arme, Männer wie Frauen, vor Augen. Er kennt ganz persönlich die Menschen (auf der Welt sind es Milliarden), die »Tierra, Techo, Trabajo« verlangen: ein Stück Land, ein Dach, eine Arbeit. Deswegen erinnert er Pilger und Touristen daran, dass Rom nicht nur eine schöne Ansichtskarte ist, sondern auch ein Ort, wo man auf der Straße elendig sterben kann. Als es wieder einmal passiert ist, dass ein Obdachloser in der Nähe des Vatikans erfroren ist, hat Franziskus angeordnet, dass ein Kurien-Kardinal, Ferdinando Filoni, die Totenmesse lese. Die Zeitungen machen Schlagzeilen, sagt er öfters, wenn die Börse um ein paar Punkte fällt, aber wenn ein alter Mensch elendig umkommt, kümmert sich niemand darum.

11 Antonio SPADARO, Intervista a Papa Francesco, in: *Civiltà cattolica* Nr. 3918, 2013 III (19. September 2013), 449–477, hier: 467: »Il genio femminile è necessario nei luoghi in cui si prendono le decisioni importanti. La sfida oggi è proprio questa: riflettere sul posto specifico della donna anche proprio lì dove si esercita l'autorità nei vari ambiti della Chiesa.«

Franziskus ist immer konkret, wenn er an Arbeitslosigkeit und Präkariat erinnert. Wenn er den Zeitgenossen die neuen Sklaven vor Augen bringt. Sklaven der Weltverzweigten Sex-Industrie, die Millionen Frauen, Männer und Minderjährige »zur Verfügung« stellt, Migrantensklaven von Menschenhändlern transportiert, Sklaven der Schwarzarbeit in unmenschlichen Bedingungen – auch in der entwickelten, sogenannten Ersten Welt. Er weiß, was er meint und möchte es allen klar machen, was Wegwerfkultur bedeutet. Denn Armut und Ausgrenzung sind nicht ein Produkt des Zufalls.

Also inszeniert sich dieses Papsttum als eine Verkündigung gleichzeitig einer barmherzigen »frohen Botschaft« und eine prophetische Anklage auf den Straßen der modernen, globalisierten Welt. »Sie erhob ihre Stimme vor den Mächtigen der Welt – hat Franziskus bei der Heiligsprechung Mutter Teresas von Kalkutta gepredigt – damit sie angesichts der Verbrechen, angesichts der Verbrechen (!), die sie selbst geschaffen hatten, ihre Schuld anerkennen sollten.«

In der ökologischen Enzyklika *Laudato si'* wirft er der Politik vor, sich der Technik und der Finanz zu beugen.

Als Jünger Jesu in der Begegnung mit den Zeitgenossen nimmt Franziskus ihre existentiellen Probleme in Angriff, v. a. die wachsende Ungleichheit sowohl in der Dritten als auch in der Ersten Welt. Die international bekannte Organisation Oxfam hat in ihrem Bericht von 2016 aufgezeichnet, dass 62 Personen so viel besitzen wie die arme Hälfte der Welt: also mehr als 3,5 Milliarden Menschen. Andere Statistiken berichten, dass 1 % der Weltbevölkerung so viel besitzt wie die restlichen 99 %. In den Vereinigten Staaten wird diese Kluft symbolisiert durch die Tatsache, dass im Jahre 2016 zum ersten Mal seit Generationen der Mittelstand Minderheit ist gegenüber den Reichen und den Armen. In Italien haben wir dafür einen Ausdruck: Der soziale Fahrstuhl ist im Stillstand.

Ungleichheit, Ungerechtigkeit, Unfairness sind Themen, die in diesem Pontifikat andauernd angesprochen werden. Diese Sprache verstehen die Zeitgenossen, Männer und Frauen, Alte und die junge Generation, die am Rande gestrandet sind oder unaufhörlich gegen den Rand geschoben werden. Letztlich hat man derzeit auch politisch eingestanden, dass viele Wähler in Großbritannien und den USA – lange Vorbilder einer glänzend entwickelten Wirtschaft – ihre Stimmzettel für den Brexit oder für Donald Trump aus schierer sozialer Verzweiflung abgegeben haben.

Die Zeitgenossen merken auch, dass Franziskus die Armen als Individuen behandelt und nicht als abstrakte Kategorie. »Wenn Du einem Armen ein Geldstück gibst, dann musst Du ihm in die Augen schauen, anstatt flüchtig vorbeizugehen und wegzusehen«, ist sein Motto. So versteht man auch, warum dieser Pontifex sich nicht damit begnügt, gnädig einer Person in schwieriger Situation einen Scheck zukommen zu lassen, sondern beschlossen hat, gleich hinter den Kolonnaden des Petersplatzes Duschen, Toiletten und eine kleine Rasierstube für Obdachlose aufzustellen. Dieselben Drop-outs lädt er dann zu einer Besichtigung der Sixtinischen Kapelle ein oder zu einem Konzert, als wären sie Gäste eines offiziellen Besuchs.

5. Ein umgestaltetes Kirchenbild

Der argentinische Bischof von Rom treibt auf eine Umgestaltung des Kirchenbildes zu. Die Kirche als »Feldlazarett« soll sich um die Wunden der Menschheit sorgen ohne konfessionelle Abgrenzungen. Feldlazarett ist ein Wort, das Vielen in der Kirchenhierarchie missfällt. Der Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal Gerhard Ludwig Müller, wendet da sofort ein: Die Kirche ist in erster Linie das »Haus Gottes«.

Theologisch erklärt Franziskus das Bild vom Feldlazarett so, wie er es in einer Ansprache an die Mitglieder der Bewegung *Comunione e liberazione* getan hat: »Der Weg der Kirche ist, niemanden für immer zu verurteilen.«¹²

In Sinne einer heilenden Kirche, die kein Grenzposten ist, wo ein Uniformierter verkündet »Du rein, Du raus!«, versteht sich auch das von ihm gewollte Jubiläumsjahr der Barmherzigkeit.

All dies kann aber nicht in einem Alleingang bewältigt werden, all dies fordert eine gemeinschaftliche Anstrengung und Umwandlung der Kirche. Eine starke Bewegung von unten in den Kirchengemeinschaften, in den Ortskirchen, unter den Bischöfen, den Laien, den Theologen. So etwas, wie man es zu Zeiten des II. Vatikanischen Konzils (1962–1965) gesehen hat: eine breite Reformbewegung, die die Weltkirche durchzieht.

So eine breite Bewegung ist jedoch heute nicht zu sehen. Und bestimmt hat man (mit einigen Ausnahmen) sehr wenig davon anlässlich der zwei Familiensynoden 2014 und 2015 zu sehen bekommen. So gelangt man zu einem Paradox: Gerade unter diesem Papst, der so sehr auf eine gemeinschaftliche Kirche setzt, dreht sich alles mehr denn je um den Pontifex.

Gegen seine Bestrebungen für eine »Bekehrung« der Kirche, gegen seinen Drang zu einem Aufbruch in eine neue Dimension der Kirche und des Papsttums sträubt sich – nicht nur in Rom – ein relevanter Teil der kirchlichen Struktur. Eine Opposition ungeahnten Ausmaßes hat sich in diesen Jahren zusammengeballt. Angefangen von Kardinal Müller, der von Zeit zu Zeit unterstreichen muss, dass der Papst »kein Theologe« sei (Wer war das eigentlich in den letzten 199 Jahren, abgesehen von Joseph Ratzinger?!), dass die Kirche sich nicht darauf beschränken kann, ein Feldlazarett zu sein, dass es anlässlich der 500 Jahre der Reformation nichts zu feiern gebe, denn damals wurde die westliche Christenheit »gespalten«. Vor der Synode 2014 haben fünf Kardinäle ein Buch herausgebracht, um jede Änderung des Verbots der Kommunion für wiederverheiratete Geschiedene zu stoppen. Im Vorfeld der Synode 2015 waren es schon elf Purpurträger, die Tradition gegen Reform setzten, darunter bedeutende Persönlichkeiten wie Kardinal Camillo Ruini (ehemaliger Vorsitzender der italienischen Bischofskonferenz), Kurienkardinal Robert Sarah, Kardinal John Olorufemi Onayekan aus Nigeria, ehemaliger Vorsitzender der Bischofskonferenzen Afrikas und Madagaskars. In der Zwischenzeit wurden mehr als 400.000 Unterschriften gesammelt (darunter von 100 Bischöfen aus der ganzen Welt), um den Papst zu bitten, nicht von der Tradition abzuweichen. Auch noch zu Beginn der Familiensynode 2015 wandten sich dreizehn Kardinäle mit einem Schreiben an Franziskus, um die Prozedur der Synode zu kritisieren und die Gefahr einer sogenannten protestantischen Liberalisierung abzuwenden. Im Vorfeld hatte sich noch dazu der amerikanische Kardinal Raymond Burke schroff geäußert, dass das Kirchenschiff »ohne Steuer« sei.

Konzile, Synoden und Konklave sind die einzigen Momente in der katholischen Kirche, wo das demokratische Prinzip »ein Kopf, eine Stimme« gilt. Und in der Tat zeigt das Endergebnis der Synode 2015, dass in wichtigen Punkten die Reformversuche (in erster Linie von Kardinal Kasper und den deutschsprachigen Bischofskonferenzen getragen) hart gestoppt worden sind. Letztlich wurde der erhoffte reformatorische Durchbruch in der Synode nicht sichtbar.

Das Schlussdokument erwähnt mit keinem einzigen, klaren Wort die Möglichkeit, für geschiedene Wiederverheiratete die Kommunion nach einer Periode der Buße zu er-

12 FRANZISKUS, Ansprache an die Mitglieder der Bewegung *Comunione e liberazione*, 7. März 2015, in: https://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/march/documents/papa-francesco_20150307_comunione-liberazione.html (Stand: 8. Juli 2017).

langen. Kein einziges Wort der Anerkennung für die positiven Werte einer solidarischen, treuen Homo-Partnerschaft ist im Dokument zu finden. Dieser Sieg der Opposition spiegelt die Situation der Weltkirche wieder – eine breite Palette von Bischöfen, die konservativ sind oder sich an eine althergebrachte Idee von Tradition gebunden fühlen oder einfach Angst haben, die Probleme der modernen Gesellschaft anzupacken.

Nicht anders ist es in der Römischen Kurie. Vor einiger Zeit brachte die renommierte italienische Tageszeitung *Corriere della Sera* eine inoffizielle – sagen wir über den Dامن gepeilte – Statistik über die Stimmung im Vatikan: 20 % der Monsignore stehen offen auf Seiten des Papstes, 10 % sind ehrlich in der Opposition, 70 % warten auf den Nachfolger.

Das Ergebnis der Synode hat auch Papst Bergoglio gezwungen, in seinem Schreiben *Amoris laetitia* das Thema der Kommunion für wiederverheiratete Geschiedene in einer sehr vorsichtigen und verwickelten Weise anzusprechen. Er hat einen kleinen Spalt geöffnet. Und doch hagelte auf ihn sofort eine Masse aggressiver Stellungnahmen ein.

Andrea Riccardi, Kirchenhistoriker und Gründer der Gemeinschaft Sant'Egidio, ist überzeugt, dass in den letzten 100 Jahren kein Papst gezwungen war, sich mit einer so starken Opposition zu messen. Der Theologe Enzo Bianchi warnt schon seit langem davor, dass man befürchten muss, dass auf den Franziskus-Frühling eine Periode des Rauhrefolges folgen kann. Und in der Tat war es noch nie passiert, dass ein Bischof, nämlich Luigi Negri, der den Sprengel von Ferrara innehat, in einer privaten Konversation während einer Zugreise – laut der italienischen Zeitung *Il Fatto quotidiano* – sagen konnte: »Hoffen wir dass die Madonna mit Bergoglio das selbe Wunder vollbringt wie mit dem Anderen ...«¹³. (Der Andere wäre dabei Papst Luciani, Johannes Paul I. [1978], der einen Monat nach seiner Wahl verstorben ist.)

Die Zustimmung zu Franziskus ist auf internationaler Ebene immer noch sehr groß; doch auch in Italien, wo er sogar unter Nichtgläubigen sehr populär ist, gibt es Befürchtungen, dass die Gegner des Papstes die Oberhand gewinnen könnten. Schon eine Umfrage des Jahres 2015 (Swg-Institut) zeigte, dass in Italien nur 40 % der Katholiken daran glauben, dass Franziskus die Römische Kurie wirklich zu reformieren im Stande sein wird.

Auf vielen Websites ist eine regelrechte Hetzkampagne gegen Jorge Mario Bergoglio im Gange. Man sagt ihm nach, er sei Populist, Kommunist, Demagoge, dem Feminismus und der Oeko-Ideologie verfallen, ungelehrt, tölpelhaft in vielen seiner Kommentaren. Er rede der Menge nach dem Mund, er diskreditiere das Petrus-Primat, er setze den sakralen Charakter des Papsttums herab. »Ich will nicht, dass der Hirte wie die Herde stinkt«, hat eine traditionsbesessene Katholikin aus Mexiko im Internet geschrieben, in Anspielung auf das Franziskus-Wort, wonach der Hirte (der Bischof) den Geruch der Herde mittragen muss. »Ich will, dass der Hirte die Schafe gut sauber hält«, hat sie wütend hinzugefügt.¹⁴

Probleme, ich möchte es wiederholen, gibt es sowohl in der Kurie als auch in der ganzen Weltkirche. Manche Stimmen der Opposition brandmarken Franziskus als einen Häretiker. Papst Bergoglio ist sich dessen bewusst. »Diejenigen, die sich auf die Lehre versteifen – sagt er im privaten Kreise – führen den Krieg gegen mich. Aber die Kardinäle wussten, wen sie wählten. Sie werden mich nicht ändern.« Professor Guzman Carriquiry, Leiter

13 Loris MAZZETTI, Papa Francesco, il vescovo ciellino di Ferrara: »Bergoglio deve fare la fine dell'altro Pontefice«, in: <http://www.IlFattoQuotidiano.de>, 25. November 2015 (Stand: 02.01.2018).

14 Lucrecia REGO DE PLANAS, Carta al Papa Francisco, in: Otro Punto de Vista. El Blog de Lucrecia Rego de Planas, 23. September 2013.

der Päpstlichen Kommission für Lateinamerika, beurteilt die Franziskus-Gegner wie die Pharisäer und Schriftgelehrten, die Jesus immer böswillig folgten und seine Worte so auslegten, um ihn der Abweichung vom Gesetz anzuklagen.

»Wird es Franziskus schaffen?«, fragt Rocco D'Ambrosio, Professor an der Päpstlichen Jesuiten-Universität Gregoriana in Rom. »In diesem historischen Moment ist ein kräftiger Widerstand gegen Franziskus im Gange«, fügt er hinzu¹⁵.

Im Dezember 2016 wurde Franziskus 80 Jahre alt. Die zweite Halbzeit des Pontifikats beginnt. Einen Rücktritt hat er selbst wiederholt nicht ausgeschlossen. Er wird entscheiden.

Die Zukunft der Reformbewegung hängt im Großen und Ganzen von der Unterstützung und den Impulsen ab, die von den Ortskirchen kommen werden. Franziskus hat schon im Jahre 2015 einem südamerikanischen Freund in der Kurie anvertraut: »Die einzige Sache, um die ich den Herrn bitte, ist, dass dieser Wandel, den ich mit meinem großen Opfer für die Kirche fortführe, Bestand habe. Dass er nicht wie ein Licht sei, das von einem Moment auf den anderen erlischt.«¹⁶

Eine tiefgreifende Reform – eine Revolution könnte man auch sagen – braucht in der Kirche Zeit. Nach dem fünfjährigen Pontifikat Johannes' XXIII. kamen die fünfzehn Jahre Pauls VI., der die Verwirklichung des Konzils vorangetrieben hat. Entscheidend wird also die Wahl des Nachfolgers sein. Einen Franziskus II. wird es bestimmt nicht geben.

15 Rocco D'AMBROSIO, *Ce la farà Francesco? La sfida della riforma ecclesiale*, Molfetta 2016.

16 Marco POLITI, »Franziskus unter Wölfen. Der Papst und seine Feinde«. Überarbeitete und erweiterte Neuauflage, Freiburg i. Br. 2017, 276.

GERHARD LUBICH

Raum und Identität um das Kloster Comburg

Franken, Schwaben und das »Land am Kocher« im Mittelalter¹

Uns und unseren Zeitgenossen scheint die Verankerung von Menschen und Institutionen in einer Region etwas gleichsam Natürliches zu sein. Auch wenn wir mitunter von »historischen Landschaften«, »Kulturregionen« oder dergleichen sprechen, so machen wir uns doch selten genug die Wandelbarkeit dieser räumlichen Zuschreibung bewusst. Leicht gehen wir über Widersprüchlichkeiten hinweg – denken wir allein an die Bezeichnungen, die heute die Lage unseres Tagungsortes, der Comburg, beschreiben. Administrativ aktuell bietet sich »Nordwürttemberg« als Verortung an. Eine andere Betonung hat das Etikett »württembergisch Franken«, das auf eine historische, in der heutigen politischen Topographie der Bundesländer nicht mehr abgebildete Größe verweist, auf »Franken« nämlich. Mit der Bezeichnung »Hohenlohe« wiederum ist eine Beziehung hergestellt zu einem landesherrlichen Adelsgeschlecht, dessen – historisch in Franken gelegene Einflusszone sich nach heutiger Einteilung auch in das Bundesland Bayern hinein erstreckte (Uffenheim, Schillingsfürst etc.), was den Begrenzungen des heutigen baden-württembergischen Landkreises selbstverständlich nicht entspricht.

Damit eröffnen sich zwei Fragen, die im heutigen Vortrag thematisiert werden sollen. Zunächst: Wie haben sich diese Regionen und Zuschreibungen eigentlich entwickelt? Die zweite Frage zielt auf die Menschen in der Region – wie empfanden sie sich selbst, was waren ihre Orientierungs- und Anknüpfungspunkte? Diese Frage ist nicht unbedeutend, denn allein aus unserer Alltagserfahrung wissen wir ja, wie eigenartig flexibel solche Selbstverortungen sind, und dass sie immer wieder auch von dem Kontext abhängen, in dem man eine solche Zuschreibung trifft. Ich selbst bin von der Nationalität her Deutscher, vom Wohnort her Kölner, arbeite im Ruhrgebiet, wurde in Württemberg geboren und wuchs in Schwäbisch Hall auf; meine Vorfahren stammen aus Mähren und Bayern. All diese Stationen und Regionen haben einen Einfluss auf meine Selbstverortung, und je nachdem, in welchem Zusammenhang man mich anspricht, an der Landesgrenze, von Seiten des Einwohnermeldeamtes oder auf dem Klassentreffen. Die klassische »Landesgeschichte« hat ihre Fragestellungen vom »Land« her entwickelt, also eine territoriale Einheit angenommen, die in einer

1 Die folgenden Ausführungen stellen die schriftliche Fassung eines Vortrags dar, den ich am 22.10.2016 anlässlich der Mitgliederversammlung des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart auf der Comburg halten durfte. Meine Ausführungen haben sich schnell von meinem Skript entfernt, und die vorliegenden Zeilen sind als Versuch angelegt, meine Vorlage dem tatsächlich Gesagten anzunähern. Die Vortragsform des ursprünglichen Skripts wurde beibehalten; der Sachverhalt, dass ich häufig meine eigenen Werke zitiere, bitte ich nicht als Unbescheidenheit oder Geltungssucht zu verstehen – dieses Verfahren dient der Dokumentation des Standes meiner Kenntnisse, die eben oftmals nicht über die genannten Werke hinausgehen.

Wechselwirkung mit politischen, sozialen und kulturellen Faktoren stand, dies im Grunde aber prägte. Mit der modernen Auffassung vom »spatial turn« aber wird betont, dass es eben diese soziokulturellen Faktoren sind, die den Raum erst schaffen. Die Dominanz des Territoriums wird damit aufgegeben zugunsten der Beobachtung einer fragilen Wechselwirkung, in der sich räumliche Faktoren von Identität und traditionelle oder institutionelle Rahmen gegenseitig bedingen, ohne dass die Frage nach Henne und Ei gestellt zu werden braucht. Auf diese Art erklärt sich denn auch die Wandelbarkeit dieser Zuschreibungen – im Folgenden möchte ich diese Gedanken ein wenig exemplifizieren anhand des Gebietes, das unseren Versammlungsort umgibt, und ich werde dies meiner Expertise nach hauptsächlich im Mittelalter und der einsetzenden Neuzeit tun.

1. Wie Franken fränkisch wurde – das Frühmittelalter

Auf eine kurze, scheinbar paradoxe Formel reduziert: Die Franken kamen nicht aus Franken. Das Verhältnis ist vielmehr umgekehrt: Damit die Region Franken entstehen konnte, mussten sich erst einmal die Franken dorthin bewegen. In Umkehrung zu der eingangs dargestellten, traditionellen landesgeschichtlichen Auffassung von einer angeblich bewusstseinsprägenden, traditionsbildenden Kraft von Räumen liegt hier bereits ein Gegenbeispiel vor: Eine Gruppe von Menschen mit einer eigenen ausgeprägten kollektiven Identität ordnet den Raum auf sich zu, benennt und strukturiert ihn. Gleich die Rolle der Franken damit derjenigen der anderen sogenannten »Germanen« der Völkerwanderungszeit? Sie kennen die alte Sichtweise – »unsere Ahnen die Germanen«, die ja angeblich durch ihr barbarisches Wesen Europa zunächst eingeäschert und dann in die dunkle Zeit des Mittelalters befördert haben sollen; wobei sozusagen nebenher die Franken Franken und Frankreich, die Wandalen Andalusien und die Langobarden die Lombardei gegründet haben sollen. Liegt vielleicht hier der Anfang des fränkischen Erbes, mit dem sich dann unverrückbar in alle Zeiten Identität gewinnen lässt – eine Identität, die schließlich hochkulturelle Erzeugnisse wie dieses hervorbringt?

Sie entnehmen meinen etwas distanzierten Formulierungen, dass die Sache natürlich so einfach nicht ist. Da ich hier nicht grundsätzlich darüber reden kann, dass und warum es die Germanen nicht gab, beschränke ich mich auf einen Verweis auf das Herkunftsgebiet der Franken: Zum ersten Mal belegt sind sie im 3. Jahrhundert in Toxandrien, dem Land zwischen Maas und Schelde; nach heutiger Topographie also im Süden der heutigen Niederlande bzw. im Norden Belgiens. Von dort aus sickerten einzelne Siedlungsgemeinschaften langsam aber sicher im Norden der römischen Provinzen Gallia und Belgica ein. Zu Konflikten kam es dabei kaum. Die nachlassende Integrationskraft des weströmischen Reiches ermöglichte es, dass sich fränkische Militärs, die durchaus ihre Dienste auch den Römern verkauft hatten, im Linksrheinischen mehr oder minder eigenständige Herrschaftsbereiche aufbauten. Eine regelrechte Wanderung wie Goten, Wandalen oder Sueben haben die Franken also nicht ausgeführt. Man koexistierte mit den Römern, die man seit Jahrhunderten kannte, und man übernahm von ihnen Dinge, die von Nutzen waren².

2 Zur Frühgeschichte der Franken – unter Berücksichtigung der Archäologie – ist immer noch heranzuziehen: Die Franken – Wegbereiter Europas. Vor 1500 Jahren: König Chlodwig und seine Erben. Katalog-Handbuch zur Ausstellung in Mannheim, Paris–Berlin 1996. – Eine Gesamtschau der Quellen liefert das noch immer unverzichtbare Werk von Erich ZÖLLNER, Geschichte der Franken bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts, München 1970. – Nicht unproblematisch, aber dezidiert thesenhaft Bernhard JUSSEN, Die Franken, München 2014, 8–44.

Was die Selbstverortung betraf, so sah man sich hinsichtlich der konkreten gesellschaftlichen Verhältnisse zunächst wohl als Teil des römischen Imperiums; doch stand dem nicht entgegen, dass man sich auch einer anderen, konkreteren Gemeinschaft zugehörig fühlte: Man zählte sich zur *gens Francorum*, zum fränkischen »Stamm«. Solche regional begrenzten, auf der Fiktion einer gemeinsamen lang zurückreichenden Geschichte basierenden Personengruppen waren keineswegs ein Alleinstellungsmerkmal der »Barbaren«, also der Völker, die im 4. und 5. Jahrhundert neu in das Römische Reich eingewandert waren. Auch Römer mit einem jahrhundertelangen stadtrömischen Stammbaum rechneten sich, sobald sie anderswo ansässig wurden, möglichst schnell zu einer regionalen Gruppe. Dieser Regionalismus berief sich auf längst vergangene Völkerschaften, deren Namen man alten Werken entnommen hatte; oder aber man erfand schlicht eine neue *gens*. So pries etwa Ausonius (um 310–393/395) die Schönheit der Mosellande und die Qualitäten seiner *gens Mosellana*, seiner Moselländer also; in gestelzten Hexametern und mit dem präziösen Vokabular der Spätantike, mithin alles andere als »barbarisch«. Umgekehrt aber stammen die Franken nach der fränkischen Ursprungssage, wie sie uns der sog. Fredegar überliefert, aus Troja – wie die Römer auch; und bei Gregor von Tours (538/39 – wohl 594) stammen sie aus Pannonien, dem heutigen Ungarn, der Region, aus der man im Frühmittelalter alle erfolgreichen Eroberer stammen ließ, von den Hunnen über die Awaren bis hin zu den Ungarn. Der Kulturtransfer, die gegenseitige Akkulturation, wird an diesen Beispielen deutlich. In der Lebenswirklichkeit der Zeit war durch solche Mischungen eine Trennung zwischen Römern und Barbaren nicht mehr gegeben, was sich umso einfacher einspielen konnte, als der Gegensatz zwischen beiden immer nur ein kultureller, niemals aber ein ethnischer gewesen war³.

Alles in allem war dieser Regionalismus eine Art Gegenreaktion auf den Zustand des Römischen Reiches, das nur noch als ideeller Überbau funktionierte; vielleicht könnte man eine strukturelle Parallele in dem erstarkenden Regionalismus während der deutschen Nationswerdung im 19. Jahrhundert oder während des EU-Ausbaus erblicken. Das römische Reich jedenfalls hatte vor Ort bedeutende Teile seiner alten staatlichen Funktionen längst in die Hände der dort herrschenden und ansässigen Militärs delegieren müssen. Und diese Kräfte erklärten sich bald für eigenständig, und sie nutzten das neue Regionalbewusstsein politisch aus, indem sie ihre Herrschaft auf die Stämme, die *gentes* aufbauten. Dieser Schritt, die politische Inanspruchnahme einer regionalen Selbstzuschreibung, sorgte für den Abschluss der frühmittelalterlichen Volkswerdung, der »Ethnogenese«, die man in den letzten Jahren so gründlich untersucht hat. Dem Sprachgebrauch der Zeit nachempfunden ließe sich vielleicht auch von einer frühen Nationsbildung sprechen, bezeichnet die *natio* schließlich den gemeinsamen Herkunftsraum⁴.

Dieser gemeinsame Herkunftsraum der Franken war die *Francia*, mithin die geographische Ausdehnung des Frankenreichs um das Jahr 500. Bis dahin hatte unter der Dynastie der Merowinger eine gewisse Konzentration der bislang zersplitterten, kleinteiligen Herrschaftsbereiche eingesetzt. Unter Chlodwig (um 466–511) wurde daraus ein Einheitsreich geschaffen, ein grundsätzlich aggressives Gebilde, wurde es doch von

3 Die Literatur, die diese neuere Sicht auf die Völkerwanderung hervorgebracht hat, ist mittlerweile kaum noch zu übersehen, wobei deutlich die Franken weniger stark berücksichtigt werden als andere Völker. Als Überblick aus der Perspektive der den Diskurs dominierenden »Wiener Schule« Walter POHL, *Die Völkerwanderung. Eroberung und Integration*, Stuttgart 32017.

4 Die nicht immer vorgenommene Abgrenzung zum modernen Nationenbegriff führt zu Missverständnissen; vgl. Patrick J. GEARY, *Europäische Völker im frühen Mittelalter. Zur Legende vom Werden der Nationen*, Frankfurt a.M. 2002, 62–76.

einer Kriegerschicht beherrscht, deren Existenz durch den Erwerb von Beute gesichert wurde⁵. Erste Expansionen erstreckten sich auf Burgund, die Provence und Aquitanien. Im Rahmen einer daraus resultierenden Expansionsbewegung kam es in den 530er-Jahren zu einem Krieg der Franken gegen die Thüringer und damit erstmals auch zu einer nachdrücklichen Offensive der Franken in das Rechtsrheinische, also in die ehemalige *Germania libera*. Wir wissen wenig Genaues über diese Feldzüge; Legendarisches – wie etwa das Iringlied oder die Radegund-Legende – überdeckt die wenigen konkreten Informationen über die Konflikte oder die vorher herrschenden Verhältnisse. Hierüber gibt auch die Archäologie nur zurückhaltend Auskunft. Wir wissen von keltischen, bis in die nachchristliche Zeit wirksamen Kulturstufen, haben sporadische Nachweise zu Alemannen und Burgunden – aber doch keine konkreten Siedlungen, Orte oder andere Kontinuitäten.

Auch die schriftliche Überlieferung zeigt ein wechselhaftes Bild: Im Jahre 531 wird nach der Eroberung Thüringens in einem Brief des Frankenkönigs Theudebert (um 500–548) an Byzanz die Region »Francia« als Bestandteil des Frankenreichs bezeichnet⁶; dem Geographen von Ravenna gilt um 580 jedoch Würzburg als »größte Stadt Alemanniens«⁷. Was den Viten Kilians (um 640–689) und Burchards (um 683–755) zu entnehmen ist, zeigt ein um 700 bereits teilweise christlich (und damit wohl: fränkisch) gewordenes Gebiet⁸, das jedoch etwa im Brief des Papstes Gregor II. (669–731; Papst ab 715) noch keineswegs eine einheitliche Bezeichnung erhielt; vielmehr wird hierin auf acht verschiedene, vergleichsweise kleinräumige regionale Sonderidentitäten abgehoben⁹. Zudem wird immer wieder deutlich, wie viel von der ursprünglich thüringischen Prägung des Gebietes erhalten blieb. Die Familie der Hedene stellte die als Herzöge betitelten regionalen Machthaber in einem sich nach heutiger Topographie über Mainfranken wie auch über Thüringen erstreckenden Raum, der in den Quellen zumeist als *Toringia* erscheint¹⁰.

Erst die Einrichtung Würzburgs und später Eichstatts als neue geistliche Zentren neben dem Erzbistum Mainz sowie die Gründung von Klöstern wie Fulda und Lorsch führten – im Zusammenspiel mit der Etablierung einer weltlichen Herrschaft (früher sog. »Grafschaftsverfassung«) zu einer Nivellierung der Herrschaftsverhältnisse¹¹. Auch in der Begrifflichkeit der Quellen, die nunmehr von der östlichen *Francia* (*Francia orientalis*) sprechen, wird die Entstehung Frankens deutlich, wenngleich die Region noch immer als Bestandteil der größeren *Francia* zu verstehen ist; die *Francia orientalis* als »Mainfranken« mit dem Zentrum Würzburg musste sich erst noch

5 Zusammenfassend hierzu Matthias BECHER, Chlodwig I. Der Aufstieg der Merowinger und das Ende der antiken Welt, München 2011.

6 Franken von der Völkerwanderungszeit bis 1268. Erläuterungen, in: Dokumente zur Geschichte von Staat und Gesellschaft in Bayern. Abteilung II: Franken und Schwaben vom Frühmittelalter bis 1800, Band 1, bearb. v. Wilhelm STÖRMER, München 1999, Dok. 7.

7 Ebd., Dok. 5.

8 Ebd., Dok. 13, 18 und 27 sowie ebda., Erläuterungen, 46–49.

9 Ebd., Dok. 20.

10 Wilhelm STÖRMER, Zu Herkunft und Wirkungskreis der merowingerzeitlichen »mainfränkischen« Herzöge, in: Festschrift Eduard Hlawitschka (Münchner Hist. Studien, Abtlg. Mittelalterliche Geschichte 5), hrsg. v. Karl SCHNITH u. Roland PAULER, München 1993, 11–21.

11 Gerhard LUBICH, Faktoren der politischen Raumgliederung im früh- und hochmittelalterlichen Franken, in: Franken im Mittelalter. *Francia orientalis*, Franconia, Land zu Franken: Raum und Geschichte, hrsg. v. Johannes MERZ u. Robert SCHUH (Hefte zur bayerischen Landesgeschichte 3), München 2004, 59–81.

herausbilden. Ein regelrechtes »mainfränkisches«, also auf das heutige Franken bezogenes Selbstverständnis ist, sehe ich recht, erst im 11. Jahrhundert zweifelsfrei nachweisbar¹².

2. An der Grenze, zwischen den Ländern – oder: Über die Grenzen als eigenes Land? Die Situation im Hochmittelalter und die Gründung der Comburg

Ich möchte den komplizierten Prozess bis dahin nun nicht im Detail nachzeichnen; für unseren Zusammenhang sind einige wenige Elemente aus der wechselhaften Entwicklung von besonderer Bedeutung: Zunächst hatte die »Frankisierung« der *Francia orientalis* unter den Karolingern nicht das ganze Gebiet mit gleicher Identität erfasst. Während Kernzonen wie etwa um Würzburg flächendeckend besiedelt und organisiert wurden, hatte man am Südrand Frankens – also auch in unserer Region eine vergleichsweise dünne Linie von Siedlungen, Klöstern und Königshöfen angelegt, die über kein nennenswertes Hinterland verfügte. Diese Linie erweckt den Eindruck einer Art Grenzsaum gegenüber Schwaben; nicht im Sinne einer Mauer, aber doch als eine Art Befestigungslinie im Vorfeld¹³.

Im Lauf der historischen Entwicklung des früheren Mittelalters stand das Gebiet nur äußerst selten im Brennpunkt des Geschehens. Im Gegenteil: Königsaufenthalte sind nicht nachzuweisen, Erwähnungen in Quellen selten und wenig spezifisch. Erst um die Jahrtausendwende änderte sich dies: In dieser Zeit hatte Würzburg im südlichen Grenzsaum seiner Diözese massive Einbußen hinzunehmen. Die dortigen Klöster wie Murrhardt oder Ellwangen wurden zunehmend von anderen Bistümern aus reformiert, wodurch dem Würzburger Bischof ganze Teile seines Zuständigkeitsbereiches entfremdet zu werden drohten – Aschaffenburg war ein Mainzer Stift in der Würzburger Diözese (zwischen 974 und 982), Kloster Wimpfen wurde von Worms aus einbezogen (988), das Bistum Speyer erhielt Grundbesitz im Unterland bis zum Asperg (972–978), und das Bistum Augsburg besaß mit Feuchtwangen nunmehr ein fränkisches Stift¹⁴. Mit diesen Veränderungen auf kirchlichem Gebiet erhalten wir allmählich auch einen Einblick in die Welt des regionalen Adels. Die weltliche Herrschaftszone, die sich bis dahin ohne Zutun

12 Gerhard LUBICH, Auf dem Weg zur »Gülden Freiheit« (1168). Herrschaft und Raum in der *Francia orientalis* von der Karolinger- zur Stauferzeit (Historische Studien 449), Husum 1996. – Auf Einwände von Jürgen PETERSOHN, Franken um 900. Der Durchbruch stammlichen Selbstverständnisses in den Mainlanden im Lichte der Bewußtseinsgeschichte, in: Nachdenken über fränkische Geschichte. Vorträge aus Anlaß des 100. Gründungsjubiläums der Gesellschaft für fränkische Geschichte vom 16.–19. September 2004 (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Fränkische Geschichte IX, Bd. 50), hrsg. v. Erich SCHNEIDER, Neustadt/Aisch 2005, 57–70 habe ich reagiert in: Einmal fränkisch – immer fränkisch? Gentile, regionale und lokale Selbstverortungsstrategien im Verlauf eines Jahrtausends, in: Recht, Religion, Gesellschaft und Kultur im Wandel der Geschichte. *Ferculum de cibis spiritualibus*. Festschrift für Dieter Scheler (Studien zur Geschichtsforschung des Mittelalters 23), hrsg. v. Michael OBERWEIS u. a., Hamburg 2008, 63–87.

13 Gerhard LUBICH, Früh- und hochmittelalterlicher Adel zwischen Tauber und Neckar. Genese und Prägung adliger Herrschaftsräume im fränkisch-schwäbischen Grenzgebiet, in: Herrschaft und Legitimation: Hochmittelalterlicher Adel in Südwestdeutschland (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 36), hrsg. v. Sönke LORENZ u. Stefan MOLITOR, Leinfelden-Echterdingen 2002, 13–48, hier: 18–27.

14 LUBICH, Auf dem Weg (wie Anm. 12), 68–73.

von Königtum und Bistümern im Umfeld der Klöster ausgebildet hatte, ignorierte die »Stammesgrenzen«; wir finden hier fränkische, schwäbische und auch bayerische Adelige unterschiedslos neben- und beieinander¹⁵.

In diesem Zusammenhang hören wir auch zum ersten Mal von der Familie, die später die Comburg gründen sollte. Und wir hören von ihr als einer Familie, die offensichtlich auf beiden Seiten der schwäbisch-fränkischen Grenze aktiv war. Im Kloster Feuchtwangen klagte man, ein fränkischer Graf namens Richard habe selbst Schwaben angeworben, um das Kloster zu schädigen. Es könnte sich um denselben Richard handeln, der – einer problematischen Überlieferung nach – vom Bistum Augsburg den Berg erworben haben soll, auf dem später die Comburg angelegt wurde. Bei der Einrichtung des Stiftes Öhringen, das von Regensburg aus gegründet wurde, wohl auch bei der Wahrnehmung von dessen Vogtei sehen wir sie ebenso beteiligt wie bei königlichen Urkundenausstellungen im Umland. Doch auch in Würzburg wurde man tätig, indem man das Stift Neumünster gründete und bevogetete¹⁶.

Offenbar verlagerte die Familie im Verlauf des 11. Jahrhunderts immer weiter nach Osten – die Überlieferung erweckt den Anschein, als ob jeder männliche Nachkomme eine eigene Burg gründete und damit eigentlich die Bildung eines neuen, eigenständigen Adelshauses anstrebte. Erst in der letzten Generation konsolidierte sich die Ausbreitung. Zum einen hatte man Comburg zunächst als Grafenburg angelegt, später jedoch in ein Kloster umgewandelt. Auch hier achtete man darauf, die Geschehnisse nicht zu sehr mit den fränkischen Verhältnissen zu vermengen. Auch wenn der Würzburger Bischof der Comburger Gründungszeit ein Bruder der Gründer war, so unterstellte man das Kloster dennoch der Aufsicht des Mainzer Erzbischofs, während man die Wahl des Abtes an die Zustimmung der schwäbischen Konvente Hirsau und Lorch band. Die gräfliche Residenz verlegte man nach Rothenburg¹⁷.

Nachfolger der Grafen von Comburg-Rothenburg und damit auch Schutzherren des Klosters wurden die Staufer. Konrad, der spätere König Konrad III. (1093/94–1152) übernahm wohl im Zuge seines kurzzeitigen fränkischen Herzogtums den Besitz der Grafen. Damit hatte das schwäbische Herzogshaus einen breiten Zugang nach Franken gefunden, der ihm vorher nur eingegrenzt zu Verfügung gestanden hatte. Die Grenzzone, die bislang ein Eigenleben geführt hatte, gravierte nunmehr politisch deutlich nach Süden, nach Schwaben hin. Doch war das Bistum Würzburg keineswegs bereit, den Einfluss in seiner Diözese widerstandslos preiszugeben. Bereits an der Jahrtausendwende hatte man begonnen, die eigene Position zu stärken, wo immer es ging, etwa durch eine Stärkung des Kilian-Kultes. Doch schreckte man auch vor so drastischen Mitteln wie Urkundenfälschungen nicht zurück, um die verbliebenen Klöster der Diözese zu binden. Die geistliche Vorrangstellung wurde auch weltlich gespiegelt: Grafschaftsrechte gelangten ebenso in den Besitz des Würzburger Bistums wie eine Anzahl von Wildbannen¹⁸, womit ein engeres, auf Würzburg konzentriertes Franken nunmehr Gestalt annahm, d. h. als solches bezeichnet und aufgefasst werden konnte. Von hier aus führt schließlich der Weg zu dem umstrittenen »Herzogtum Franken«, das im frühen 12. Jahrhundert mit dem Bistum in Verbindung gebracht wurde¹⁹. In gewisser Weise

15 LUBICH, Früh- und hochmittelalterlicher Adel (wie Anm. 13), 28–39.

16 Gerhard LUBICH, Zur Bedeutung der Grafen von Comburg-Rothenburg, in: Württembergisch Franken 81, 1997, 29–50.

17 DERS., Die Grafen von Comburg und Rothenburg. Ihre Geschichte, ihre Burgen, ihr Nachleben, in: Jahrbuch des Historischen Vereins Alt-Rothenburg 2003, 86–112.

18 LUBICH, Früh- und hochmittelalterlicher Adel (wie Anm. 13), 34–37.

19 LUBICH, Auf dem Weg (wie Anm. 12), 112–125 sowie 156–162.

waren damit künftige Konflikte vorprogrammiert zwischen der fränkisch-würzburgischen Anspruchssphäre und dem nach Schwaben hin ausgerichteten südfränkischen Grenzraum.

Diese Konflikte spielten sich dann ab auf der Ebene der Territorial- und Städtepolitik des Spätmittelalters. Doch sind hierfür auch die Anfänge der Stadt Schwäbisch Hall recht bezeichnend, die bereits sämtliche interessierten Parteien involvierten. Nach der sog. »Markturkunde« des Jahres 1156²⁰ waren dies die Haller Bürger, der Würzburger Bischof, kaiserliche Billigung sowie der staufische Herzog von Rothenburg – und auch das Kloster Comburg scheint einen Anteil gehabt zu haben, zumal das gegründete *monasterium* – die spätere charakteristische Michaelskirche – wohl von ihm aus als eine Propstei gedacht war, schnell aber die Rolle der Pfarrkirche übernahm²¹. So deutlich diese Urkunde den Aufbruch zu einem neuen Gemeinwesen signalisierte, so wenig deutlich wird den Beteiligten vor Augen gestanden haben, in welche Richtung und in welchen politischen Zusammenhang hinein die weitere Geschichte führen sollte.

3. Im Schatten der Stadt: Schwäbisch Hall in seiner Region

Die Kräfte, die am Beginn der Formierung der Stadt Schwäbisch Hall standen, verfolgten durchaus unterschiedliche Ziele mit ihrem Engagement in der Siedlung. Dem Bistum Würzburg etwa ging es darum, seine Oberhoheit festzuschreiben. Diese Anspruchssphäre, die insbesondere auf die Gerichtsrechte in ganz Franken abhob, wurde durch die formelle Verleihung des *ducatus orientalis Franciae* in der sogenannten »Gülden Freiheit« des Jahres 1168 gestützt²². Folge dieser Verleihung war die Einrichtung des *Iudicium provinciale ducatus Franconiae*, des Landgerichts über Franken²³, das jedoch nicht überall fraglos anerkannt wurde. Dies betraf besonders die Städte, die vom Königtum als Wirtschaftsstandorte oder Verwaltungsmittelpunkte genutzt wurden. Schwäbisch Hall etwa stand unter staufischem Einfluss und wurde durch staufische Ministerialen verwaltet. Mit der einsetzenden Salzgewinnung und dem Salzhandel, zugleich aber auch mit der Prägung des Hellers wurde die Stadt zu einem bedeutenden Pfeiler königlicher Politik – auch wenn sie nach wie vor in Franken lag. Daran ändert auch nichts, dass einige gebietsfremde Autoren an der Wende zum bzw. im frühen 13. Jahrhundert die Stadt als in Schwaben gelegen bezeichneten²⁴. Hierbei handelt es sich allerdings nicht um eine geographische Zuordnung, sondern im Grunde allein um eine Zuordnung zu den Staufern, die man mit

20 Regest mit Nachweisen der Editionen bei Friedrich PIETSCH, Die Urkunden des Archivs der Reichsstadt Schwäbisch Hall, Bd. 1 (Veröffentlichungen der Staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg 21), Stuttgart 1967, U 1. – Zum Forschungsgang Gerhard LUBICH, Geschichte der Stadt Schwäbisch Hall. Von den Anfängen bis zum Ausgang des Mittelalters (Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte, Reihe IX, Bd. 52), Würzburg 2006, 47–53.

21 Peter JOHANEK, Der Markt von Schwäbisch-Hall, Kloster Komburg und das Herzogtum Würzburg, in: Württembergisch-Franken 64, 1980, 27–62.

22 LUBICH, Auf dem Weg (wie Anm. 12), 221–237.

23 Friedrich MERZBACHER, *Iudicium Provinciale Ducatus Franconiae*. Das kaiserliche Landgericht des Herzogtums Franken-Würzburg im Spätmittelalter (Schriftenreihe zur Bayerischen Landesgeschichte 56), München 1956. – Zur Wechselwirkung mit dem Herzogstitel und der »Monopolisierung« des Franken-Titels Johannes MERZ, Das Herzogtum Franken. Wunschorstellungen und Konkretionen, in: MERZBACHER/SCHUH (Hrsg.): Franken im Mittelalter (wie Anm. 11), 43–58.

24 Gislebert von Mons, *Chronicon Hanoniense ad a. 1191*, ed. v. Wilhelm ARNDT, MGH SS in usum schol., Hannover 1869, 221; Albert von Stade, *Chronik*, ed. v. J.M. LAPPENBERG, MGH SS XVI., Hannover 1859, 232f.

dem schwäbischen Herzogtum identifizierte, ganz so, wie dies noch heute in der französischen Bezeichnung »les rois suabes« zu beobachten ist. *Hala in Suevia* wäre somit als »Staufisch Hall« zu übersetzen, und es unterscheidet sich dadurch von Hall in Tirol oder Reichenhall. Zugleich wurde so die besondere Verbindung zum Königtum betont²⁵.

Es verwundert nicht, dass Reibungen zwischen Würzburg und der Stadt Hall sich nach dem Ende der Stauffer verschärften. Wie andere Reichsstädte auch hatte Hall durch die Verleihung des *privilegium de non evocando* im Jahre 1276 die Reichsunmittelbarkeit gewonnen – kein Haller durfte vor einem anderen als dem Haller oder dem königlichen Gericht gerichtet werden²⁶. Diese faktische Gerichtsautonomie konnte der Würzburger Bischof mit seinem Anspruch auf die gesamtfränkische Gerichtsbarkeit nicht akzeptieren. Offenbar traten schon recht schnell Konflikte ein, wie daraus zu ersehen ist, dass die ersten Bestätigungen des Gerichtsprivilegs aus den Jahren 1318 und 1320 jeweils eine präzisierende Erweiterung enthielten, die Haller Bürger speziell von der Würzburger Gerichtsbarkeit ausnahm²⁷.

Doch auch mit dem regionalen Adel geriet die Stadt schnell in Konflikt, weniger mit den im Westen benachbarten Herren von Hohenlohe, deren Namen noch heute für eine Region und einen Landkreis verwendet wird. Konfliktträchtiger war die Beziehung zu den Grafen von Württemberg, die phasenweise eine recht konsequente Hausmachtspolitik betrieben. Hall stand nicht allein: Um 1340 trat man schließlich neben anderen fränkischen Städten wie Rothenburg, Dinkelsbühl oder Windsheim dem Schwäbischen Städtebund bei; die vielfachen, periodisch aufflackernden Fehden der Zeit, die immer wieder unternommenen Versuche zur Schlichtung und die mitunter wechselnden Allianzen brauchen hier nicht nachgezeichnet zu werden²⁸. In unserem Zusammenhang ist allein von Interesse, dass sich die nordschwäbisch-südfränkische Grenzzone unter den Vorzeichen gemeinsamer politischer Interessen als ein eigenständiges, nunmehr reichsstädtisch dominiertes Gebiet außerhalb der sich bildenden Länder Franken und Schwaben abzuzeichnen scheint.

Am wenigsten war der Würzburger Bischof bereit, sich mit dieser Konstellation abzufinden. Seine Konflikte mit Hall waren gleichsam ein »Dauerbrenner«, der durchaus Konsequenzen hatte – allerdings weniger im Sinne einer grundsätzlichen Klärung, sondern hauptsächlich als einer der Effekte, die eine lange Dauer mit sich bringt. In Verbindung mit den nicht enden wollenden, im 14. und frühen 15. Jahrhundert allein noch schriftlich geführten Auseinandersetzungen mit Würzburg legte sich die Stadt Hall eine Namens-erweiterung zu, das noch heute namengebende »Schwäbisch« Hall. Mit dem Verweis auf Schwaben zeigte man seine Verbindung mit dem Schwäbischen Städtebund, andererseits aber auch auf die Lage in der königlichen (nicht: bischöflichen!) Reichslandvogtei Niederschwaben mit Sitz in Wimpfen, also diejenige Institution, die sich in königlichem Auftrag um das Reichsgut und den Landfrieden in der Region zu kümmern hatte. Wie Hall war diese Reichsvogtei zwar in Franken gelegen, aber doch dem König direkt unterstellt. In einer Art Krieg der Kanzleien, der mitunter an die spitzfindigen Sprachregelungen des »Kalten Krieges« erinnert, adressierte der Würzburger Bischof die Stadt konsequent mit »Hall«; die Stadt selbst antwortete als »Schwäbisch Hall«, um die Eigenständigkeit zu betonen. Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang, dass etwa das Haller reichsstädtische Archiv allein Schriftstücke mit der stadteigenen Titulatur verwahrte, während die anderen

25 LUBICH, Einmal fränkisch (wie Anm. 12), 77f.

26 PRETSCH, Urkunden ... Schwäbisch Hall (wie Anm. 20), U 31. – Zur Sache LUBICH, Schwäbisch Hall (wie Anm. 20), 74–81.

27 PRETSCH, Urkunden ... Schwäbisch Hall (wie Anm. 20), U 85 und 93.

28 LUBICH, Schwäbisch Hall (wie Anm. 20), 185–212.

Schriftstücke dem Vergessen preisgegeben wurden. Es dauerte mehr als ein Jahrzehnt, bis die erstmals 1421 bezeugte Selbstbezeichnung »Schwäbisch« Hall auch von einem Haller Bürger übernommen wurde, wie es erstmals 1435 bezeugt ist. Im stadinternen Schriftverkehr blieb man – wie bei der heutigen lokalen Umgangssprache – eher beim kurzen »Hall«, wenngleich im Jahre 1439 »Bürgermeister, Rat und Bürger der Stadt Schwäbisch Hall« genannt werden und auch der Rat der Stadt 1442 sich einmal so nannte²⁹.

All dies mag man als propagandistisch-diplomatisches Geplänkel abtun; doch scheint sich der geographische Horizont der Selbstwahrnehmung auf die Dauer doch nochmals verschoben zu haben. Haller Abgesandte behaupteten auf dem Frankfurter Reichstag von 1472, sie hießen *Swäbisch Halle und lägen auf Swäbischem Erdreich*³⁰. Ob dies eine allgemeine Sicht wiedergibt, ist unklar, doch herrschte zumindest um 1500 einigermaßen Unsicherheit, was die Zuordnung von Hall angeht. Im Jahre 1515 befragte man den aus Kitzingen stammenden Rothenburger Stadtschreiber Thomas Zweifel († um 1540), wo Hall denn liege. Er antwortete, *er wisse, daß diese Stadt am Kochen, ob sie aber in Franken oder Schwaben gelegen, wiss er nit*³¹. Dies würde wohl nicht weiter erstaunen, wenn man hierin die Aussage eines geographisch wenig Bewanderten erblicken könnte – doch hat Thomas Zweifel seine Ausbildung in Schwäbisch Hall selbst erhalten und dürfte die Stadt durchaus gekannt haben.

Am Kocher – weniger die großen politischen Gebilde als ein Fluss – prägte also den Referenzpunkt der Selbstverortung an der Zeitenwende. Kein halbes Jahrhundert später entstanden die beiden Haller Stadtchroniken von Georg Widman (1486–1560) und Johann Herolt (1490–1562)³². Für Widman ist seine Heimatstadt schon ganz offiziell »Schwäbisch Hall«. In seinem Vorwort bemängelt er, man widme sich in der Geschichtsschreibung zu selten *der volckher und ländlein, so zwischen den enden und orten der anstosenden provinzen ... gelegen, darunter die einwohner an dem flusz Kochen – zwischen den provinzen Schwaben und Franckhen gelegen*³³. Ganz deutlich sind die alten politisch-geographischen Größen noch vorhanden, doch scheinen sie für den eigenen Fall nicht mehr zu verfangen. Man hatte sich im städtischen Horizont etabliert und rechnete sich keinem größeren Verband zu. Mit dieser Zuschreibung stand man nicht alleine, scheint dieser Prozess doch nicht unähnlich der Nürnberger Selbstverortung zu sein. Von ihnen heißt es: *wollen die Nürnberger weder Bayern noch Francken aber ein drittes besonders geslecht sein*³⁴. Reichsstädtische Selbstverortungen wie diese, in beiden Fällen Spätfol-

29 LUBICH, Einmal fränkisch (wie Anm. 12), 79–81 mit Quellennachweisen.

30 PIETSCH, Urkunden ... Schwäbisch Hall (wie Anm. 20), U 1973; vgl. Reichstagsakten, Ältere Reihe 16, n° 276 Nachschrift 2.

31 Zitiert nach Gerd WUNDER, Die Bürger von Hall. Sozialgeschichte einer Reichsstadt 1216–1802 (Forschungen aus Württembergisch Franken 16), Sigmaringen 1980, 14.

32 Zu einer Charakteristik der beiden, die aus jeweils unterschiedlicher konfessioneller Perspektive verschiedene Sichten der Vergangenheit entwickelten vgl. LUBICH, Schwäbisch Hall (wie Anm. 20), 13–16.

33 Widmans Chronica, ed. v. Christian KOLB (Württembergische Geschichtsquellen VI), Stuttgart 1904, 6. – Auch das von den »Revindikationen« des Bistums Würzburg an der Jahrtausendwende betroffene fränkische Kloster Murrhardt bringt Widman mit Schwaben in Verbindung (128f.); die Grafen von Comburg-Rothenburg sind für ihn fränkisch, wodurch nicht, den ersten Erwähnungen entsprechend, die Gegend am Kocher, sondern Rothenburg und der Taubergrund ihre mutmaßliche Herkunft zu sein haben (153).

34 Hartmann SCHEDEL, Buch der Chroniken (1493), f. 100 v. – Zum Thema vgl. die bei Helmut FLACHENECKER, Landschafts- und Reichsbindung von Städten in Franken, in: MERZ/SCHUH (Hrsg.), Franken im Mittelalter (Anm. 57), 167–187, hier: 177 (angeführte Literatur).

gen von Distanzierungsstrategien, mündeten also ein in einem Regionalbewusstsein im städtischen Umfeld, markieren daher den Beginn einer »Regiogenese«, der Werdung einer historischen Region. Weder vorgeblich alte ethnische Zuordnungskriterien wie »das Fränkische« oder das »Schwäbische« noch politische Konstellationen wie Landgerichte oder Diözesangrenzen bestimmten die Selbstverortung, sondern der Platz in der Stadt oder ihrem konkreten, gegenwärtigen Umland. In Hall betrachtete man sich als Schwäbisch Haller, und man kam aus dem »Land am Kocher«.

Und das Kloster Comburg? Bei all diesen Ereignissen, die Konflikte zwischen regionalen Machthabern darstellten, denen zugleich aber auch reichsweite politische Konstellationen und grundlegende ökonomisch-soziale Brüche unterlagen, spielte das Kloster kaum noch eine Rolle. Gewiss: Vom Aufstieg der Stadt hatte man profitiert und Anteile an der Salzgewinnung erhalten³⁵. Doch lösten sich bald die administrativen Bande, die im kirchlichen Bereich bestanden, und ganz offensichtlich war das ertragreiche Haushalten die Sache der Mönche nicht. Bereits seit der Mitte des 13. Jahrhunderts sind bedeutende ökonomische Schief lagen festzustellen, Verkäufe und Verpfändungen häuften sich, und im Jahre 1318 konnte eine Kommission, die aus Haller Bürgern und Weltgeistlichen bestand, nur noch die hoffnungslose Überschuldung feststellen³⁶. Das Kloster wurde kurzfristig aufgelöst, die Mönche in anderen Institutionen untergebracht. Doch blieb es auch im Verlauf des 14. Jahrhunderts zunächst geprägt von wirtschaftlichen Krisen und Konflikten innerhalb der Klostergemeinschaft, bevor nunmehr energische Äbte und ein deutlich sparsamer agierender Konvent – oftmals Haller Bürgersöhne und lokale Adelige – das Kloster zumindest vorübergehend wieder in Fahrt brachten. Die Reformen des frühen 15. Jahrhunderts gingen spurlos am Kloster vorbei, und schließlich wandelte man das Kloster in ein adeliges Chorherrenstift um, was es bis 1802 blieb.

4. Epilog

1802 – mit dieser Jahreszahl verbindet sich eine der letzten großen Änderungen in der Geschichte der Region, in der die Comburg liegt. Das Stift kam wie die Stadt Hall in den Besitz Württembergs, womit die Familie nach einem halben Jahrhundert letztlich doch die Hoheit über die Stadt gewonnen hatte. Seit dem Mittelalter war die Geschichte der Region allerdings recht beschaulich verlaufen. Die alte Städteherrlichkeit war der Provinzialisierung gewichen, der kaum eine der süddeutschen Reichsstädte entging. Dynamische Zentren waren nunmehr internationale Handelsstädte, Metropolen und Industrieansiedlungen. So wurde die Region ein Teil Württembergs, wobei man sich selbst seiner Vergangenheit als »Württembergisch Franken« durchaus bewusst war und einen entsprechenden, noch heute bestehenden historischen Verein gründete³⁷. Das »Land am Kocher«, realistisch-bescheidenes Resultat der großen Selbstbehauptungskämpfe des Haller Mittelalters, spielte damit keine Rolle mehr. Es hatte seine Funktion nur so lange, wie es in Isolation für sich existieren konnte. Die Einbeziehung in größere Einheiten – Königreich Württemberg, Nationalstaat – rief als Reaktion hervor, dass man sich selbst

35 LUBICH, Schwäbisch Hall (wie Anm. 20), 95f.

36 Rainer JOOS, Kloster Comburg, im Mittelalter. Studien zur Verfassungs- Besitz- und Sozialgeschichte einer fränkischen Benediktinerabtei (Forschungen aus Württembergisch Franken 4), Sigmaringen 1987, 53.

37 Hansmartin MAURER, Die Anfänge des Historischen Vereins für Württembergisch Franken, in: Württembergisch Franken 81, 1997, 7–28.

in Beziehung mit weiter zurückliegenden, geschichtsmächtigen Faktoren zu stellen versuchte; die »fränkische« Identität des Mischwesens »Württembergisch Franken« war eine Art Abwehrimpuls gegen württembergische Vereinnahmung³⁸. Zugleich handelt es sich aber auch um den Versuch, durch die Aneignung einer weit zurückreichenden Geschichte sozusagen tiefere Pfähle in das unsichere Terrain einer damals neuen, durch französische Revolution und Industrialisierung samt deren Folgen unsicher gewordenen Welt zu verankern, um sich der eigenen Identität durch eine Bindung an Territorium und seine Bewohner zu versichern.

Dieser Versuch ist nur einer in einer langen Reihe von Positionierungen der Region, die seit der Ankunft der Franken stattfanden. Zwischen der politischen Zugehörigkeit zu Franken, emanzipatorischen Tendenzen hin nach Schwaben und Eigenständigkeitsbestrebungen ließ sich hierbei im Verlauf von über 1000 Jahren Geschichte eine ganze Bandbreite von Verortungen feststellen, die jeweils wiederum bedingt waren von den politischen Verhältnissen und den sozialen Entwicklungen ihrer Epoche. Wenn auch noch heute die Zuschreibungen variieren und vom Kontext der Fragestellung abhängen, so könnte das hier Ausgeführte vielleicht zu einem Teil erklären, warum dem so ist. Und wenn dies zu der Einsicht führt, dass auch eine historische Region eben ihre Geschichte hat, die durchaus wechselvoll ausfallen kann, so ist das Ziel dieser Ausführungen vollständig erreicht.

38 So hob etwa Hermann BAUER, Zur Feier des fünfundzwanzigjährigen Bestehens des historischen Vereins für Wirtembergisch Franken, Schwäbisch Hall 1872, 6 dezidiert auf »wirtembergisch Franken mit seiner selbständigen Vergangenheit« ab.

WINFRIED ROMBERG

Stift Comburg im Zeitalter von Reformation, Gegenreformation und Barock (ca. 1500–1800)

Eine Skizze aus Sicht des Bistums und Hochstifts Würzburg¹

1. Zu den Würzburger Traditionen im Südwesten

Bis zum Ende der Reichskirche 1802/03 besaß das Bistum und Hochstift Würzburg² ausgedehnten, doch über die Maßen ausgezipfelten Streubesitz im heutigen württembergischen und badischen Franken, seit jeher ein Landstrich der Grenzen und kulturellen Übergänge³. Aus Würzburger Sicht handelte es sich sowohl um geistliche Gerechtsame⁴ wie ebenso weltlich-territoriale Titel⁵.

1 Vortrag, gehalten auf dem Studientag des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart am 22. Oktober 2016 auf der Comburg. Die Vortragsform wurde im Wesentlichen beibehalten, erweitert um die Belege in den Fußnoten.

2 Komprimierte Zusammenfassung: Alfred WENDEHORST, Das Bistum Würzburg. Ein Überblick von den Anfängen bis zur Säkularisation, in: Freiburger Diözesanarchiv 86, 1966, 9–93. – Für den Untersuchungszeitraum einschlägig: DERS., Das Bistum Würzburg 3: Die Bischofsreihe von 1455 bis 1617 (Germania Sacra. Neue Folge 13), Berlin–New York 1978. – Winfried ROMBERG, Das Bistum Würzburg 7: Die Würzburger Bischöfe 1617–1684 (Germania Sacra. Dritte Folge 4), Berlin 2011. – DERS., Das Bistum Würzburg 8: Die Würzburger Bischöfe 1684–1746 (Germania Sacra. Dritte Folge 5), Berlin 2014.

3 Vgl. exemplarisch: Peter ASSON, Würzburger Erbe in der religiösen Volkskultur des badischen Frankenlandes, in: Freiburger Diözesan-Archiv 111, 1991, 47–69. – Wolfgang WEISS, Bistum und Hochstift Würzburg im hohenlohischen Franken, in: Württembergisch Franken 97, 2013, 25–36.

4 Im Gebiet des heutigen Baden-Württemberg betraf dies auf Ebene des Niederkirchenwesens die Landkapitel Buchen (24 Pfarreien), Bühlertann (9 Pfarreien), Krautheim (bis 1582/84 Ingelfingen; 20 Pfarreien), Mergentheim (20 Pfarreien), Mosbach (14 Pfarreien), Neckarsulm (bis 1596 Weinsberg; 21 Pfarreien): Winfried ROMBERG, Das Würzburger Pfarrwesen vom Dreißigjährigen Krieg bis zur Säkularisation (1617–1803). Institutionen und Pastoral im Spiegel der landesherrlichen Kirchenordnungen, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 73, 2011, 95–158, hier: 111–114 und 154; Anhang II: Übersicht der Würzburger Landkapitel (Stand 1802). – Exemplarisch zum heutigen württembergischen Anteil: Peter Th. LANG, Die tridentinische Reform im Landkapitel Mergentheim bis zum Einfall der Schweden, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 1, 1982, 143–171.

5 Im Gebiet des heutigen Baden-Württemberg betraf dies die Ämter und Vogteien Künzelsau, Freudenberg, Grünsfeld, Hardheim, Jagstberg, Königshofen/Tauber, Lauda und Rippberg: Statistik des Hochstifts Würzburg um 1700 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 30), bearb. v. Alfred SCHRÖCKER, Würzburg 1977, 62–65, 80f., 88–91, 102–104,

Die (Groß-)Comburg⁶ bildete dabei gewissermaßen den weitest abgelegenen Würzburger Außenposten im Südwesten⁷. Die nächsten Würzburger Exklaven waren in nördlicher Richtung das Zisterzienserkloster Schöntal an der Jagst und das Landamt Jagstberg. Comburgs unmittelbar benachbarte Reichsstände und zugleich Mitglieder des fränkischen Reichskreises waren die Reichsstadt Schwäbisch Hall, die Markgrafen von Brandenburg-Ansbach, die gefürsteten Grafen von Hohenlohe in ihren einzelnen Linien sowie die Grafen Schenk von Limpurg, schließlich nicht zu vergessen das übermächtige Herzogtum Württemberg, seinerseits gelegen im schwäbischen Kreis.

Als geistliche Korporation genoss Comburg – sowohl als ursprüngliches Benediktinerkloster wie in der Folge ab 1488 in der Verfasstheit eines adeligen Kollegiatstifts – das Privileg der umfänglichen Selbstverwaltung von wirtschaftlichen, grund- und lehensherrlichen, vogteilichen bis hin zu niedergerichtlichen Angelegenheiten unter der territorialen Oberhoheit des Hochstifts Würzburg. Comburg trug damit mediaten Verfassungscharakter. Zudem war der in der Haupt- und Residenzstadt Würzburg regierende Bischof und Landesherr mit rund 80 km Luftlinie ziemlich weit entfernt, nach damaligen Verhältnissen rund drei Tagesreisen. Ansonsten versuchte man tunlichst, seiner Wege zu gehen.

Mag diese einleitende Schilderung auch noch so idyllisch anmuten, so illustriert doch die Entwicklung Comburgs in der frühen Neuzeit, dass das Stift keineswegs nur ein Ort ruhiger Beschaulichkeit in wohlthuend abseitiger Randlage gewesen ist. Vielmehr war es stets in die örtlichen und regionalen Machtverhältnisse und die damit verbundenen (Klein-)Konflikte involviert. In der These soll hier dargelegt werden, dass dieses Geschehen gerade in der Frühen Neuzeit in ungleich intensiverer Weise stets vor dem Hintergrund der größeren Handlungszusammenhänge auf reichsständischer Ebene spielte, in nuce den politischen Interessen des Würzburger Hochstifts folgend. Innerhalb dieses Bedingungsgefüges entwickelte das Stift Comburg, wie näher zu zeigen sein wird (Kap. 3 und 4), vor allem seit der Glaubensspaltung ein nicht unbeachtliches Maß an Handlungswillen⁸.

114f., 139–142. – 1794 trat noch das Amt Haltenbergstetten als heimgefallenes Lehen der gefürsteten Grafen von Hatzfeld hinzu. – Zur historischen Kartographie: Unterfranken und Aschaffenburg mit den hennebergischen und hohenlohischen Landen am Ende des Alten Reiches (1792) (Historischer Atlas Bayern, Teil Franken II/1a), bearb. v. Hanns H. HOFMANN, München 1956 (mit Karte). – Historischer Atlas von Baden-Württemberg, hg. v. Karl Heinz SCHRÖDER et al., Stuttgart 1972–1988 (Karten mit Erläuterungen), hier: Karte VI. 13, VIII., 3 und 6f.

6 Das gemeinhin Comburg, bis ins 16. Jahrhundert auch *Camburg* / *Camberg* genannte Männerkloster und Stift wird auch als Großcomburg bezeichnet, um es von dem jüngeren und von ihm abhängigen ursprünglichen Frauenkloster zu St. Ägidien (*St. Gilgen* / *Gülgen*) (gegr. 1108) auf der Kleincomburg zu unterscheiden. Vgl. Kap. 4.2.

7 Grundlegende Literatur: Hermann MÜLLER, Geschichte des Ritterstifts Kumburg, in: Württembergische Jahrbücher für Statistik und Landeskunde 1901, Heft I, 11–39 (immer noch umfassendste Darstellung). – Rainer JOOSS, Kloster Kumburg im Mittelalter. Studien zur Verfassungs-, Besitz- und Sozialgeschichte einer fränkischen Benediktinerabtei (Forschungen aus Württembergisch Franken 4), Schwäbisch Hall 1987 (Erstaufgabe 1971). – Die Comburg. Vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert (Kataloge des Hällisch-Fränkischen Museums Schwäbisch Hall 3), hrsg. v. Elisabeth SCHRAUT, Sigmaringen 1989, darin u. a.: Rainer JOOSS, Comburg als Kloster und Stift, 17–21. – Forschungsdokumentationen: Württembergisch Franken 56, 1972; ebd. 65, 1981, 5–126. Vgl. Ulrike PLATE, Ein Forschungsbericht zur Geschichte der Großcomburg, in: Württembergisch Franken 78, 1994, 1–36, hier: 4–9 (Literaturstand).

8 Versus JOOSS, Kumburg (wie Anm. 7), 100: Comburg »war und blieb eben ein ferner Außenposten der Würzburger Stifte, gerade recht, die dortigen Pfründen aufzubessern, aber kein Platz für irgendwelche Initiativen«.

Doch sollte schließlich die Auflösung der geistlichen Staaten 1802/03 samt deren mediatischen Klöstern und Stiften, so auch Comburgs, den Weg für neue Staatsgebilde mit abweichenden politischen und diözesanen Grenzen bereiten. Grosso modo verkörpert die Zirkumskription des heutigen Bistums Rottenburg-Stuttgart diese Territorialgewinne des Herzogtums, ab 1806 Königreichs Württemberg, und spiegelt im Wesentlichen bis heute diese napoleonischen Umverteilungsaktionen wieder.

Freilich geschah dies um einen hohen Preis: Bis dahin bestehende Herrschaftsbezüge wurden unnachsichtig abgeschnitten. Ebenso gekappt wurden die herkömmlichen herrschaftlichen und regionalen Orientierungen zugunsten neuer, größerer und geschlossenerer Räume – im Resultat mit gewichtigen Folgen nicht nur in geographischer und politischer Hinsicht, sondern gleichermaßen für die sozialen und wirtschaftlichen Existenzbedingungen und nicht zuletzt hinsichtlich der angestammten religiösen und kulturellen Verwurzelungen.

Daher stellt es für einen Historiker, der vom alten Bistum und Hochstift Würzburg herkommt, einen besonderen Reiz, wie auch eine Herausforderung dar, im unmittelbaren Umfeld des ehemaligen Stiftes Comburg den Würzburger Spuren aus der Zeit des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation vor 1803 nachzugehen. Ist doch, um allein schon mit dem archivalischen Zugang zu beginnen, die hauptsächliche Überlieferung zu Comburg im Zuge der Säkularisation in das Württembergische Staatsarchiv Ludwigsburg verbracht worden; dagegen sind nur wenige Schriftstücke in den Beständen des Würzburger Staatsarchivs greifbar⁹.

2. Vom Benediktinerkloster zum adeligen Chorherrenstift

2.1 Rückblick auf das Kloster Comburg (ca. 1078–1489)

Der benediktinische Mönchskonvent zu St. Nikolaus und Benedikt auf der Comburg entstand um 1078 durch die Grafen von Comburg-Rothenburg, die den hoch auf einem Bergsporn über dem Kocher gelegenen Stammsitz in ihr Hauskloster umwandelten¹⁰. Die Gemeinschaft stand dabei wohl nur in eher loser Beziehung zur Hirsauer Reformbewegung.

Schon frühzeitig weckte das entstehende Kloster kirchliche und territoriale Begehrlichkeiten: Konnte noch der Würzburger Bischof Adalbero (1045–1090) 1088 als rechtmäßiger Ordinarius die Weihe der Klosterkirche vollziehen, drängte das Mainzer Erzbistum 1090 durch Vertrag mit Würzburg auf das Recht von Abtsweihe und Stabübergabe, erlangte jedoch nicht die weitergehenden Einflussmöglichkeiten von Investitur, Visitation und Abgabeneinzug. Auch Comburgs innere Autonomie in geistlichen und weltlich-vogteilichen Angelegenheiten blieb soweit unangetastet. Doch trug in dieser klosterpolitischen Konkurrenz letztendlich Würzburg den Sieg davon, das seinerseits mit den Gründungen bzw. Erwerbungen Amorbach, Neustadt am Main, Schlüchtern und Murrhardt

9 Leitüberlieferung: Staatsarchiv Ludwigsburg, B-Serie: Neuwürttembergische Bestände vor 1803 bzw. vor 1806/10, hier: B 375 L Comburg (enthält: I. Akten; II. Bände).

10 Zusammenfassend MÜLLER, Geschichte (wie Anm. 7), 11–21. – Jooss, Komburg (1987) (wie Anm. 7), 19–90, 113–116 (kritische Serie der Äbte). – Hannah HIEN, Das Kloster Komburg im Mittelalter. Monastisches Leben am Rande der fränkischen Klosterlandschaft, in: Württembergisch Franken 95, 2001, 7–24.

(sämtlich 993 würzburgisch) west- und südwestwärts gen Mainz drängte: 1216 unterstellte schließlich ein päpstlicher Legat definitiv Comburg in geistlichen Dingen dem Würzburger Ordinarius.

Freilich rückten schon bald mit König Konrad III. (1138–1152) die Staufer ein, welche ihrerseits das Erbe der zu dieser Zeit schon ausgestorbenen Grafen von Comburg-Rothenburg beanspruchten. Faktisch nutzten sie das Kloster als Landbrücke von ihren schwäbischen Stammländern nach Franken. In nachstauferischer Zeit konnte das Kloster dann die bis dahin üblichen weltlichen Vögte abschütteln, so dass definitiv 1265 die vollständige Selbstverwaltung erreicht war.

Das 14. und 15. Jahrhundert brachte einen allgemeinen Niedergang: Wirtschaftlich schwankten die Konjunkturen außerordentlich. Eine zehrende, von 1330–1360 währende Entzweiung zwischen Vorsteher und Gemeinschaft um die Wirtschaftsführung wurde 1343 durch die Trennung in ein Drittel an Abtsgut und zwei Drittel Konventsgut beendet, die auch auf Billigung des Würzburger Offizialates stieß. Es folgten weitere ökonomische Zersplitterung, Verschuldung und in der Langzeitwirkung der zwangsweise Verkauf vor allem des Fernbesitzes mit Schwerpunkt in Astheim im Landkreis Groß-Gerau und Kastel bei Wiesbaden.

Bis zum Epochenjahr des Bauernkrieges 1525 besaß das Stift vier Dörfer im vollständigen Eigenbesitz, nämlich Steinbach zu Füßen des eigenen Stifts, weitere Ortschaften im Tal von Fischach und Roth, und schließlich das entfernt liegende Klosteramt Gebattel vor den Toren Rothenburgs ob der Tauber. Hinzu traten noch mehrere Hintersassen und Hofstellen in zahlreichen Orten des engeren und weiteren Umlandes. Die Gesamtzahl der untergebenen Einwohner dürfte selbst beim Bevölkerungsoptimum zu Ende des 18. Jahrhunderts sicherlich weit unter einem Tausend gelegen haben¹¹.

Das ganze Vermögensaggregat war jedoch ein unständliches, schwer zu durchschauendes Gewirr von kleinteiligen Einzelrechten nicht selten gegenüber dritter Seite und häufig auf verschiedenen Rechtsebenen. Dies war nicht untypisch für die territorial vermischten, in diesem Sinne »offenen« Herrschaftsverhältnisse im Alten Reich (*Territoria non clausa*), die gerade in Franken und im Südwesten dominierten. Comburg besaß zwar ausgedehnten Grundbesitz und eine nennenswerte Lehensherrlichkeit sowie Pfarr-, Vogtei- und Niedergerichtsrechte. Doch ging ihm die Blutgerichtsbarkeit (*Fraisch*) über die Stiftsangehörigen ab, die sämtlich umliegenden Reichsständen gebührte (Reichsstädte Hall und Rothenburg, Grafen von Limpurg und Hohenlohe, Bischof von Würzburg). Von daher ist es fraglich, ob das Stift in seinen größeren Liegenschaften tatsächlich über ein wirkliches Territorium nach zeitgenössischer Auffassung verfügte¹².

Das klösterliche Leben indes war im 15. Jahrhundert weitestgehend erlahmt: Eine Visitation durch Benediktineräbte der Ordensprovinz Mainz-Bamberg 1447 ergab neben dem Befund schlechter Güterverwaltung das kaum zufriedenstellende Ergebnis, dass weder die Klausur noch das gemeinsame Leben samt Chorverpflichtung, Fasten usw. eingehalten würden. Die adeligen bzw. aus dem nahen Stadtpatriziat Schwäbisch Hall stammenden Mönche genossen mit diesem Lebensstil also Adelsprivilegien, ohne Rücksicht auf Einschränkung durch die benediktinische Klosterregel¹³.

11 Jooss, *Komburg* (wie Anm. 7), 59–71, 95f.: Um 1486 besaß das Stift gerade einmal 524 Hintersassen.

12 Vgl. zur Problematik: ebd., 77–80.

13 Ebd., 90.

2.2 Umwandlung zum adeligen Kanonikerstift (1488)

Angesichts dieser geschilderten Zustände verwundert das Comburger Bestreben nach Umwandlung in ein Chorherrenstift wohl kaum, ließen sich doch die bisherigen Vorzüge eines gelockerten geistlichen Lebens damit gewährleisten und sogar legitimieren. Namens des Würzburger Hochstifts witterte dabei Bischof Rudolf von Scherenberg (1465–1496) seine Chance: Nach längeren Verhandlungen seit 1480 übernahm er 1488 die Erbvogtei über das Kloster samt Präsentations- und Verleihungsrecht der Pfründen als ein vom Kaiser verliehenes Reichslehen.

Unklar in diesem Zusammenhang bleiben die noch kurz vor der Stiftsumwandlung 1487 behauptete Comburger Reichsstandschaft und Unabhängigkeit von Würzburg, was schließlich durch Speyerer Reichskammergerichtsurteil 1587, exakt 100 Jahre später, abgewiesen wurde (Kap. 3.2)¹⁴.

Im gleichen Zuge erfolgte 1488 schließlich die päpstliche Bewilligung zur Umwandlung zum adeligen Kanonikerstift samt formeller Einrichtung von Einzelpfründen und unbeschränkter Eigentumsberechtigung (5. Dezember). Zentrale Figur dieses Geschäftes auf Gegenseitigkeit war Seyfried von Holtz († 1504), von 1485 bis 1489 der 24. und letzte Abt und anschließend bruchlos erster Stiftspropst der nunmehrigen *Equestis Ecclesia Comburgensis*.

Aus schlechten Mönchen waren schlechte Chorherren geworden: In diesen unmissverständlichen Worten wies Johannes Trithemius (1462–1516), der zeitgenössische Benediktinerabt und überzeugte Klosterreformer Bursfelder Obödienz, dergleichen Ansinnen scharf ab. Tatsächlich entbehrten die damaligen kirchlichen Erneuerungsansätze nicht zweideutiger Rücksichtnahmen und mangelnder Konsequenz¹⁵.

Bischof Scherenberg seinerseits hatte sich damit zugleich territorialpolitisch durchgesetzt, indem er den Würzburger Ansitz in der südwestlichen Peripherie von Bistum und Hochstift konsolidieren und die ältere Vogteigerechtigkeit der Stadt Hall erfolgreich ausschalten konnte. Das Nachsehen hatten ebenso die konkurrierenden Schenken von Limpurg, die sich nurmehr mit dem Erblehen der Comburger Untervogtei zu begnügen hatten. Auch dieses nachgeordnete Amt, durch Anschluss der Schenken an die kommende Reformation faktisch gegenstandslos geworden, wurde vom Hochstift bei deren Aussterben zu Beginn des 18. Jahrhunderts eingezogen (1713) und nicht wieder besetzt¹⁶.

14 MÜLLER, Geschichte (wie Anm. 7), 28. – Ebd., S. 30, Anm. 3: Bis 1524 war das Stift mit der Leistung von je einem, später drei Fuß- und Reitersoldaten veranschlagt sowie von 30 Gulden an sog. *Kammerzielern* zum Reichskammergericht. – JOOSS, Komburg (wie Anm. 7), 92. – Ernst SCHUBERT, Die Landstände des Hochstifts Würzburg (Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte 9, 23), Würzburg 1967, 144 mit Anm. 143. – Der Prozess ist nicht im Bestand der kammergerichtlichen Serie überliefert. Vgl. Bayerisches Hauptstaatsarchiv. Reichskammergericht, Bd. 6: Nr. 1840–2129 (Buchstabe C), bearb. v. Manfred HÖRNER (Bayerische Archivinventare 50/6), München 1995.

15 Jooss, Komburg (wie Anm. 7), 94–96, 99f. (Zitat S. 96). – Vgl. Klaus ARNOLD, Johannes Trithemius (1462–1516) (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 23), Würzburg 1991, bes. 22–55. – Grundlegend: Sigmund VON PÖLNITZ, Die bischöfliche Reformarbeit im Hochstift Würzburg während des 15. Jahrhunderts, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 8/9, 1941, 5–168, bes. 133–135. – Neuere Sicht: Winfried ROMBERG, Frömmigkeitsströmungen und religiöse Reform im spätmittelalterlichen Bistum Würzburg (ca. 1300–1525), in: Bulletin der Polnischen Historischen Mission an der Universität Würzburg 11, 2016, 237–274, hier: 260–263.

16 MÜLLER, Geschichte (wie Anm. 7), 21, 32. – Jooss, Komburg (wie Anm. 7), 81–98.

2.3 Comburg im stiftischen Gefüge der adeligen Reichskirche

Wie skizziert, war das Stift Comburg nicht besonders vermögend. Es besaß zunächst zwölf und später nur noch zehn Stellen für Kanoniker, also vollberechtigte Stiftsgeistliche einschließlich der beiden ersten Dignitäten von Propst und Dechant. Hinzu traten die nachgeordneten Würden von Scholaster (zur Heranbildung der nachrückenden Domizellare), Kantor (für die gottesdienstliche Aufsicht) und Kustos (für das Kircheninventar)¹⁷. Vier Stellen waren adeligen Domizellaren vorbehalten. Den täglichen Gottesdienst des Chorgesangs versahen zehn, später zwölf Chorvikare bürgerlicher Herkunft, von denen jedoch nur der hervorgehobene *Curatus* die Priesterweihe besitzen musste. Er hatte die Messe zu lesen und versah das Predigeramt¹⁸.

Im eigenen Bistum war Comburg das zweite dieser Institute zur Versorgung des männlichen Adels nach Stift St. Burkard in der Residenzstadt, das 1464 gleichfalls – und gewissermaßen parallel – vom Benediktinerkloster zum Ritterstift umgewandelt worden war. In der geistlichen Hierarchie des Hochstifts rangierte Comburg nach dem Domkapitel und St. Burkard an dritter und letzter Stelle der adeligen Institute und vor den bürgerlichen Stiften Haug und Neumünster.

Im Unterschied zu diesen anderen Kollegiatstiften, bei denen Propsteigut und Kapitelsgut unabhängig voneinander verwaltet wurden, gab es in Comburg diese Trennung nicht (mehr). Statt gesonderter Wirtschaftsführung erhielt der Propst seit dem späteren 17. Jahrhundert zuzüglich zur Grundausstattung eines Kapitulars jährlich 200 Gulden fränkischer Währung an Apanage¹⁹.

Alles in allem bildete das Stift einen der Tummelplätze für den süd- und westdeutschen Niederadel. Das Sammeln von Pfründen gehörte gewissermaßen zur berufsmäßigen Tugend der adeligen Stiftsgeistlichkeit bis zum Ende der geistlichen Staaten. Karriere bis hin zum landesherrlich regierenden Bischof und damit Reichsfürsten konnte man letztlich nur an den Domkapiteln machen, allenfalls noch an den gefürsteten Propsteien, wie dem benachbarten Ellwangen. Daher orientierten sich die meisten Comburger Stiftsherren hauptsächlich auf die Domkapitel Frankens (Würzburg, Bamberg, Eichstätt), Schwabens (v. a. Augsburg, Konstanz) und der rheinischen Erzstifte (v. a. Mainz, Trier). Mit einer Pfründe an der wirtschaftlich bescheidenen Comburg besserte man also lediglich seine Bezüge auf.

Und doch haben zur Zeit des Alten Reiches die dortigen Stiftsherren insgesamt 17 Bischofsstühle erringen können, allenthalben eine durchaus ansehnliche Statistik: Sie stellten allein zehn Würzburger Bischöfe²⁰, drei Bamberger und je einen Mainzer Erzbischof

17 MÜLLER, Geschichte (wie Anm. 7), 22f. (Propst und Dechant). – DERS., Die Inhaber der Chorherrenpfründen (1488–1802) und die Kommandeure des Königlichen Ehreninvalidenkörpers auf Kumburg (1813–1913), in: Württembergische Jahrbücher für Statistik und Landeskunde 1903, Heft II, 97–109.

18 MÜLLER, Geschichte (wie Anm. 7), 22. – Franz X. MAYER, Die Chorvikare in Kumburg, in: Diözesanarchiv von Schwaben 25, 1905, 161–165, 177–181.

19 MÜLLER, Geschichte (wie Anm. 7), 22. – SCHRÖCKER, Statistik (wie Anm. 5), 14 (definitive Regelung des Vorrangs 1674 und Apanage). – Vgl. Alfred WENDEHORST, Die Benediktinerabtei und das adelige Säkularkanonikerstift St. Burkard in Würzburg (Germania Sacra Neue Folge 40), Berlin–New York 2001.

20 Friedrich von Wirsberg (1558–1573), Johann Gottfried I. von Aschhausen (1617–1622), Philipp Adolph von Ehrenberg (1622–1631), Johann Philipp I. von Schönborn (1642–1673), Johann Hartmann von Rosenbach (1673–1675), Johann Gottfried II. von Guttenberg (1684–1698), Christoph Franz von Hutten (1724–1729), Karl Philipp von Greiffenclau (1749–1754), Franz Lud-

sowie Wormser, Augsburger und Speyerer Oberhirten, schließlich noch einen Ellwanger Propst zwar ohne episkopale Vollmachten, doch im Range eines Reichsfürsten²¹. Im epochenübergreifenden Zusammenhang stehen noch zwei ehemalige Comburger Kanoniker: Georg Karl von Fechenbach (1749–1808) erlangte inmitten der Zusammenbrüche und Übergänge der Säkularisationszeit zu seiner Würzburger Kathedra gemäß älteren Gepflogenheiten 1805 noch die Bamberger hinzu. Lothar Anselm von Gebattel (1761–1846) wurde nach dem Ende der napoleonischen Zeit zum ersten Konkordatsbischof der bayerischen Erzdiözese München und Freising ernannt (1818/21–1846)²².

Überdies bestanden seitens des Würzburger Bischofs wie des Domkapitels nicht geringe Begünstigungsmöglichkeiten: Dem regierenden Bischof oblag das Bestätigungsrecht der Pfründenverleihung, was er üblicherweise für die Kollektiv-Karriere des eigenen Familien- und Klientelverbandes dienstbar zu machen verstand²³. Zum anderen besaßen die Dignitäre des Würzburger Domstifts Anrechte auch auf die ersten Dignitäten an den Nebenstiften. Zum dritten fielen in der beim Tode des regierenden Bischofs einsetzenden *Sedisvakanz* des Domkapitels den Domkanonikern die Begünstigung auf die erste freierwerbende Pfründe ihrer Wahl zu (*Preces primariae*). Im Übrigen war, wie auch an anderen Stiften üblich, die Propstei des Comburger Stifts eine bequeme Sinekure ohne weitergehende Verpflichtungen, da nach allgemeinem Usus der Dechant die tagtägliche Verwaltungsarbeit übernahm.

So wenig bedeutend das Stift auch gewesen sein mag: Es bildete dennoch einen der vielen, im Gesamtbild keineswegs gering zu schätzenden Baustein im Patronage- und Versorgungsnetzwerk der adeligen Reichskirche.

3. Stift Comburg in den Krisen des 16. und 17. Jahrhunderts

3.1 Reformation und stiftische Reformunfähigkeit

Wie angedeutet, ließ sich um 1500 der allgemeine Niedergang nicht bremsen, weder mittels eines Gesundungsprogramms von Scherenbergs Nachfolger, Bischof Lorenz

wig von Erthal (Würzburg und Bamberg 1779–1795) und Georg Karl von Fechenbach (Würzburg 1795–1808, Bamberg ab 1805): MÜLLER, Geschichte (wie Anm. 7), 37, Pröpste: Nr. 7 (Wirsberg), Nr. 11 (Aschhausen), Nr. 12 (Ehrenberg), Nr. 15 (Schönborn) – DERS., Chorherrenpfründen (wie Anm. 16), Nr. 104 (Rosenbach), 126 (Guttenberg), 133 (Hutten), 135 (Greiffenclau), 154 (Erthal), 162 (Fechenbach). – Fechenbach errichtete an der Comburg 1797 auch eine Gottesdienststiftung: Gerd WUNDER (Hrsg.), Das Komburger Anniversar, in: Württembergisch Franken 56, 1972, 73–81, hier: 81.

21 Bamberg: Johann Philipp von Gebattel zum Bischof von Bamberg (1599–1609), Johann Gottfried von Aschhausen (1609–1622), Franz Ludwig von Erthal (1779–1795). – Mainz und Worms: Johann Philipp von Schönborn (Mainz 1647–1673, Worms ab 1663). – Augsburg: Johann Egenolph von Knöringen (1573–1575). – Speyer: Franz Christoph von Hutten (1743–1770), ab 1761 auch Kardinal. – Propstei Ellwangen: Johann Jakob Blarer von Wartensee (1621–1654). Belege wie in Fußnote 19 und bei MÜLLER, Chorherrenpfründen (wie Anm. 17), Nr. 80 (Blarer), 70 (Joh. Phil. v. Gebattel), 140 (Hutten), 55 (Knöringen).

22 Belege zu Fechenbach wie in Fußnote 20. – MÜLLER, Chorherrenpfründen (wie Anm. 17), Nr. 166 (L. K. v. Gebattel).

23 Exemplarisch: ROMBERG, Würzburger Bischöfe 1684–1746 (wie Anm. 2), S. 164: Guttenbergs konvertierter jüngerer Verwandter Christian Ernst von Guttenberg (1674–1720) erhält eine Comburger Stiftspfründe. Vgl. MÜLLER, Chorherrenpfründe, Nr. 128 (Christian Ernst).

von Bibra (1495–1519)²⁴, noch durch den Einsatz des politisch versierten Würzburger Domdechanten Peter von Aufseß († 1522), der seit 1504 auch Comburger Propst war. Zwar gründete Letzterer 1505 eine durchaus einträgliche Allerheiligen-Wallfahrt auf dem markanten Bergsporn des nahen Einkorn. Doch zwang ihn die Not, das Patronat (samt Baulast) der Haller Stadtfiliale St. Michael 1508 gegen eine Ablösesumme von der stiftischen Mutterpfarrei Steinbach abzutrennen und dem städtischen Rat zu überweisen, so dass zumindest anfänglich die Weichen in Richtung kommunaler Kirchenhoheit gestellt wurden. 1521 veräußerte man nochmals Stiftsgüter im hohen Wert von 12.000 Gulden an den Haller Rat. Es war von regelrechtem Bankrott die Rede²⁵.

Der Bauernkrieg 1525 und der Einzug der Reformation verschärften diese prekäre Situation nochmals: Die Erhebung des ›gemeinen Mannes‹, die auch das württembergische Franken zutiefst erschütterte, war am Stift freilich unerwartet glimpflich vorbeigegangen. Die Bauernhaufen ersparten sich eine Erstürmung, da sie dort keine nennenswerten Schätze und Reichtümer vermuteten. Nur das Stiftsamt Gebstadel fiel dem Rothenburger Bauernhaufen zum Opfer. Wohl als Lehre daraus wurde in der Folgezeit mit der Erneuerung der schützenden Ringmauern um das Stiftsareal begonnen²⁶.

Zum Brennpunkt des einströmenden reformatorischen Gedankengutes stieg indes die Reichsstadt Hall auf, wo 1543 nach langem innerstädtischem Ringen das Luthertum in der gemäßigten Auslegung des Predigers Johannes Brenz (1499–1570) offiziell eingeführt wurde. Damit stand über die formalen Fragen von Pfarrrechten hinaus nun auch der religiöse Einfluss im Eigentlichen zur Disposition. Das Haller Franziskanerkloster etwa war gänzlich verwaist und schon 1524/25 kurzerhand vom Stadtrat beschlagnahmt worden. Damit hatte die Reichsstadt in durchaus zeittypischer Weise einseitig Fakten geschaffen, welche das offensichtlich hilf- und orientierungslose Stift nicht zu parieren vermochte²⁷.

Im weiteren Umkreis bekehrten sich neben Hall auch die Stadt Rothenburg, die Grafen von Hohenlohe und Limpurg sowie die Zollern-Markgrafen von Ansbach und Kulmbach zur neugläubigen Lehre. Comburg wurde gleichermaßen in religiöser Hinsicht zur Exklave, wenn nicht gar zum *enfant perdue* angesichts solch neugläubiger Übermacht. Das Reformationsgeschehen potenzierte gleichsam die ohnehin vorgegebene politische Kleinteiligkeit des Raumes um den Faktor der Religionsverschiedenheit. Hieraus ergaben sich, wie folgend bis weit ins 18. Jahrhundert beschrieben (Kap. 3–4), verschärfte Oppositionen auf denkbar engem historischem Raum im Mikrokosmos des Kochertals.

Freilich währten die aus dem Spätmittelalter herrührenden losen Verhältnisse ein- weilen weiter, wie etwa das eindringliche Würzburger Beschwerdeschreiben des Bischofs Melchior Zobel von Giebelstadt (1544–1558) auf dem Augsburger Reichstag von 1551 bezeugt: Die Comburger Kanoniker nähmen ihre eigentliche Aufgabe des Chordienstes kaum wahr. Der Dechant, betraut mit der *eo ipso* wichtigen Geschäftsführung, *ist selten*

24 WENDEHORST, Würzburger Bischöfe 1455–1617 (wie Anm. 2), 63. – JOOSS, Comburg (wie Anm. 7), 71: Das Sanierungsprogramm sah die Aufhebung der Eigenwirtschaft zugunsten der Regie eines bischöflichen Amtmanns sowie das Verbot von Gastereien und Reisen auf Kosten des Stifts vor.

25 MÜLLER, Geschichte (wie Anm. 7), 24f. – Friedrich MERZBACHER, Peter von Aufseß. Ein fränkisches Domherrenschicksal im Zeitalter Maximilians I., in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 29, 1967, 89–147, hier: 110–114. – JOOSS, Comburg (wie Anm. 7), 69 (faktischer Bankrott).

26 MÜLLER, Geschichte (wie Anm. 7), 25f.

27 Vgl. immer noch die detailreiche Darstellung bei Julius GMELIN, Hall im Reformations-Jahrhundert, in: Württembergisch Franken 7, 1900, 1–69. – [...] KOLB, Zur Geschichte der Franziskaner in Hall, in: Württembergisch Franken 4, 1892, 1–24.

daheim, so die Quelle weiter. Ebenso wenig kümmerte er sich um die ihm zustehenden Präsentationsrechte auf die Comburger Pfarreien samt weiterer Benefizien. Der referierte bischöfliche Bericht sah insbesondere für das Stift düster in die Zukunft: *und kommen also die geistlichen Güter in weltliche Händ*²⁸.

Zur inneren Reform berief Bischof Melchior 1548 eine Diözesansynode an seine Würzburger Kathedrale, nachdem seit über 100 Jahren keine solche Klerusversammlung mehr stattgefunden hatte. Ziel war die religiöse und moralische Hebung und die Einführung von Visitationen vor Ort, um unverkennbare Missbräuche abzuschaffen. Doch gerade aus den Stiften und Prälatenklöstern war das Echo denkbar lau. Wie manch andere der mediatischen Äbte, Pröpste und Dechanten entschuldigte sich auch der Comburger Vorsteher, er könne aus mancherlei Grund nicht in Würzburg erscheinen. Ansonsten versicherte er in aller Untertänigkeit, er wolle die gefassten Beschlüsse halten²⁹. Solchermaßen formierten sich die beharrenden Kräfte der Adelskirche mit ihren Ansprüchen eines standesgemäßen und nicht allzu strengen geistlichen Lebens. Die Prälaten waren und blieben eben sprichwörtlich das *Spital des Adels*³⁰. Doch jetzt im 16. Jahrhundert hatten sich derlei Attitüden zur offenkundigen Systemkrise ausgewachsen.

Insgesamt war das Stift in der frühen Reformationszeit befangen in religiöser wie ökonomischer Schwäche. Weitgehend unvorbereitet wurde es in eine defensive Rolle gedrängt und drohte, wie das Bistum und Hochstift insgesamt, in dieser äußersten Krisensituation um 1550 regelrecht zu zerbröckeln. Die skizzierte Lage Comburgs ist dabei sicherlich als symptomatisch und repräsentativ für den damaligen Zustand der altkirchlichen Verhältnisse zu betrachten.

3.2 Konsolidierung und humanistische Blüte unter Erasmus Neustetter (1551–1594)

Doch erwies sich das Stift unter Führung markanter Kanoniker durchaus als wandlungsfähig, wenn auch nur allmählich und schrittweise. Zunächst anzuführen ist hier Erasmus Neustetter genannt Stürmer von Schönfeld. 1551 wurde er zum Comburger Dechanten gewählt, schließlich 1583 zum Propst. Bis zu seinem Tode 1594 leitete er 43 Jahre lang die Geschehnisse der Gemeinschaft und entfaltete einen unter seinen Amtsvorgängern ungekannnten Einsatz³¹.

28 Zitat 1: Karl G. SCHAROLD, Ein Blick in die Geschichte der Reformation im ehemaligen Bistum Würzburg, in: Archiv des Historischen Vereins von Unterfranken 3/3, 1836, 103–129, hier: 120 (betr. die Pfarreien St. Michael in Hall, Thüngental, Erlach, Gebstall und Künzelsau. – Zitat 2: Ebd., 121. – Vgl. Christoph BAUER, Melchior Zobel von Giebelstadt. Fürstbischof von Würzburg (1544–1558). Diözese und Hochstift Würzburg in der Krise (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 139), Münster 1998, bes. 192.

29 BAUER, Zobel (wie Anm. 28), 126. – Vgl. Peter Th. LANG, Die Synoden in der alten Diözese Würzburg, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 5, 1986, 71–84.

30 Äußerung des Haller Stadtrates von 1484, zit. n. JOOSS, Kumburg (wie Anm. 7), 94.

31 Zusammenfassend: MÜLLER, Geschichte (wie Anm. 7), 27f. – Stefan W. RÖMMELT, Erasmus Neustetter, genannt Stürmer (1523–1594), in: Fränkische Lebensbilder 18 (Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte 7 A, 18), hrsg. v. Erich SCHNEIDER, Neustadt an der Aisch 2000, 33–54. – Stefan W. RÖMMELT, Erasmus Neustetter, genannt Stürmer – Ein Anti-Echter?, in: Fürstbischof Julius Echter († 1617) – verehrt, verflucht, verkannt. Aspekte seines Lebens und Wirkens anlässlich des 400. Todestages (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 75), hrsg. v. Wolfgang WEISS, Würzburg 2017, 181–196.

Seine Ära erbrachte eine ökonomische und rechtliche³² Stabilisierung des Stiftungsguts und damit eine Wiederaufnahme im Bau- und Kunstwesen. Genannt seien pars pro toto die Fertigstellung des imposanten Turmberings, die – durch die Barockisierung weitgehend verlorene – Freskierung der Kirche und die Restaurierung des berühmten Radleuchters (1570), der im Bauernkrieg aus Angst vor Plünderung und Zerstörung vergraben worden war. Allerdings ging die seit dem 15. Jahrhundert schwebende Frage nach der Reichsunmittelbarkeit durch Reichskammergerichtsurteil 1587 zugunsten des Hochstifts verloren (Kap. 2.2). Comburg war nunmehr definitiv landsässig und steuerpflichtig.

In kultureller Hinsicht erlebte das Stift unter Neustetter eine Blüte humanistischer Gelehrsamkeit sondergleichen. Hier verkehrten regelmäßig humanistische Dichter, unter ihnen die namhaften Petrus Lotichius Secundus (1528–1560), Franciscus Modius (1556–1597) und Johannes Posthius (1537–1597), letzterer ungeachtet seines calvinistischen Glaubens. Neustettters umfangreiche Privatbibliothek vermachte er dem Stift. Auch seine Amtsnachfolger sollten diese herausragende Sammlung weiter vermehren³³.

In den drängenden Konfessionsfragen vertrat Neustetter einen altkirchlichen Reformansatz von religiösen Missständen, jedoch ohne größere Härten bzw. konfessionalistische Glaubensmilitanz. So waren unter ihm zeitweise drei lutherische Prediger in verschiedenen Comburger Stiftsorten mit stillschweigender Duldung tätig. Hinsichtlich kaum mehr zu haltender Rechtstitel und Besitzstände war er zum Verzicht bereit: 1558 löste er sämtliche Comburger Pfarr- und sonstigen geistlichen Rechte in der Stadt Hall an den Stadtrat ab. Hall konnte die bischöfliche Hoheit vollends abschütteln; aus katholischer Sicht war die Stadt damit aufgegeben.

Doch Neustettters gerade in religiöser Hinsicht so kompromissbereite Haltung ohne sonderlich strategischen Sensus ließ sich angesichts der zunehmenden Verhärtungen zwischen den Konfessionsparteien immer weniger aufrechterhalten: 1570 resignierte er wegen solch innerer Spannungen das Amt des Würzburger Domdechanten und zog sich auf die Comburg als bevorzugtem Altersruhesitz zurück. Zum Zeichen seiner engen Verbundenheit stiftete er bei seinem Tode dort auch einen Gedenkstein. Er starb in seiner Würzburger Domherrenkurie, wurde im Dom beigesetzt und erhielt dort sein Grabmal³⁴.

3.3 Gegenreformation und innere Reform unter Bischof Julius Echter von Mespelbrunn (1545–1617)

Neuer Domdechant in Nachfolge Neustettters wurde kein Geringerer als Julius Echter von Mespelbrunn, nachmaliger Würzburger Bischof (1573–1617). Er kann zu Recht als **der** Exponent einer vorwärtsstürmenden Gegenreformation im Geist des Trienter Reformkonzils (1542–1563) gelten³⁵.

32 Vgl. HÖRNER, Reichskammergericht (wie Anm. 14), Nr. 1970–1984.

33 Ulrich SIEBER, Untersuchungen zur Geschichte der Komburger Stiftsbibliothek Ms. masch. (Hausarbeit am Bibliothek-Lehrinstitut des Landes Nordrhein-Westfalen), Köln 1969, 41–92. – MÜLLER, Geschichte (wie Anm. 7), 29: Der Dechant Konrad Ludwig Zobel zu Giebelstadt (1614–1619) ließ 1614–1619 den Bibliothekssaal erbauen und bestimmte fürderhin die Aufwendung von jährlich 100 Gulden für das Buchwesen.

34 Johannes ZAHLTEN, Die Grabdenkmäler der Großcomburg, Wappensteine, Epitaphien und Familiengrablagen eines imaginären Grabmuseums, in: SCHRAUT, Comburg (wie Anm. 7), 57–80, hier: 71–73. – Genaue Todesnotiz in: WUNDER, Anniversar (wie Anm. 20), 76 (3. Dezember 1596): Neustetter als *admodum reverendus, praenobilis ac generosus* (dominus).

35 Vgl. hierzu pointiert: Winfried ROMBERG, Prolegomena zu einer Wirkungsgeschichte des Trienter Konzils im alten Bistum Würzburg bis zur Säkularisation 1802/03, in: Würzburger Diözesan-

Wie eine böse Replik lesen sich in diesem Zusammenhang die neuen Comburger Statuten, die Echter 1595 verkünden ließ, nur vier Monate nach Neustettens Tod: Die Vorwürfe an die bisherige Stiftsleitung lauteten im Tenor: mangelnde Anwesenheit der Stiftsherren und geringe Lust zum Chordienst zum einen sowie Vernachlässigung der Pfarrseelsorge und fehlendes Einschreiten gegen evangelische Prädikanten zum anderen – zugleich Echters Hauptvorwurf gegen die Geistlichen älterer Generation.

Folgerichtig leitete er, wie schon im Hochstift allgemein seit Mitte der 1580er-Jahre, gleichfalls auf der Comburg einen verschärften Kurs ein: Noch 1595 folgte auf dem Fuße eine denkbar penible Generalvisitation durch den eigens von Würzburg angereisten Generalvikar; ein halbes Jahr später folgte die Nachkontrolle. Innerhalb dieses disziplinarischen Umschwungs rückte die aus Sicht Echters ebenso fällige Rekatholisierung der Stiftspfarrereien in den Blickwinkel. Doch war um 1600 der bischöflichen Kanzlei einzig noch das Comburger Patronatsrecht über Gebstadel bekannt, bezeichnender Ausdruck der völlig durcheinander geratenen Rechts- und Verwaltungsverhältnisse. Nicht zuletzt machte Echter von seinem bischöflichen Bestätigungsrecht auf die Stiftspfänden Gebrauch und lancierte so streng rechtgläubige Geistliche in das Stift. Damit setzte gleichermaßen ein personeller Wandel ein³⁶.

Unter diesen neuen Eliten sei Johann Gottfried von Aschhausen (1575–1622) exemplarisch herausgegriffen: Von Echter, seinem Onkel mütterlicherseits, war er frühzeitig als Bischof von Bamberg favorisiert worden. Mit seiner geglückten Wahl dort 1609 zog die konsequente Gegenreformation in Bamberg ein und wurden u. a. die Jesuiten berufen. Echter erblickte in ihm sogar seinen eigenen Nachfolger im Bischofsamt. Tatsächlich wählte das Würzburger Kapitel bei Echters Tod 1617 Aschhausen zum Bischof.

Aschhausens Comburger Dechantei seit 1604 und die dortige Propstei seit 1610 bildeten dabei die unteren Sprossen auf der Karriereleiter, ermöglicht durch päpstliches Indult zum Pfründenerhalt neben seinem Bamberger Episkopat seit 1609. Immerhin konnte er den Grundbesitz durch Zukauf mehren und verfügte eine neue Ordnung des Chorgebets³⁷.

3.4 Das Stift im Dreißigjährigen Krieg: Schwedische Säkularisation und unsichere Restitution

Unter jenem Bischof Johann Gottfried schlitterten die Würzburger Lande in den mörderischen Dreißigjährigen Krieg (1618–1648), in dem alle zuvor ungelösten und aufgestauten Konflikte zum blutigen Austrag gebracht wurden.

Von Comburg ist nur wenig in diesen dunklen Jahrzehnten zu lesen. Das Stiftsamt Gebstadel, so eine Notiz, war 1623 noch nicht verlässlich rekatholisiert. Noch immer liefen dort Mediatuntertanen zum evangelischen Gottesdienst in neugläubige Nachbar-

geschichtsblätter 78, 2015, 365–428, bes. 389–399. – Aktuelle Forschungserträge bei WEISS, Julius Echter (wie Anm. 31).

36 MÜLLER, Geschichte (wie Anm. 6), 28. – Erik SODER VON GÜLDENSTUBBE, Würzburgische Benefizialpatronate in einer Aufstellung der Echterzeit, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 56, 1994, 235–286, hier: 261, Nr. 234 (betr. Gebstadel). – Veronika HELMANNSEDER, Der Geistliche Rat des Bistums Würzburg unter Friedrich von Wirsberg (1558–1573) und Julius Echter von Mespelbrunn (1573–1617) (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 73), Würzburg 2015, 230–232, 283, 407 (Visitation).

37 MÜLLER, Geschichte (wie Anm. 6), 29. – ROMBERG, Würzburger Bischöfe 1617–1684 (wie Anm. 2), 70: Aschhausen legte nach seiner Bischofswahl in Bamberg 1609 und Würzburg 1617 erst 1621 seine anderen Pfründen nieder, so auch an der Comburg.

orte aus. 1631 wendete sich das Kriegsglück von der bis dahin siegreichen kaiserlich-katholischen Partei ab. Eine schwedische Armee unter König Gustav II. Adolf Wasa (reg. 1611–1632) landete auf Reichsgebiet und rückte im Spätherbst des Jahres in regelrechtem Siegeszug unaufhaltsam nach Franken vor. Da griffen die protestantischen Nachbarstände Würzburgs nach dem, was ihnen angeblich zustünde: Das Amt Gebstättel etwa wurde noch unmittelbar vor dem Einzug der Schweden von Württemberg besetzt³⁸.

Der triumphierende Schwedenkönig verteilte indes die Beute unter seine höheren Offiziere als Erbteilen der Krone Schwedens und spaltete so unnachsichtig den einstigen Würzburger Herrschaftsverband auf, wie die wohl wichtigste Chronik zur Schwedenzeit in Franken in einer Jeremiade betrauerte³⁹. Stift Comburg fiel dabei an den Generalmajor Bernhard Schaffalitzki von Muckendell (1591–1641)⁴⁰. Unter ihm wurden die katholischen Stiftsbediensteten vertrieben, das Stift als reine Ökonomie-Domäne ausgebeutet und der evangelische Gottesdienst eingeführt⁴¹. Doch der bittere Spuk landfremder Invasion war mit dem kaiserlichen Sieg über das schwedische Heer bei Nördlingen Ende 1634 alsbald wieder vorbei.

Von 1643 bis Kriegsende wurde Comburg schließlich durch kaiserlichen Entschluss vom Hochstift getrennt (sog. *Dismembration*) und einstweilen dem bayerischen Reichskreis zugeschlagen. Das Stift hatte damit als faktisches Protektorat Kurbayerns zu nichts anderem als der Versorgung von dessen Militäreinheiten zu dienen⁴². Auch diese Befreiung und Restitution entbehrte somit nicht der Fremdbestimmung. Zurück blieben schließlich von der langen Kriegsepoche ausgelagerte Stiftsländer.

4. Stift Comburg im Zeitalter des Barock (1648–1802)

4.1 Konsolidierung bis ca. 1700

Über den zerstörerischen Krieg hinweg hatte das Stift trotz aller Verluste doch seine Existenz samt Besitzungen so weit erhalten können. Mit dem Wiederaufbau des Stiftswesens wurde zügig begonnen und es waren alsbald gefestigte Verhältnisse erreicht: Die zumeist verödeten Hofstellen vergab man dabei zins- und anderweitig vergünstigt zumindest anfänglich noch an protestantische Bewerber. Das in den Jahren zwischen 1657 und 1661 erstellte Jurisdiktions-, Sal- und Lagerbuch verzeichnet umfassend Vermögensstand, Lehensverhältnisse und Steueransprüche⁴³.

38 ROMBERG, Würzburger Bischöfe 1617–1684 (wie Anm. 2), 215 (betr. »Auslaufen«), 158 (betr. Besetzung 1632).

39 Die »Summarische Beschreibung« des Joachim Ganzhorn: Höhe- und Wendepunkte der schwedischen Herrschaft in Franken 1631 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 74), hrsg. v. Christian LEO, Würzburg 2017, 76, 85, 378, 426.

40 Gerhard ASSFAHL, Bernhard Schaffalitzki von Muckendell, in: Lebensbilder aus Schwaben 12, hg. v. Robert UHLAND, Stuttgart 1972, 66–99. – Portrait: SCHRAUT, Comburg (wie Anm. 7), 170, Nr. 75.

41 MÜLLER, Geschichte (wie Anm. 7), 29f. – Schwedisches Besitzergreifungspatent Gustav Adolfs (»Schutzbrief«): SCHRAUT, Comburg (wie Anm. 7), 170, Nr. 74 (21. November 1631). – Vgl. MAUCH, Stift Comburg und Gustav Adolf von Schweden, in: Jahrbuch des Historischen Vereins für das Württembergische Franken 9, 1871–1873, 239–242.

42 ROMBERG, Würzburger Bischöfe 1617–1684 (wie Anm. 2), 341 (mit Belegen).

43 Kurzinhalte bei MÜLLER, Geschichte (wie Anm. 7), 30.

Als vorrangig ökonomisch-fiskalischer Faktor erwies sich ebenfalls die zeitweise Annahme eines Haushalts von Schutzjuden durch das Stift von 1621 bis gegen Ende des Jahrhunderts: Zum einen hielten die Juden den unverzichtbaren Kleinhandel auch in Kriegszeiten aufrecht. Zum anderen waren sie weitestgehend ausgeliefert an eine Fülle von steuerlichen Sonderabgaben weit über das quasi grundtariflich zu entrichtende Schutzgeld hinaus⁴⁴.

Bedeutenden Anteil an der Gesundung hatte schließlich die mit Bischof Johann Gottfried von Guttenberg gefundene Steuerregelung von 1685: Gegen jährlich feste Abschlagszahlungen von 600 Gulden war das Stift weitgehend befreit von den hauptsächlichsten Lasten, nämlich vom landständischen Subsidium charitativum und ähnlichen Sonderzahlungen, von der allgemeinen Landsteuer (*Schatzung*, *Kontribution*), Ungeld und Akzise sowie *Rauchpfund* (Herdsteuer) und militärischer Einquartierung. Der Steuereinzug der Mediatuntertanen verblieb dabei weiterhin dem Stift⁴⁵. Diese vorteilhafte Pauschalierung ließ erwirtschaftete Überschüsse zu steuerfreiem Mehreinkommen werden und eröffnete mittelfristig womöglich erst die Mittel zur aufwendigen Barockisierung der Stiftsanlage (Kap. 4.3).

Unter den Erwerbungen dieser Epoche ist der Ankauf der Anteile der Herren von Stetten an der Ganerbschaft Künzelsau anzuführen (1712), wodurch Comburg auch deren Sitz und Stimme im Ritterkanton Odenwald zuflossen⁴⁶.

Unter den geistlichen Rechten hielt das Stift seine sechs eigenen katholischen Patronatspfarreien bis zum Ende des Hochstifts aufrecht⁴⁷. Überdies behielt es im verfassungsrechtlichen Sonderfall laut Westfälischem Frieden (Art. IV § 19; Art. V §§ 2, 31) das pfarrliche Patronats- und Präsentationsrecht in denjenigen elf Orten, die vor dem *Normaljahr* (Stichjahr) 1624 bereits lutherisch gewesen waren⁴⁸. Doch lag Comburg nach wie vor als vereinzelter Außenposten mitten in evangelischer Umgegend.

Die erneuerten Statuten von 1652 verfügten u. a., dass der Stiftspropst aus dem Würzburger Domkapitel zu stammen habe und die Präbendenvergabe (*Kollation*) halbjah-

44 MÜLLER, Geschichte (wie Anm. 7), 29 (Zulassung ab 1621 und 1645 erneuerter Schutz), 31 (Austreibung unter Dechant Johann Heinrich von Ostein). Ungeklärt ist, ob die rigide Maßnahme aufgrund des allgemeingesetzlichen Verbots mediater Schutzherrlichkeit 1688 erfolgte. Vgl. Imke KÖNIG, Judenverordnungen im Hochstift Würzburg (15.–18. Jh.) (Studien zu Policy und Policywissenschaft), Frankfurt a. M. 1999, 209f.

45 MÜLLER, Geschichte (wie Anm. 7), 31 (Vertrag, 20. Februar 1685). – SCHRÖCKER, Statistik (wie Anm. 5), 14.

46 MÜLLER, Geschichte (wie Anm. 7), 32 (Kaufvertrag, 22. März 1717). – Ein ähnliches Verfassungskuriosum des Alten Reiches kennen auch das Würzburger Juliusspital und die Universität als Mediat-Korporationen, die durch Gütererwerb von den Freiherren von Thüngen zugleich 1699 deren Mitgliedschaft im Ritterkanton Rhön-Werra erlangten: ROMBERG, Würzburger Bischöfe 1684–1746 (wie Anm. 2), 230.

47 Betr. die Pfarreien von Großallmerspann, Gebattel, Hausen an der Roth, Steinbach und Stimpfach. Als Sonderfall eines Conpatronats mit dem Würzburger Bischof tritt noch die Pfarrei Tauberrettersheim hinzu: ROMBERG, Pfarrwesen (wie Anm. 4), 155f. Anhang III: Übersicht über die nicht-bischöflichen Kirchenpatronate (Stand von 1802).

48 Betr. die Pfarreien von Anhausen, Geifertshofen, Gelbingen, Haßfelden, Kirnberg, Kocherstetten, Michelfeld an der Lücke, Reinsberg, Steinkirchen, Stöckenburg und Thüngental: SCHRÖCKER, Statistik (wie Anm. 5), 13f. (Stand um 1700). – MÜLLER, Geschichte (wie Anm. 7), 30 (identischer Stand laut Jurisdiktions-, Sal- und Lagerbuch, doch ohne Kirnberg). – Diese sind jedoch nicht in den ab 1747 jährlich erscheinenden Würzburger Hof- und Staatskalendern verzeichnet sub voce *Hochfürstliche Wirtzburgisch=Augsburgische Confessions=Verwandte Pfarrer*. Vgl. zu diesem reichsrechtlichen Sonderstatus: ROMBERG, Pfarrwesen (wie Anm. 4), 118–120.

resweise zwischen Bischof und Domkapitel geteilt seien⁴⁹. Auch innerkirchlich war die seit Julius Echter verstärkte betriebene Beschränkung und Kanalisierung adelskirchlicher Usancen soweit durchgesetzt, wie die referierten, teils unzweideutig gegenreformatorischen Initiativen seitens Dechanten und Stiftsherren illustrieren mögen. Im Zeichen neuer Blüte wurde schließlich die Wallfahrtskirche auf dem Einkorn in hochbarocken Formen umgestaltet (1682/83)⁵⁰.

Im Resultat der geschilderten Entwicklungen seit dem 16. Jahrhundert war gegen 1700 der katholische, stiftische und mediate Charakter Comburgs im Verfassungsgefüge des Würzburger Hochstifts vollends zementiert.

4.2 *Bleibender Konfessionalismus*

Unstreitig ist der Westfälische Friede (1648) zu den großen Ausgleichsordnungen der deutschen und gesamteuropäischen Geschichte zu zählen. Doch so epochal der Friedensschluss an sich gewesen ist, er bedingte keineswegs einen allgemeinen Mentalitätswandel weg von der Befehdung der jeweils anderen Religionsparteien. Freilich wählte man gerade katholischerseits nunmehr subtilere Wege in der Absicht, die glaubenskämpferischen Ambitionen nicht allzu offenbar werden zu lassen und reichs- bzw. konfessionspolitisch weniger angreifbar zu sein⁵¹.

Wie in solch größerer Perspektive geradezu exemplarisch am Kurs des Stiftes Comburg in seinem Mediatbereich abzulesen ist, reichte das konfessionalistische Zeitalter mithin noch weit bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts hinein. Demnach verstand das Stift seine Randlage in der Diaspora dezidiert als Herausforderung zur inneren wie äußeren Mission in seinem Rechts- und Einzugsbereich. Die kleinräumlichen Bezüge blieben dabei nach wie vor ein wichtiges Handlungsfeld.

In weiterer Perspektive schwenkte das Mediatstift damit seinerseits auf die allgemeine religionspolitische Linie des Würzburger Hochstifts ein, das an seiner südwestlichen Peripherie eine erstaunliche – doch bisher in der Literatur noch kaum gewürdigte – religiöse wie gleichermaßen territoriale Expansionskraft entfaltete: Schon seit den 1660er-Jahren, also alsbald nach dem Westfälischen Frieden, bemühte sich Würzburg um Fürstenkonversionen, im hiesigen Bereich der Grafen von Hohenlohe-Schillingsfürst 1667. Von den 1680er-Jahren und erst in den 1740er-Jahren auslaufend machte Würzburg auch in der Kurpfalz anlässlich des Herrschafts- und Religionswechsels zur katholischen Linie Pfalz-Neuburg gegen den dort vorherrschenden Calvinismus mit großem Einsatz mobil⁵².

49 SCHRÖCKER, Statistik (wie Anm. 5), 13. – ROMBERG, Würzburger Bischöfe 1617–1684 (wie Anm. 2), 493, 519: Unter den Bischöfen beanspruchte einzig Peter Philipp von Dernbach (1675–1683) 1682 statutenwidrig im Falle der Resignation der Comburger Propstei auch diese *Prex primaria* auf diese, wurde aber vom Domkapitel abgewiesen.

50 MÜLLER, Geschichte (wie Anm. 7), S. 24, Anm. 1, 31. Die Kirche ging durch Blitzschlag 1814 verloren.

51 Vgl. Jürgen LUH, Unheiliges Römisches Reich: Der konfessionelle Gegensatz 1648 bis 1806 (Quellen und Studien zur Geschichte und Kultur Brandenburg-Preußens und des Alten Reiches 1), Potsdam 1995. – Peter BRACHWITZ, Die Autorität des Sichtbaren. Religionsgravamina im Reich des 18. Jahrhunderts (Pluralisierung & Autorität 23), Berlin 2011. – Frank KLEINEHAGENBROCK, Das Reich der Konfessionsparteien: Konfession als Argument in politischen und gesellschaftlichen Konflikten nach dem Westfälischen Frieden (Bibliothek Altes Reich 19), Berlin 2016.

52 ROMBERG, Würzburger Bischöfe 1617–1684 (wie Anm. 2), 413 (betr. Konversion 1667). – DERS., Würzburger Bischöfe 1684–1746 (wie Anm. 2), 108f., 180, 223–225 (betr. Kurpfalz).

Flankierend zu diesen höheren politischen Konjunkturen ergriff Comburg durchaus eigene Demarchen. Konkret fuhr man nach 1648 eine zweigleisige Strategie: Zum einen wurden nach der erwähnten ersten Nachkriegsbesiedlung alsbald Lehengüter strikt nur noch an Katholiken vergeben. So stieg deren Zahl in gemischt-konfessionellen Orten im Lauf der Zeit stetig an und setzte die evangelische Bewohnerschaft unter merklichen Druck, so etwa in Großallmerspann im Zeitraum von ca. 1670–1700⁵³. Verfügte das Stift gleichfalls über die Dorfherrschaft, berief man sich zum anderen auf sein Religionsrecht laut Westfälischem Frieden und stiftete zum Zeichen der eigenen Kirchenhoheit ein katholisches Gotteshaus in barockem Zeitgeschmack, wie im besagten Großallmerspann (1693/96)⁵⁴ und Hausen an der Roth (1696/1710).

Zum dritten wurde 1684 zunächst ein fünfköpfiges, ab 1712 auf zwölf Stellen erweitertes Kapuzinerhospiz im ehemaligen Kloster auf der Kleincomburg angesiedelt⁵⁵, ermöglicht durch eine namhafte Zustiftung des Stiftsherrn Friedrich Gottfried Ignaz von Pfürdt († 1726)⁵⁶. Die Kapuziner pflegten ja die volksnahe Seelsorge und bildeten die Speerspitze solch schleichender, mitunter aber auch brachialer Gegenreformationen. Das entsprechende Einladungsschreiben des damaligen Stiftsdechanten, des energischen Johann Heinrich von Ostein (1674–1695)⁵⁷, bemühte dabei das ganze Arsenal konfessionalistischer Rhetorik: Das Stift sei seit der Reformation *inmitten des verdorbenen Volkes durch so viele wütende Angriffe der Ketzer* dennoch glücklich erhalten worden. Des Dechanten eigene Aufgabe bestehe darin, *im Eifer für die Ehre Gottes für die Reinheit der Geistlichkeit, das Seelenheil der Gläubigen und die Rückführung der Irrgläubigen zu sorgen*. Doch sollten *die Irrenden allmählich zurückgeführt* werden. Die benachbarte Stadt Hall nannte Ostein gar polemisch *lutherisch Hall*⁵⁸. – Auch das Würzburger Domkapitel übertrug seinerseits den Comburger Kapuzinern 1739 die Seelsorge in seinem benachbarten und gemischt-konfessionellen Mediatort Braunsbach⁵⁹.

Unter Osteins Nachfolger Wilhelm Ulrich von Guttenberg (1662–1736)⁶⁰, dem Bruder des erwähnten Bischofs Johann Gottfried II., wurde in den 1730er-Jahren im Stiftsdorf Steinbach noch ein Konvertitenheim eingerichtet zur Versorgung von 24 In-sassen auf Lebenszeit⁶¹. Dennoch fanden sich zu seinem Begräbnis zahlreiche Protes-

53 [...] VON JAN, Zur Geschichte der Gegenreformation im Fränkischen, in: Jahrbuch des Historischen Vereins für das Württembergische Franken 10, 1875–1878, 90–94.

54 FRANZ BERGER, Kirchengemeinde Großallmerspann 300 Jahre. Die Geschichte einer katholischen Diasporapfarrei, Ilshofen 1996.

55 MÜLLER, Geschichte (wie Anm. 7), 31. – Vgl. Eberhard HAUSE, Die Geschichte der Kleinkomburg und das Bauen des Kapuzinerordens, Stuttgart 1974, 57–65.

56 MÜLLER, Chorherrenpfünden (wie Anm. 17), 104. – Genaue Todesnotiz in: WUNDER, Anniversar (wie Anm. 20), 79 (10. September 1726).

57 MÜLLER, Geschichte (wie Anm. 7), 39, Dekane Nr. 17. – Genaue Todesnotiz in: WUNDER, Anniversar (wie Anm. 20), 78 (2. Februar 1695).

58 ANONYMUS (Hg.), Ein Brief des Komburger Dechanten von Ostein an die Kapuziner, in: Württembergisch Franken 56, 1972, 82f. (14. August 1680; Zitate ebd.). – Als Wirkungsgebiet waren den Kapuzinern die umliegenden Orte zugewiesen: Bühlertann, Bühlerzell, Bretzingen, *gemischt* Dullau, Hessental, Steinbach, Thümgental, Otterbach, Ober-, Mittel- und Unterfischach, Winzenweiler, Rauhenbretzingen und *lutherisch Hall*.

59 ROMBERG, Würzburger Bischöfe 1684–1746 (wie Anm. 2), 578.

60 MÜLLER, Geschichte (wie Anm. 7), 39, Dekane Nr. 18. – Genaue Todesnotiz in: WUNDER, Anniversar (wie Anm. 20), 79 (5. Mai 1736).

61 MÜLLER, Geschichte (wie Anm. 7), 31f.

tanten des Umlandes ein, darunter allein neun Prädikanten der evangelischen Patronatspfarreien⁶².

Dieser durchwegs zäh geführte Verdrängungskampf fand zu Mitte des 18. Jahrhunderts einen seiner Höhe- und Brennpunkte in dem herrschaftlich und konfessionell gemischten Dorf Mistlau, pfarrlich zum comburgischen Großallmerspann gehörig, in der Landeshoheit aber den evangelischen Grafen von Hohenlohe-Kirchberg unterstellt. In diesem eskalierenden Streit schreckten die konkurrierenden Religionsparteien nicht vor der Entführung des Pfarrers der jeweils anderen Konfession zurück – eindeutige Gewaltakte wider den 1648 verkündeten Religionsfrieden also⁶³.

Eine gewisse religiöse und politische Entspannung schien sich erst unter dem vorletzten Dechanten Johann Philipp Heinrich von Erthal (1736–1771) anzudeuten. Er verlieh beispielsweise der – noch von Ostein so verachteten – Stadt Hall 1761 ein namhaftes Darlehen von 30.000 fl. Auch wurde ihm allseits anerkennend der Ehrentitel *deliciae mundi* beigelegt⁶⁴.

In der Hochphase des Siebenjährigen Kriegs (1756–1763) erlangte Comburg 1759 für das Hochstift nochmals besondere Bedeutung als sicheres Exil für Bischof Adam Friedrich von Seinsheim (1755–1779), der im Mai und Juni des Jahres vor nördlich anrückenden preußischen Truppen aus Würzburg flüchten musste⁶⁵.

Inwieweit der anhaltende Würzburger Handelskrieg gegen Hallisches Salz in den 1760/70er-Jahren auch das Verhältnis Comburgs zu seiner Nachbarstadt tangierte, ist nicht näher bekannt. Diese wirtschaftliche Auseinandersetzung sollte gewissermaßen den letzten Akt dieses jahrhundertelangen Antagonismus zwischen Stadtgemeinde und fürstbischöflicher Gewalt bilden⁶⁶.

4.3 Zum barocken Kirchenneubau im Kontext der Stiftsgeschichte

Nicht zuletzt ist der ambitiöse barocke Neubau der Stiftskirche unter dem Dechanten von Guttenberg als konfessionelles Zeichen zu verstehen. In den Jahren 1707 bis 1715 durch den Baumeister Joseph Greis(s)ing († 1721) geschaffen, thront die Anlage bis heute gravitatisch und imposant als regelrechte Gottesburg über dem Kochertal und in Sichtweite der neugläubigen Stadt Hall. Bereits der als typisch mainfränkischer Barock erkennbare Stil zeigt in älterer Wortwendung des 17. Jahrhunderts an, *was Würzburgisch sei*⁶⁷. Umso

62 Anonymus, Religiöse Toleranz in Komburg, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 7, 1939, 120f.

63 Ulrich FRÖHNER, Der Mistlauer Taufstreit 1747–1754, in: Württembergisch Franken 97, 2013, 177–202.

64 MÜLLER, Geschichte (wie Anm. 7), 32 (Zitat ebd.), 39, Dekane Nr. 19.

65 Staatsarchiv Würzburg, Historischer Verein Ms. f. 205, fol. 159r (Flucht des Bischofs aus Würzburg am 19. Mai 1759).

66 Sammlung der hochfürstlich wirzburgischen Landesverordnungen, Bd. 2, hrsg. v. Philipp HEFFNER, Würzburg 1801, S. 877, Nr. 642 (Verbot von Salzimporten, 11. März 1768). – Staatsarchiv Würzburg, Gebrechenamtsakten VII C 34 (erneuertes Importverbot an Schwäbisch Hall, 1778). Damit brach dem hällischen Salzhandel keineswegs ein entscheidendes Marktsegment weg, da die anderen Anrainer nach wie vor auf umfängliche Importe setzten: Kuno ULSHÖFER, Der Hällische Salzhandel, in: Hall und das Salz. Beiträge zur hällischen Stadt- und Salinengeschichte, hrsg. v. Philipp HEFFNER u. Herta BEUTTER, Sigmaringen 1982, 95–103, hier: 103. – Siehe den Beitrag von Gerhard Lubich in diesem Band.

67 Aus einem Lobgedicht auf das 30-jährige Regierungsjubiläum Bischof Julius Echters 1603, zit. n. Wolfgang SCHNEIDER, Aspectus Populi. Kirchenräume der katholischen Reform und ihre Bildordnungen im Bistum Würzburg (Kirche, Kunst und Kultur in Franken 8), Regensburg 1999, 46.

größer erscheint dieser offensichtliche Kontrast im Vergleich zur relativ barockarmen Stadtbebauung Halls. In gewisser Weise wurde damit ein abweichendes Gesellschafts- und Glaubensmodell architektonisch inszeniert: hier die exklusive Welt des katholischen Stiftsadels im Geist des Barock und in repräsentativem Gestus – dort die reichsstädtische Bürgergemeinde lutherischen Bekenntnisses. So bildet die Stiftskirche ein in Stein gemauertes Sinnbild der »Ecclesia triumphans«, die durch die Krisen des 16. und 17. Jahrhunderts hindurch zu neuer Kraft gefunden hatte.

Ein weiterer bemerkenswerter Aspekt ist der in jener Epoche eher ungewöhnliche historisierende Zug der neuen Architektur, welche die überlieferte Gesamtform des Kirchenbaus respektierte und dadurch geschichtswahrend und kontinuieritätsbezogen gleichsam in ein modernes Gewand transformierte, dies nach neuerer kunsthistorischer Deutung zumindest suggerierte⁶⁸. Eine weitere Besonderheit bildete die zu dieser Zeit noch unübliche Predigtansprache eines Bischofs, nämlich Johann Philipps II. von Greiffenclau (1699–1719) zur Kirchenweihe 1715⁶⁹.

Freilich gerieten danach die (wirtschaftlichen) Möglichkeiten des Bauwesens merklich ins Stocken. So wurde die Neue Dekanei unter dem nämlichen Dechant von 1732 bis 1737 in Angriff genommen, doch nur knapp zur Hälfte fertiggestellt. So überwiegt bei den umringenden Stiftsgebäuden das Ansehen des 17. Jahrhunderts⁷⁰.

5. Ausklang und Ausblick: Säkularisation 1802 und Nachgeschichte bis heute

Der 20. und letzte Dechant Johann Gottfried Lothar von Greiffenclau (1771–1802) musste völlig machtlos der Besitzergreifung seines Stifts durch das Herzogtum Württemberg am 4. Oktober 1802 zusehen. Dabei erschien es kaum mehr von Belang, dass diese Aktion noch vor der reichsrechtlichen Verkündung des Reichsdeputationshauptschlusses samt

– Vgl. grundsätzlich zum Konnex von allgemeinem Kirchenwesen, Konfessionalisierung und Bautätigkeiten: ROMBERG, *Prolegomena* (wie Anm. 35), 416f.

68 Barbara NITSCHKE, Die ehemalige Stiftskirche St. Nikolaus auf der Großcomburg (1707–1715). Ein Werk des Würzburger Baumeisters Joseph Greising, in: SCHRAUT, *Comburg* (wie Anm. 7), 22–35. – Johannes ZAHLTEN, Die barocke Ausstattung des »Newen Kirchenbaus in dem hochadeligen Ritter Stift Comburg«, in: ebd., 36–57. – Johannes MACK, Der Baumeister und Architekt Joseph Greising. Mainfränkischer Barock vor Balthasar Neumann (Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte 8, 16), Würzburg 2008, 293–309.

69 Ignatz GROPP, *Wirtzburgische Chronick deren letzten Zeiten, oder ordentliche Erzählung deren Geschichten, Begebenheit- und Denkwürdigkeiten, welche in denen dreyen letzteren Hundert-Jahr-Lauffen, das ist von dem Jahr 1500 bis anhero in dem Hoch-Stiftt Würtzburg und Francken-Landt sich zugetragen ...*, 2 Bde., Wirtzburg 1748–1750, hier: Bd. 2, 357f. (Predigt am 15. September 1715); Online-ressource: urn:nbn:de:bvb:12-bsb10722027-0 (Stand: 19.10.2017). – Bei MÜLLER, *Geschichte* (wie Anm. 7), S. 31 mit Anm. 8 ist der Autor irrtümlich »Grupp« genannt. – Vgl. zur Kirchenweihe die panegyrische Anlaßdichtung *Palilia sacra in lustratione novi mapalis domini nostri Jesu Christi decantata* [...], Würzburg 1715 (Universitätsbibliothek Würzburg, Rp 23, 80 angebunden 2). – Zur seltenen Predigtstätigkeit der Reichsbischöfe: Bettina BRAUN, *Princeps et Episcopus. Studien zur Funktion und zum Selbstverständnis der nordwestdeutschen Fürstbischöfe nach dem Westfälischen Frieden* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Universalgeschichte 230), Göttingen 2013, 230–235.

70 Gabriele KLEIBER, *Groß- und Kleincomburg (Führer Staatliche Schlösser und Gärten, hg. v. Staatliche Schlösser und Gärten Baden-Württemberg)*, München–Berlin 1999, 48f.

Bestimmungen zur Säkularisation der geistlichen Stände erfolgte (25. Februar 1803). Auch formell hatte Württemberg schon zuvor am 12. Januar 1803 die Aufhebung verkündet. In der Folge wurden die Stiftsherren mit immerhin 9/10 ihrer bisherigen Bezüge abgedankt, das Archiv und die Bibliothek der betreffenden herzoglichen Behörden eingegliedert und das Gros des Kirchensilbers in die landesherrliche Münze gegeben⁷¹. Damit hatte das Stift staatsrechtlich wie materiell nach rund 800 Jahren zu bestehen aufgehört und wurde bar jeglicher Sonderrechte – wie auch die zeitgleich mediatisierte Reichsstadt Hall – schließlich in das neu entstehende württembergische Oberamt Schwäbisch Hall eingegliedert.

Die Reihe der wechselnden Nachnutzungen in den kommenden zwei Jahrhunderten ist lang und zeigt auf ihre Weise, dass ein solcher Komplex an Stifts- resp. Klostergebäuden kaum in sinnvoller Weise für wesentlich abweichende Funktionalitäten zu gebrauchen war. Hierbei blieb freilich die Bausubstanz von Kirche und Konventgebäuden weitestgehend erhalten.

Nach der kurzzeitigen Residenz des Prinzen Paul von Württemberg (1807–1810) diente die Liegenschaft rund ein Jahrhundert dem königlich württembergischen Ehreninvalidenkorps (1810–1909) zur Unterbringung samt Lazarett. Sodann zog die erste *Heimvolkshochschule* Württembergs in die Räumlichkeiten ein (1926–1933), gefolgt von nationalsozialistischen Ideologieschulungen und einer Bauhandwerker Ausbildung sowie Kriegsgefangenenlager bis Kriegsende 1945. Von 1947 bis zur Gegenwart fand die Lehrerfortbildung dort ihre feste Stätte⁷². So hat die Comburg in ihrer mehr als 200-jährigen Nachgeschichte, ausgehend von ihrer ursprünglichen Aufgabe des religiösen Kultes und der längst dahingegangenen adelskirchlichen Versorgung, schließlich ihre neue Verwendung als demokratisch verpflichtete Kultuseinrichtung und öffentliches Kulturdenkmal gefunden⁷³.

71 MÜLLER, Geschichte (wie Anm. 7), 33–38. – Ebd., 39, Nr. 20 (Greiffenclau). – SIEBER, Komburger Stiftsbibliothek (wie Anm. 33), 109–114.

72 Elisabeth SCHRAUT, Die Heimvolkshochschule Comburg (1926–1933). Arbeiterbildung in der Weimarer Republik, in: DIES., Comburg (wie Anm. 7), 81–94. – DIES., Die Comburg 1933–1945: eine »Festung des neuen Staates«, in: Ebd., 95–103. – DIES., Die Comburg nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges (1945–1950), in: Ebd., 104–108.

73 Zu heutiger Gestalt und Nutzung: KLEIBER, Groß- und Kleincomburg (wie Anm. 70).



Die Comburg um 1630, Kupferstich aus:
Daniel MEISSNER, Politisches Schatzkästlein, Nürnberg 1630

Landesmedienzentrum Baden-Württemberg [LMZ], Medienservice – Fotoarchiv, Stuttgart



Der Hausbesitz des Stifts Comburg am Ende des 18. Jahrhunderts aus:
Die Comburg. Vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert (Kataloge des Hällisch-Fränkischen
Museums Schwäbisch Hall 3), hrsg. v. Elisabeth SCHRAUT, Sigmaringen 1989, 185

Hällisch-Fränkisches Museum, Schwäbisch Hall



Comburg bey Schwaebisch Hall / Pons, Friedrich Heinrich [um 1850]

Württembergische Landesbibliothek, Stuttgart
Signatur: Schef. fol. 7470
<http://digital.wlb-stuttgart.de/purl/bsz403914809>

ABRAHAM PETER KUSTERMANN

Sieben päpstliche Urkunden für die Kirche von Rottenburg vom 28. Januar 1828

Vorbericht und Dokumentation

1. VORBERICHT

Am Kopf jeder quellenbasierten Darstellung der sich von 1803/1806 bis 1827/1830 hinziehenden Gründungsgeschichte des Bistums Rottenburg(-Stuttgart)¹ steht *von Rechts wegen* der Bezug auf die beiden päpstlichen Bullen *Provida solersque* (16. August 1821) und *Ad Dominici gregis custodiam* (11. April 1827) sowie – sträflich oft übergangen – auf das *Königliche Foundations-Instrument* (14. Mai 1828) und die sog. *Landesherrliche Verordnung* (30. Januar 1830)², letztere rigoros in ihren staatsomnipotenten Direktiven.

1 LThK³ 8, 1999, 1326f. (Hubert WOLF). – Siehe auch die Auswahl-Bibliografie in: Das Katholische Württemberg, hrsg. v. Bischöflichen Ordinariat der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Red. Heinz G. TIEFENBACHER u. Wolfgang URBAN, (1988) 2. überarb. Aufl., Ulm 1993. – Aus verschiedenen (Jubiläums-)Anlässen seitdem (in Auswahl) zu ergänzen: Joachim KÖHLER/Wolfgang URBAN, Die Kirche in der Diözese Rottenburg-Stuttgart von der Christianisierung bis in die Gegenwart, Heft VI: Aufbruch in eine neue Zeit, Kehl o.J. [1993]; Dominik BURKARD, Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche. Die »Frankfurter Konferenzen« und die Neuordnung der Kirche in Deutschland nach der Säkularisation (Römische Quartalschrift, Supplementband 53), Rom/Freiburg/Wien 2000; Manfred WEITLAUFF, Staatskirchentum und Papstkirchentum im Widerstreit – Der schwierige Weg zur Gründung der Oberrheinischen Kirchenprovinz im frühen 19. Jahrhundert, in: ZKG 112, 2001, 220–254; Württembergisches Klosterbuch. Klöster, Stifte und Ordensgemeinschaften von den Anfängen bis in die Gegenwart, hrsg. v. Wolfgang ZIMMERMANN u. Nicole PRIESCHING im Auftrag des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Ostfildern 2003; Dokumentation des Jubiläumsjahres 2003. 175 Jahre Diözese Rottenburg-Stuttgart, Bd. 1: Texte, Bd. 2: Bilder, hrsg. v. Werner GROSS u. Eckhard RAABE, Stuttgart 2004; Dominik BURKARD, Rottenburg, in: Die Bistümer der deutschsprachigen Länder von der Säkularisation bis zur Gegenwart, hrsg. v. Erwin GATZ, Freiburg/Basel/Wien 2005, 616–637; RJKG Bd. 24, 2005; Kirche im Königreich Württemberg 1806–1918, hrsg. v. Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart und vom Verein für Württembergische Kirchengeschichte, Red. Maria E. GRÜNDIG, Stuttgart 2008; Glauben leben, Leben teilen. Katholisch in Württemberg, hrsg. v. Bischöflichen Ordinariat der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Ostfildern 2011; Claus ARNOLD/Hubert WOLF, Die Diözese Rottenburg-Stuttgart, in: Staat und Kirche seit der Reformation (Schriften zur politischen Landeskunde Baden-Württemberg 47), hrsg. v. Hubert WOLF, Hans-Georg WEHLING u. Reinhold WEBER, Stuttgart 2017, 243–259.

2 Die beiden päpstlichen Bullen sind auf Deutsch zugänglich in: Ernst R. HUBER/Wolfgang HUBER, Staat und Kirche im 19. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts, Bd. 1, Berlin 1973, 248–257 u. 268–272, auf Deutsch auch elektronisch abrufbar unter <https://recht.drs.de/rechtssammlung/1-allgemeine-rechtsvorschriften/11-grundlagen-der-dioezese.html>

In ihren institutionellen Wirkungen unbestritten, sind sie – je für sich und im historischen Ensemble – bzgl. ihrer kanoni(sti)schen Wertung je nach Standpunkten bis heute diskutiert. Unter Dominanz katholisch-kirchlichen (Selbst-)Bewusstseins jenseits aller historisch-politischen Subtilitäten rückt ohnehin ein weiteres Datum als letztlich entscheidendes in den Vordergrund: die Ernennung des ersten Bischofs am 28. Januar 1828 bzw. dessen öffentlicher Amtsantritt (»Inthronisation«) am 20. Mai 1828. Gleichwohl ist diese Perspektive³ (»ubi episcopus, ibi ecclesia«), deren Begünstigung im Übrigen nicht präponderantes Motiv unserer Dokumentation ist, die Vermittlung der ihr zugrunde liegenden Quellen bis dato schuldig geblieben.

Diese Perspektive lag wohl auch dem Gedanken zu Grunde, nach der baulichen Generalsanierung des Rottenburger »Bischöflichen Palais« und seiner gelungenen Erweiterung zum jetzigen Gebäudeensemble des Bischöflichen Ordinariats⁴ die päpstliche Ernennungsurkunde für Bischof Johann Baptist von Keller (1774–1845)⁵ zum zentralen, repräsentativen Schmuckelement einer der renovierten Räumlichkeiten zu machen und so – wenigstens (halb-)öffentlich – den Besuchern des Hauses zu präsentieren. Denn in der Tat weht durch die Gebäulichkeiten kaum mehr ein barockes Zitat, sondern ähnliche Nüchternheit, wie man sie unserem schwäbischen Bistum von jeher nachsagt. Zweckmäßiger Weise war auch daran gedacht, den Urkundentext in Übersetzung aus dem lateinischen Original für jeden Interessierten vorzuhalten, um so das Schmuckstück auch als Informationsquelle nutzbar zu machen.

Allerdings hefteten sich rasch gewisse Bedenken an dieses an sich recht sympathische Vorhaben – nicht gegen seine Intention, sondern gegen seine Stimmigkeit *tale quale*. Denn schon die erste genauere Befassung mit dem vor der Hand in paläographischer Klandestinität abgefassten Dokument⁶ ließ, in relevanten Stichproben, erhebliche Zweifel daran

(Stand: 17.12.2017). Für die (verbindliche) lateinische und deutsche Version siehe Vollständige, historisch und kritisch bearbeitete Sammlung der württembergischen Gese[t]ze [...], Bd. 10: Die katholischen Kirchen-Gesetze vom Jahre 1803 bis zum Jahr 1834 und die Einleitung in dieselben von Joh[ann] Jakob LANG, hrsg. v. August L. REYSCHER, Tübingen 1836, 874–898, 898–905 (=Nr. 592). Ebd. 980–989 (=Nr. 633) die »Königliche Verordnung betr. die Ausübung des verfassungsmäßigen Schutz- und Aufsichts-Rechts des Staates über die katholische Landes-Kirche« (vgl. HUBER/HUBER [wie oben] 280–284) und ebd. [im Anhang] 1067–1078 das »Königliche Fundations-Instrument für das neu errichtete Bisthum Rottenburg« (staatliche Dotations- und Stiftungsurkunde). – Bd. 10 der Reyscherschen Gesetzessammlung als Digitalisat: https://books.google.de/books?id=_49DAAAcAAJ&pg=PR3&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (Stand: 21.10.2017).

3 Hauptsächlich von ihr zeigt sich die diözesane Erinnerungskultur mit ihren jubiläumsrelevanten Referenzen auf ..28 oder ...8 getragen, zuletzt das 175-jährige Diözesanubiläum im Jahr 2003.

4 Vorgestern – gestern – heute für morgen. Das Bischöfliche Ordinariat Rottenburg: Geschichte des Bauwerks und seiner Umgebung von den Anfängen bis zur Gegenwart, hrsg. v. Clemens STROPPEL, Red. Herbert ADERBAUER, Ostfildern 2013.

5 DAR Urkunde L 1 Nr. 150 vom 28. Januar 1828. – Zu Johann Baptist Keller (Studium in Dillingen und Salzburg, ordiniert 1797, 1808 Stadtpfarrer in Stuttgart und Mitglied des [staatlichen] Geistlichen Rats bzw. Katholischen Kirchenrats, 22. Juli/4. August 1816 Ernennung/Weihe zum Titularbischof von Evara, 1816–1819 Provikar für Württemberg in Ellwangen, seit 1817 in Rottenburg, 1819 württembergischer Personaladel, 1819–1828 Generalvikar in Rottenburg, danach Bischof der Diözese) zuletzt komprehensiv Rudolf REINHARDT, in: GATZ, Bischöfe 1983, 366–369 (Lit.).

6 Nach Stil und Form handelt es sich hier um die sog. »scrittura bollatica« (Thomas FRENZ, Papsturkunden des Mittelalters und der Neuzeit [Historische Grundwissenschaften in Einzeldarstellungen 2], Stuttgart 2000, 32), die schon zu ihrer Zeit (18./19. Jahrhundert) wegen der Unregelmäßigkeit der Buchstabenformen sowie wegen ihrer chaotischen Variationsbreite an Schreibweisen und Abkürzungen als kaum mehr lesbar galt, weshalb man den Urkunden von Rom aus nicht selten

aufkommen, dass es sich dabei tatsächlich um die gedachte päpstliche Ernennungsurkunde handelt, wie fraglos vorausgesetzt und überliefert, und um nichts Anderes. Und das war schließlich zu prüfen.

1.1 Die Produktivität des Zweifels

Daraus ergab sich in enger Zusammenarbeit mit dem Diözesanarchiv Rottenburg⁷ eine Such- und Forschungsstrategie nach zwei Seiten hin: (1.) die Bemühung um eine fachlich erudierte und zuverlässige Transkription, Übersetzung und Bestimmung der fraglichen Urkunde Nr. 150⁸, denn ohne einschlägige Schrift- und Sprachkompetenz bleibt sie schlicht unlesbar; (2.) die Recherche »im eigenen Haus«, was die Rottenburger Überlieferung im Zusammenhang mit der Bischofsernennung von 1828 *insgesamt* zur Klärung dieser und eventuell weiterer Fragen beitragen könne.

Nur um die diesbezüglichen Ergebnisse geht es uns hier, in Vorbericht und Dokumentation, nicht um die komplexen historischen und kirchenpolitischen Vorgänge der ersten Besetzung des Rottenburger Bischofsstuhls und ihre Bewertung⁹. Sie lassen sich vorab kurz so resümieren:

Im Diözesanarchiv Rottenburg sind sieben päpstliche Urkunden erhalten¹⁰, die sich zentral um die Ernennung ihres ersten Bischofs Johann Baptist von Keller (1828) gruppieren. Keine davon wurde je im Text dokumentiert, weder im zeitgeschichtlichen Umfeld noch sonst. Das (passive) Wissen um ihr reines Vorhandensein scheint das (aktive) Interesse an ihrem jeweiligen Inhalt gewissermaßen erledigt zu haben. Anders lässt sich ein ihnen hartnäckig anhaftender Irrtum kaum erklären. Denn deren eine, Urkunde Nr. 150 vom 28. Januar 1828, wandert seit je in fotografischer Reproduktion durch die – vor allem repräsentative – Literatur¹¹ unter der unbeirrt wiederholten Angabe, es handle sich dabei um die päpstliche Ernennungs-Urkunde für Bischof Keller (gelegentlich sogar der, es handle sich um die Gründungs-Urkunde des Bistums).

Dieses Ansehen verdankt sie, außer dem Umstand, dass sie seit 1828 vermutlich nie mehr kritisch, wenn überhaupt, gelesen wurde, vermutlich einzig ihrem etwas größeren Format entsprechend dem größeren Textumfang, der mit 30 Zeilen den der anderen sechs Urkunden (mit 16 bis 22 Zeilen) merklich überbietet. Denn grafisch oder heraldisch weist sie keinerlei Schmuckelemente auf, die sie vor den anderen hervorheben würden. Vielleicht auch schlicht ihrem aus grauer Vorzeit stammenden Archiv-Regest, das etwas unbestimmt lautet: »Papst Leo XII. bestätigt die Wahl des Joh. Bapt. Jud. Thadd. Keller zum 1. Bischof des neu errichteten Bistums Rottenburg«.

Eine eingehende Prüfung und Dokumentation muss diese Zuschreibung jetzt allerdings klar verneinen. Urkunde Nr. 150 liegt dem, was ihr immer wieder ungeprüft zugeschrieben wird, vielmehr um einen kanonischen (kirchenrechtlichen) Schritt voraus. Es handelt sich bei ihr (a.) substantziell um das päpstliche *Entlass-Schreiben* für Keller aus seinem bisherigen

ein sog. Transumptum (beglaubigte Kopie in normaler Schrift) an die Seite stellte. Siehe dazu auch unten Anm. 17.

7 Dafür sei namentlich gedankt der Archivleiterin Frau Angela Erbacher und Herrn Dr. Herbert Aderbauer.

8 Dafür sei sehr herzlich gedankt den Herren Dr. Karsten Uhde (Archivschule Marburg – Hochschule für Archivwissenschaft) und Dr. Wolfhard Vahl (Hessisches Staatsarchiv Marburg).

9 Siehe dazu (auch weiterführend) die in den Anm. oben angeführte Lit.

10 DAR Urkunden L 1 Nrr. 149–155.

11 So beispielsweise in: Das Katholische Württemberg (wie Anm. 1), 42f. und Glauben leben (wie Anm. 1), 27.

(Titular-)Bistum Evara – sehr wortreich, umständlich und salbungsvoll formuliert –, und (b.) nur prospektiv um die *Ankündigung* (»Präkonisation«) seiner vorgesehenen Versetzung (»Translatio«) auf den bischöflichen Stuhl von Rottenburg unter drei Kautelen: des allem vorab geforderten Treueids auf den Papst, der Reform des (Dom-)Kapitels mit Ernennung eines »Domscholasters« und eines »Bußkanonikers«, sowie der Einrichtung einer Almosen-Anstalt (»Mons Pietatis«). – Mit der jetzt möglichen Dokumentation dürfte diesbezüglich jeder Zweifel beseitigt sein, auch wenn die Korrektur einer »Legende« hauptsächlich auf die nachhaltige Korrektur einer *Bild-Legende* hinausläuft.

Die gemeinte kanonische *Ernennungs-Urkunde* für Keller liegt hingegen vor in Urkunde Nr. 149, die demgegenüber recht geschäftsmäßig gehalten ist und eine pauschale Generalabsolution von allen möglichen Amtshinderungsgründen auf Seiten des erwählten (»electus«) Rottenburger Bischofs enthält.

In den übrigen fünf Urkunden wendet sich der Papst – partienweise wortgleich – an das Rottenburger Domkapitel (Nr. 151), den Klerus der Diözese (Nr. 152), das Volk von Stadt und Diözese Rottenburg (Nr. 153), die »Vasallen« der Kirche von Rottenburg (Nr. 154), und gibt die Prozedur für die Ableistung des vom Ernannten geforderten Treueids vor (Nr. 155).

1.2 »... die päpstlichen Bullen zum öffentlichen Ablesen«

Auch wenn die sieben Urkunden hier erstmals im Druck vorgelegt werden, sind sie doch nicht nur gut behütetes Pergament geblieben, sondern hatten, den rituellen Gepflogenheiten entsprechend, auch ihre Proklamation – zumindest teilweise – in einem Vorgang erfahren, über den wir uns von einem der unmittelbaren Akteure genauestens informieren lassen können. Daraus ergaben sich wiederum Rückschlüsse, die die archivalische Investigationsbreite überraschend erweiterten:

Über die Feierlichkeiten gelegentlich der Amtseinsetzung des ersten Rottenburger Bischofs berichtet detailgenau, anschaulich und partienweise geradezu panegyrisch eine (äußerst rar gewordene) Broschüre¹², als deren Herausgeber der damalige Rottenburger Dom-Kaplan/-»Präbendar« (Dr. phil.) Lorenz Lang¹³ zeichnet. Mehr noch: In Lang darf man nicht nur den maßgeblichen Autor selbst der Schrift vermuten, sondern auch den eigentlichen »Regisseur« der mehrtägigen Festlichkeit, als der er sich darin – ein durchaus nicht uneitler Charakter – unschwer zu erkennen gibt. Dort findet sich aus der feierlichen Messe zur Amtseinsetzung des neuen Bischofs am 20. Mai 1828 im Hohen Dom zu Rottenburg die Notiz (S. 27):

12 Die hohe Feier der kirchlichen Inthronisation des Hochwürdigsten Bischofs von Rottenburg Johann Baptist von Keller und der Installation des gesammten Domkapitels. Rottenburg a. N., gedruckt und verlegt von Fr. Jos. Betz 1828, 66 S.

13 Geb. 1800 in Stetten (bei Tuttlingen), 1821–1826 Phil.- und Theol.-Studium in Tübingen, 1827 ordiniert, 1828 Dompräbendar in Rottenburg, 1839 Pfarrer in Harthausen (bei Ulm), 1845 in (Bad) Schussenried, 1852 in Weilheim (bei Tuttlingen), gest. 1872 (Neher 1 478; dort auch eine Liste seiner Publikationen). – Zu ihm auch Werner GROSS, Das Wilhelmsstift Tübingen 1817–1869. Theologenausbildung im Spannungsfeld von Staat und Kirche (Contubernium 32), Tübingen 1978, 69f.; Abraham P. KUSTERMANN, Die Apologetik Johann Sebastian Dreys (1777–1853). Kritische, historische und systematische Untersuchungen zu Forschungsgeschichte, Programmentwicklung, Status und Gehalt (Contubernium 36), Tübingen 1988, 90–92 u. ö. – Lorenz LANG hat handschriftliche »Erinnerungen aus meinem Leben« in 2 Bänden hinterlassen (Bibliothek des Wilhelmsstifts Tübingen; GROSS [wie oben] XVI), deren 1. Bd., der in unserem Zusammenhang von größtem Interesse wäre, leider als verschollen gilt.

Nach abgesungenem Vers und Oration setzte sich der Bischof in voller Amtskleidung auf den bischöflichen Stuhl und übergab dem ersten Domkaplane¹⁴ die päpstlichen Bullen zum öffentlichen Ablesen, welche seine Lossagung vom Bisthume Evara und seine Erhebung auf den neugegründeten Bisthumssitz Rottenburg aussprachen.

Es waren dies drey Bullen, wovon die beyden ersten in lateinischer, die letzte aber an das Volk von der Kanzel herab in deutscher Sprache abgelesen wurden.

Das Faktum dankbar zur Kenntnis genommen und unbezweifelt, stellten sich beim Bemühen um eine kommunikable und wissenschaftlich zuverlässige Transkription der fraglichen Urkunden jedoch schnell Fragen ein wie die: Soll ein, wenngleich begabter, jedoch paläographisch höchstwahrscheinlich unbewanderter und bzgl. der konkreten Textsorte ebenfalls eher ungeübter Rottenburger Domkaplan tatsächlich im Stande gewesen sein, drei Bullen der gegebenen Qualität (Schrift, Text ...) in würdiger Weise »vom Blatt« von der Domkanzel herab zu verlesen? Ist daher nicht die Vermutung plausibel, dass damals für diesen Zweck flüssig lesbare Abschriften der Urkundentexte angefertigt worden waren (der vorgelesenen zumindest) und auf der Domkanzel zur Verfügung standen? Dafür hatte man ja vom Eingang der Bullen in Rottenburg – wohl im Februar 1828 – bis Mai 1828 genügend Zeit. Wäre also die Hoffnung nicht ganz grundlos, in den verschiedenen einschlägigen Archivschichten möglicherweise (die) supponierte(n) Abschriften oder wenigstens noch Rudimente davon nachweisen zu können, also entweder eine authentische zeitgenössische Transkription der in Frage geratenen Urkunde Nr. 150 selbst, oder, eingeschränkter, wenigstens »flankierende« Hilfen (Textsplitter, Auszüge, Parallelen usw.) dafür und/oder für die weiteren Urkunden?

1.3 Zeitgenössische Lesehilfen

Eine überraschend klare Antwort auf diese Fragen fand sich dann an einer Stelle, wo man es nicht unbedingt vermutet hätte, und in einer Form, die alle billige Erwartung übertraf¹⁵. Bei diesem Fundstück handelt es sich um ein schmales rotes, am Rücken beschädigtes Pappbändchen mit umlaufender Goldbandprägung auf dem vorderen und hinteren Einband, dem man schon beim ersten Augenschein gegebenenfalls eine liturgische Verwendung zutraut. Es sticht nach Form und Format aus den übrigen Dokumenten seiner Umgebung auffällig heraus.

In diesem Bändchen findet man exakt die in der oben zitierten Notiz aufgezählten Bullen, als zweites bis viertes Stück nummeriert und jeweils mit einem entsprechenden »Verkehrs«-Titel überschrieben, sowie, als erstes Stück davor, einen weiteren Urkundentext – alle in klarer, flüssiger, ungekürzter handschriftlicher Transkription aus den lateinischen Originalen, mit Ausnahme des vierten Stücks, das wohl mit Blick auf die Adressaten nicht aus dem Lateinischen transkribiert, sondern nur in deutscher Übersetzung geboten wird.

Aus diesem (Be-)Fund darf legitim geschlossen werden, dass mit ihm die spekulativ postulierte Vorlage für die Verlesung der oben erwähnten drei Bullen »von der [Dom-] Kanzel herab« nachgewiesen ist.

Die ihnen als erstes Stück »vorgeschaltete« Transkription einer weiteren Bulle findet ihre hinreichende Erklärung darin, dass es sich dabei unter der Überschrift »Institutio«

14 Das dürfte die Rolle von Lorenz Lang selbst gewesen sein. Die weiteren Dompräbendare und -kapläne von 1828, Joseph Baumann (Neher1 458), Johann Paul Schiebel (Neher1 427f.) und Gerhard Haller (Neher1 381), kommen dafür kaum in Betracht.

15 DAR G 1.1, Nr. 38, Quadrangel 74.

um die exklusiv an die Person von Bischof Keller adressierte päpstliche *Ernennungs*-Urkunde (Nr. 149!) auf den Rottenburger Bischofsstuhl handelt. Sie steht hier, an die hierarchischen Verhältnisse eines katholischen Bistums angepasst, am Kopf der transkribierten Texte. Nach obiger Notiz wurde sie zwar nicht eigens »von der Kanzel herab« verlesen – ihre Anrede ging ja vom Papst direkt an den Bischof als Adressaten –, wohl aber in diese Sammlung der transkribierten Bullen aufgenommen (und das wohl nicht ohne Grund, d. h. zur nachhaltigen Sicherung ihrer Lesbarkeit). Von ihrem Inhalt erfuhren die am 20. Mai 1828 im Rottenburger Dom unter der Kanzel versammelten Personenkreise in Vielem gleichlautend ja aus den je speziell an sie adressierten und je speziell für sie verlesenen drei anderen Bullen.

Als interessantestes Detail in unserem Zusammenhang ist jedoch festzustellen und festzuhalten, dass der geschilderte Vorgang und sein gesamter Kontext deutlich zu Ungunsten von Urkunde Nr. 150 bzw. der ihr irrigerweise so lange beigelegten Bedeutung sprechen. Denn eine Transkription ihres Textes ließ sich weder hier noch irgendwo sonst nachweisen, was ja wohl auch etwas über ihren vergleichsweise gering(er)en Wert im Bewusstsein der damaligen Akteure besagt.

Die genannten handschriftlichen Transkriptionen, wie vorliegend, lassen sich nun mit genügender Sicherheit bzgl. Betreff, Adressaten und Text dem überlieferten Bestand der päpstlichen Urkunden um die Bischofsernennung von Johann Baptist von Keller im Rottenburger Diözesanarchiv zuweisen:

Zeitgenössische Transkription (1828)	Urkundenbestand DAR L1
1. »Institutio«	Nr. 149
2. »Ad Capitulum«	Nr. 151
3. »Ad Clerum«	Nr. 152
4. »Ad Populum« (Text nur deutsch)	Nr. 153

Bleibt zu ergänzen, dass eine der adressatendefinierten päpstlichen Bullen ebenfalls nicht »von der Kanzel herab« verlesen wurde und auch keine zeitgenössische Transkription von ihr nachweisbar ist: Urkunde Nr. 154 »Ad Vasallos« – eine Adressierung, unter der man sich in Rottenburg 1828 wahrscheinlich nichts vorstellen konnte. Das vergleichsweise auffälligste Merkmal ihres Textes ist das Zurücktreten aller »geistlichen« zugunsten der Betonung »ziviler« Verbindlichkeiten der darin Angesprochenen gegenüber dem neu ernannten Bischof. Möglicherweise hatte sie also die Nicht-Katholiken des Landes im Blick, sozusagen vom König bis zum letzten Seldner. Denkbar auch, dass sie als Monitum an bischöfliche und weitere nachgeordnete kirchliche Dienstnehmer (»Angestellte«) gedacht war¹⁶.

Die zeitgenössischen Transkriptionen sind nicht durchweg von Mängeln und Fehlern frei. Auch über den oder die Transkribenten ist kein weiterer Aufschluss beizubringen¹⁷. Ob die vorgefundene (durchgehend gleiche) Handschrift eventuell die des Domkaplans

16 Freundlicher Hinweis von Herrn Prof. Dr. Dominik Burkard, Würzburg.

17 Ob diesen Transkriptionen möglicherweise sog. Transumpta zu Grunde lagen (siehe oben Anm. 6), lässt sich nicht entscheiden. Eher dagegen zu sprechen scheinen ihr Nichtvorhandensein in den entsprechenden Archivschichten sowie die Fehlschreibungen in den Transkriptionen für die Rottenburger Domkanzlel.

Lorenz Lang ist, kann ebenfalls nicht entschieden werden, da von ihm keine anderen lateinischen Schriftzüge zum Vergleich zur Verfügung stehen.

Trotzdem fügen wir die zeitgenössischen Transkriptionen als historische Zeugen und zum textlichen Vergleich in unsere Urkunden-Dokumentation an Ort und Stelle ein.

1.4 Randbemerkungen zum Mehrwert

Natürlich kann man fragen, was eine Urkunden-Edition eigentlich – und die hier vorgelegte im Konkreten – »bringt«. Bedient (oder befriedigt) sie in erster Linie einen manchmal belächelten, gelegentlich so benannten »Trivialpositivismus«? Oder hat sie ihre tiefere Begründung doch darin: »Urkundenforschung ist historische Grundlagenforschung, denn Urkunden sind wichtige, oft die einzigen und zudem nicht durch einen ›Schleier der Erinnerung‹ [Johannes Fried] getrübe Quellenzeugnisse, aus denen der Historiker die Geschichte formt«¹⁸; Urkunden sind und bleiben »das wichtigste Mittel zur Kontrolle aller anderen Überlieferung, und vor einer richtig interpretierten Urkunde stürzen alle ihr widersprechenden Angaben einer Tradition, mochte sie sonst noch so zuverlässig erscheinen, rettungslos zusammen«¹⁹. Was im Großen gilt, gilt vielleicht auch bei bescheidenerer Zielsetzung:

Zum ersten Mal kann eine zusammenhängende Folge der päpstlichen Urkunden von 1828 in Originaltext, zeitgenössischer Proklamation und in Übersetzung geboten werden, auch wenn das Ergebnis für die Bistumsgeschichte nicht weiter sensationell ist und zu eher peripheren Korrekturen veranlasst, wie nun zur zumindest ikonographischen »Entthronung« von Urkunde Nr. 150.

Überhaupt wäre die *kanonische* und sach-hierarchische Schrittfolge der Dokumente jetzt so zu fixieren:

- 1.) Urkunde Nr. 150 (Entlassung Kellers vom [Titular-]Bistum Evara und Präkonisation für die Kirche von Rottenburg),
- 2.) Urkunde Nr. 155 (vor Rottenburger Amtsübernahme vorab geforderter Treueid),
- 3.) Urkunde Nr. 149 (Ernennung Kellers zum Bischof der Kirche von Rottenburg),
- 4.) Urkunde Nr. 151 (Bulle an das [Dom-]Kapitel der Kirche von Rottenburg),
- 5.) Urkunde Nr. 152 (Bulle an den Klerus der Diözese Rottenburg),
- 6.) Urkunde Nr. 153 (Bulle an die Gläubigen in Stadt und Diözese Rottenburg),
- 7.) Urkunde Nr. 154 (Bulle an die »Vasallen« der Kirche von Rottenburg).

Der Wortlaut der Urkunden erklärt in dieser Hinsicht das Meiste selbst. Die in den Urkunden Nrr. 150 und 155 angesprochene Eidesformel²⁰ bzw. der Revers mit den beglau-

18 Theo KÖLZER, Urkundeneditionen heute?!, in: Denkströme (Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaft zu Leipzig) 6, 2011, 44–55, hier: 45.

19 Zit. Eduard Meyer (1907) ebd., 46.

20 Von den Zeitgenossen beschäftigte sich damit – mit Rücksicht auf das Staatskirchenrecht – recht intensiv der bayerische Kanonist Anton Michl (Kirchenrecht für Katholiken und Protestanten. Mit Rücksicht auf die Baierischen Landesgesetze [...], München 1816) und gibt den damals wohl allgemein gebräuchlichen Wortlaut (lediglich) in deutscher Übersetzung folgendermaßen wieder: »Ich werde getreu und gehorsam seyn unserm Herrn, dem Pabste, und seinen rechtmässigen Nachfolgern. Ich werde weder durch Rath noch in der That etwas beitragen, daß sie aus was immer für einem Scheingrunde beleidiget werden sollen. Was sie mir immer entweder selbst, oder durch ihre Nuntien, oder durch Briefe anvertrauen werden, will ich wissentlich zu ihrem Schaden Niemanden eröffnen. Das römische Pabstthum und die Regalien des heiligen Peters werde ich, soweit es meine bischöfliche Würde zuläßt, gegen Jedermann zu erhalten und zu vertheidigen suchen. Ebenso wer-

bigenden Unterschriften²¹ fehlt im Rottenburger Archiv gegebenermaßen und wäre wohl in Rom zu suchen.

Auffallend an den römischen Urkunden, die alle von der gleichen Hand geschrieben sein dürften²², sind einzelne Fehler, Flüchtigkeiten und Unstimmigkeiten (auch »Schlammereien«), die man in Urkunden dieser Qualität und Bedeutung eigentlich nicht erwartet. Zwei Beispiele: in Urkunde Nr. 149 ist mit »... Kalendas Januarii« (anstatt Februarii) falsch datiert, weil es in der Sache bedeuten würde, Keller sei einen Monat *vor* seiner Ent-Bindung vom (Titular-)Sitz Evara zum Bischof von Rottenburg ernannt worden – kanonistisch ein Unding. In Urkunde Nr. 152 wird Keller vom Bischofssitz Rottenburg (anstatt Evara) abgelöst und gleichzeitig dort eingesetzt (Zeile 4). Solche Fehler sind aus dem Gesamtbestand dieser Urkunden jedoch heilbar und unten im laufenden Text entsprechend indiziert.

1.5 Zur Datierung (I)

Alle Urkunden sind – mit der genannten fehlerhaften Ausnahme – mit dem selben Datum versehen: »anno [...] millesimo octingentesimo vigesimo septimo quinto [die ante] Kalendas Februarii, Pontificatus Nostri anno quinto« – im Jahre 1827 am 5. Tag vor den Kalenden des Februar, im 5. Jahr Unseres [Leos XII.] Pontifikats. Diese Datierung scheint zunächst in eine gewisse Verlegenheit zu führen: müssen wir also die ganzen Vorgänge im Diözesankalender um ein Jahr vorverlegen? Oder hat sich (das in solchen Dingen damals so wenig wie heute unfehlbare) Rom schlicht um ein Jahr vertan?

Aus dem vermeintlichen Dilemma dieser Datierung hilft uns eine präzise fachliche Information (speziell in Sachen der Urkunde Nr. 150), die dankenswerter Weise hier in voller Länge zitiert werden darf²³: »Der 5. Tag vor den Kalenden des Februars ist der 28. Januar, da die Kalenden des Februars der 1. Februar sind und der 5. Tag vor den Kalenden (der Tag der Kalenden selbst wird mitgezählt) der 28.1. ist²⁴.

Das 5. Jahr seines [Leos XII.] Pontifikats ging – vom Jahrestag seiner Krönung am 5.10.1823 an gerechnet – vom 5.10.1827 bis zum 4.10.1828. Der einzige 28. Januar in diesem 5. Jahr ist deshalb der 28.1.1828, nicht der des Jahres 1827 wie es im Text steht. Dieser vermeintliche Widerspruch lässt sich auflösen, wenn man beachtet, wie in der päpstlichen Kanzlei die Jahre gezählt wurden: »Die päpstliche Kanzlei wendete bis zur Mitte des 10. Jahrhunderts den 25. Dezember [als Jahresanfang] an. [...] Der 1. Januar (als Jahresanfang) wird für Breven erst 1621, für Bullen 1691 eingeführt. Aber noch im 18., ja bis Mitte des 19. Jahrhunderts ist mit der Verwendung des Calculus Florentinus zu rechnen.²⁵

de ich auch die Rechte, Ehren, Privilegien und das Ansehen der heiligen römischen Kirche, unsers Herrn, des Pabstes, und seiner Nachfolger zu erhalten, zu vertheidigen, zu vermehren und zu erhöhen bedacht seyn. Und wenn ich erfahren werde, daß von wem immer etwas dagegen gehandelt oder eingeleitet werden solle, so will ich es aus allen Kräften verhindern, und, sobald es mir möglich ist, dem Pabste anzeigen« (ebd., 154).

21 Den Treueid gegenüber dem Papst legte Keller in die Hände von Prälat Friedrich von Walter, säkularisiertem Abt von Obermarchtal (Neher1 447), ab (HAGEN, Geschichte I 256).

22 Die Beschäftigung mit Fragen der Diplomatie usw. war bei dieser Arbeit nicht intendiert.

23 Mit verbindlichem Dank an Herrn Dr. Karsten Uhde (Archivschule Marburg – Hochschule für Archiwissenschaft), Mitteilung vom 27.06.2017.

24 Unter Berufung auf Hermann GROTEFEND, Taschenbuch der Zeitrechnung, Hannover ¹³1991, 222 (mit dem römischen Kalender).

25 Zit. GROTEFEND, Taschenbuch (wie Anm. 23), 13f.

Der *Calculus Florentinus* ist die ursprünglich aus Florenz stammende Legung des Jahresanfangs auf den 25. März, wobei beispielsweise das Jahr 1200 dann erst am 25.3.1200 begann, wohingegen die Tage von 1.1. bis zum 14.3. zum Jahr 1199 gezählt wurden, obwohl sie nach unserer heutigen Zählung bereits zum Jahr 1200 gehören.

Demnach könnte die Urkunde in der päpstlichen Kanzlei unter Verwendung des florentinischen Stils aus deren Sicht durchaus richtig auf den 28.1.1827 datiert worden sein, was unserem 28.1.1828 entsprechen würde.

Der 28.1.1827 wäre nicht nur nicht im 5. Pontifikatsjahr [Leos XII.], sondern würde auch bedeuten, dass Kellers Wahl etc. vor der Bulle *Ad dominici gregis custodiam* erfolgt wäre. Sie würde zudem nicht zur feierlichen Einsetzung im Mai 1828 passen.

1.6 Zur Datierung (II)

Wenn Leo XII. (1823–1829) die Gründung (»*erectio*«) des Bistums Rottenburg so dezidiert und so durchgehend mit dem Namen seines Vorgängers Pius VII. (1800–1823) verbindet, wie in unseren Urkunden hier, sieht er den Gründungsakt zweifellos an die Bulle *Provida solersque* (1821) gebunden. Das heißt: Wem in einer Bistumsgründung Alles und ausschließlich auf die römische Initiative ankommt, der wird ebenso ausschließlich für 1821 als Gründungsjahr unserer Diözese plädieren (müssen) – und mag sich damit, jenseits der »realhistorischen« Windungen und Wendungen, auf der sicheren Seite von kanonischem Recht und ekklesiologischer Dogmatik wähen. Für ein solches Bewusstsein kann die Bischofs-Ernennung von 1828 dann nur (noch) die »Vollendung« der Bistumsgründung o. ä. bedeuten, sozusagen das letzte i-Tüpfelchen in einem jahrelangen Prozess. Aber dann ist auch die Frage zu beantworten: auch das (alles) *entscheidende* i-Tüpfelchen?

Denn die fast siebenjährigen (Bischofs-)»Vakanz« in einem (aus römischer Sicht) bestehenden Bistum scheint doch auch ein ziemliches Relativierungspotenzial hinsichtlich des katholischen Kirchenverständnisses zu signalisieren, zum »esse« der Kirche – also auch der Kirche von Rottenburg – gehöre konstitutiv das kanonisch geordnete Bischofsamt. Mag das der ekklesiologischen Dogmatik nach stimmen – faktisch geht (ging) es auch ohne Bischof. Worin, zum Beispiel, war Keller als *kanonisch installierter* Bischof des Bistums von 1821 bis 1828 unverzichtbar? Wer also Realitäten und historische Kontexte aus dem Kirchenverständnis nicht ausblendet, wird sich über die Daten von 1821, 1827, 1828 und 1830 in Württembergs katholischer Kirche jeweils seine eigenen Gedanken machen.

Statt damit weitere Überlegungen, auch solche von ökumenischem Gewicht, zu verbinden, sei lediglich noch daran erinnert, dass die historisch nachweisbaren Weihelinien aller unserer Rottenburger Bischöfe und Weihbischöfe in der »*successio apostolica*« bei Kardinal Scipione Rebiba (1504–1577) enden, hinter dem sich personal keine weitere (»ununterbrochene«) Tradition bezeugen lässt²⁶. Wollte man die in diesem Fall prekären historischen Implikationen der ekklesiologischen Theorie in Analogie zur Figur der sog. »*Facta dogmatica*«²⁷ substituieren, ließe das Ergebnis logischer Weise auf die *petitio principii* hinaus: einen klassischen Zirkelschluss.

26 https://de.wikipedia.org/wiki/Scipione_Rebiba; <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/brebi.html>; <http://www2.fiu.edu/~mirandas/bios1555-ii.htm> (Zugriffe: 26.06.2017).

27 LThK³, 1995, 1152f. (Wolfgang BEINERT).

1.7 Zur Textgestaltung

- Transkription und Übersetzung von Urkunde Nr. 150: Dr. Wolfhard Vahl; Transkription und Übersetzung aller anderen Urkunden sowie ggf. ihrer zeitgenössischen Transkriptionen: der Verf.
- **fett** = klar lesbare Zeichen der Urkunden;
kursiv = von den Transkribenten erschlossene Zeichen;
[normal] = Eintrag der Transkribenten in den Text (Korrekturen, Ergänzungen usw.);
- Die Zeilenzählung ist von den Transkribenten beige gesetzt.
- Interpunktionen und Trennstriche, die in den Urkunden durchgängig fehlen, sind von den Transkribenten als Lesehilfen eingetragen, ebenso in den Übersetzungen die grobe Gliederung nach Sinneinheiten.
- Die Übersetzungen halten sich in Wortwahl, Syntax und Konstruktion bewusst so eng wie möglich an die lateinischen Vorlagen. Gleichwohl war die Wiedergabe der in den Texten reichlich vorkommenden Partizipialkonstruktionen im Deutschen in Reihungen von Relativsätzen aus Gründen der Lesbarkeit und Verständlichkeit nicht zu umgehen.

2. DOKUMENTATION

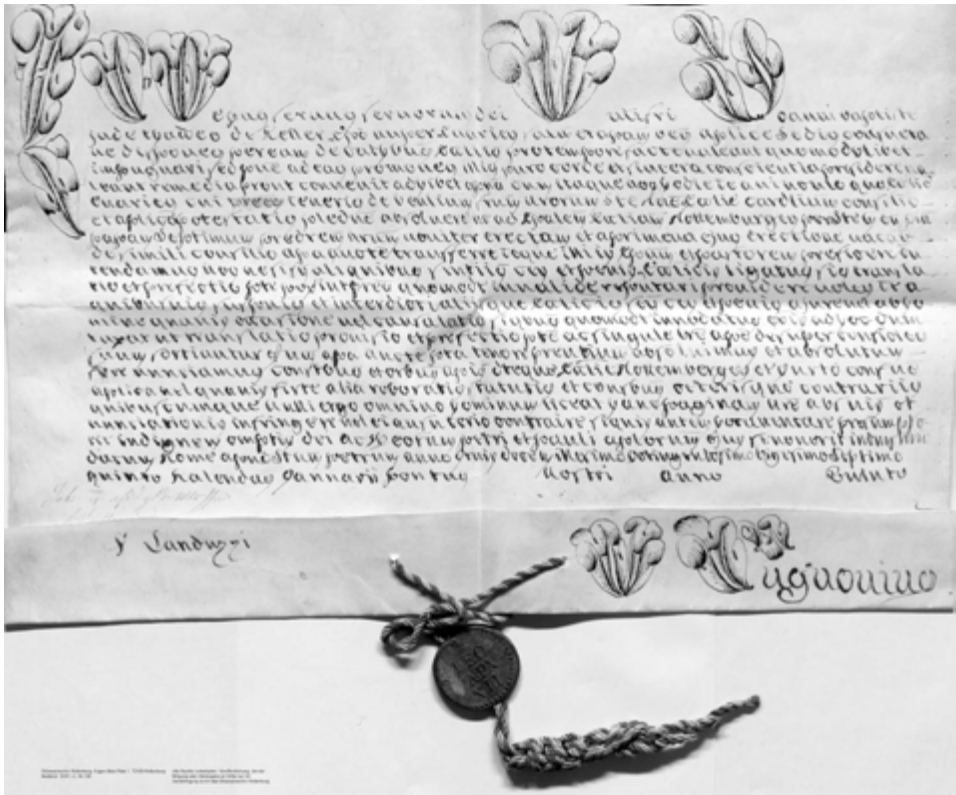
2.1 DAR URKUNDE L 1 NR. 149

Papst Leo XII. ernennt Johann Baptist Keller zum Bischof von Rottenburg und befreit ihn von allen eventuellen Amtshinderungsgründen.

Rom, 1828 Januar 28.

Org. Perg. lat.

Siegel: Bleibulle cum filo serico.



Urkunde L 1 Nr. 149
Diözesanarchiv Rottenburg, Bestand L I Nr. 149

1. Leo Episcopus, servus servorum Dei, Venerabili fratri Joanni Baptiste
2. Jude Thaddeo de Keller Episcopo nuper Evariensi salutem et apostolicam benedictionem. Apostolice Sedis consueta [suppl.: clementia],

3. ne dispositiones per eam de cathedralibus Ecclesiis pro tempore facte valeant quomodolibet
4. impugnari, sed personae ad eas promovendae illis puro corde et sincera conscientia presidere valeant
5. leant, remedia prout convenit adhibet opportuna. Cum itaque Nos hodie te a vinculo, quo Ecclesie
6. Evariensi, cui prees, teneris, de Venerabilium fratrum Nostrorum Sancte Romane Ecclesie cardinalium consilio
7. et apostolice potestatis plenitudine absolvere ac ad Episcopalem Ecclesiam Rottenburgensem per Sancte memoriae Pium
8. papam Septimum predecessorem Nostrum noviter erectam et a primeva ejus erectione vacantem
9. de simili consilio apostolica auctoritate transferre teque illi in Episcopum et pastorem preficere intendamus, Nos, ne, si tu aliquibus sententiis censuris et poenis Ecclesiasticis ligatus sis, translatio et prefectio praefate possint propterea quomodolibet invalide reputari providere volentes, te a
10. quibusvis suspensionis et interdicti aliisque Ecclesiasticis sententiis censuris et poenis a jure vel ab hoc
11. mine quavis occasione vel causa latis, si quibus quomodolibet innodatus existis, ad hoc dumtaxat, ut translatio provisio et prefectio praefate ac singule littere apostolice desuper confictes [recte: confectae]
12. suum sortiantur effectum, apostolica auctoritate praefata tenore presentium absolvimus et absolutum fore nunciamus, constantibus et ordinationibus Apostolicis dicteque Ecclesie Rottembergensis [sic] et juramento, confirmatione
13. Apostolica vel quavis firmitate alia roboratis statutis et consuetudinibus ceterisque contrariis
14. quibuscumque. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam Nostre absolutio- nis et
15. nunciationis infringere vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attentare presumpserit indignationem omnipotentis Dei ac Beatorum Petri et Pauli Apostolorum ejus se noverit incursurum.
16. Datum Rome apud Sanctum Petrum anno incarnationis dominice millesimo octingentesimo vicesimo septimo
17. quinto [suppl.: die ante] Kalendas Januarii [recte: Februarii], Pontificatus Nostri anno quinto.

Zeitgenössische Transkription (1828)
DAR, G1.1, Nr. 38, Quadrangel 74

Institutio

Leo Episcopus Servus Servorum Dei venerabili Fratri Joanni Baptistae Judae Thadeo de Keller Episcopo nuper Evariensi Salutem et apostolicam Benedictionem. Apostolicae Sedis consueta clementia, ne dispositiones per eam de Cathedralibus Ecclesiis pro tempore factae, valeant quomodolibet impugnari [,] Sed personae ad eas promovendae illis puro corde et sincera conscientia praesidere valeant, remedia, prout convenit, adhibet opportuna. Cum itaque nos hodie Te a vinculo, quo Ecclesiae Evariensi, cui praees teneris, de venerabilium Fratrum nostrorum Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalium consilio et apostolicae potestatis plenitudine absolvere ac ad Episcopalem Ecclesiam Rottenburgensem per Sanctae Memoriae Pium Papam Septimum Praedecessorem Nostrum noviter erectam et a primaeva ejus erectione vacantem, de simili consilio apostolica auctoritate transferre, Teque illi in Episcopum et pastorem praeficere intendamus, Nos, ne si forsan aliquibus Sententiis, censuris et poenis Ecclesiasticis ligatus sis, translatio et provisio ac praefectio praefatae possint propterea quomodolibet invalide reputari, providere volentes, Te a quibusvis Suspensionis et interdicti, aliisque Ecclesiasticis Sententiis, Censuris et poenis a jure vel ab homine quavis occasione vel causa latis, Si quibus quomodolibet innodatus existis ad hoc dumtaxat, ut translatio, Provisio et praefectio praefatae ac singulae litterae apostolicae desuper obtentae suum sortiantur effectum; apostolica auctoritate praefata tenore praesentium absolvimus et absolutum fore nuntiamus, non obstantibus Constitutionibus et ordinationibus apostolicis, dictaeque Ecclesiae Rottenburgensi etiam juramento, confirmatione apostolica vel quavis firmitate alia roboratis Statutis et consuetudinibus caeterisque contrariis quibuscumque. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam Nostrae absolutionis et nuntiationis infringere, vel ei ausu temerario contraire; Si quis autem hoc attentare praesumerit, Indignationem omnipotentis Dei ac Beatorum Petri et Pauli apostolorum ejus Se noverit incursum.

Datum Romae apud Sanctum Petrum anno Incarnationis Dominicae millesimo octingentesimo vigesimo Septimo, quinto Calendas Februarij. Pontificatus Nostri anno quinto.

Übersetzung

Leo, Bischof, Diener der Diener Gottes, dem Ehrwürdigen Bruder Johannes Baptista Judas Thaddäus von Keller, bislang Bischof von Evara, Gruß und Apostolischen Segen.

Die gewohnte Milde des Apostolischen Stuhls wendet, damit nicht die durch ihn für die Kathedralkirchen auf Zeit getroffenen Bestimmungen auf irgend eine Weise angegriffen werden können, sondern die an ihre Spitze zu stellenden Personen ihnen reinen Herzens und guten Gewissens vorstehen können, nach Bedarf die geeigneten Heilmittel dafür auf.

Da Wir dich daher heute von dem Band, durch das du an besagte Kirche von Evara, der du vorstehst, gebunden bist, auf Rat Unserer Ehrwürdigen Brüder, der Kardinäle der Heiligen Römischen Kirche, und kraft Apostolischer Vollmacht entbinden und an die [Spitze der] Bischöfliche[n] Kirche von Rottenburg, die durch Papst Pius den Siebten seligen Andenkens, Unseren Vorgänger, neuerdings errichtet wurde und [deren Leitung] seit dem Tag ihrer Errichtung unbesetzt geblieben war, versetzen und auf gleichen Rat kraft Apostolischer Autorität Dich ihr als Bischof und Hirten an die Spitze stellen wollen,

sprechen wir dich darum, dass du nicht möglicherweise durch irgendwelche Urteile, Zensuren und Kirchenstrafen gehindert seiest [und] die besagte Versetzung und Beförderung deshalb auf irgendeine Weise als ungültig betrachtet werden könnten, von Suspensionen und Interdikt jeglicher Art und anderen kirchlichen Urteilen, Zensuren und Strafen, seien sie von Rechts wegen oder von einem Richter [wörtlich: von einem Menschen], aus welchem Anlass oder welchem Grund auch immer, verhängt worden, sofern du auf irgendeine Weise davon betroffen sein solltest, genau in der Absicht, dass die besagte Versetzung, Vorkehrung und Beförderung und die einzelnen dafür ausgefertigten Apostolischen Schreiben ihre Wirkung entfalten können,

[sprechen wir dich] gleichen Sinnes kraft Apostolischer Autorität von gegenwärtigen frei und erklären dich derer ledig, in Übereinstimmung sowohl mit den Apostolischen Anordnungen als auch dem Recht besagter Kirche von Rottenburg, durch Apostolische Bestätigung und Bekräftigung jeglicher Art, ungeachtet geltender Satzungen und Gewohnheiten und allem möglichen dem Entgegenstehenden sonst.

Keinem Menschen sei also erlaubt, dieses Dokument Unserer Absolution und [deren] Kundgabe in Frage zu stellen oder ihm freventlicher Weise entgegenzutreten. Wer aber das zu versuchen sich erlauben sollte, der muss wissen, dass er der Ungnade des allmächtigen Gottes und der heiligen Apostel Petrus und Paulus verfällt.

Gegeben zu Rom bei Sankt Peter im Jahr der Menschwerdung des Herrn Eintausend Achthundert Sieben und Zwanzig, am fünften Tage vor den Kalenden des Januar [richtig: Februar], im fünften Jahr Unseres Pontifikats.

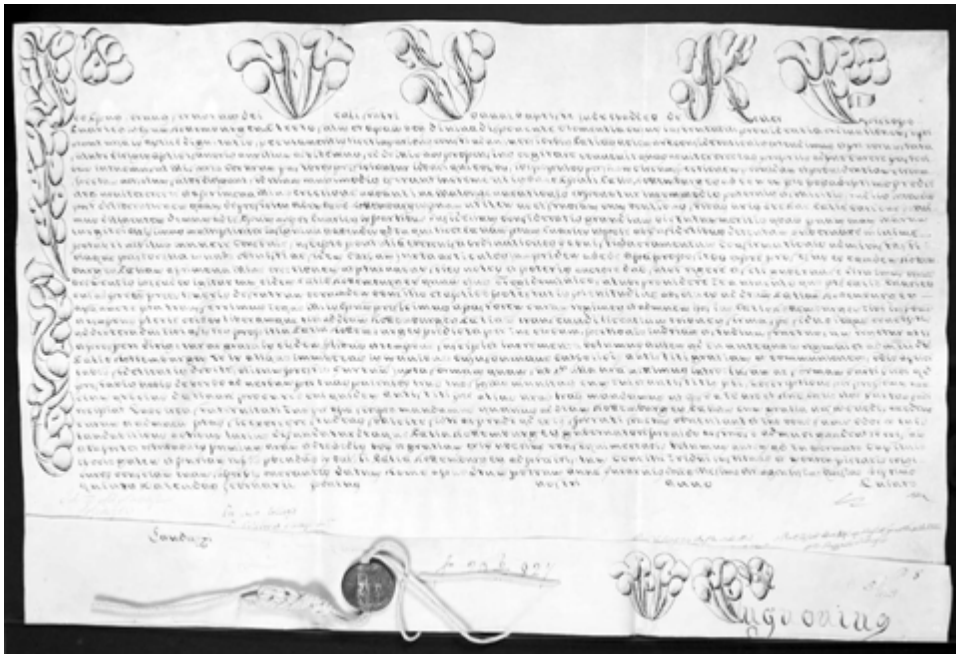
2.2 DAR URKUNDE L 1 Nr. 150

Papst Leo XII. teilt Johann Baptist Keller seine Loslösung vom [Titular-]Bistum Evara mit und stellt ihm in Form der »Präkonisation« seine Bestellung (»translatio«) zum Bischof von Rottenburg in Aussicht.

Rom, 1828 Januar 28.

Org. Perg. lat.

Siegel: Bleibulle cum filo serico.



Urkunde L 1 Nr. 150

Diözesanarchiv Rottenburg, Bestand L I Nr. 150, Foto Faiss, Rottenburg am Neckar

1. Leo episcopus, servus servorum Dei, venerabili fratri Joanni Baptiste Jude Thaddeo de Keller episcopo
2. Evariensi in episcopum Rottemburgensem electo salutem et apostolicam benedictionem. Divina disponente clementia, cujus inscrutabili providentia ordinationem susci-
3. piunt universam, in apostolice dignitatis specula meritis licet imparibus constituti ad universi orbis ecclesias aciem nostre considerationis extendimus et pro eorum statu
4. salubriter dirigentes apostolici favoris auxilium adhibemus. Sed de illis nos propensius cogitare convenit, quas noviter erectas propriis adhuc carere pastor-

5. bus intuemur, ut illis iuxta cor nostrum pastores preficiantur idonei, qui *commis-*
so sibi populos per suam circumspectionem providam et providentiam circum-
6. spectam non solum *salubriter* dirigant, sed etiam multimodis efferant incremen-
tis. Sane *episcopali* ecclesia [recte: ecclesie] Rottemburgensi a *sancte* memorie Pio
papa septimo *predecessore*
7. *nostro* noviter erecte et a primeva illius erectione vacanti, ne illa longe vacationis
exponatur incommodis, paternis et sollicitis studiis, *intendentem*
8. post deliberationem, quam de *preficimus* eidem ecclesie Rottemburgensi *personam*
utilem ac et *fructuosam*, cum *venerabilibus* fratribus nostris *sancte Romane* eccle-
sie *cardinalibus* habui-
9. *mus* diligenter demum ad te *episcopum* nuper *Evariensem* in partibus infidelium
consideratis grandium virtutum meritis, *quibus* *personam* tuam illarum
10. largiter Altissimus multipliciter insignivit et attendens, quod tu, qui licet ecclesi-
am *prefatam* *Evariensem* utpote ab infidelibus detentam gubernare minime
11. potuisti, nihilominus munere conscius suscepto *pontificalia* exercuisti, ordinatio-
nes habuisti, sacramentum confirmationis administ[r]a[vi]sti
12. viaque pastoralia munia obivisti ac fidem *catholicam* juxta articulos jam pridem a
sede *apostolica* prepositos *expresse* professus es. Eamdem Rottem-
13. *burgensem* ecclesiam a primeva illius erectionem [recte: erectione], ut *prefatur*, va-
cantem *sciens* voles et poteris auctore *Domino Salvatore* regere et *feliciter* guber-
nare. Direximus oculos
14. *nostrae* mentis *intendentes* igitur tam eidem ecclesie Rottemburgensi, quam ejus
gregi dominice *salubriter* providere te a vinculo, quo *prefate* ecclesie *Evariensi*
15. sui ad *presens* *preesse* teneris, de fratrum eorundem consilio et apostolice potesta-
tis plenitudine absolventes ad *dictam* ecclesiam Rottemburgensem
16. *apostolica* auctoritate [et] *potestate* transferrimus teque illi in *episcopum* *preficimus*
et *pastoralem* curam, regimen et *administrationem* ipsius ecclesie Rottemburgen-
sis tibi *imponimus* [et in spiritualibus]
17. et *temporalibus* *plenarie* *committimus* liberamque tibi ad *dictam* Rottemburgen-
sem ecclesiam transeundi licentiam tribuentes firma spe fiduciaque conceptis
18. *quod* dextera *Domini* tibi *assistens* propitia ecclesia Rottemburgensis *predicta* per
tue circumspectionis *industriam* et studium fructuosum regetur *utiliter*
19. et prospere dirigetur ac grata in eisdem *spiritualibus* et *temporalibus* suscipiet incre-
menta. Volumus autem, *quod* tu, antequam *regimini* et *administrationi* dicte
20. ecclesie Rottemburgensis te in aliquo [modo] immisceas, in manibus cujuscumque
catholici antistiti[s] gratiam et communionem sedis *apostolice*
21. *habentis* fidelitatis debite solitum prestes *iuramentum* juxta formam, quam sub
bullam *nostram* mittimus introclusam ac formam *iuramenti* *hujusmodi*, *quod*
22. *prestabis* nobis de verbo ad verbum per tuas patentes *litteras* tuo sigillo munitas
cum tui et antistitis *prefati* subscriptione per proprium nun-
23. *cium* *quanto* citius destinare procures. Cui quidem antistiti per aliam *nostram*
litteram mandamus, ut ipse a te *nostro* et *Romane* ecclesie *nomine* *iuramentum*
hujusmodi

24. *recipiat. Quocirca fraternitati tue per nostra scripta mandamus, quatenus ad dictam Rottenburgensem ecclesiam cum gratia nostre benedictionis accedens*
25. *curam et administrationem poteris sic exercere studeas sollicite fideliter ac prudenter, quod exinde sperati fructus obveniant et tue bone fame odor ex tuis*
26. *laudabilibus artibus latius difundatur. Itaque ecclesie Rottenburgensis gubernatori provideo ac fructuoso admuneri gaudent se [esse] commissam*
27. *et tu preter retributionis premium nostram et dicte sedis benedictionem et gratiam exinde uberius consequi merearis. Volumus autem, quod tu reformato capitulo*
28. *theologalem et penitentiarium resp[ectantes?] prebendas in cathedrali ecclesia Rottenburgensi ad prescriptum concilii Tridentini instituas et montem pietatis erigi*
29. *cures conscientiam tuam super his onerantes. Datum Rome apud sanctum Petrum anno incarnationis dominice millesimo octingentesimo vigesimo septimo,*
30. *quinto [die ante] Kalendas Februarii, pontificatus nostri anno quinto.*

Übersetzung

Leo, Bischof, Diener der Diener Gottes, [sendet] dem ehrwürdigen Bruder Johann Baptist Judas Thaddäus von Keller, [Titular-] Bischof von Evara, der zum Bischof von Rottenburg gewählt ist, [seinen] Gruß und apostolischen Segen.

Durch die ordnende göttliche Milde, mit deren unerforschlichen Vorsehung sie, die, wenn auch unverdientermaßen, in die hohe Stellung des apostolischen Amtes eingesetzt sind und die Weltordnung aufrechterhalten, richten Wir den Blick Unserer Aufmerksamkeit auf die Kirchen des ganzen Erdkreises und wenden [ihnen] in Fürsorge für ihren Zustand heilsame Hilfe der apostolischen Gunst zu. Aber es schickt sich, dass Wir [um so] geneigter an jene [Kirchen] denken, die Wir als neu errichtet, [aber] immer noch ohne geeignete Hirten erblicken, damit Wir ihnen nach Unserem Herzen geeignete Hirten an die Spitze stellen, die die ihnen anvertrauten Völker durch ihre vorsorgliche Umsicht und umsichtige Fürsorge nicht nur heilsam lenken, sondern auch auf vielfältige Weise Wachstum bringen.

Fürwahr haben Wir für die bischöfliche Kirche zu Rottenburg, die von Unserem Vorgänger Papst Pius VII. seligen Angedenkens neuerdings errichtet worden und vom Tage ihrer Errichtung an unbesetzt war, damit jene nicht den Unbilden einer langen Vakanz ausgesetzt wird, nach väterlichen und besorgten Studien, nach reiflicher Überlegung, welche taugliche und auch nützliche Person Wir derselben Kirche von Rottenburg an die Spitze stellen, zusammen mit Unseren Brüdern Kardinälen der Heiligen Römischen Kirche schließlich Dich als achtsamen angesehen, der bislang Bischof von Evara in den Gebieten der Ungläubigen war, in Anbetracht der Verdienste durch große Tugenden, womit der Allerhöchste Deine Person freigiebig vielfach ausgezeichnet hat und in Anbetracht dessen, dass Du, wenn Du auch die vorgenannte von den Ungläubigen zurückgehaltene Kirche von Evara so gut wie gar nicht regieren konntest, trotzdem der auf Dich genommenen Pflicht bewusst die bischöflichen Aufgaben ausgeübt, Amtseinführungen abgehalten, das Sakrament der Firmung gespendet, Dich planmäßig den seelsorgerlichen Pflichten unterzogen und den katholischen Glauben gemäß den schon vor langer Zeit vom Heiligen Stuhl aufgestellten Grundsätzen ausdrücklich bekundet hast. Da Du dieselbe Kirche von Rottenburg von jener jugendlichen Gründung an unbesetzt weißt, wirst Du sie nach Weisung des HERRN Erlösers leiten und glücklich regieren wollen und kön-

nen. Wir haben die Augen Unseres Geistes also [darauf] gerichtet in der Absicht, sowohl für dieselbe Kirche von Rottenburg als für die Herde des HERRN heilsam zu sorgen, indem Wir Dich von dem Band, womit Du seine vorgenannte Kirche von Evara zu leiten verpflichtet bist, gemäß dem Rat derselben Brüder [Kardinäle] und kraft apostolischer Vollmacht loslösen, und transferieren Dich zur besagten Kirche von Rottenburg kraft apostolischer Vollmacht und setzen Dich jenen an die Spitze als Bischof und Hirte und setzen Dich ein in die pastorale Fürsorge, Leitung und Verwaltung selbiger Kirche von Rottenburg und übergeben [sie Dir] vollständig in geistlichen und weltlichen Dingen und verleihen Dir die unbeschränkte Erlaubnis, zur besagten Kirche von Rottenburg zu wechseln in der sicheren Erwartung und dem Glauben, dass die vorgenannte Kirche von Rottenburg durch die Dir gnädige Hand des HERRN mit dem Fleiß Deiner Umsicht und fruchtbarem Eifer vorteilhaft geleitet und glücklich gelenkt und in denselben geistlichen und weltlichen Dingen dankenswert aufrechterhalten werden wird.

Des weiteren wollen Wir, dass Du, bevor Du Dich in die Leitung und Verwaltung der besagten Kirche von Rottenburg in irgendeiner Weise einlässt, in die Hände irgendeines Bischofs, der die Gunst und die Gemeinschaft des Heiligen Stuhles hat, den üblichen Eid der schuldigen Treue leistest gemäß der Formel, die Wir in Unserer Bulle eingeschlossen schicken, und die Formel dieses Eides, den Du Uns leisten wirst, wortwörtlich durch Deinen offenen Brief, der mit Deinem Siegel bekräftigt ist [sowie] mit Deiner Unterschrift und der des vorgenannten Bischofs, durch eigenen Boten rasch wie möglich übermitteln lässt. Dem Bischof aber befehlen Wir durch einen anderen Brief von Uns, dass er von Dir in Unserem Namen und dem der Römischen Kirche diesen Eid annimmt. Daher vertrauen Wir Deiner Brüderlichkeit durch Unser Schreiben an, dass Du die [Leitung der] besagten Kirche von Rottenburg mit der Gnade Unseres Segens antretend, die Fürsorge und die Verwaltung so ausüben können wirst, dass Du Dich sorgfältig und klug um den Glauben bemühst, dass alsdann die erhofften Früchte anfallen und der Duft Deines guten Rufes aus Deinen lobenswerten Eigenschaften weiter verbreitet wird. Daher freuen sie sich, dass sie einem Leiter der Kirche von Rottenburg anvertraut sind, der vorsorglich und fruchtbar schenkt, und Du sollst außer dem Preis der Belohnung es dementsprechend verdienen, Unseren und des besagten Stuhles Segen und Gunst um so reichlicher zu erlangen.

Wir wollen aber auch, dass Du nach Reform des Domkapitels die für die Theologie und das Bußwesen zuständigen Präbenden [»Domscholaster« und »Bußkanoniker«] gemäß der Vorschrift des Konzils von Trient an der Bischofskirche von Rottenburg einrichtest und dafür sorgst, dass ein »Mons Pietatis« [Almosenkasse] eingerichtet wird, wobei Wir diesbezüglich Dein Gewissen belasten.

Gegeben zu Rom in Sankt Peter im Jahre der Fleischwerdung des Herrn 1827, am fünften Tage vor den Kalenden des Februar, im fünften Jahr Unseres Pontifikates.

2.3 DAR Urkunde L 1 Nr. 151

Papst Leo XII. teilt dem Rottenburger Domkapitel die Ernennung von Johann Baptist Keller zum Bischof von Rottenburg mit.

Rom, 1828 Januar 28.

Org. Perg. lat.

Siegel: Bleibulle cum filo serico.



Urkunde L 1 Nr. 151
 Diözesanarchiv Rottenburg, Bestand L I Nr. 151

1. Leo *Episcopus*, servus servorum Dei, Dilectis filiis, Capitulo
2. *Ecclesie Rottemburgensis*, salutem et apostolicam benedictionem. Hodie Venerabilem fratrem Nostrum Joannem Bap-
3. tistam Judam Taddeum de Keller *Episcopum* nuper *Evariensem* in *Episcopum* *Rottemburgensem* e-
4. lectum a vinculo, quo *ecclesie Evariensi*, cui tunc preerat, tenebatur, de Venerabilium

5. *fratrum Nostrorum Sancte Romane Ecclesie Cardinalium consilio et apostolice potestatis plenitudine*
6. *absolventes, eum ad Ecclesiam dictam Rottemburgensem per Sancte memoriae Pium Papam Septimum*
7. *predecessorem Nostrum noviter erectam et a primeva illius erectione vacantem de simili consilio*
8. *apostolica auctoritate transtulimus ipsumque illi in Episcopum prefecimus et pastorem curam*
9. *regimen et administrationem ipsius Ecclesie Rottemburgensis ei in spiritualibus et temporalibus plenarie*
10. *committimus, prout in Nostris inde confectis litteris plenius continetur. Quocirca discretioni vestre*
11. *per apostolica scripta mandamus, quatenus eidem Joanni Baptiste Jude Thaddeo Episcopo tam-*
12. *quam patri et pastori animarum vestrarum humiliter intendentes et exhibentes ei obedientiam*
13. *et reverentiam debitas et devotas, ejus salubria monita et mandata suscipiatis*
14. *humiliter et efficaciter adimplere curetis, alioquin sententiam, quam idem Episcopus rite tulerit*
15. *in rebelles, ratam habebimus et faciemus auctore Domino usque ad satisfactionem con-*
16. *dignam inviolabiliter observari. Datum Rome apud Sanctum Petrum anno incarnationis Dominice*
17. *millesimo octingentesimo vigesimo septimo quinto [suppl.: die ante] Kalendas Februarii*
18. *Pontificatus Nostri anno quinto.*

Zeitgenössische Transkription (1828)
DAR, G1.1, Nr. 38, Quadrangel 74

Ad Capitulum

Leo, Episcopus, Servus Servorum Dei, dilectis Filiis, capitulo Ecclesiae Rottenburgensis, Salutem et apostolicam Benedictionem. Hodie venerabilem Fratrem nostrum Joannem Baptistam Judam Thaddaeum de Keller, Episcopum nuper Evariensem in Episcopum Rottenburgensem electum a vinculo, quo Ecclesiae Evariensi, cui tunc praeerat, tenebatur, de Venerabilium Fratrum Nostrorum Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalium consilio et apostolicae potestatis plenitudine absolventes Eum ad Ecclesiam Rottenburgensem per sanctae memoriae Pium Papam Septimum Praedecessorem nostrum noviter erectam, et a primaeva illius erectione vacantem de simili consilio apostolica auctoritate transtulimus ipsumque eidem Ecclesiae Rottenburgensi in Episcopum praefecimus et Pastorem curam, regimen et administrationem ipsius Ecclesiae Rottenburgensis Ei in spiritualibus et temporalibus plenarie committendo, prout in Nostris inde confectis litteris plenius continetur, quocirca discretioni vestrae per apostolica Scripta mandamus, quatenus eidem Joanni Baptistae Judae Thaddaeo Episcopo, tanquam Patri et Pastori animarum vestrarum hu-

militer intendentes et exhibentes Ei obedientiam et reverentiam debitas et devotas, ejus salubria monita et mandata suscipiatis humiliter et efficaciter adimplere curetis, alioquin Sententiam, quam idem Joannes Baptista Judas Thaddaeus Epicopus rite tulerit in rebelles ratam habebimus et faciemus, auctore Domino[,] usque ad Satisfactionem condignam inviolabiliter observari.

Datum Romae apud Sanctum Petrum, anno incarnationis Dominicae millesimo octingentesimo vigesimo septimo quinto Kalendas Februarii, Pontificatus Nostri anno quinto.

Übersetzung

Leo, Bischof, Diener der Diener Gottes, den geliebten Söhnen, dem [Dom-]Kapitel der Kirche von Rottenburg, Gruß und Apostolischen Segen.

Wir haben heute Unseren Ehrwürdigen Bruder Johannes Baptista Judas Thaddäus von Keller, bislang Bischof von Evara, nun zum Bischof von Rottenburg erwählt, von dem Band, durch das er an besagte Kirche von Evara, der er vormals vorstand, gebunden war, auf Rat Unserer Ehrwürdigen Brüder, der Kardinäle der Heiligen Römischen Kirche, und kraft Apostolischer Vollmacht entbunden und ihn an die [Spitze der] Kirche von Rottenburg versetzt, die durch Papst Pius den Siebten seligen Andenkens, Unseren Vorgänger, neuerdings errichtet wurde und [deren Leitung] seit dem Tag ihrer Errichtung unbesetzt geblieben war, und haben ihn ihr auf gleichen Rat kraft Apostolischer Vollmacht als Bischof an die Spitze gestellt und übertragen ihm die Hirtensorge, Regierung und Verwaltung eben der Kirche von Rottenburg sowohl in geistlichen wie in zeitlichen Dingen vollständig, wie in Unseren hierüber ausgefertigten Schreiben weitläufiger ausgeführt ist.

Daher befehlen Wir durch [Unser] Apostolisches Schreiben eurer Diskretion, dass ihr euch besagtem Bischof Johannes Baptista Judas Thaddäus als Vater und Hirten eurer Seelen demütig zuwendet und ihm den schuldigen und treu ergebene Gehorsam und Ehrerbietung entgegenbringt, seine heilsamen Ermahnungen und Befehle demütig annehmt und wirksam zu erfüllen besorgt seid, wie Wir im anderen Fall ein Urteil, das besagter Bischof zu Recht gegen Widersetzliche verhängen sollte, für gültig halten und nach Weisung des Herrn dafür sorgen werden, dass es bis zur entsprechenden Genugtuung als unantastbar betrachtet wird.

Gegeben zu Rom bei Sankt Peter im Jahr der Menschwerdung des Herrn Eintausend Achthundert Sieben und Zwanzig, am fünften Tage vor den Kalenden des Februar, im fünften Jahr Unseres Pontifikats.

2.4 DAR Urkunde L 1 Nr. 152

Papst Leo XII. teilt dem Klerus von Stadt und Diözese Rottenburg die Ernennung von Johann Baptist Keller zum Bischof von Rottenburg mit.

Rom, 1828 Januar 28.

Org. Perg. lat.

Siegel: Bleibulle cum filo serico.



Urkunde L I Nr. 152

Diözesanarchiv Rottenburg, Bestand L I Nr. 152

1. Leo *Episcopus*, servus servorum Dei, *Dilectis filiis*, *Clero civitatis et diocesis*
2. *Rottensburgensis*, salutem et apostolicam benedictionem. *Hodie Venerabilem fratrem Nostrum Joannem Baptistam Judam*
3. *Thaddeum de Keller*, *Episcopum nuper Evariensem in Episcopum Rottensburgensem electum a vinculo*, quo
4. *Eccliesie Rottensburgensi* [sic; recte: *Evariensi*], cui tunc preerat, tenebatur, de *Venerabilium fratrum Nostrorum Sancte Romane*
5. *Eccliesie cardinalium consilio et apostolice potestatis plenitudine absolventes*, eum ad *Eccliesiam*
6. *Rottensburgensem per sancte memoriae Pium Papam Septimum predecessorem Nostrum noviter erectam*
7. *et a primeva illius erectione vacantem de simili consilio apostolica auctoritate transtuli-*

8. mus ipsumque illi in *Episcopum* prefecimus et *pastoralem* curam regimen et admi-
9. nistrationem ipsius *Ecclesie Rottenburgensis* ei in *spiritualibus* et *temporalibus* plenarie committimus,
10. prout in *Nostris* inde confectis *litteris* plenius continetur. Quocirca discretioni vestre
11. per *apostolica* scripta mandamus, quatenus eumdem Joannem Baptistam Judam Thaddeum
12. *Episcopum* tamquam patrem et pastorem animarum *vestrarum* grata admittetis honore ac exhibetis ei obedientiam et reverentiam debitas et devotas, ejus salubria monita
14. et mandata suscipiatis humiliter et efficaciter adimplere curetis, alioquin sententiam, quam
15. idem *Episcopus* rite tulerit in rebelles, ratam habebimus et faciemus auctore
16. *Domino* usque ad satisfactionem condignam inviolabiliter observari. Datum Rome
17. apud *Sanctum Petrum* anno *incarnationis Dominice* millesimo octingentesimo vigesimo septimo
18. quinto [suppl.: die ante] *Kalendas Februarii*, *Pontificatus Nostri* anno quinto.

Zeitgenössische Transkription (1828)
DAR, G1.1, Nr. 38, Quadrangel 74

Ad Clerum

Leo, Episcopus, Servus Servorum Dei, Dilectis Filiis, Clero civitatis et diocesis Rottenburgensis Salutem et apostolicam Benedictionem.

Hodie venerabilem Fratrem nostrum Joannem Baptistam Judam Thaddaeum de Keller Episcopum nuper Evariensem, in Episcopum Rottenburgensem Electum, a vinculo, quo Ecclesiae Evariensi, cui tunc praecerat, tenebatur, de venerabilium Fratrum Nostrorum Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalium consilio, et apostolicae potestatis plenitudine absolventes, Eum ad Ecclesiam Rottenburgensem per sanctae memoriae Pium Papam Septimum, Praedecessorem Nostrum noviter erectam, et a primaeva illius erectione vacantem, de simili consilio, apostolica auctoritate transtulimus, ipsumque eidem Ecclesiae Rottenburgensi in Episcopum praefecimus, et Pastoralem curam, regimen et administrationem ipsius Ecclesiae Rottenburgensis Ei in spiritualibus et temporalibus plenarie comittendo, prout in Nostris inde confectis litteris plenius continetur. Quocirca discretioni Vestrae per apostolica Scripta mandamus, quatenus eundem Joannem Baptistam Judam Thaddaeum Episcopum tanquam Patrem et Pastorem animarum vestrarum grato admittentes honore ac exhibentes ei obedientiam et reverentiam debitas et devotas, ejus salubria monita et mandata suscipiatis humiliter et efficaciter adimplere curetis, alioquin Sententiam, quam idem Joannes Baptista Judas Thaddaeus Episcopus rite tulerit, in rebelles ratam habebimus et faciemus, auctore Domino[,] usque ad Satisfactionem condignam inviolabiliter observari.

Datum Romae apud Sanctum Petrum, anno Incarnationis Dominicae millesimo, octingentesimo, vigesimo Septimo quinto Kalendas Februarii, Pontificatus Nostri anno quinto.

Übersetzung

Leo, Bischof, Diener der Diener Gottes, den geliebten Söhnen, dem Klerus der Stadt und der Diözese Rottenburg, Gruß und Apostolischen Segen.

Wir haben heute Unseren Ehrwürdigen Bruder Johannes Baptista Judas Thaddäus von Keller, bislang Bischof von Evara, nun zum Bischof von Rottenburg erwählt, von dem Band, durch das er an besagte Kirche von Evara, der er vormals vorstand, gebunden war, auf Rat Unserer Ehrwürdigen Brüder, der Kardinäle der Heiligen Römischen Kirche, und kraft Apostolischer Vollmacht entbunden und ihn an die [Spitze der] Kirche von Rottenburg versetzt, die durch Papst Pius den Siebten seligen Andenkens, Unseren Vorgänger, neuerdings errichtet wurde und [deren Leitung] seit dem Tag ihrer Errichtung unbesetzt geblieben war, und haben ihn ihr auf gleichen Rat kraft Apostolischer Vollmacht als Bischof an die Spitze gestellt und übertragen ihm die Hirtensorge, Regierung und Verwaltung eben der Kirche von Rottenburg sowohl in geistlichen wie in zeitlichen Dingen vollständig, wie in Unseren hierüber ausgefertigten Schreiben weitläufiger ausgeführt ist.

Daher befehlen Wir durch [Unser] Apostolisches Schreiben Eurer Diskretion, dass ihr besagten Bischof Johannes Baptista Judas Thaddäus als Vater und Hirten eurer Seelen mit dankbarer Hochachtung annehmt und ihm den schuldigen und treu ergebenden Gehorsam und Ehrerbietung entgegenbringt, seine heilsamen Ermahnungen und Befehle demütig annehmt und wirksam zu erfüllen besorgt seid, wie Wir im anderen Fall ein Urteil, das besagter Bischof zu Recht gegen Widersetzliche verhängen sollte, für gültig halten und nach Weisung des Herrn dafür sorgen werden, dass es bis zur entsprechenden Genugtuung als unantastbar betrachtet wird.

Gegeben zu Rom bei Sankt Peter im Jahr der Menschwerdung des Herrn Eintausend Achthundert Sieben und Zwanzig, am fünften Tage vor den Kalenden des Februar, im fünften Jahr Unseres Pontifikats.

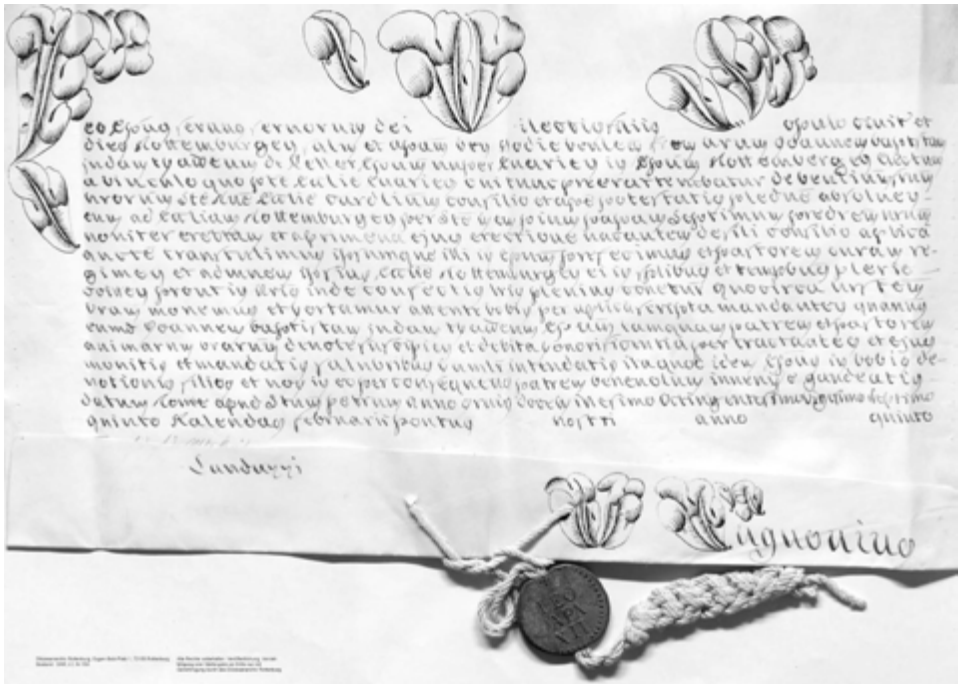
2.5 DAR Urkunde L 1 Nr. 153

Papst Leo XII. teilt dem Volk von Stadt und Diözese Rottenburg die Ernennung von Johann Baptist Keller zum Bischof von Rottenburg mit.

Rom, 1828 Januar 28.

Org. Perg. lat.

Siegel: Bleibulle cum filo serico



Urkunde L I Nr. 153
 Diözesanarchiv Rottenburg, Bestand L I Nr. 153

1. Leo Episcopus, servus servorum Dei, Dilectis filiis, Populo civitatis et
2. diocesis Rottemburgensis, salutem et apostolicam benedictionem. Hodie Venerabilem fratrem Nostrum Joannem Baptistam Judam Thaddeum de Keller, Episcopum nuper Evariensem in Episcopum Rotttembergensem [sic] electum
3. a vinculo, quo praefate Ecclesie Evariensi, cui tunc preerat, tenebatur, de Venerabilium fratrum
4. Nostrorum Sancte Romane Ecclesie cardinalium consilio et apostolice potestatis plenitudine absolventes,

5. eum ad Ecclesiam Rottenburgensem per Sancte memorie Pium papam Septimum predecessorem Nostrum
6. noviter erectam et a primeva ejus erectione vacantem de simili consilio apostolica
7. auctoritate transtulimus ipsumque illi in Episcopum prefecimus et pastora^{lem} cura^m re-
8. gimen et administrationem ipsius Ecclesie Rottenburgensis ei in spiritualibus et temporalibus plenarie
9. committimus, prout in Nostris inde confectis litteris plenius continetur. Quocirca universitatem
10. vestram monemus et hortamur attente vobis per apostolica scripta mandantes, quatenus
11. eumdem Joannem Baptistam Judam Thaddeum Episcopum tamquam patrem et pastorem
12. animarum vestrarum devote suscipietis et debita honorificentia pertractantes et ejus
13. monitis et mandatis salubribus humiliter intendatis, ita quod idem Episcopus in vobis de-
14. votionis filios et vos in eo per consequentiam patrem benevolentem invenisse gaudeatis.
15. Datum Rome apud Sanctum Petrum anno incarnationis Dominice millesimo octingentesimo vigesimo septimo
16. quinto [suppl.: die ante] Kalendas Februarii, Pontificatus Nostri anno quinto.

Zeitgenössische Übersetzung (1828)
DAR, G1.1, Nr. 38, Quadrangel 74

Ad populum

Leo, Bischof, Diener der Diener Gottes, entbieten [sic] den geliebten Kindern, den Angehörigen der Stadt und des Bisthumssprengels Rottenburg Heil und apostolischen Seegen.

Wir haben heute unsern ehrwürdigen Bruder Johann Baptist, Judas Thaddäus von Keller, bisherigen Bischof von Evara, welcher zum Bischof zu Rottenburg auserwählt wurde, von dem Bande, das ihn an den Bischöflichen Stul zu Evara, dem er bisher vorstund, knüpfte; auf den Rath unserer ehrwürdigen Brüder, der Kardinäle der heiligen römischen Kirche, und aus apostolischer Machtvollkommenheit gelöst; und ihn auf den Bischöflichen Stul zu Rottenburg, der durch unsern Vorfahrer, Papst Pius den Siebenten, Höchstseligen Andenkens, neu gegründet wurde, und der seit seiner ersten Errichtung unbesetzt blieb [,] auf gleichen Rath, aus apostolischer Machtvollkommenheit versezt; auch ihn zum Bischof in Rottenburg bestellt.

Wir übertragen ihm, wie es auch in unsern hierüber ausgefertigten Schreiben weitläufiger enthalten ist, die oberhirtliche Sorge, Leitung und Verwaltung der Kirche zu Rottenburg, sowohl im Geistlichen als Zeitlichen.

Wir erinnern, ermahnen ernstlich, und befehlen durch dieses unser apostolisches Schreiben deshalb eurer Gemeinde, daß ihr den Bischof Johann Baptist, Judas Thaddäus, als Vater und Oberhirten eurer Seelen mit Ehrfurcht aufnehmet; die ihm gebührende Ehre beweiset, seinen heilsamen Ermahnungen und Gebothen Euch demüthig unterwerfet; so,

daß besagter Bischof Johann Baptist, Judas Thaddäus an Euch ehrerbietige Kinder; ihr an ihm aber, in Folge deßen, einen wohlwollenden Vater erhalten zu haben, Euch erfreuen möget.

Gegeben zu Rom bey dem heil. Peter, im Jahre der Menschwerdung Unsers Herrn Eintausend, Achthundert, Sieben und zwanzig, den acht und zwanzigsten Jänner, im fünften Jahre unsers Papstthums.

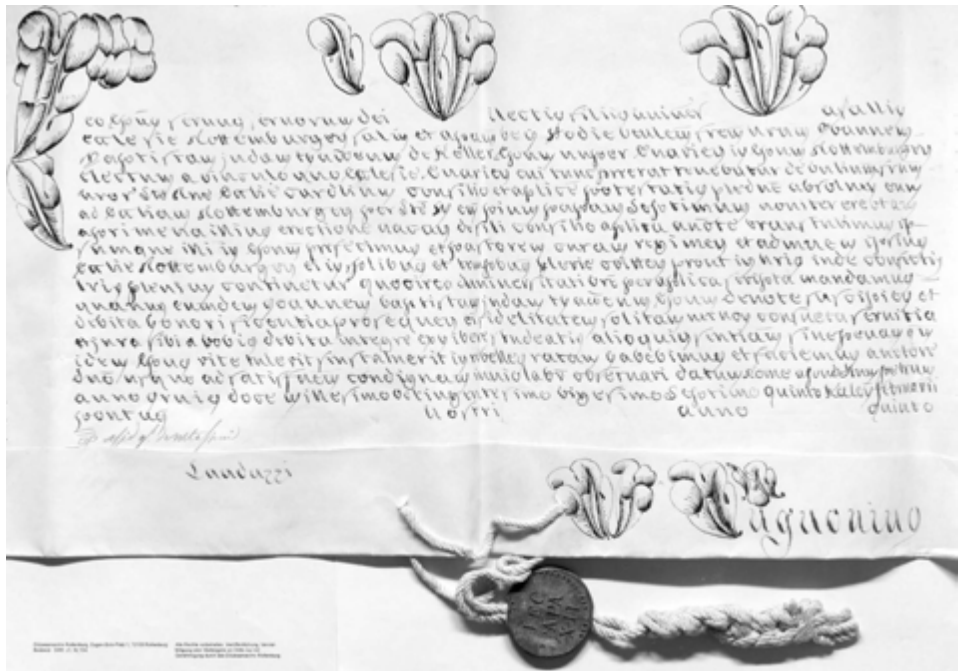
2.6 DAR Urkunde L 1 Nr. 154

Papst Leo XII. teilt den Vasallen der Kirche von Rottenburg die Ernennung von Johann Baptist Keller zum Bischof von Rottenburg mit.

Rom, 1828 Januar 28.

Org. Perg. lat.

Siegel: Bleibulle cum filo serico



Urkunde L I Nr. 154

Diözesanarchiv Rottenburg, Bestand L I Nr. 154

1. Leo Episcopus, servus servorum Dei, Dilectis filiis, universis Vasallis
2. Ecclesie Rottemburgensis, salutem et apostolicam benedictionem. Hodie Venerabilem fratrem Nostrum Joannem

3. **Baptistam Judam Thaddeum de Keller, Episcopum nuper Evariensem in Episcopum Rottemburgensem**
4. **electum a vinculo, quo Ecclesie Evariensi, cui tunc preerat, tenebatur, de Venerabilium fratrum**
5. **Nostrorum Sancte Romane Ecclesie cardinalium consilio et apostolice potestatis plenitudine absolventes, eum**
6. **ad Ecclesiam Rottemburgensem per Sancte memorie Pium papam Septimum noviter erectam,**
7. **a primeva illius erectione vacantem de simili consilio apostolica auctoritate transtulimus ip-**
8. **sumque illi in Episcopum prefecimus et pastoraalem curam regimen et administrationem ipsius**
9. **Ecclesie Rottemburgensis ei in spiritualibus et temporalibus plenarie committimus, prout in Nostris inde confectis**
10. **litteris plenius continetur. Quocirca Universitati vestre per apostolica scripta mandamus,**
11. **quatenus eumdem Joannem Baptistam Judam Thaddeum Episcopum devote suscipietis et**
12. **debita honorificentia prosequentes ei fidelitatem solitam nec non consueta servitia**
13. **et jura sibi a vobis debita integre exhibere studeatis, alioquin sententiam sive penam, quam**
14. **idem Episcopus rite tulerit sive statuerit in rebelles, ratam habebimus et faciemus auctore**
15. **Domino usque ad satisfactionem condignam inviolabiliter observari. Datum Rome apud Sanctum Petrum**
16. **anno incarnationis Dominice millesimo octingentesimo vigesimo septimo quinto [suppl.: die ante] Kalendas Februarii,**
17. **Pontificatus Nostri anno quinto.**

Übersetzung

Leo, Bischof, Diener der Diener Gottes, den geliebten Kindern, allen Vasallen der Kirche von Rottenburg, Gruß und Apostolischen Segen.

Wir haben heute Unseren Ehrwürdigen Bruder Johannes Baptista Judas Thaddäus von Keller, bislang Bischof von Evara, nun zum Bischof von Rottenburg erwählt, von dem Band, durch das er an besagte Kirche von Evara, der er vormals vorstand, gebunden war, auf Rat Unserer Ehrwürdigen Brüder, der Kardinäle der Heiligen Römischen Kirche, und kraft Apostolischer Vollmacht entbunden und ihn an die [Spitze der] Kirche von Rottenburg versetzt, die durch Papst Pius den Siebten seligen Andenkens, Unseren Vorgänger, neuerdings errichtet wurde, [deren Leitung] seit dem Tag ihrer Errichtung unbesetzt geblieben war, und haben ihn ihr auf gleichen Rat kraft Apostolischer Vollmacht als Bischof an die Spitze gestellt und übertragen ihm die Hirtensorge, Regierung und Verwaltung eben der Kirche von Rottenburg sowohl in geistlichen wie in zeitlichen Dingen vollständig, wie in Unseren hierüber ausgefertigten Schreiben weitläufiger ausgeführt ist.

Daher befehlen wir euch allen zusammen durch [Unser] Apostolisches Schreiben, dass ihr besagten Bischof Johannes Baptista Judas Thaddäus treu ergeben aufnehmt und unter Erweisung der ihm gebührenden Ehrerbietung ihm die gewohnte Treue und die ihm von euch geschuldeten üblichen Dienste und Rechte ungeschmälert zukommen zu lassen bedacht seid, wie Wir im anderen Fall ein Urteil oder eine Strafe, die besagter Bischof zu Recht gegen Widersetzliche verhängen sollte, für gültig halten und nach Weisung des Herrn dafür sorgen werden, dass es bis zur entsprechenden Genugtuung als unantastbar betrachtet wird.

Gegeben zu Rom bei Sankt Peter im Jahr der Menschwerdung des Herrn Eintausend Achthundert Sieben und Zwanzig, am fünften Tage vor den Kalenden des Februar, im fünften Jahr Unseres Pontifikats.

2.7 DAR Urkunde L 1 Nr. 155

Papst Leo XII. beauftragt einen (beliebigen) Bischof der katholischen Kirche, dem ernannten Bischof von Rottenburg, Johann Baptist Keller, vor Amtsantritt den Treueid abzunehmen.

Rom, 1828 Januar 28.

Org. Perg. lat.

Siegel: Bleibulle cum filo serico.

(»Litterae clausulae« entnommen.)



Urkunde L I Nr. 155
 Diözesanarchiv Rottenburg, Bestand L I Nr. 155

1. Leo *Episcopus*, servus servorum Dei, *Venerabili fratri omniumque* [recte: omnium] *Antistiti gratiam et*
2. *communione Sedis Apostolice habenti salutem et apostolicam benedictionem. Cum Nos hodie Venerabilem fratrem Nostrum Joannem Bapti-*
3. *stam Judam Thaddeum de Keller, Episcopum nuper Evariensem in Episcopum Rottemburgensem electum a vinculo,*
4. *quo Ecclesie Evariensi, cui tunc preerat, tenebatur, de Venerabilium fratrum Nostrorum Sancte Romane Ecclesie cardinalium*
5. *consilio et apostolice potestatis plenitudine absolventes, eum ad Episcopalem Ecclesiam Rottemburgensem per Sancte*
6. *memorie Pium papam Septimum predecessorem Nostrum noviter erectam et a primeva illius erectio-*
7. *ne vacantem de simili consilio apostolica auctoritate transtulerimus ipsumque illi in Episcopum prefecerimus*
8. *et pastoralementem curam regimen et administrationem ipsius Ecclesie Rottemburgensis ei in spiritualibus et temporalibus*
9. *plenary committimus, prout in Nostris inde confectis litteris plenius continetur, volentes, ut antequam*
10. *regimini et administrationi dicte Ecclesie Rottemburgensis se in aliquo [suppl.: modo] immisceat, in manibus Tuis fi-*
11. *delitatis debite solitum juramentum prestare teneatur juxta formam quam sub Bulla Nostra*
12. *mittimus introclusam ac formam juramenti huiusmodi, quod ipse Joannes Baptista Juda Thaddeus*
13. *Episcopus prestabit Nobis de verbo ad verbum per suum patentem litteram suo sigillo munitam cum sui*
14. *et tui subscriptione quanto citius per proprium nuntium quanto citius destinare procuret, prout in*
15. *aliis Nostris confectis litteris plenius continetur. Quocirca fraternitati tue per Apostolica scripta manda-*
16. *mus, quatenus tu ab eodem Episcopo Nostrae Romane Ecclesie hoc juramentum huiusmodi juxta eandem formam recipere auctoritate Nostra curavisti.*
17. *Datum Rome apud Sanctum Petrum anno incarnationis Dominice millesimo octingentesimo vigesimo septimo*
18. *quinto [suppl.: die ante] Kalendas Februarii, Pontificatus Nostri anno quinto.*

Übersetzung

Leo, Bischof, Diener der Diener Gottes, jedwedem Bischof, der in Gunst und Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl steht, Gruß und Apostolischen Segen.

Wir haben heute Unseren Ehrwürdigen Bruder Johannes Baptista Judas Thaddäus von Keller, bislang Bischof von Evara, nun zum Bischof von Rottenburg erwählt, von dem Band, durch das er an besagte Kirche von Evara, der er vormals vorstand, gebunden war, auf Rat Unserer Ehrwürdigen Brüder, der Kardinäle der Heiligen Römischen

Kirche, und kraft Apostolischer Vollmacht entbunden und ihn an die [Spitze der] Bischöflichen Kirche von Rottenburg versetzt, die durch Papst Pius den Siebten seligen Andenkens, Unseren Vorgänger, neuerdings errichtet wurde und [deren Leitung] seit dem Tag ihrer Errichtung unbesetzt geblieben war, und haben ihn ihr auf gleichen Rat kraft Apostolischer Vollmacht als Bischof an die Spitze gestellt und übertragen ihm die Hirten-sorge, Regierung und Verwaltung eben der Kirche von Rottenburg sowohl in geistlichen wie in zeitlichen Dingen vollständig, wie in Unseren hierüber ausgefertigten Schreiben weitläufiger ausgeführt ist.

Wir wollen, dass er gehalten ist, bevor er sich in die Regierung und Verwaltung besagter Kirche von Rottenburg in irgendeiner Weise einlässt, in Deine Hände den üblichen Eid der schuldigen Treue leistet gemäß der Formel, die Wir in unserer Bulle beigeschlossen senden, und die Form des Eides dergestalt, dass eben dieser Bischof Johannes Baptista Judas Thaddäus [ihn] Uns wortwörtlich durch seinen offenen Brief leistet, den er, mit seinem Siegel und seiner und deiner Unterschrift beglaubigt, so schnell wie möglich durch eigenen Boten übermitteln lässt, wie in Unseren anderen [hierüber] gefertigten Briefen weitläufiger ausgeführt ist. Deshalb befehlen wir deiner Brüderlichkeit durch [Unser] Apostolisches Schreiben, dass Du besagtem Bischof unserer Römischen Kirche diesen Eid auf diese Art gemäß dieser Form in Unserem Namen [wörtlich: in Unserer Autorität] abzunehmen Dir angelegen sein lässt [wörtlich: hast ... lassen].

Gegeben zu Rom bei Sankt Peter im Jahr der Menschwerdung des Herrn Eintausend Achthundert Sieben und Zwanzig, am fünften Tage vor den Kalenden des Februar, im fünften Jahr Unseres Pontifikats.

CLAUS ARNOLD

Otto Weiß (1934–2017)

Dem Historiker und Theologen zum Gedenken

Am 3. August 2017 verstarb in Klagenfurt Dr. phil. Otto Weiß im Alter von 82 Jahren. Weiß war der Diözese Rottenburg-Stuttgart und ihrem Geschichtsverein in vielfältiger Hinsicht verbunden. Er stammte aus Ulm-Söflingen und behielt zeitlebens seinen schwäbischen Zungenschlag, der sich bei ihm mit bayerischen und schließlich österreichischen Tönen harmonisch verband – so wie es seiner gewissermaßen umfassend süddeutsch-katholischen Persönlichkeit entsprach. In seiner römischen Wohnung in der Via dello Statuto (bei der Via Merulana) konnte er ausgezeichnete Spätzle auftischen und in Wien führte er seine Gäste gern zu einem der urtümlichsten Heurigen auf der Höhe gegenüber seiner Wohnung bei Hütteldorf. Seine bewegte Vita, die ihn aus dem kriegszerstörten Ulm ins bayerische Schwaben, dann zu den Redemptoristen in Gars am Inn, nach München zur Promotion bei Karl Bosl (1908–1993), in den bayerischen Schuldienst, das Deutsche Historische Institut in Rom, dann wieder zu den Redemptoristen in München und schließlich in das ordenseigene Historische Institut in Rom führte, dem er auch im Ruhestand in Wien verbunden blieb, braucht hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet zu werden. Otto Weiß hat sie mit der ihm eigenen erzählerischen Gabe selbst besser geschildert, als es ein anderer könnte¹.

In seinen Forschungen und auch als langjähriger Redakteur des »Spicilegium Historicum Congregationis Ssmi. Redemptoris« hat Weiß eine wichtige Mittlerfunktion zwischen der italienisch-, französisch- und deutschsprachigen Forschung zu den religiösen Kulturen des 19. und 20. Jahrhunderts erfüllt. Obwohl Weiß kein »zünftiger« Kirchenhistoriker war – allerdings ein Theologe, der in seinem Studium den Zusammenbruch der Neuscholastik erlebt hatte, und dazu ein promovierter Historiker –, hat er dabei gerade in der Kirchengeschichte große Wirkungen erzielt. Und nicht nur Vertreter der jüngeren Generation von Kirchenhistorikerinnen und Kirchenhistorikern² waren ihm eng verbun-

1 Otto WEISS, Stationen meines Lebens. Drei biografische Skizzen, Salzburg–Wien 2015. Diesem »Schlüsselroman« liegt ein 118-seitiges Typoskript »Erzählung meines Lebens« zugrunde, welches Otto Weiß 2007 an einige Freunde versandte. – Vgl. auch das ausführliche Curriculum Vitae in: DERS., Kulturen – Mentalitäten – Mythen. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, hrsg. v. Claus ARNOLD, Manfred WEITLAUFF u. Hubert WOLF, Paderborn 2004 [Festschrift zum 70. Geburtstag], 535f. Ebd., 537–564 die Bibliographie bis 2004.

2 Vgl. Katholiken im langen 19. Jahrhundert. Akteure – Kulturen – Mentalitäten. Festschrift für Otto Weiß, hrsg. v. Dominik BURKARD u. Nicole PRIESCHING, Regensburg 2014 (u. a. mit Beiträgen von Karl Hausberger, Andreas Holzem, Hubert Wolf und Klaus Unterburger). Ebd., 450–470 eine Gesamtbibliographie bis 2014.

den³. Es war Georg Schwaiger (* 1925), der dafür sorgte, dass Weiß' ursprünglich nur fotomechanisch vervielfältigte Dissertation über die Redemptoristen in Bayern im Jahr 1983 in leicht gekürzter Fassung als richtiges Buch erscheinen konnte⁴. In dieser Form hat das Werk, und insbesondere die *chronique scandaleuse* der »Höheren Leitung«⁵, dann weite Kreise gezogen: von Carl Amerys (1922–2005) »Wallfahrern« (1986) bis hin zu Hubert Wolfs (* 1959) Arbeit über Johannes Evangelist von Kuhn (1806–1887)⁶. Das Thema des Ultramontanismus hat Weiß nie mehr wirklich losgelassen, wie er selbst beschrieben hat⁷.

Der ideologiekritische Ansatz von Weiß war nicht nur der Schwaiger-Schule in München sympathisch, sondern auch der Reinhardt-Schule in Tübingen. Gerade weil Weiß kein katholischer Historiker vom Schlage der (vermeintlich immer apologetischen) »Görres-Laien« war, begegnete man ihm hier mit Wohlwollen. Zusammen mit Herman H. Schwedt (* 1935)⁸ und Christoph Weber (* 1943)⁹ bildete Weiß gewissermaßen eine Art Dreigestirn von außerhalb des »mainstreams« stehenden Gelehrten, die dennoch stärkste Wirkungen entfaltet haben. Im Rahmen des Geschichtsvereins trat Otto Weiß erstmals bei der Weingartener Studententagung von 1986 auf, die sich unter der Leitung von Joachim Köhler (* 1935) mit dem Weg kirchlicher Gemeinschaften im 19. Jahrhundert beschäftigte¹⁰. Im gleichen Jahr erschien sein erster Beitrag im Rottenburger Jahrbuch¹¹, dem viele weitere¹² und vor allem auch sehr zahlreiche kritische Rezensionen zur Katholizismusgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts folgten.

An seinem Lebensende machte sich Otto Weiß das Wort von Heinrich Fries (1911–1998) »Jetzt bin ich nur noch neugierig« zu eigen. Eine positive Neugierde prägte schon zuvor sein Forscherleben. Es war die Neugierde eines Historikers, der auch die Hintergründe kennen wollte und der sich deshalb in die Masse der ungedruckten

3 Hier pauschalisiert zu stark Rudolf NEUMAIER, Otto Weiß gestorben. Als Historiker studierte er den Katholizismus. Seine Arbeiten gefielen jedoch nicht allen: Kirchenhistoriker ziehen ihn der Nestbeschmutzung, in: Süddeutsche Zeitung, 10. August 2017.

4 Otto WEISS, Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus (Münchener Theologische Studien. I. Historische Abteilung 22), St. Ottilien 1983.

5 Vgl. zuletzt Otto WEISS, Die Macht der Seherin von Altötting. Geisterglaube im Katholizismus des 19. Jahrhunderts, Regensburg 2016.

6 Hubert WOLF, Ketzler oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806–1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe B, 58), Mainz 1992, bes. 201–208.

7 Otto WEISS, Ultramontanismus als »Lebensforschungsprojekt«. Eine autobiographische Erzählung, in: DERS., Kulturen – Mentalitäten – Mythen (wie Anm. 1), 509–533. – Von Weiß angeregt wurde u. a.: Nicole PRIESCHING, Maria von Mörl (1812–1868) – Leben und Bedeutung einer »stigmatisierten Jungfrau« aus Tirol im Kontext ultramontaner Frömmigkeit, Brixen 2003.

8 Bücherzensur – Kurie – Katholizismus und Moderne. FS Herman H. Schwedt (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 10), hrsg. v. Peter WALTER u. Joseph REUDENBACH, Frankfurt a. M. 2000; Censor censurum – Gesammelte Aufsätze von Herman H. Schwedt. Festschrift zum 70. Geburtstag (Römische Inquisition und Indexkongregation 7), hrsg. v. Tobias LAGATZ u. Sabine SCHRATZ, Paderborn 2006.

9 Kirchengeschichte. Alte und neue Wege. Festschrift für Christoph Weber, hrsg. v. Gisela FLECKENSTEIN, Michael KLÖCKER u. Norbert SCHLOSSMACHER, 2 Bde., Frankfurt a. M. 2008.

10 Otto WEISS, Die »transalpinen« Redemptoristen und der »Zeitgeist«, in: RJKG 6, 1987, 43–55.

11 Otto WEISS, Liberaler Katholizismus und kirchliche Zensur. Zu zwei Veröffentlichungen von Christoph Weber, in: RJKG 5, 1986, 387–390.

12 Vgl. das Gesamtverzeichnis auf http://gv-drs.de/fileadmin/user_upload/Publikationen/Dokumente/RJKG_1-35_2016.pdf (Zugriff am 12. November 2017).

und gedruckten Quellen (zumal auch der zeitgenössischen Zeitschriften!) stürzte. Das hat Otto Weiß in seiner auf völligem archivalischen Neuland beruhenden Dissertation getan, und es prägte auch seine Auseinandersetzung mit der Geschichte der deutsch-italienischen Perzeption¹³. Dabei kannte er keine falsch verstandene Diskretion, was ihn zumindest zeitweise in Spannung zu manchen (Kirchen-)Historikern setzte, die sich eine »keimfrei« Darstellung im Sinne einer höheren Objektivität wünschten. Die Neugierde auf die Quellen machte Otto Weiß dann ab 1993, also mit fast 60 Jahren, zum Historiker der katholischen Modernismuskrise (1893–1914). Die Initiative hierzu ging vom Verlag Pustet aus, der damit eine lange und wissenschaftlich ertragreiche Kooperation mit Otto Weiß begründete¹⁴. Das Thema der Modernismuskrise in Deutschland, das seit den 1970er-Jahren in hervorragenden Einzel-Studien von Norbert Trippe (1936–2017), Rudolf Reinhardt (1928–2007), Christoph Weber (* 1943), Thomas Michael Looome (* 1935), Manfred Weitlauff (* 1936) und Karl Hausberger (* 1944) neu bearbeitet worden war¹⁵, fand hier eine umfassende Darstellung. Das 632 Seiten umfassende Opus »Der Modernismus in Deutschland« (1995) trug den Untertitel »Ein Beitrag zur Theologiegeschichte«. Tatsächlich sollte auf Wunsch des Verlages eine aktualisierende Betrachtung gewählt werden, die einen breiteren Kreis von Lesern gerade im Kontext der Polarisierungen in der langen Spätphase des Pontifikats von Johannes Paul II. (1978–2005) ansprechen konnte. Heinrich Fries steuerte zu dem Band ein Geleitwort bei, in welchem er betonte, dass die Erinnerung an die Modernismuskrise gerade in solchen Zeiten nötig sei, in denen die Errungenschaften des II. Vaticanums in den Hintergrund zu treten drohten¹⁶. Fries' Schüler Peter Neuner (* 1941) würdigte das Werk umfassend, indem er schloss, dass Weiß' epochemachendes Werk zeige, »wozu eine sündige Kirche fähig werden kann«¹⁷. Tatsächlich sah Weiß in seiner Darstellung viele der sogenannten »Modernisten« als Vorläufer des II. Vaticanums. Doch bot er vor allem auf breiter archivalischer Basis recherchierte Lebensbilder der Reformtheologen, die auch viele unbekanntere Akteure neu erschlossen. Weiß löste hier ein Desiderat von Thomas Michael Looome ein, der auf den vor allem von der französischen Forschung vernachlässigten deutschen »Modernismus« und seine breite Überlieferung in Nachläs-

13 Vgl. u. a. Otto WEISS, La „scienza tedesca« e l'Italia nell'Ottocento, in: *Annali dell'Istituto storico italo-germanico/Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient* 9, 1983, 9–85.

14 Vgl. u. a. Otto WEISS, *Deutsche oder römische Moral? Oder: Der Streit um Alfons von Liguori. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Romanismus und Germanismus im 19. Jahrhundert*, Regensburg 2001; DERS., *Der erste aller Christen. Zur deutschen Pascal-Rezeption von Friedrich Nietzsche bis Hans Urs von Balthasar*, Regensburg 2012.

15 Vgl. die kommentierte Bibliographie in Claus ARNOLD, *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg i. Br. 2007, 147–157. Dieses vergriffene Werk ist online verfügbar über: https://www.academia.edu/12702359/Kleine_Geschichte_des_Modernismus_Freiburg_i._Br._2007 (Zugriff am 12. November 2017).

16 Heinrich FRIES, *Zum Geleit*, in: Otto WEISS, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg 1995, V–VII, hier: VI: »In diesem Konzil gab es kein Anathema, keine Verurteilung, sondern die Zuwendung zur Welt und zum Menschen [...] Diese hoffnungsvollen Prinzipien [...] haben es nicht verhindert, dass das Konzil in Vergessenheit geriet und dass die vorkonziliare Kirche und ihre restaurativen Antriebe sich neu durchzusetzen suchten. Dieser Trend ist im Wachsen und wird leider auch favorisiert. Modernismus ist manchmal auch heute noch ein Wort der Verdächtigung. Deshalb muss alles getan werden, dass die Früchte des Konzils nicht verloren gehen oder gar absterben.«

17 Peter NEUNER, *Eine neue Epoche in der Modernismusforschung. Zu Otto Weiß, Der Modernismus in Deutschland*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 47, 1995, 77–81, hier: 81.

sen und Zeitschriften hingewiesen hatte¹⁸. In der Folge hat sich Otto Weiß auch intensiv mit dem Kulturkatholizismus¹⁹ und dem Rechtskatholizismus²⁰ beschäftigt und dabei die Anliegen »modernistischer« Theologen weiter kontextualisiert. Die »Metaerzählung« über die Modernität der »Modernisten« von 1995 forderte allerdings die scharfe Kritik des evangelischen Theologiehistorikers Friedrich Wilhelm Graf (* 1948)²¹ heraus, aus der sich eine weitere Diskussion entwickelte²². Otto Weiß trug bis zuletzt schwer an dieser Kritik und kam immer wieder auf die Grundproblematik zurück, die er auch in seiner letzten Monographie von 2017 noch einmal thematisierte²³.

Im Schatten der kritischen Diskussion um den »Modernismus in Deutschland« ist die wohl größte historiographische Leistung, die Otto Weiß im Kontext der internationalen Modernismus-Forschung²⁴ vollbracht hat, ein wenig aus dem Blick geraten: In seiner Studie zu Antimodernismus und Modernismus im Dominikanerorden (1998), deren Blick sich auf Italien, Frankreich, Österreich, die Schweiz und Deutschland weitet, hat er ein Exempel souveräner Literaturkenntnis, penibler Quellenarbeit (u. a. Auswertung des »Fondo Benigni« im Vatikanischen Geheimarchiv und des Nachlasses von Ernst Commer [1847–1928] in Graz) und flüssiger Darstellung gegeben²⁵. Hier kommt auch die antimodernistische Seite, etwa bei Albert Maria Weiß OP (1844–1925), in fundierter Weise in den Blick. Aufgrund seiner eigenen theologischen Qualifikation, die sich noch

18 Thomas M. LOOME, *Liberal Catholicism – Reform Catholicism – Modernism. A Contribution to a New Orientation in Modernist Research* (Tübinger Theologische Studien 14), Mainz 1979. – Wichtig für die Rezeption: Manfred WEITLAUFFE, »Modernismus« als Forschungsproblem. Ein Bericht, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 93, 1982, 312–344.

19 Otto WEISS, *Kulturkatholizismus. Katholiken auf dem Weg in die deutsche Kultur 1900–1933*, Regensburg 2013. – Posthum erscheint noch: Otto WEISS, Carl Muth und seine Redakteure. Von Max Ettlinger (1908–1917) und Konrad Weiß (1905–1920) über Friedrich Fuchs (1920–1935) bis Franz Joseph Schöningh (1935–1960) und Karl Schaezler (1925–1966), in: Carl Muth und das »Hochland« (1903–1941) (*Catholica* 4.1), hrsg. v. Thomas PITTRUF, Freiburg i. Br. – Berlin – Wien 2018, 127–165, sowie Otto WEISS, Ein prosopographisches Verzeichnis der wichtigsten Mitarbeiter im »Hochland« unter Carl Muth, in: Ebd., 515–574.

20 Otto WEISS, *Rechtskatholizismus in der Ersten Republik. Zur Ideenwelt der österreichischen Kulturkatholiken 1918–1934* (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 17), Frankfurt a. M. 2006.

21 Friedrich W. GRAF, *Gerechtigkeit für Margarinekatholiken*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 16. Januar 1996.

22 Friedrich W. GRAF, *Moderne Modernisierer, modernitätskritische Traditionalisten oder reaktionäre Modernisten*, in: *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums* (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2), hrsg. v. Hubert WOLF, Paderborn 1998, 67–106, und Otto WEISS, *Der katholische Modernismus. Begriff – Selbstverständnis – Ausprägungen – Weiterwirken*, in: Ebd., 107–142.

23 Otto WEISS, *Aufklärung – Modernismus – Postmoderne. Das Ringen der Theologie um eine zeitgemäße Glaubensverantwortung*, Regensburg 2017. – Im Blick auf die Persistenz des Antimodernismus nach 1914, die erst durch das II. Vaticanum wirklich gebrochen wird, ist es durchaus legitim, den Konnex zwischen den Problemüberhängen der Modernismuskrise und dem Konzil zu betonen. Vgl. Claus ARNOLD, *Nach dem Antimodernismus? Wege der katholischen Theologie 1918–1958*, in: *Rottenburger Jahrbuch* 32, 2013, 15–26, sowie diesen ganzen gleichnamigen Themenband des RJKG.

24 Vgl. auch die internationale Tagung, die er 2007 zusammen mit Michele Nicoletti in Trient veranstaltete: *Il modernismo in Italia e in Germania nel contesto europeo* (*Annali dell’Istituto storico italo-germanico. Quaderni* 79), hrsg. v. Michele NICOLETTI u. Otto WEISS, Bologna 2010.

25 Otto WEISS, *Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden. Zugleich ein Beitrag zum »Sodalitium Pianum«* (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 2), Regensburg 1998.

im Übergang von der Neuscholastik zur »neuen« Theologie der 1960er-Jahre vollzogen hatte, konnte Weiß die Bruchlinien der Kontroverse vor 1914 trennscharf diagnostizieren. Dass er die Intentionen und Aktionen der Antimodernisten treffend analysieren konnte, bewies er zudem in seinen grundlegenden Beiträgen zu Thomas Esser OP (1850–1926)²⁶ und Willem van Rossum CSSR (1854–1932)²⁷.

Das bleibende theologische Engagement von Otto Weiß wurde auch »praktisch«. Er erzählte gerne, dass manche Leute an die Existenz von zwei Personen desselben Namens glaubten: auf der einen Seite den Verfasser der durchaus erbaulichen Vita des seligen Kaspar Stanggassinger (1871–1899)²⁸ und der Studien zum Heiligen Clemens Maria Hofbauer (1751–1820)²⁹, auf der anderen den kritischen Ultramontanismus- und Modernismus-Forscher. Man versteht Weiß aber nur, wenn man diese scheinbaren Gegensätze als zwei Seiten einer Medaille begreift. Schon hinter den »Redemptoristen in Bayern« stand der Impuls, dass Glaube und Frömmigkeit der historischen Kritik, der Ideologiekritik, bedürfen, wenn sie fruchtbar bleiben sollen. Nicht Destruktion der Religion, sondern Reinigung des Gedächtnisses und Aufklärung waren Ziel und Ergebnis von Weiß' Studien zu Ultramontanismus und (Anti-)Modernismus. Einen seiner letzten Beiträge hat er dem Thema der religiösen Erfahrung und der Kirchenreform in der Modernismuskrise gewidmet³⁰. Dass ihn seine Forschung existentiell anging, merkte man in der Diskussion und zuweilen im Vortrag, wenn ihn bei zentralen Punkten leidenschaftliche Begeisterung oder auch heiliger Zorn ergriffen und man etwas von dem mitreißenden Prediger erahnte, der er einmal gewesen war. In einem Interview kurz vor seinem Tod sagte Otto Weiß: *Besonders trostreich erscheint mir die heutige Theologie, die nicht irgendein Jenseits ausmalt, sondern nur sagt, wie auch immer, im Tode würden wir in das »Geheimnis Gottes« hineingenommen*³¹.

26 Otto WEISS, P. Thomas Esser, Sekretär der Indexkongregation, in: »In wilder, zügelloser Jagd nach Neuem«. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche, hrsg. v. Hubert WOLF u. Judith SCHEPERS, Paderborn 2009, 407–450. – DERS., P. Tommaso Esser, ultimo Segretario della Congregazione dell'Indice, in: Archivum Fratrum Praedicatorum N.S. 1, 2016, 207–246.

27 Otto WEISS, Der Glaubenswächter Van Rossum. Willem Marinus Van Rossum im Heiligen Offizium und in der Indexkongregation, in: Spicilegium Historicum Congregationis SSmi Redemptoris, 58, 2010, 85–138. – Mit dieser hermeneutischen Kompetenz korrespondierte lebensgeschichtlich die Tatsache, dass Weiß auch durchaus herzliche Kontakte zur »anderen Seite« unterhielt: Otto WEISS, Religiöse Erneuerung im deutschen Katholizismus am Beginn des 19. Jahrhunderts, in: Signum in Bonum Festschrift für Wilhelm Imkamp zum 60. Geburtstag, hrsg. v. Nicolaus U. BUHLMANN u. Peter STYRA, Regensburg 2011, 713–745; vgl. WEISS, Stationen (wie Anm. 1), 278–280.

28 Otto WEISS, Tun, was der Tag verlangt. Das Leben des Pater Kaspar Stanggassinger, zweite, durchgesehene Auflage Freiburg 1989. Vermutlich der Bestseller von Otto Weiß.

29 Otto WEISS, Klemens Maria Hofbauer und seine Biographen. Eine Rezeptionsgeschichte, Rom 2001; DERS., Begegnungen mit Klemens Maria Hofbauer (1751–1820), Regensburg 2009; DERS., Klemens Maria Hofbauer zwischen »Rom« und »Neapel«, Wien 2013.

30 Otto WEISS, Expérience religieuse et réforme ecclésiale, in: Modernisme, mystique, mysticisme (Mystica 8), hrsg. v. Giacomo LOSITO u. Charles J. T. TALAR, Paris 2017. – Wenigstens kurz hingewiesen sei auch auf die vorzüglichen, teils im RJKG erschienenen Beiträge von Otto Weiß über den habsburgischen Klerus sowie über das katholische Vereinswesen im Wien des Vormärz und des Jahres 1848, über »Bolzanisten« und »Güntherianer« in Wien; vgl. die Bibliographie in: BURKARD/PRIESCHING (Hg.), Katholiken (wie Anm. 2).

31 Vgl. das Gespräch mit Gunnar Anger: Das MFThK-Kurzinterview, 29. Folge: Sieben Fragen an Otto Weiß, in: <https://www.muenster.de/~angergun/mfthk-kurzinterview-29.html> (Zugriff am 12. November 2017).

II. Buchbesprechungen

1. Gesamtdarstellungen

HEIDRUN DIERK: *Gott und die Kirchen. Orientierungswissen Historische Theologie (Theologie elementar)*. Stuttgart: Kohlhammer 2015. 229 S. m. Abb. ISBN 978-3-17-023007-1. Kart. € 34,99.

Die vorliegende Veröffentlichung liefert einen Überblick über die Geschichte des Christentums, der insbesondere für Lehramtsstudierende konzipiert ist. In einer Einführung wird der wissenschaftliche Anspruch der Disziplin ›Historische Theologie‹ erörtert und die Entwicklung der Kirchengeschichtsschreibung skizziert. Im Anschluss daran werden die Relevanz dieser Disziplin im Rahmen eines Lehramtsstudiums der Theologie herausgestellt und die Struktur der Darstellung mit dem besonderen Interesse an der Kompetenzorientierung und Elementarisierung des Stoffes begründet. Die Darstellung erfolgt dann chronologisch in sechs Kapiteln: Alte Kirche und Konstantinische Wende – Mittelalterliches Christentum – Reformation und Konfessionelles Zeitalter – Das Zeitalter der Aufklärung – Das lange 19. Jahrhundert – Formen und Modelle des Christlichen im 20. Jahrhundert. Dass »die Darstellung wesentlich eurozentristisch bzw. germanozentrisch ausgerichtet ist« (S. 5), wird im Vorwort konstatiert und darauf zurückgeführt, dass es unausweichlich sei, »Fokussierungen und Konzentrationen vorzunehmen« (ebd.), ohne dass jedoch plausibel wird, warum europäische und außereuropäische Perspektiven der Christentumsgeschichte nicht stärker Berücksichtigung gefunden haben, zumal die theologische wie auch interkulturelle Dimension der Kompetenzorientierung das erwarten ließe. Die einzelnen Kapitel sind jeweils in drei Themenbereiche bzw. Problemstellungen gegliedert, indem zum einen das Gottesverhältnis im Sinne der Gottesfrage als zentrales Thema der Theologie in den Blick genommen wird, zum anderen das Binnenverhältnis, d. h. die Ausdifferenzierung der christlichen Gemeinschaften sowie deren Verhältnis zueinander, und als Drittes das Weltverhältnis, d. h. die Außenperspektive des Christentums in seinen vielfältigen Beziehungen zu seiner Umwelt. Die Reihenfolge dieser drei Frageperspektiven in den einzelnen Kapiteln ist nicht statisch, sondern flexibel – sie richtet sich danach, von welchen Faktoren jeweils die stärksten Impulse für historische Veränderungen ausgingen. Zu Beginn eines jeden Kapitels werden Spezifika des jeweiligen Zeitabschnitts in Form eines Überblicks prägnant zusammengefasst und die wichtigsten Ziele der kirchenhistorischen Erkenntnis sowie die damit verbundenen Kompetenzen aufgelistet. Am Ende jedes Kapitels werden Anregungen für den Unterricht präsentiert, die in aller Kürze auf wichtige Fragestellungen, aussagekräftige und lernfördernde Materialien sowie aktuelle Bezüge hinweisen; zudem finden sich Empfehlungen zur weiteren Lektüre oder auch zum Weiterhören.

Die einzelnen Kapitel stellen die historischen und theologischen Zusammenhänge in einer gut lesbaren Form dar und vermitteln so grundlegende Kenntnisse der Geschichte des Christentums. Dabei kommen auch aktuelle Tendenzen und Debatten der Forschung zur Sprache, wie etwa die Frage, ob das Verhältnis von Spätmittelalter und Reformation eher als Kontinuität oder als Bruch zu beschreiben ist. Abbildungen, die zur Veranschau-

lichung oder auch Verdichtung des Stoffes dienen könnten, sind nur wenige – zudem in sehr kleinem Format – abgedruckt. Ein Glossar mit wichtigen Begriffsklärungen, ein umfangreiches Literaturverzeichnis sowie ein Personen- und Sachregister schließen diesen Band ab, der Theologiestudierenden, die sich ein Orientierungswissen zur Historischen Theologie aneignen wollen, empfohlen werden kann.

Michael Basse

NIKLAUS KUSTER, ALBERT GASSER: Vom Urchristentum in die Gegenwart. Kirchengeschichte (Studiengang Theologie, Bd. III). Zürich: TVZ 2016. 396 S. m. Abb. ISBN 978-3-290-20104-3. Kart. € 32,00.

Hervorgegangen aus dem berufsbegleitenden Studiengang »Theologie STh« für theologisch interessierte Männer und Frauen aus der deutschsprachigen Schweiz stellen der em. Churer Kirchenhistoriker Albert Gasser und der an verschiedenen Schweizer Universitäten als Lehrbeauftragter tätige Nikolaus Kuster den Bereich der gesamten Kirchengeschichte vor. Schwerpunkt der Darstellung ist die Geschichte der katholischen Kirche in Europa (S. 7), gemessen am Umfang des Buches sind die Ausblicke auf andere Kontinente, etwa zur Missionsgeschichte, aber auch auf die Entwicklung der Konfessionen z. T. bis in die Gegenwart durchaus großzügig angelegt, während die spezifisch Schweizerische Kirchengeschichte ein Dasein in Exkursen führt. Eine Ausnahme davon stellt das Zwingli-Kapitel dar, das umfangreicher ausgefallen ist als der entsprechende Abschnitt zu Luther (S. 236–244).

Die Darstellung orientiert sich an der klassischen Dreiteilung in »Frühe Kirche«, »Mittelalterliche Kirche« und »Neuzeit«, unter denen das letzte Kapitel gegenüber den vorhergehenden den meisten Platz beansprucht. Dabei, so stellen die Verfasser in Anlehnung an frühere Arbeiten Gassers heraus, könne ein solches Buch doch nur einen Panoramablick auf die Kirchengeschichte werfen und in der Kürze lediglich markante Punkte beleuchten (S. 13f.); ob ein solches Unternehmen gelungen ist oder nicht, wird vielfach im Auge des Betrachters liegen, doch haben es sich die Verfasser nicht einfach gemacht in ihrer Materialbegrenzung, etwa in der Darstellung der Orden, von Mystikern und Mystikerinnen sowie den biographischen Darstellungen der in ihren Augen und in der jeweiligen Zeit markantesten Persönlichkeiten. Etwas zu kurz kommen dagegen Fragen der (Alltags-)Kultur, der Sozialgeschichte und der Kunst (Ausnahme gotische Kathedralen, S. 184–186; Barock, S. 273–275).

Doch Gasser und Kuster wollen nicht nur »die Gegenwart verstehen«, sondern sie auch »inspirieren« und »innovativ öffnen« (S. 11f.). So endet das gemeinsame Buch mit einem jeweiligen Ausblick, der bei Albert Gasser pastoral, bei Niklaus Kuster in der Form von Imperativen ausfällt, die der Rezensent aber beide mit einigen Fragezeichen versehen würde, etwa die These, dass der Friede zwischen den Religionen über den Streit der Dogmatiker hinweg über die Mystik zu finden sei (S. 371); darüber ließe sich zumindest trefflich streiten.

Methodisch stellt sich für die Verfasser die Kirchengeschichte weitgehend unausgesprochen als Geschichte der »Kirche« in ihrem jeweiligen Kontext dar (vgl. aber S. 12), wobei für Gasser und Kuster die »lateinische Kirche die größte, aber doch eben nur eine Form von Kirche ist.« Die in der Einleitung angedeutete spezifisch theologische Perspektive nach dem Wirken Gottes in der Entfaltung der Kirche (»Glaubenshaltung«, S. 13) sucht man jedoch vergeblich in der Darstellung, es sei denn in Hinweisen wie den auf den »Sittenverfall« unter den Renaissancepäpsten (S. 224) oder die im Vergleich recht lang aus-

gefallene Darstellung ostkirchlicher Theologie (S. 154–156). Neben dieser methodischen Anfrage stellen sich jedoch durch das gesamte Werk hindurch – fast möchte man sagen, dies sei natürlich dem Genre geschuldet – Fragen zu einzelnen Teilen der Darstellung, die hier lediglich in ihrer Bandbreite angedeutet werden können: der Religionenbegriff angesichts der Darstellung des Verhältnisses von frühem Christen- und Judentum (S. 15); die Bezeichnung Neros als »größtenwahnsinnig« (S. 37); die Abwertung der Frauenmythik des 13./14. Jahrhunderts (S. 178); die arg schematische Darstellung »der« Inquisition (S. 181f.); die wiederholte Verwendung des Konzeptbegriffs »Gegenreformation« (S. 224, 251); nicht selten werden auch moderne Begriffe unreflektiert für historische Phänomene verwendet (die Trennung von »Gesellschaft« und »Religion«, S. 41; Fälschung, S. 135; Totalitarismus, S. 70; Amtskirche, S. 145; Demokratie, S. 248 u. a.). Daneben sind manche Formulierungen einfach unglücklich gewählt, wenn die Verfasser etwa schreiben, das Anliegen des nizäischen Konzils wäre ein »pastorales« gewesen, da »die Konzilsväter von Nizäa einen Mittler wünschten« (S. 83); auch hält es der Rezensent für systematisch kaum angemessen, die mittelalterliche Heiligenverehrung als »subtile Form des Polytheismus« zu bezeichnen (S. 138). Manche Informationen erweisen sich auch einfach als falsch: Sönke Wortmann ist ein Regisseur und keine Frau (S. 141, Anm. 172), Gregor VII. kein Cluniazenser (S. 148f.).

Was einer Einführung auf pädagogischem Gebiet gut getan hätte, wäre angesichts der Zielgruppe ein Glossar, denn nicht alle Begriffe werden im jeweiligen Abschnitt erklärt (z.B. »Demiurg«, S. 31; »Stadtpräfekt«, S. 124). Dafür haben Gasser und Kuster auch in der Literatúrauswahl ihre Klientel stets im Auge, wenn sie z. B. als weiterführende Literatur zur frühen Kirche auch ein unterhaltsames Werk von Hans Conrad Zander empfehlen!

Natürlich kann es eine solche Einführung nicht leisten, das gesamte Gebiet der Kirchengeschichte in der jeweils gleichen und angemessenen Differenziertheit darzustellen und selbstverständlich wird jeder Leser etwas anderes vermissen und bemängeln; doch angesichts der Zielgruppe, für die ein solches Werk (trotz der genannten weiterführenden Literatur) oftmals den wesentlichen, wenn nicht den einzigen Zugang zur Kirchengeschichte darstellt, wäre eine kritische Überarbeitung des dargestellten Materials möglicherweise sinnvoll.

Andreas Matena

JACQUES LE GOFF: Geschichte ohne Epochen? Darmstadt: Philipp von Zabern 2016. 188 S. ISBN 978-3-8053-5036-5. Geb. € 24,95.

»Der Historiker dagegen verläßt die Zeit der Geschichte nie: Sie klebt an seinem Denken wie die Erde am Spaten des Gärtners.« (F. BRAUDEL, Geschichte und Sozialwissenschaften. Die lange Dauer, in: DERS., Schriften zur Geschichte, Bd. 1: Gesellschaften und Zeitstrukturen, Stuttgart 1992, 49–87, hier: 80). Braudels Dictum lässt sich in mehrerer Hinsicht programmatisch an den Beginn dieser Besprechung stellen. Zum einen, da sich Jacques LeGoff selbst mehrfach in seinem Essay auf Braudel bezieht, und zum anderen, weil es LeGoffs Motivation für das Verfassen seines letzten Buches auf den Punkt bringt: Es ist eine Reflexion über die Zeit und den Umgang damit, die zum Grundgeschäft des Historikers gehört. LeGoff kehrt hier zu einem Thema zurück, das ihn seit seinem Staatsexamen beschäftigt und dem er sich erst am Ende seines Lebens zuwenden kann. Es geht um nichts weniger als die Frage nach dem Wesen der Geschichte und ihrer Perioden – ein großes Thema, das wohl gerade deshalb am besten in einem Essay abzuhandeln ist. Ins-

besondere angesichts der Globalisierung der Geschichte sei danach zu fragen, wie es zu Periodisierungen kam, ob diese einer »objektiven Realität« (S. 157) entsprechen und ob eine solche Herangehensweise an Geschichte noch zeitgemäß sei. LeGoff diskutiert diese Fragen exemplarisch am Übergang von Mittelalter und Renaissance und postuliert, dass die Renaissance keine eigene Periode darstelle, vielmehr von einem langen Mittelalter zu sprechen sei, das erst im 18. Jahrhundert endete.

Die Darstellung entfaltet sich in acht Kapiteln, die zugleich Ereignis- und Wissenschaftsgeschichte rekapitulieren. Am Beginn stehen die Periodisierungen des Mittelalters, insbesondere Augustinus' Lehre von den sechs Zeitaltern und die auf das Buch Daniel zurückgehende der vier Weltreiche. Es folgen die Genese des Konzepts *Mittelalter* aus dem Geist des Humanismus und dessen weitere Rezeption, die Verbreitung der Periodisierung mit dem beginnenden Geschichtsunterricht ab dem 17. Jh., die Prägung des Ausdrucks *Renaissance* im 19. Jh. durch Michelet und Burckhardt sowie die neuen Ansätze zur Definition der Renaissance im 20. und 21. Jh. Kapitel sechs skizziert die Zuschreibung des Mittelalters als »dunkle Zeit« und setzt sich fort in einer Widerlegung derselben und der Argumentation für ein langes Mittelalter in Kapitel sieben. Das Essay schließt mit einer Zusammenfassung und LeGoffs Plädoyer für die Bedeutung von Periodisierungen gerade im Zeitalter der Globalisierung. Letztlich sei es die Periodisierung, die aus der Geschichte eine Wissenschaft mache.

LeGoffs Argumentation bestimmt insbesondere Abschnitt sechs und sieben, in denen er der Renaissance zugeschriebene Neuerungen relativiert bzw. deren Anfänge bis ins Mittelalter, vor allem ab dem 12. Jh., zurückverfolgt, so etwa die Konzeption des Menschen als Zentrum des Universums, die Bedeutung der Rationalität und des Wissens wie des Lateinischen und der Antike oder die Individualisierung der Künstler. »Mittelalterliche« Schattenseiten wie die Hexenverfolgung seien dagegen erst ab dem 15. Jh. voll ausgeprägt. Während grundlegende Innovationen im Bereich der Agrar- und Finanzwirtschaft bereits im Mittelalter erfolgten, misst er den Einschnitten um 1500 keine epochale Bedeutung bei, wie er beispielhaft am Schicksalsjahr 1492 aufzeigt. Die Auswirkungen der Entdeckungen manifestierten sich breit erst ab dem 18. Jh., Katastrophen wie Hungersnöte und Pest bestimmten weiterhin das Schicksal Europas, die Monarchie hielt sich als tragende Herrschaftsform, auch die Reformation beseitigte noch immer nicht das Christentum als dominierende Weltanschauung. Die Renaissance sei somit keine eigene Periode, sondern nur die letzte mehrerer Renaissanceen eines langen Mittelalters.

Zweifelsohne ist LeGoffs Argumentation in den meisten Punkten zuzustimmen, wengleich er die Bedeutung etlicher Neuerungen um 1500 unterschätzt, so etwa jene der Reformation ebenso wie im Bereich des Konsums, der Schriftlichkeit, der Kommunikationsgeschichte gebunden an den neuen Beschreibstoff Papier und den Buchdruck oder im entstehenden Staatensystem und der Diplomatie. LeGoffs Perspektive ist jene des (französischen) Wirtschafts-, Alltags- und Sozialhistorikers, geprägt durch sein Bekenntnis zur Geschichte der langen Dauer, die selbst der Revolution von 1789 nicht den Charakter einer jähen Zäsur zuspricht. Geschichte vollziehe sich im langen Wandel, nicht in scharfen Brüchen. Konsequenterweise ist es auch die *Encyclopédie*, der LeGoff das Verdienst zuerkennt, als Manifest der Modernität sein langes Mittelalter beendet und eine neue Ära eingeläutet zu haben. LeGoff richtet sich mit diesem Essay an ein breiteres Publikum, und so bleibt es zu hoffen, dass seine Reflexionen insbesondere von jenen Wissenschaften rezipiert werden, die nach wie vor am Bild eines dunklen Mittelalters festhalten und einer fiktiven Epochenschwelle um 1500, an der erst das »moderne« Europa begonnen habe.

Christina Antenhofer

KARLHEINZ RUHSTORFER: Freiheit – Würde – Glauben. Christliche Religion und westliche Kultur. Paderborn: Schöningh 2015. 249 S. ISBN 978-3-506-78278-6. Kart. € 29,90.

Die Europäische Union und der Westen als »Wertegemeinschaft« sind derzeit radikal in Frage gestellt. Ihre Erneuerung setzt voraus, die Frage nach dem eigenen Selbstverständnis und der Identität, nach den normativen Grundlagen und Werten zu beantworten, ohne lediglich den Populismus, den Islam oder Russlands Putin als Kontrastfolie zu benutzen. Die Publikation greift diese Problemlage in unterschiedlichen Aufsätzen auf, die Ruhstorfer als katholischer Theologe in Dresden auch angesichts der Auseinandersetzungen um Pegida verfasst hat. Der Autor traut dem Westen positiv zu, eine »Quelle von Inspiration und Fortschritt, Freiheit und Menschenwürde« (S. 9) zu sein und sieht in einem lebendigen Christentum einen »unverzichtbaren Nährboden für eine Kultur der Freiheit, der Vernunft und der Menschenrechte« (S. 10). Er verzichtet dabei auf die habitualisierte Kritik an Christentum und Kirche, aber auch auf Apologetik oder Abwertung anderer Religionen bzw. des säkularen Humanismus. Den Kern einer christlichen Kultur erkennt er im Geheimnis der Menschwerdung und Entäußerung Gottes, das nicht nur den christlichen Glauben prägt, sondern auch in der abendländischen Philosophie tiefe Spuren hinterlassen habe. Von dieser Mitte her rückt R. in Einleitung und Schlusskapitel programmatisch Freiheit und Menschenwürde, Vernunft und Autonomie ins Zentrum einer Kultur, die ihre eigene Identität nur in der Anerkennung des Anderen, in Gastlichkeit und Dialog gewinnen kann. Argumentativ entfaltet er diese These in locker miteinander verbundenen Kapiteln, die sich u. a. essayistisch mit Pegida und der Rede vom Abendland (S. 49–62) oder mit Houellebecqs Roman »Unterwerfung« und der Möglichkeit einer gewissermaßen post-gläubigen Restauration politischer Religion (S. 63–74) auseinandersetzen. Im Anschluss werden Fragen der Bildung, des Zeugnisses, der Spiritualität und der Kreuzestheologie behandelt. Schließlich entwickelt R. in zwei argumentativ dichten Aufsätzen seine Position in Auseinandersetzung mit zwei aktuellen Grundlagendebatten systematischer Theologie. Diese betreffen einerseits das theologische Freiheitsverständnis in der Spannung von göttlichem Wissen und menschlichem Willen, andererseits eine rational verantwortete Rede von Gott in Auseinandersetzung mit Apophatik, Monismus und Theismus. Insgesamt bietet das Buch so eine Deutung der christlichen Wurzeln westlicher Kultur, die sich zwischen essayistischer Intervention und einer spekulativen Deutung abendländischer Philosophie- und Theologiegeschichte bewegt.

R. vertritt die These, dass die »gesamte Dynamik unseres Kulturraums auf einer christlichen Inspiration beruht« (S. 16), die das Zeugnis einer Entäußerung Gottes in die Geschichte verarbeitet: »Der von der Heiligen Schrift bezeugte Gedanke der Menschwerdung Gottes und seines Todes am Kreuz ist die *archē*, der Anfang, aber auch das Prinzip, worauf die Denkgeschichte und darüber hinaus der Kulturraum des Abendlandes bezogen ist – und bleibt« (S. 17). Dies gelte nicht nur für die Affirmation Gottes in einer christlich inspirierten Metaphysik (in Gestalt der Onto-theologie), die zunächst christologisch zentriert und dann in Neuzeit und deutschem Idealismus trinitarisch vom Geist her konzipiert ist. Es gelte auch noch für die Kritik des neuzeitlichen Atheismus und eines nachmetaphysischen, vom Menschen her konzipierten Wirklichkeitsverständnisses (in Gestalt einer Bio-Anthropo-Logie) ebenso wie für die postmoderne Dekonstruktion von Christentum und Metaphysik. Diese drei epochalen Formen des Denkens sieht R. bereits im Grundzeugnis des Christentums angelegt, welches »ein Moment der Idealität (*lógos*), ein Moment der Materialität (*sarx*), aber auch der Zeichenhaftigkeit (*sēmeíon*)« enthalte (18f.). Indem Gottes Wort in Christus Fleisch annimmt und zur frohen Botschaft (*euangélion*) wird, sind in der Frage nach dem inneren Prinzip der Wirklichkeit

Vernunft, Mensch und Sprache aufs Engste verknüpft. Von hierher sucht R. die epochalen Rationalitätsformen abendländischen Denkens miteinander in Beziehung zu setzen und theologisch zu deuten. Einleitung und Schluss deuten diese These an; die Aufsätze zu den Debatten um Freiheit und Monismus führen das Argument *in nuce* durch, verbunden mit dem Plädoyer, eine polare Verstandeslogik der ausschließenden Entgegensetzungen durch eine vernunftgeleitete Vermittlung der Gegensätze zu überwinden, wie sie in den oft nur verkürzt rezipierten Entwürfen des deutschen Idealismus angelegt sei, in denen göttliche und menschliche Freiheit aufs Engste miteinander verschränkt sind, ohne identifiziert zu werden (vgl. S. 127–174).

Ich sehe die Stärke des Buches vor allem darin, dass es angesichts der derzeitigen Infragestellung des Westens und der Grundlagen westlicher Demokratie nicht nur strategische oder praktisch-politische Antworten fordert, sondern eine theoretische Auseinandersetzung mit den fundamentalen Denkformen des Westens, ihren inneren Widersprüchen und fruchtbaren Spannungen sucht. Um »die emanzipativen Potenziale der Neuzeit, der Moderne und der Postmoderne freizulegen« (S. 28) wird es meines Erachtens allerdings nicht genügen, den christlichen Kern in den Narrativen des Fortschritts und der Emanzipation herauszuarbeiten und zu bejahen. Vielmehr wären – wie in dem *Homo sacer*-Projekt Giorgio Agambens – die in ihnen wirksamen Herrschafts-Dispositive und inneren Widersprüche aufzudecken, in denen die Versprechen der Aufklärung wie die christliche Theologie selbst in zwiespältiger Weise verstrickt sind. Deren unabgeholte Potentiale, identitätsstiftende und orientierende Kraft können nicht mehr vorausgesetzt oder abgerufen werden, sie müssen in kritischer Relektüre der Quellen erst wieder freigelegt werden. Ruhstorfers Zuordnung von metaphysischen, anthropologischen und dekonstruktiven Denkformen und ihre Zentrierung im Gedanken der Inkarnation stellen dazu eine hilfreiche und anregende Struktur zur Verfügung.

Martin Kirschner

DAVID NIRENBERG: *Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens* (Historische Bibliothek der Gerda Henkel Stiftung). München: C.H. Beck 2015. 587 S. ISBN 978-3-406-67531-7. Geb. € 39,95.

Ist Antijudaismus eine Verirrung des abendländischen Denkens? Oder hat der Antijudaismus den Glanz des westlichen Denkens von Anfang an wie ein Schatten begleitet? Kann man gar vom Antijudaismus als der »anderen Geschichte des westlichen Denkens« reden? David Nirenberg, Professor für Mittelalterliche Geschichte an der University of Chicago, ist von Letzterem überzeugt. In dem 2013 in den USA veröffentlichten Werk »Anti-Judaismus«, das zwei Jahre später in deutscher Übersetzung erschienen ist, arbeitet er in einem gelehrten und zugleich gewagten Längsschnitt durch die Geistesgeschichte heraus, »welche Aufgabe das Judentum in den Werkstätten des westlichen Denkens erfüllte« (S. 14). »Antijudaismus« als die Antithese gegen das, was als jüdisch wahrgenommen wurde, sei hier »nicht bloß eine Haltung gegenüber Juden und ihrer Religion, sondern ein Weg, sich kritisch mit der Welt auseinanderzusetzen« (S. 15).

Es geht Nirenberg um große Kontinuitätslinien, die er durch die Jahrtausende vom alten Ägypten über das frühe Christentum und den Islam, das christliche Mittelalter und die Reformation, Shakespeares England, die Aufklärung und die Französische Revolution und schließlich vom deutschen Idealismus bis in die NS-Ideologie hinein auszieht: »Die Lehren eines Goebbels sind nicht notwendig in den Evangelien enthalten [...]. Genauso wenig ist die Beziehung kausal, klar, evolutionär oder nur in einer

Richtung verlaufend [...]. Doch wenn es *irgendeine* Beziehung gibt, müssen wir in der Lage sein, sie zu erkennen [...]« (S. 22). Dabei geht es nicht um die Frage, ob irgendein Denker »Antisemit« war oder nicht (S. 407); vielmehr will Nirenberg nur aufzeigen, wie die unterschiedlichen Denker ihre »Ideen über Juden und Judentum verwendet haben, um jene Werkzeuge herzustellen, mit denen sie die Realität ihrer Welt konstruieren« (S. 467f.).

Eine prominente Rolle in der Herausbildung des Antijudaismus im abendländischen Denken habe die christliche Theologie in ihrem Bedürfnis gespielt, sich von jüdischer Tradition abzusetzen: »Juden bevölkerten vielfach als negative Typen die christlichen Schriften, und die realen Juden wurden [...] in der theologischen Imagination des Christentums zum Feind der Christen« (S. 101). Dabei sei die Zerstörung Jerusalems durch die Römer im christlichen Europa in einer geschichtstheologischen Konstruktion als »Rache des Erlösers« interpretiert worden: »Die römische Eroberung Jerusalems wurde also als göttlich verhängte Strafe für den Gottesmord der Juden verstanden, als Ursprung der jüdischen Diaspora und als Gründungsbeispiel für das richtige Verhalten eines christlichen Monarchen gegenüber seinen jüdischen Untertanen« (S. 194). Letztlich habe diese Perspektive der Legitimierung einer Politik gedient, »die sich in der Vernichtung der Juden ausdrückte« (S. 208).

In der Renaissance habe Westeuropa den Traum des Mittelalters weitgehend verwirklicht: »eine Welt frei von Juden«. Doch gleichzeitig habe sich die Verwirklichung des Traums als ein »Albtraum« erwiesen: als »Furcht vor dem Judaisieren« (S. 226). Die »Sorge«, es werde unmöglich, Juden »von Christen zu unterscheiden« (S. 230), habe schließlich ihre »institutionelle Heimat in der berühmt-berüchtigten spanischen Inquisition« gefunden (S. 235). Dabei sei das »Jüdische« zum Teil erst von den »inquisitorischen Methoden [...] hervorgebracht« worden (S. 249). So habe in der Wahrnehmung der Zeitgenossen die »Konversion oder Vertreibung« der Juden paradoxerweise »die umfassende ›Judaisierung‹ Spaniens« bewirkt, »ein ›jüdisches‹ Weltreich [...], das die Welt mit seiner Tyrannei bedrohte« (S. 250f.).

Auch die Reformation stellt in Nirenbergs Perspektive nur eine neue Variante des Antijudaismus dar, der das abendländische Denken wie ein Schatten begleitet: Luther habe behauptet, »die Geschichte Christi [...] sei der Wortsinn auch der hebräischsten [...] Schriften« (S. 259; gemeint ist wohl: der Hebräischen Bibel selbst). Sein »Judenproblem« sei demnach »das Produkt seiner Theorie« gewesen, »wie biblische Sprache funktioniert und interpretiert werden sollte – mit anderen Worten ein Produkt der Hermeneutik und nicht der Soziologie« (S. 262). Auch in der frühen Neuzeit sei »die christliche Theologie des Judentums« nicht umgestürzt worden. Vielmehr sei sie »in die Philosophien und Wissenschaften« eingebettet worden, mit denen westliche Denker »eine neue und kritischere Deutung des Kosmos anstrebten« (S. 306).

Die Philosophie der Aufklärung habe sich zwar von der Theologie emanzipiert, aber doch nur, »indem sie alles lernte, was diese ihr über die Juden beibringen konnte« (S. 359). So habe Immanuel Kant »eine gründliche Entjudaisierung des Christentums« gefordert (S. 360) und schließlich »die Euthanasie des Judenthums« in messianischen Begriffen« ausgemalt (S. 362). Seine innovativen »Theorien über die Beziehung der menschlichen Vernunft zur materiellen Welt« seien nicht zufällig von »hierarchischen Unterscheidungen« geprägt, die dem christlichen Denken entsprangen: »Geist und Materie, Seele und Leib, Glaube und Verstand, Freiheit und Notwendigkeit« (S. 395). Das »vielleicht spektakulärste moderne Versagen des kritischen Denkens« habe in mangelnder Selbstkritik bestanden, nämlich darin, »kritisch über die Geschichte der eigenen Ideen über das ›Judentum‹ nachzudenken« (S. 456).

Auch wenn Nirenberg den Ausdruck »Antisemitismus« bewusst vermeidet, da er »nur einen kleinen Teil« dessen einfange, »wovon dieses Buch handelt« (S. 15), so stellt sein Werk doch einen bedeutsamen kulturwissenschaftlichen Beitrag zur Antisemitismusforschung dar, indem es – unabhängig von der Existenz oder Nichtexistenz realer Juden – die Zählebigkeit jüdenfeindlicher Stereotypen in der westlichen Geistesgeschichte nachweist. Zwar will Nirenberg nicht glauben, »dass die Ideengeschichte [...] *determinierte*, warum Deutschland vom Antisemitismus zum Völkermord überging«. Dennoch glaubt er, »dass ohne diese tiefe Ideengeschichte *der Holocaust unvorstellbar war und unerklärlich ist*« (S. 459).

Die Übersetzung liest sich flüssig, ist aber nicht frei von Fehlgriffen: So wird nicht nur »alttestamentarisch« statt korrekt »alttestamentlich« geredet, sondern sogar der abenteuerliche Neologismus »neutestamentarisch« (S. 139) gebildet. Und »Rabbis« sind im Deutschen entweder »Rabbinen« oder »Rabbiner« (S. 149; 167).

Andreas Pangritz

THOMAS MÖLLENBECK, LUDGER SCHULTE (HRSG.): Armut. Zur Geschichte und Aktualität eines christlichen Ideals. Münster: Aschendorff 2015. 382 S. ISBN 978-3-402-13137-4. Geb. € 24,80.

»Ach, wie sehr wünschte ich mir eine Kirche arm und für die Armen!« – so Papst Franziskus kurz nach seiner Wahl vor Medienvertretern. Und *Evangelii gaudium* 198 wiederholt den Appell mit einer christologischen Begründung. Um diesen Wunsch des Papstes ist es mittlerweile still geworden: Armut ist ein schwieriges, widerständiges Thema. Es stellt die eigene Lebensweise in Frage und lenkt den Blick auf Menschen am Rand, deren Not mit Scham und Schuld besetzt zumeist verdrängt wird. Zugleich konfrontiert es mit der Botschaft des Evangeliums, führt ins Zentrum der Theologie und bildet den wohl härtesten Realitätstest, wie weit Hingabe und Gottvertrauen einer Spiritualität reichen.

Der Aufsatzband wendet sich der christlichen Tradition freiwilliger Armut zu, dem Zusammenhang von Betteln und Predigen sowie der Frage »Wie arm soll die Kirche sein?«. Anlass dafür ist die Verleihung des »Privilegs« zu betteln und zu predigen, das vor 400 Jahren in Münster den Kapuzinern verliehen wurde. Wie radikal Kapuziner das Armutsideal der Bettelorden realisiert haben, machen die geschichtlichen Beiträge des Bandes deutlich, die ausgehend von den biblischen Grundlagen der Armutsbewegung in der Jesusbewegung (Th. Söding), bei Paulus (G. Hotze) und in der Armentheologie der Psalmen (J. Bremer) das Ringen um Verständnis und Umsetzung des Armutsideals bei den Franziskanern, Dominikanern und ihren Erneuerungsbewegungen wie den Kapuzinern darstellen. Gerade in diesen Beiträgen werden die Spannungen deutlich, die mit dem Versuch verbunden sind, den evangelischen Rat der Armut real umzusetzen. Diese Spannungen durchziehen den ganzen Band, in aller Ambivalenz: Manche Beiträge tendieren dazu, die Spannung im Namen des Realismus oder eines geistlichen Verständnisses von Armut zu entschärfen; andere machen gerade an der Radikalität des Franziskus und der Kapuziner deutlich, wie weit die gelebte Armut und die Solidarität mit den Armen reichen kann. Alle Beiträge aber ringen um diese Spannungen, bemühen sich um Differenzierung und Unterscheidung der Geister, formulieren Konsequenzen für die Gegenwart. Dieses Ringen macht den Band ausgesprochen lesenswert: Die Entfaltung des geschichtlichen Materials und die Diskussion der theologischen, sozioethisch-politischen und spirituellen Konsequenzen einer Orientierung an »evangelischer Armut« nötigt zur eigenen Positionierung und zum Überdenken des eigenen Lebensstils, der sich vom Verständnis

des Glaubens, der Kirche und der Theologie nicht abtrennen lässt. Ich greife zwei Punkte exemplarisch heraus.

Zunächst ist da die Spannung zwischen einem »realistischen«, ethisch verantworteten Umgang mit Reichtum und Besitz zugunsten der Armen einerseits, einem radikalen Verzicht auf Besitz, Macht und Ansehen andererseits, der in eine Lebensform der Armut führt. Hier warnen schon die Herausgeber im Vorwort vor einer »sozial-romantische[n] Mythenbildung«, vor Glorifizierung der Armut und Dämonisierung des Reichtums (S. 9). N. Feldhoff verweist auf die Vermögen der Kirche in Deutschland, die damit verbundenen Verpflichtungen und Verantwortlichkeiten. Th. Söding macht deutlich, wie sich bei Jesus und in seiner Nachfolge zwei Pole miteinander verbinden: Das radikale Verlassen der familiären und beruflichen Bindungen um der Sendung willen und der Einsatz der eigenen beruflichen, familiären, wirtschaftlichen Möglichkeiten für die Sache des Evangeliums. Der gemeinsame Boden der verschiedenen Lebensformen ist die unbedingte Entscheidung und Hingabe, die Agape und Gastfreundschaft (S. 53). Dies macht unterschiedliche Optionen möglich: So stellt C. Uhrig dar, wie Clemens von Alexandrien die Sorge um das Seelenheil der Reichen in den Vordergrund rückt, darüber aber immerhin die Freundschaft mit einem Armen zu einem Erfordernis der eigenen Heilssorge erklärt (S. 109f.). N. Kuster andererseits zeigt an der Geschichte der Kapuziner sehr plastisch, wie real gelebte radikale Armut Beziehungen zwischen den sozialen Schichten stiftet und Lebensformen radikalen Vertrauens begründet, die in Kriegszeiten zu letzten Anlaufstellen für Notleidende werden konnten.

Die geistliche Armut als Grunddimension des Glaubens lässt sich an der Frage greifen, ob realer Gott oder das Geld (der »Mammon«) lebensbestimmender Orientierungspunkt einer Person oder einer Gemeinschaft ist. L. Lehmann macht an den Quellen deutlich, wie rigoros Franziskus in der Gemeinschaft der Minderbrüder jeglichen Besitz von Münzen und Geldwerten ablehnt. Im gesellschaftlichen Übergang von der Tausch- zur Geldwirtschaft steht dies für eine als Lebensform gestaltete Fundamentalkritik, die in der derzeitigen sozialen und ökologischen Krise des Spätkapitalismus Anstöße zur Suche nach alternativen Lebens- und Wirtschaftsformen geben kann. H. Keul erkennt in der Armutsbewegung die »Lebensmacht freiwilliger Armut, die der Hoffnung Gottes folgt« (S. 240): Diese macht die Not der unfreiwillig Armen geschichtlich sichtbar und führt zu tatkräftigem Einsatz für und mit den Armen. Besitz und Geld dagegen nötigen dazu, sich zu schützen und gegen Andere abzusichern, bis hin zur Gewalt. Dies sei die »Hinterlist des Geldes. Es täuscht vor, Menschen frei zu machen, aber in Wahrheit erlangt es Übermacht, indem es andere Ressourcen verdrängt [...], Kreativität im Keim erstickt, ungeahnte Lebenschancen gehen verloren« (S. 242). H.-G. Janßen verweist auf die sakrale Symbolik und die realen Opfermechanismen, die das Vertrauen in den Wert des Geldes absichern: In der Schuldenkrise »müssen Menschen daran glauben« (S. 349–352). L. Schulte andererseits warnt vor einer wohlfeilen theologischen Kritik des Geldes, die dieses zum Gegengott stilisiert und in einen »anti-ökonomischen Manichäismus oder in einen ökonomischen Analphabetismus« verfällt. Es braucht die differenzierte, intelligente und informierte Unterscheidung der Geister, um den Punkt zu erkennen, wo Geld zum Mammon wird. Die Gefahren solchen Götzendienstes sind hoch aktuell: Die Verehrung einer »illusionären Macht«, die »Ungerechtigkeit hervorbring[t], Opfer forder[t] und letztlich Leben zerstör[t]«, dabei aber als alternativlos und alles bestimmend dargestellt wird (S. 368). Eine solche »Religion der totalen Immanenz« lässt das Evangelium der Freiheit und Hoffnung als unmöglich und unreal erscheinen. Lebensbejahend-solidarische Formen freiwilliger Armut können hier Zeichen des Widerstands und der Hoffnung sein, die Räume öffnen, um andere Möglichkeiten des Lebens und Wirtschaftens zu ent-

wickeln, die anstelle von Ausbeutung, Herrschaft und Besitz auf Begegnung, gemeinsames Arbeiten und Teilen setzen.

Blickt man auf die Konfliktlagen unserer sozial zerrissenen Welt wie auf das kirchliche Reformprogramm des Papstes, dann wäre es wohl an der Zeit, dem praktischen Armutsstreit des 13. und dem theoretischen des 14. Jahrhunderts heute eine Auseinandersetzung um die sozio-politische Bedeutung einer »armen Kirche für die Armen« im 21. Jahrhundert folgen zu lassen. Der Sammelband bietet dazu anregende Impulse.

Martin Kirschner

PHILIPPE BUC: Heiliger Krieg. Gewalt im Namen des Christentums. Darmstadt: Philipp von Zabern 2015. 432 S. ISBN 978-3-8053-4927-7. Geb. € 39,95

Der Titel der 2015 in der University of Pennsylvania Press erschienenen Originalausgabe lautet weniger allgemein »Holy War, Martyrdom and Terror. Christianity, Violence, and the West«. In dieser Arbeit geht es um die »christlichen und post-christlichen Gewaltformen« (S. 14). Damit liefert Buc einen Beitrag zur grundsätzlichen Aktualität des Mittelalters bzw. der in Spätantike und Mittelalter entwickelten christlichen Lehren. Er zeigt, dass und wie es bis in die Gegenwart hinein in vergleichbaren Situationen zu ähnlichen Haltungen und Handlungen gekommen ist. Vor allem am Beispiel des Ersten Kreuzzuges, der Französischen Revolution, der Geschichte der USA sowie der Moskauer Schauprozesse werden die folgenden Themenbereiche behandelt: Ideen der Reinheit, der Gewalt bzw. des Zwanges bei der Verbreitung des rechten Glaubens, der elitären Avantgarde, des Märtyrertums und der Rache sowie der Freiheit und des Universalismus. Dabei geht es auch um Formen des Terrorismus, Endzeit-Erwartungen und den Kampf gegen äußere und innere Feinde. Am Ende findet sich ein Ausblick auf unsere Zukunft, der sehr allgemein und knapp ausgefallen ist.

Buc vertritt unter anderem die Meinung, dass Endzeit-Erwartungen und entsprechende Weissagungen als gewaltverherrlichend im Laufe der Geschichte extrem gewaltsteigernd wirksam wurden. Seine Darstellung des Ersten Kreuzzuges und der Stärke damaliger Endzeit-Erwartungen ist allerdings verfehlt. Laut Buc waren diese ausschlaggebend für das nach der Eroberung Jerusalems 1099 durch die Kreuzfahrer an der muslimischen und jüdischen Bevölkerung angerichtete Blutbad. Er möchte das Jerusalemer Massaker in Parallele zu den Ereignissen der Bartholomäusnacht von 1572 sehen. Wegen einer ganzen Reihe von Ungenauigkeiten bei der Lektüre und Wiedergabe der Quellen gelangt er jedoch zu falschen Schlüssen. Die Quellen geben nicht her, was er zu beweisen versucht.

Was die Quellenangaben und die von ihm herangezogene Sekundärliteratur betrifft, so benutzt Buc die Weltgeschichte bzw. Weissagung des Pseudo-Methodius in der alten Edition des lateinischen Textes von Ernst Sackur aus dem Jahre 1898. Mit der ursprünglichen syrischen Version des Pseudo-Methodius ist er nicht vertraut, obwohl diese seit 1993 in der Edition und deutschen Übersetzung von Gerrit J. Reinink vorliegt. Abgesehen davon kennt Buc offenbar auch nicht die Edition der griechischen und lateinischen Versionen von W.J. Aerts und G.A.A. Kortekaas von 1998 und ebenso wenig die von Otto Prinz 1985 besorgte Edition der lateinischen Kurzfassung.

Zu bemängeln ist außerdem, dass Buc des Öfteren Arbeiten heranzieht, deren Ausführungen durchaus problematisch sind, weil sie mancherlei Fehler und Ungenauigkeiten im Detail enthalten und deshalb zuweilen zu falschen Schlüssen verleiten. Dies gilt nicht zuletzt für das schon ältere, mehrfach auch auf Deutsch erschienene Buch von

Norman COHN, *Das neue irdische Paradies. Revolutionärer Millenarismus und mystischer Anarchismus im mittelalterlichen Europa*, Reinbek 1988. Zwar hält Buc (S. 22) mit Norman Housley Korrekturen »am romantischen Bild von Cohn« für angebracht, in anderen Fragen jedoch folgt er ihm durchaus. Unter anderem ist Cohns fehlerhafte oder verfehlte Darstellung der Wirkung der Endkaiser-Weissagung und des Auftritts vermeintlicher Endkaiser-Prätendenten zu kritisieren. Es scheint nämlich charakteristisch für den Gang der Geschichte in Abend- und Morgenland, dass es im christlichen Europa trotz der zumindest im späteren Mittelalter großen Verbreitung der Endkaiser-Weissagung entgegen der von Cohn vertretenen Ansicht so gut wie keinen Endkaiser-Prätendenten als alle Probleme lösenden *deus ex machina* gegeben hat, während im islamischen Machtbereich trotz ihres vom Anspruch her unvermeidlichen Scheiterns bis in die Gegenwart hinein immer wieder Mahdi-Prätendenten als vermeintliche Retter und Heilsbringer aufgetreten sind. Man vergleiche dazu die von Buc auch in anderen Fragen nicht herangezogene Arbeit von Hannes MÖHRING, *Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung*, Stuttgart 2000, S. 167, 219, 225, 227, 232, 236, 239, 317, 375–414 und 417–420. Für eine detaillierte Kritik an Bucs Ausführungen sei auf meine demnächst im Deutschen Archiv erscheinende Arbeit verwiesen.

Hannes Möhring

2. Quellen und Hilfsmittel

JOHANNES SCHNEIDER, PAUL ZAHNER (HRSG.): *Klara-Quellen. Die Schriften der heiligen Klara. Zeugnisse zu ihrem Leben und ihrer Wirkungsgeschichte (Zeugnisse des 13. und 14. Jahrhunderts zur Franziskanischen Bewegung, Bd. II)*. Kevelaer: Butzon & Bercker 2013. LIII, 1588 S. m. CD-ROM. ISBN 978-3-7666-1622-7. Geb. € 149,00.

Dieser im Auftrag der deutschsprachigen Franziskaner erstellte zweite Band zur franziskanischen Bewegung des 13. und 14. Jahrhunderts, dem sich auch die Minoriten und Kapuziner redaktionell anschlossen, bespricht und übersetzt die auf Klara von Assisi Bezug nehmenden, zeitlich aber noch auf das folgende Säkulum ausgreifenden Quellen. Damit sind die entsprechenden Texte zu den beiden Ordensgründern der franziskanischen Bewegung des Duecento in einer umfassenden und vorbildlichen Darstellung einem historisch, theologisch oder auch religiös interessierten Leserkreis gesammelt zugänglich gemacht. Über das immanente Anliegen hinaus reflektiert die Edition dabei drei jüngere Entwicklungen innerhalb der Klaraforschung, die zu einer gehobenen Wahrnehmung der Assisiatinnen beigetragen haben: Zum einen hat die Forschung zur Franziskusgefährtin gerade im letzten Jahrzehnt durch die Diskussion um die Authentizität einiger zentraler Frühtexte, hier vor allem ihres Testaments und des innozenzianischen Armutsprivilegs, nachhaltige Anregungen erhalten; zum anderen werden hiermit die in Einzelpublikationen und Forschungsimpulsen zunehmend Niederschlag findende historische Ausgestaltung und partikuläre Entwicklung der Klarissen erstmals in einer solchen kompakten Weise konturiert und gewürdigt; und schließlich wendet sich ebendiese Forschung den lange vernachlässigten Wirkungen und Bedeutungen der Gründungsphase, ihrer heiligen *fundatores* und der ihnen zugesprochenen Quellen für die Orientierung und Ausrichtung der Observanzbewegungen im Europa des 14. und 15. Jahrhunderts, in diesem Fall der klarianischen Observanz, zu.

Der Band ist, nach einleitenden Vorworten, einem Abkürzungs- und Siglenverzeichnis sowie einer Zeittafel zu Leben und Nachleben Klaras, in den Bestand der ins Deutsche übersetzten Quellen sortierende Abteilungen gegliedert, denen jeweils eine allgemeine Einführung vorangestellt ist; soweit eine Abteilung nochmals untergliedert wird, erfährt wiederum jedes Unterkapitel eine Erläuterung respektive Einführung und schließlich ist jeder Quelle bzw. allen Quellenkorpora eine Einführung zur Einordnung und Bedeutung derselben vorangestellt. Die insgesamt acht Abteilungen sind wie folgt betitelt und angeordnet: erstens die Schriften der Heiligen selbst (S. 1–92), zweitens die frühen (hagiographischen) Schriften über sie (S. 93–348), drittens die kurialen Quellen (untergliedert in Armutsprivilegien; kuriale Briefe an San Damiano; das hier behelfsmäßig so bezeichnete Dossier zum päpstlichen Damiansorden, das unterschiedliche Schriften zur Ausgestaltung des *ordo San Damiani* aufnimmt; päpstliche Regeltexte; S. 349–552), viertens kultische und liturgische Schriften zu Klara von Assisi (untergliedert in Verordnungen der franziskanischen Generalkapitel; Offizien und Messen; Chorlegenden; S. 553–710), fünftens Zeugnisse aus den Franziskus-Quellen (untergliedert in Zeugnisse aus den Franziskus-Schriften; Zeugnisse aus Franziskus-Büchern vor Bonaventura; Zeugnisse aus den Schriften Bonaventuras; Zeugnisse aus Franziskus-Büchern nach Bonaventura; S. 711–896), sechstens Zeugnisse aus Viten, Chroniken und Traktaten (S. 897–1112), siebtens die Predigten über die hl. Klara (S. 1113–1162) und schließlich achtens – wohlgermerkt der umfangreichste Part des Bandes – die volkssprachlichen Zeugnisse zu Klara (untergliedert auf erster Ebene im Bereich ihrer räumlichen Provenienz, d. h. romanisch und germanisch; S. 1163–1524). Dem schließt sich ein sorgfältig erarbeitetes Register zu den Schriftstellen, Personen und Orten an, gefolgt von einem Glossar und mehreren synoptischen Tafeln. Gewissermaßen eingerahmt wird dieses Konvolut durch in den Innentaschen des Einbandes eingelegte Beilagen, und zwar einem (nochmaligen, in der Verwendung aber sehr praktischen) Siglenverzeichnis zu Beginn und eine CD mit der elektronischen Fassung des Druckwerks am Ende.

Im Fazit wird man nach der Durchsicht des Bandes konstatieren müssen: Die Mühen der Herausgeber und Hauptbeiträge, der Übersetzer und Lektoren haben sich mehr als gelohnt. Die Einführungen der Beiträge sind durchgehend sorgsam ausgeführt und geben in umsichtigem Maße einen zuverlässigen Einblick in die aktuelle Forschungsdiskussion und -interpretation rund um die besprochene(n) Quelle(n), die Übersetzungen in ein lesefreundliches Deutsch sind solide, das heißt auch ohne unzumutbare Entfernungen von der Originalsprache verfasst und behutsam redigiert. Gegenüber einer solchen grundlegenden Qualität wird man gelegentliche Wünsche nach einer größeren Berücksichtigung dieser oder jener Einzelquelle oder dieser oder jener Detailkontroverse stets gerne zurückstellen können. Entstanden ist so jedenfalls ein profundes, auf lange Sicht bestimmt nicht zu übertreffendes Nachschlagewerk zu den mittelalterlichen Quellen über Klara von Assisi in deutscher Übersetzung, das zudem eine gelungene Balance zwischen forschungsgeschichtlichem, quellenkritischem Anspruch einerseits und vermittelnder, einem breiteren Publikumsinteresse nachkommender Darbietung hält. Man kann nur hoffen, dass die Forschung zu den mittelalterlichen *ordines* noch in näherer Zukunft auf eine solch vorbildliche Verzahnung von Kompetenzen aus den Orden selbst wie aus der »säkularen Historiographie« zurückgreifen können. Mit dieser Edition hat sich der Ertrag einer derartigen Anstrengung, zumindest für die ohnehin schon sehr profilierte *ricerca francescana*, als unverzichtbarer Pfeiler einer Übermittlung in einen über den Orden hinausreichenden Leserkreis hinein sehr eindrücklich erwiesen. Dies darf neben dem bloßen Verdienst, eine fundamentale Zusammenschau der Klara-Quellen geliefert zu haben, die sich in ihrer Qualität sehr wohl mit gleichgelagerten Editionen im Stammland der franziskanischen Orden messen kann, nicht hoch genug geschätzt werden.

Frederik Felskau

KIRCHENAMT DER VELKD (HRSG.), BEARB. VON MARTIN H. JUNG: Luther lesen. Die zentralen Texte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016. 213 S. m. Abb. 978-3-525-69003-1. Geb. € 13,00.

Aus Anlass des Reformationsjubiläums hat der Osnabrücker Kirchenhistoriker Martin H. Jung im Auftrag der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands eine Auswahl zentraler Luthertexte zusammengestellt, die theologischen Laien in der Fülle an Publikationen über Luther Orientierung bieten soll (S. 7). Geboten werden Ausschnitte aus verschiedenen Werken; da jeweils auf Textausgaben hingewiesen wird, können Interessierte sich davon ausgehend aber die gesamte Schrift erschließen, zumal das Buch ein Verzeichnis von Lutherausgaben und einführender Sekundärliteratur enthält. Für die Textfassung hat J. sich an Kurt Alands »Luther deutsch« orientiert, oft aber auch eigene Übersetzungen vorgenommen (S. 12).

Dem Überblickscharakter des Bandes entspricht, dass der Bogen der ausgewählten Texte breit gespannt ist: von Biographischem (Eintritt ins Kloster, familiäre Herkunft) über *Vom ehelichen Leben* bis zu hochtheologischen Schriften wie *De servo arbitrio*; Erbauliches (*Wie man beten soll*) findet sich ebenso wie Polemik (*Wider das Papsttum zu Rom*). J. betont: »Bei der Auswahl wurde besonders darauf geachtet, die Texte einzubeziehen, über die häufig gesprochen und kontrovers diskutiert wird, [...] und alle Facetten von Luther zur Sprache kommen zu lassen, also auch seine Schattenseiten.« (S. 13) Daher steht neben klassischen evangelischen Identifikationspunkten wie *Von der Freiheit eines Christenmenschen* der Aufruf zu gewaltsamem Vorgehen der Obrigkeit im Bauernkrieg; Luthers Stellung zum Judentum wird anhand der frühen Schrift *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* und dem späten Text *Von den Juden und ihren Lügen* thematisiert. So wird der Leser in die Lage versetzt, sich zu öffentlichen Debatten über Luther ein eigenes Urteil zu bilden – das dürfte ein weit verbreitetes Bedürfnis treffen.

In knappen Einleitungen werden historische und theologische Zusammenhänge erläutert; wo es zum Verständnis wichtig ist, finden sich auch Hinweise zu Forschungsdebatten (z. B. beim »Turmerlebnis«, S. 18). Gängige Fehlurteile (z. B. dass es vor Luther keine Bibelübersetzungen gegeben hätte, S. 93) werden korrigiert und historische Differenzierungen angebracht (etwa zu Luthers Obrigkeitsverständnis, S. 138). Zuweilen wären hier allerdings weitergehende Reflexionen wünschenswert: So notwendig angesichts populärer Wahrnehmungen beispielsweise der Hinweis ist, dass Luther dem Islam auch positive Seiten abgewinnen konnte und sich für den Druck einer Koran Ausgabe einsetzte (S. 177), so sehr wäre gerade für ein nichttheologisches Publikum eine Aussage dazu wichtig, inwiefern Luthers Darstellung des Islam als Feind der Christenheit neben der (erwähnten) osmanischen Belagerung Wiens auch mit seiner Theologie zusammenhängt.

Insgesamt jedoch vermittelt das Buch ein differenziertes Bild von Luthers Person und Werk und ist für Nicht-Fachleute, die einen eigenen Eindruck von seinen Schriften gewinnen wollen, zu empfehlen, sei es zur privaten Lektüre oder zur Verwendung im kirchlichen und schulischen Kontext. Nicht zuletzt ist es sehr ansprechend gestaltet, u. a. durch Illustration mit zeitgenössischen Lutherdarstellungen. Der Erfolg (bereits 2017 ist eine zweite Auflage erschienen) ist insofern nicht überraschend und trägt hoffentlich zur vertieften Auseinandersetzung mit Luther auch außerhalb akademischer Kontexte bei.

Corinna Ehlers

MATTHIAS DALL'ASTA, HEIDI HEIN, CHRISTIANE MUNDHENK (BEARB.): Melanchthons Briefwechsel, Band T 17. Texte 4791–5010 (Juli–Dezember 1547). (Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe). Stuttgart – Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2016. 356 S. ISBN 978-3-7728-2579-8. Geb. € 298,00.

Nachdem 2015 der erste Teil der Edition des Melanchthonbriefwechsels (MBW) für das Jahr 1547 mit den Monaten Januar bis Juni erschien, konnte 2016 der zweite Teil mit den Monaten Juli bis Dezember durch das Heidelberger Editorenteam fristgerecht und in bewährter Qualität als Band 17 der Gesamtedition (MBW.T 17) vorgelegt werden. Ein kurzes Vorwort der Herausgeberin verweist darauf, dass in MBW.T 17.232 Briefe und Gutachten ediert wurden, von denen 26 erstmals der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Die meisten erstmals edierten Stücke betreffen Melanchthons (M.) amtliche Korrespondenz. Die Mehrzahl der edierten Stücke wurden von M. verfasst (201), während für den Editionszeitraum nur 31 Briefe an M. überliefert sind.

Aus MBW.T 17 erfährt der Leser oder die Leserin, dass M. im Juli nach Wittenberg zurückkehrt und den Sommer über auf die Wiedereröffnung der Universität Wittenberg hofft (z. B. MBW 4892; 4910). Von verschiedenen Seiten wird dieser Schritt kritisiert, was dazu führt, dass M.s Frau Katharina erkrankt, die das Gerede der Leute nicht ertragen kann. Endlich kann dann Ende Oktober der Vorlesungsbetrieb wieder beginnen, obwohl die Finanzierung der Leucorea auf einem schwachen Fundament ruht und vom kurfürstlichen Hof abhängig ist (MBW 4881; 4884). Verschiedentlich weist M. seine Korrespondenzpartner darauf hin, dass die Universität seine Heimat geworden ist (MBW 4803; 4807). Angebote, an andere Universitäten – wie Königsberg, Heidelberg, Leipzig, Frankfurt an der Oder, auch nach Dänemark oder England – zu wechseln, lehnt er vorerst freundlich und diplomatisch ab, ohne die Türen ganz zuzuschlagen. Zwar berät M. die Weimarer Herzöge bei der Gründung einer neuen Universität in Jena (MBW 4800; 4801), stellt aber mehrfach heraus, dass er für diese Hochschule keine guten Voraussetzungen sieht und deshalb nicht dort lehren will. Während sich M. anfänglich noch darüber beklagt, dass die in Wittenberg einkommenden Briefe durch die Besitzer nach dem Schmalkaldischen Krieg kontrolliert werden (MBW 4820), kann er bald vom Abzug der Truppen aus Wittenberg berichten (MBW 4850).

Die Gefangenschaft Kurfürst Johann Friedrichs von Sachsen bewegt M. durchaus, wie die Geschichte eines Gespenstes, das auf den Stadtmauern wie ein schlechtes Vorzeichen erschienen sein soll, belegt (MBW 5009). Trotz verschiedenen Vorwürfen, die Wittenberger hätten ihren alten Landesherrn vergessen, kann M. darauf verweisen, dass in Wittenberg für ihn gebetet wird (MBW 4822; 4823; 4960). Deutlich sieht man in MBW.T 17, wie M. umgehend auch Berater des neuen Kurfürsten, Herzog Moritz von Sachsen, wird (MBW 4812; 4813; 4814; 4834; 4920 u. ö.). Wichtige Themen der zweiten Jahreshälfte 1547 sind nach wie vor das Konzil, über das M. so viel wie möglich erfahren möchte und sich auch in Vorlesungen damit auseinandersetzt, und der Reichstag in Augsburg (MBW 4796 u. ö.), von dem im Hinblick auf die Religion nichts Gutes erwartet wird. Insofern ist es gut, dass sich M. an der Musik Johann Walters erfreuen (MBW 4798) und seine Dialektik zum Druck bringen kann. Diese ist bald in einer Auflage von 3.000 Exemplaren ausverkauft (MBW 4927), so dass eine verbesserte Neuauflage vorbereitet werden muss. In allen Auseinandersetzungen erinnert sich M. an Luthers Geburtstag (MBW 4953) und denkt an eine Theologenkonferenz, um die Einheit in der Lehre zu bewahren (MBW 4939). Für Herzog Georg von Anhalt verfasst M. nicht nur eine Predigt (MBW 4998), sondern berät ihn auch in Fragen der Kirchenbuße (MBW 4932; 4966). Viele andere Entdeckungen sind in M.s Briefen zu machen, die Grundlage für vielfältige Forschungen sein können, die

keineswegs nur auf die Kirchengeschichte zu begrenzen sind. Hat beispielsweise Johann Agricola wirklich Gott für die Gefangennahme Kurfürst Johann Friedrichs gedankt und für die Abkehr von lutherischen Häresien gebetet (MBW 4796)?

In bewundernswerter Weise haben die Bearbeiter für diesen Band wieder entlegene Editionsgrundlagen aufgespürt und nachgewiesen. Da bleibt es umso bedauerlicher, dass wenige Briefe M.s, die sich einmal in Klitschdorf bei Bunzlau befanden, unwiederbringlich als verschollen gelten müssen (MBW 4830; 4854). MBW.T 17 bietet – wie bisher üblich – vereinzelt Ergänzungen und Korrekturen für die bereits gedruckten Regesten. Durchgehend wird neueste Literatur rezipiert. Vier Register erleichtern die gezielte Suche in diesem Band (Absender, Adressaten, Fremdstücke; Bibelstellen; Autoren und Werke bis ca. 1500; Autoren und Werke ab ca. 1500). Mit Recht kann deshalb der MBW als eine mustergültige, allen wissenschaftlichen Bedürfnissen dienende Edition eines wichtigen Reformators gelten.

Stefan Michel

STEFAN BORK, CLAUDIA GÄRTNER (HRSG.): Kirchengeschichtsdidaktik. Verortungen zwischen Religionspädagogik, Kirchengeschichte und Geschichtsdidaktik (Religionspädagogik, Bd. 12). Stuttgart: Kohlhammer 2016. 269 S. m. Abb. ISBN 978-3-17-030944-9. Kart. € 40,00.

Der Band versammelt insgesamt 18 Beiträge zu einer, wie die Herausgeber betonen, jungen Strömung innerhalb der Religionspädagogik und -didaktik. Der Band gliedert seine Aufsätze in drei große Teilbereiche: »Ortsvermessungen« (mit vier Grundsatzbeiträgen zum Verhältnis der Kirchengeschichtsdidaktik zu den im Untertitel genannten Disziplinen), »Ortsbestimmungen« und »Ortserkundungen«. Die »Ortsbestimmungen« sollen über den grundsätzlichen Rahmen des ersten Teils in »exemplarisch weiterführende Bereiche« hineinführen. Der dritte Teil ist noch am ehesten praxisorientiert, indem er »Lehr-Lernprozesse« reflektiert. Freilich wirkt die Zuordnung der einzelnen Aufsätze in die beiden letzten übergeordneten Teilbereiche manchmal etwas willkürlich.

Wie bereits der Untertitel des Buches ausweist, befindet sich die Kirchengeschichtsdidaktik in einer Zwischenposition verschiedener Disziplinen. Zwangsläufig macht sie Anleihen bei der Geschichtsdidaktik. Diese sind jedoch, wenn man die Literaturlisten der einzelnen Aufsätze durchgeht, auf einige geschichtsdidaktische Handbücher und Grundlagenwerke beschränkt. Die Masse der herangezogenen Literatur gehört in den theologisch-religionspädagogischen bzw. theologisch-didaktischen Bereich.

Mehrere zentrale Problemstellungen liegen dem Buch zugrunde. Eine ist die Feststellung, dass heutige Schüler ein immer geringeres religiöses Faktenwissen haben und dass insbesondere elementarste religionsgeschichtliche Sachverhalte (z. B. örtliche Traditionen oder die Kenntnis von Heiligen) ihnen völlig unbekannt sind. Hier hofft die Kirchengeschichtsdidaktik durch Schulerschluss mit der Geschichtsdidaktik nicht nur, Lücken füllen zu können, sondern auch neue Motivationsfelder für das religiöse und historische Wissen der Kinder und Jugendlichen zu erschließen.

Wie nicht anders zu erwarten war, bewegt sich das Buch im Rahmen der seit geraumer Zeit üblichen Diskurse. So spielt – namentlich im Beitrag von Bock und Hinkelmann – die Kompetenzorientierung eine zentrale Rolle, die ja mittlerweile auch die Bildungspläne der meisten Bundesländer dominiert. Neueste Tendenzen, die Kompetenzorientierung grundsätzlich in Frage zu stellen, tauchen nicht auf, obwohl das Kompetenzmodell mittlerweile von wissenschaftlicher und schulpraktischer Seite heftig kritisiert und z. B.

in Mecklenburg-Vorpommern auch vom Kultusministerium mehr als distanziert gesehen wird.

Wie ebenfalls nicht anders zu erwarten war, befinden sich die Beiträge des Buches im altbekannten Spagat zwischen einer in allen Fächern anzutreffenden fundiert theoretisch-akademischen Didaktik und einer anwendungsorientierten schulpraktischen Methodik. Da es sich um das erste Grundlagenwerk zur Kirchengeschichtsdidaktik handelt, verwundert es nicht, dass der akademische Bereich überwiegt. Im Rahmen der eher schulpraktischen Aufsätze werden beispielsweise die in der Geschichtsdidaktik seit langem bekannte Didaktik der außerschulischen Lernorte (Beitrag Köster), der biographischen Zugänge (Beitrag Lindner) oder des forschenden Lernens thematisiert. Auch das von Bork vorgestellte Konzept, durch historische Romane Kirchengeschichte zu erschließen, ist in der Geschichtsdidaktik nichts Neues.

Summa summarum ist das Konzept der Kirchengeschichtsdidaktik durchaus vielversprechend. Mehr Betonung hätte der im Zusammenhang mit der Kirchengeschichtsdidaktik naheliegende (und implizit immer wieder thematisierte) Aspekt des fächerübergreifenden Unterrichts verdient, denn die Erfahrung zeigt, dass es bei Fächern mit meist nur zwei Wochenstunden wie Geschichte und Religion ganz einfach an der nötigen Zeit fehlt, wohlgemeinte Ansätze in die Praxis umsetzen zu können. Die Kooperation von Geschichte und Religion bietet sich hier an, idealerweise auch kombiniert mit Deutsch und Kunst. Freilich weiß der Praktiker, dass solche idealen fächerübergreifenden Konzepte im Alltag an organisatorischen Schwierigkeiten und/oder an der Gleichgültigkeit und dem Desinteresse des einen oder anderen (Lehrer-)Kollegen häufiger scheitern, als dass ein Erfolgserlebnis zu verzeichnen ist.

Gerhard Fritz

ULRICH KLEIN, ALBERT RAFF: Die Münzen und Medaillen der Württembergischen Nebenlinien (Süddeutsche Münzkataloge, Bd. 13). Stuttgart: Verlag der Münzen- und Medaillenhandlung 2013. 448 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 3-936047-03-0. Geb. € 90,00.

Bereits vor rund zwei Jahrzehnten konnte der Rezensent in dieser Zeitschrift vier Bände des Katalogs der württembergischen Münzen von Ulrich Klein und Albert Raff anzeigen (vgl. RJKG 17, 1998, S. 327–329). Damals ging es um die Gepräge der Württembergischen Hauptlinie von 1374 bis 1873 sowie um die Medaillen von 1496 bis 1797. Dieser Katalog hat sich inzwischen als Standardwerk der württembergischen Numismatik etabliert und hat den zuletzt 1915 in einer Neuauflage erschienenen »Binder-Ebner« ersetzt, der auf Christian Binder (1775–1840) und Julius Ebner (1868–1924) zurückging. Die Freunde der württembergischen Numismatik verdanken den neuen, ausgezeichneten Katalog einer Privatinitiative der Münzen- und Medaillenhandlung Stuttgart und ihrem Inhaber Stefan Sonntag sowie den »beiden schwäbischen Schaffern (= emsige Arbeiter)« (Vorwort, S. 6) Ulrich Klein und Albert Raff.

Ich habe damals meiner Rezension die Bitte angeschlossen, »nach Fertigstellung der württembergischen Hauptlinie auch die Nebenlinien der Dynastie (wie Mömpelgard, Oels-Juliusburg) [...] in ähnlich differenzierten Katalogen zu bearbeiten, um das ganze Sammelgebiet einmal sauber dokumentiert beieinander zu haben« (RJKG 17, 1998, S. 328). Mit dem vorliegenden Katalog ist diese Bitte endlich erfüllt, wenn nicht sogar übererfüllt worden. Denn es werden hier Münzgeschichten und Kataloge nicht nur zu Mömpelgard und Oels, sondern auch zu den Nebenlinien Neuenstadt und Weitingen (Brenz) sowie zur Münzsammlung der Herzöge von Württemberg-Neuenstadt geboten.

Der Katalog für Mömpelgard umfasst für die drei Prägeperioden 1585 bis 1595, 1622 bis 1625 und 1710 bis 1716 89 Nummern, die vom Doppeltaler bis zum Gröschlein reichen. Das Verzeichnis für Neuenstadt kommt auf 25 Nummern. Das größte Sammelgebiet ist Württemberg-Oels mit 221 Positionen. Die Nebenlinie Weiltingen kommt immerhin auf 27 Katalognummern. Alle Münztypen sind mit den bekannten Varianten numismatisch präzise beschrieben; für jeden Typ werden auch Standortnachweise angeführt. Wenn eine Münze bei Auktionen im Handel aufgetaucht ist, wird dies ebenfalls präzise notiert. Das Einzige, was dem vorzüglichen Band fehlt, ist eine Preisbewertung der einzelnen Stücke, was für den Sammler sehr hilfreich gewesen wäre, aber noch einmal umfangreiche eigene Recherchen notwendig gemacht hätte. Außerdem müssten diese Preislisten alle paar Jahre – je nach Marktentwicklung – immer wieder aktualisiert werden. Vielleicht kann sich die Stuttgarter Münzen- und Medaillenhandlung um Stefan Sonntag hier in Zukunft noch weitere Verdienste um die württembergische Numismatik erwerben.

Wer württembergische Münzen sammelt, dem steht jetzt endlich für die Haupt- und alle Seitenlinien ein kompletter Katalog zur Verfügung, der fast keine Wünsche offen lässt. Wenn es diesen freilich in einer digitalen Online-Ausgabe gäbe, die jeweils rasch auf den neuesten Stand gebracht werden könnte – etwa wenn neue Typen oder Varianten auftauchen sollten, dann wäre das noch einmal ein Quantensprung. Möge das Sammeln der Münzen und Medaillen dieses interessanten Gebiets durch diesen Katalog einen neuen Aufschwung erfahren und vielleicht auch jüngere Semester nicht nur in Schwaben für württembergische Numismatik begeistern.

Hubert Wolf

ELLEN WIDDER: Kanzler und Kanzleien im Spätmittelalter. Eine Histoire croisée fürstlicher Administration im Südwesten des Reiches (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B, Bd. 204). Stuttgart: Kohlhammer 2016. XCIV, 602 S. m. Abb. ISBN 978-3-17-028868-3. Geb. € 49,00.

Der tschechische Mediävist Ivan Hlaváček überschrieb seinen Beitrag zur schriftlichen Überlieferung des Spätmittelalters im Archiv für Diplomatik 2006 mit dem Titel »Das Problem der Masse«. Er behandelte darin – auch im Hinblick auf mögliche Editionsstrategien – eine Thematik, mit der sich die meisten zum Zeitraum vom späten 13. bis ins 15. Jahrhundert arbeitenden Historiker konfrontiert sehen. Während ein prominenter Herrscher des Hochmittelalters wie Kaiser Heinrich IV. in seiner 50-jährigen Regierungszeit gerade einmal in gut 500 Fällen als Aussteller von Urkunden nachweisbar ist (dies umfasst die Zeit seiner Vormundschaft ebenso wie Deperdita), produzierten gegen Ende des Mittelalters auch landesherrliche Kanzleien schon in wenigen Jahrzehnten ein Vielfaches an Schriftstücken auf Pergament und Papier.

Aus diesem Befund ergibt sich die Frage, wie ein analytischer Zugriff auf die Kanzleien des Spätmittelalters aussehen und wie dem »Problem der Masse« methodisch begegnet werden kann. Dieser Problematik widmet sich Ellen Widder in ihrer Studie zur fürstlichen Administration im Südwesten des Reiches, der um neue Literatur ergänzten Druckfassung ihrer 1995 an der Universität Münster eingereichten Habilitationsschrift. Der thematische Zuschnitt dieser Untersuchung spiegelt deutlich die Herangehensweise des ungemein produktiven und befruchtenden Sonderforschungsbereichs 231 »Träger, Felder, Formen pragmatischer Schriftlichkeit im Mittelalter« (1986–1999) wider, dem die Autorin einige Jahre als Mitarbeiterin angehörte.

Widders Ziel ist es, eine »Histoire croisée« zu schreiben, die die Verfasserin nicht im Sinne einer Verflechtungsgeschichte, sondern »von gekreuzter und überkreuzter Geschichte« (S. 2) verstanden wissen will. Dabei formuliert sie das Ziel, nach einer Dekonstruktion traditioneller mediävistischer Kanzlei-Paradigmen und der entsprechenden Begrifflichkeit den Blick auf Möglichkeiten zur Überwindung der von ihr konstatierten thematischen und methodischen Verengungen zu richten. Hierzu sollen alternative Zugangsweisen aufgezeigt werden, etwa durch die Untersuchung des Kanzleipersonals und den Fokus auf die kodikologischen Facetten des untersuchten Schriftguts.

Ausführlich widmet sich Widder in einem ersten Untersuchungsschritt der bisherigen Forschung. Dabei diskutiert sie einleitend die beiden zentralen Paradigmen, die auf die Erforschung der spätmittelalterlichen Kanzlei einwirkten, namentlich die an den Urkunden des frühen und hohen Mittelalters entwickelte Diplomatie und den durch die Vorstellung vom »Behördenstaat« der Neuzeit geprägten verwaltungsgeschichtlichen Ansatz. Sie kritisiert dabei die Vorgehensweise älterer Studien, diese beiden Zugriffe als Folien zu gebrauchen, vor denen für die landesherrlichen Kanzleien des späten Mittelalters betrachtet werden. Anzumerken ist an dieser Stelle allerdings, dass sich die Forschungslage seit mindestens zehn Jahren keinesfalls mehr ganz so bipolar gestaltet, wie die Autorin es darstellt. Schon Ivan Hlaváček setzte sich in seinem eingangs erwähnten Aufsatz mit dem Problemfeld auseinander. Auch Andreas Meyer und Christian Lackner beschäftigten sich in einer 2014 veröffentlichten Gedenkschrift für Heinrich Appelt mit dieser Thematik.

Nach der Diskussion der Forschungslage wendet sich Widder zwei Fallstudien zu. Unter Bezugnahme auf die grundlegenden Untersuchungen Friedrich Burgards vertritt sie für den Trierer Erzbischof Balduin (reg. 1307–1354) die These, es habe unter dem Luxemburger im Erzbistum noch keine institutionalisierte Kanzlei gegeben. Die damit einhergehende Problematik, aus dem überlieferten Bestand an Urkunden auf die Gesamtzahl der ausgestellten Stücke zu schließen, macht sie anschließend am Beispiel der Kanzlei des pfälzischen Kurfürsten Ludwig III. (reg. 1410–1436) deutlich. An der Urkundenproduktion dieser Institution entwickelt sie auch eine der zentralen Thesen ihrer Arbeit: Eine beachtliche Zahl von Ausfertigungen könne Schreibern zugewiesen werden, die nachweislich nicht Mitglieder der landesherrlichen Kanzlei waren. Aus diesem Befund leitet sie eine besondere Rolle der in der Forschung vernachlässigten öffentlichen Notare für die sich herausbildende Landesherrschaft ab.

Ausführlich wendet sich die Autorin anschließend dem Hauptuntersuchungsgegenstand ihrer Arbeit, der kurpfälzischen Kanzlei, zu. Nach einer Zusammenfassung der Forschungsgeschichte folgt ein Blick auf das Geschäftsschriftgut des 14. Jahrhunderts. Neben Kopialbüchern werden auch Rechnungen, Bedeverzeichnisse und das bisher als ältestes Urbar der Pfalzgrafschaft bezeichnete Amtsbuch behandelt. Nur am Rande sei an dieser Stelle erwähnt, dass das Urbar wohl frühestens auf 1370 und nicht, wie von Widder (der älteren Forschung folgend), auf das Jahr 1369 zu datieren ist. Es handelt sich zudem tatsächlich nur um den zweitältesten bekannten Text dieser Art. Ein Neufund aus dem Generallandesarchiv Karlsruhe wird bald in Form einer von Karl-Heinz Spieß und dem Rezensenten verantworteten Edition vorliegen.

In einem nächsten Schritt werden durch Widder zwei zentrale Protagonisten der Kanzlei, die Schreiber Heinrich von Diebach und Konrad von Aschaffenburg, in den Blick genommen. Anschließend wird ein »Interterritorialer Vergleich« zum Archivwesen der Mainzer Erzbischöfe eingeschoben, gefolgt von einem Abschnitt zu dem ursprünglich in kurpfälzischen Diensten stehenden späteren Speyerer Bischof Nikolaus von Wiesbaden und der Entwicklung der Kanzlei während seines Episkopats. Es folgt ein weiterer prosopographischer Abschnitt zu Otto vom Stein und Matthias von Sobernheim, die

ebenfalls in der Kanzlei der Pfalzgrafen bei Rhein wirkten, bevor mit Raban von Helmstatt ein zusätzliches Mitglied dieser Institution, das ein bischöfliches Amt (in Speyer und später in Trier) erlangte, untersucht wird.

Nachdem anschließend das Geschäftsschriftgut der königlichen Kanzlei während der Regierungszeit König Ruprechts I. (als Pfalzgraf Ruprecht III.) analysiert wird, lenkt Widder den Fokus nachfolgend auf das älteste Lehenbuch der Pfalzgrafen bei Rhein aus dem Jahr 1401. Nach ihrer Auffassung ist es möglich, dass für die Anlage des Bandes die Erstellung des ältesten bischöflich-speyrischen Lehenbuches in den frühen 1390er-Jahren Vorbildwirkung hatte, was sie vor allem aus der Struktur der Einträge in beiden Bänden und den personellen Beziehungen zwischen den Kanzleien der beiden Fürstentümer ableitet. Ein solcher Zusammenhang wäre zwar durchaus möglich, jedoch lassen sich die Indizien nach Auffassung des Rezensenten nicht zu vollständig belastbaren Belegen erhärten; vor allem, weil die Einträge in landesherrliche Lehenbücher im Spätmittelalter häufig ähnliche Muster aufweisen.

In einem nächsten Schritt erfolgt die weitere prosopographische Untersuchung prominenter Mitglieder der kurpfälzischen Kanzlei im 15. Jahrhundert, insbesondere der jeweiligen Kanzler. Im letzten umfangreichen Kapitel der Arbeit wird das Geschäftsschriftgut unter Pfalzgraf Friedrich I. »dem Siegreichen« (reg. 1449–1476) behandelt. Dabei verdeutlicht die Autorin die Vorteile, die damit einhergehen, auch kodikologische Fragestellungen bei der Untersuchung spätmittelalterlicher Kanzleien zu berücksichtigen. So wurden die Einbände für die Kopialbücher der Bischöfe von Speyer sowie die Exemplare aus der kurfürstlichen Kanzlei unter Friedrich I. durch denselben Buchbinder gebunden (sogenannte Alberthus-Einbände). Der Speyerer Bischof und pfalzgräfliche Kanzler Matthias Rammung dürfte in diesem Kontext eine zentrale Rolle gespielt haben.

Beschlossen wird der Hauptteil der Untersuchung mit einem Abschnitt zu den nur in geringer Zahl für das Reich des ausgehenden Mittelalters vorliegenden Kanzleiordnungen, die im Kontext umfangreicherer Hof- und Regimentsordnungen für Bayern-Landshut (1466 und 1468), Kurköln (1469) und den Amberger Hof Pfalzgraf Philipps (1474) überliefert sind. Widder sieht in diesen Texten vor allem ad-hoc-Verfügungen, die aus Konfliktsituationen innerhalb des jeweiligen Herrschaftskontextes entstanden.

Nach einem Resümee der Untersuchungsergebnisse folgen die Edition eines Schreibervertrags von 1423, mehrere für das Verständnis der vorhergehenden Ausführungen hilfreiche Abbildungen sowie eine Übersicht über die Verwandtschaftsbeziehungen des in den vorangehenden Kapiteln untersuchten Kanzleipersonals. Beschlossen wird der Band durch ein Handschriften-, Personen- und Ortsregister.

Ellen Widders Studie zeigt das Potential einer Auseinandersetzung mit landesherrlichen Kanzleien des Spätmittelalters auf. Einige Ergebnisse der Untersuchung dürften den zukünftigen Forschungsdiskurs befruchten, etwa die Ausführungen zur Bedeutung des öffentlichen Notariats. Der von der Autorin stark gemachte ganzheitliche Blick auf spätmittelalterliches Geschäftsschriftgut, der auch die Untersuchung kodikologischer Facetten nicht vernachlässigen sollte, dürfte sich in der Zukunft ebenfalls als gewinnbringend erweisen. Zudem können mehrere der in der Arbeit ausgebreiteten Detailfunde die Grundlage für weiterführende Studien zum Kanzleipersonal im Südwesten bilden.

Trotz dieser positiven Eindrücke vermag die Arbeit nicht in allen Punkten zu überzeugen. In den personengeschichtlichen Untersuchungen der Kanzleimitglieder und bei der Beschäftigung mit den Amtsbüchern aus den Kanzleien der Speyerer Bischöfe und Pfalzgrafen bei Rhein kommt die Autorin an mehreren Stellen nicht über die beschreibende Ebene hinaus. So wichtig zweifelsohne die Aufnahme der äußeren Merkmale der verschiedenen Handschriften ist, stellt sich doch die Frage, was genau über das reine

Verfügbarmachen der Daten hinaus der methodische Ertrag dieser Vorgehensweise sein könnte.

An einigen Stellen wünscht sich der Leser zudem Synthesen, die den Erkenntniswert aus der gebotenen Materialfülle herausdestillieren. Exemplarisch sichtbar wird dies in der »Zwischenbilanz: Kirchliche Netzwerke, Stiftsherren und Kollektoren« (S. 292–295), in der die vorangehenden prosopographischen Befunde zu Nikolaus von Wiesbaden, Otto vom Stein und Matthias von Sobernheim mit anderen Biographien zeitgenössischer Bischöfe, die ebenfalls zu Mitgliedern der pfälzischen Kanzlei in Beziehung standen, kontextualisiert werden sollen. Das Fazit zu diesem Abschnitt fällt dann allerdings recht allgemein aus: »Alle hier Genannten unterhielten unterschiedlich gelagerte Beziehungen zu Mitgliedern der kurpfälzischen Kanzlei. Diese reichten über Verwandtschaft, Patronage, Klientelverhältnis, Indienststellung und sonstige Aufgaben [sic!]« (S. 295). Beispielhaft sei für die deskriptive Herangehensweise an einzelne Handschriftenbestände nur auf die Beschreibung des Geschäftsschriftguts der Pfalzgrafen Ludwig III. und Ludwig IV. (S. 384–388), des Lehenbuches des Speyerer Bischofs Matthias Rammung (S. 434–436) oder des *Liber perpetuum* aus der Kanzlei Friedrichs »des Siegreichen« (S. 448f.) verwiesen.

Überraschend ist, dass Widder für ihre Untersuchung darauf verzichtet, ein weiteres wichtiges Kopiaibuch aus der kurpfälzischen Kanzlei, in dem um 1400 eine Vielzahl von Lehenreversen verzeichnet wurde, zumindest zu erwähnen. Dieser Band gelangte von der Königlichen Bibliothek in Stuttgart nach einer Station im dortigen Hauptstaatsarchiv 1937 in das heutige Landesarchiv nach Speyer, wo er während des Zweiten Weltkriegs vernichtet wurde. Allerdings haben sich in der Universitätsbibliothek Heidelberg Abschriften der Urkunden aus dem 19. Jahrhundert erhalten, die einen weiteren Einblick in die Funktionsweise der pfalzgräflichen Kanzlei hätten ermöglichen können. Der Band ist in der Forschung durchaus bekannt, wurde er doch für die Regesten der Pfalzgrafen noch ausgewertet und in der Einleitung des ersten Bands beschrieben.

Das Gesamtfazit zu Ellen Widders Studie fällt zwiespältig aus. Auf der einen Seite hat die Autorin die Ergebnisse vieler Detailstudien, die bereits die Schüler des Münchener Archivars Hans Rall zu den pfälzischen Wittelsbachern vorgelegt haben, vertieft und gerade für das 15. Jahrhundert auch inhaltlich erweitert. Zudem liefert ihre Arbeit wertvolle Einzelergebnisse, auf denen die zukünftige Forschung aufbauen kann. Auf der anderen Seite sind die Hauptmonita der Studie die an mehreren Stellen zu Tage tretenden deskriptiven Tendenzen und wiederholt fehlende inhaltliche Synthesen, die das Beschriebene zusammenfassen und methodisch durchdringen würden. An diesen Stellen schwappt das »Problem der Masse« von den Quellen auf die wissenschaftliche Darstellung über.

Der selbst formulierte Anspruch, eine »Histoire croisée« der Kanzlei zu schreiben, wird zudem nicht an allen Punkten eingelöst. Widder zeigt zwar durchaus auf, dass Spezialisten für verschiedene geistliche und weltliche Herrscher tätig waren und etwa im Fall der Beziehungen zwischen Kurpfalz und Speyer ihre Expertise den unterschiedlichen Brotgebern jeweils zur Verfügung stellten. Auch quellenbedingt kann die Verbundenheit bzw. Verflechtung jedoch nur an wenigen Stellen konkret aufgezeigt werden. Tatsächlich handelt es sich um eine Studie, die gerade in den prosopographisch orientierten Kapiteln die bereits 1969 von Peter Moraw formulierte Zielstellung verfolgt, »von einer Aneinanderreihung der Fakten zum Erfassen der Zusammenhänge vor[z]u]dringen und zugleich die Kanzlei in das Ganze des königlichen Hofes [Ruprechts I.] und des weiteren politischen Gefüges um den Herrscher ein[z]u]ordnen« (Archiv für Diplomatik 15, 1969, 430). Widders Arbeit lässt sich – natürlich nicht ausschließlich auf den wittelsbachischen Königshof bezogen – eher in diesen Kontext einordnen, als dass tatsächlich in größerem

Maßstab die von ihr beschriebenen »neuen Methoden und ungewohnten Zugangsweisen« (S. 502) zur Anwendung kommen. Ihre Untersuchung ist stärker älteren Forschungstraditionen der Personengeschichte und der Kanzleiforschung verpflichtet, als dies zuerst den Anschein hat. Allerdings sei betont, dass ein Festhalten an etablierten Methoden an sich nichts Ehrenrühriges ist. Es kommt nicht von ungefähr, dass sich die Prosopographie und die Bestimmung von Schreiberhänden auch in der Kanzleigeschichte des Spätmittelalters lange Zeit großen Interesses erfreuten. Ellen Widders Studie hat diese Herangehensweisen an einigen Stellen methodisch modifiziert. So neu wie beworben ist ihr Ansatz allerdings nicht.

Benjamin Müsegades

3. Antike

GREG WOOLF: Rom. Die Biographie eines Weltreichs. Stuttgart: Klett-Cotta 2015. 495 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-608-94848-6. Geb. € 29,95.

Die vorliegende Monographie des renommierten britischen Althistorikers Woolf (W.) ist eine konzise und stringente Gesamtdarstellung des römischen Herrschaftsbereichs in seiner territorialen Ausdehnung von der italischen Bronzezeit bis zur arabischen Eroberung weiter Teile des mediterranen Raumes im 8. Jahrhundert n. Chr. Dem Gesamtkonzept liegt deutlich erkennbar die historische Struktur der *longue durée* zugrunde, bei der der gesamte Mittelmeerraum stärker als Einheit im geographisch-klimatischen und kulturell-politisch-historischen Sinne gleichermaßen aufgefasst wird (vgl. Fernand Braudel und die *École des Annales*).

W. räumt beiden Phasen der römischen Herrschaftsausübung – Republik als auch Kaiserzeit – einen quantitativ gleichwertigen Raum über jeweils ca. 200 Seiten in seiner Darstellung ein, dem vorgeschaltet ist eine sehr kompakte Gesamtübersicht auf 16 Seiten, die den Nichtfachleuten als erste Orientierung dienen soll. Schließlich folgt der Anhang, bestehend aus dem Anmerkungsteil (S. 389–416), der Bibliographie (S. 417–452), weiterführenden bibliographischen und vom Übersetzer ergänzten Hinweisen zu den Textausgaben der antiken Autoren und zur Forschungsliteratur (S. 453–479), einem Glossar der Fachbegriffe (S. 479–484), dem Bild- und Kartennachweis (S. 485) und dem Personen- und Sachregister (S. 486–495).

In den einzelnen Kapiteln, die der traditionellen römischen Epocheneinteilung folgen und abschnittsweise mit einleitenden Zeittafeln versehen sind, geht der Autor abwechselnd chronologisch und analytisch vor. Dabei verzahnt er geschickt die Ereignisgeschichte mit strukturellen Schwerpunkten, so z. B. die Frühgeschichte Roms mit Klima- und Umweltaspekten im Rahmen der Beschreibung der mediterranen Agrarkultur, das Ausgreifen Roms über Mittelitalien hinaus bis zur sog. Attalidenerbschaft (133 v. Chr.) mit der Sklaverei als einem der bestimmenden Wirtschaftsfaktoren und Teil der sozialen Hierarchie Roms, die beginnende späte Republik bis zum Ende des Bundesgenossenkrieges 87 v. Chr. mit den religiösen Traditionen der Römer, die sukzessive ihre territoriale Expansion legitimieren sollten und im Kaiserkult des frühen Prinzipats kulminierten, die letzten zwei Generationen der römischen Republik (von den mithridatischen Kriegen bis zum Sieg des Oktavian über Marcus Antonius und Kleopatra im Jahre 31 v. Chr.) mit den zivilisatorischen Errungenschaften der griechisch-römischen Mischkultur, die innenpolitische Entwicklung der Kaiserzeit vom Prinzipat des Augustus bis zur sog. Reichskrise im 3. Jahrhundert n. Chr. mit der wirtschaftlichen Entwicklung

des *Imperium Romanum* von der Tributwirtschaft hin zu einer »politischen Ökonomie« (S. 244) auf Basis ineinandergreifender Steuersysteme, die außenpolitische Entwicklung der Kaiserzeit bis zum Herrschaftsantritt des Diokletian (284 n. Chr.) mit der Frage nach »Reichsidentität(en)« (S. 287; 297), das Zeitalter der Tetrarchen bis zur Absetzung des letzten (west-)römischen Kaisers durch Odoaker (476 n. Chr.) mit dem Aufstieg des Christentums und schließlich die (ost)römische Phase von der Regierungszeit Justinians (527–565 n. Chr.) bis zum arabischen Vorstoß nach Spanien (711 n. Chr.) mit Überlegungen zum Nachleben des Römischen Reichs. Eine didaktisch sehr geschickte Vorgehensweise ist der jeweilige Einstieg in die einzelnen Kapitel durch recht umfangreiche Quellenzitate, die treffend auf das Thema des Kapitels einstimmen, aber auch durch den weiteren häufigen Einsatz im Rahmen der Darstellung den Fokus auf die literarische Tradition neben der archäologisch erschlossenen dinglichen Hinterlassenschaft legen. Dem folgen bibliographische Hinweise auf die antiken Autoren in Übersetzung (S. 454f.) als wichtiges Hilfsmittel für Studierende oder allgemein Interessierte.

Natürlich muss die sehr kompakte Darstellung der römischen Ereignisgeschichte Lücken und auch grobe Zusammenfassungen aufweisen, so behandelt W. z. B. die innenpolitischen Verwerfungen der Gracchenzeit auf wenigen Zeilen (S. 141f.), das iulisch-claudische Kaiserhaus nach Augustus auf einer halben Seite (S. 227), ebenso die Tetrarchie (S. 318f.), doch dient die Chronologie der Ereignisse, die vom Leser je nach Kenntnisstand und Interessenlage durch die Literaturhinweise in den Anmerkungen weitgehend eigenständig erschlossen werden können, dem Autor immer als Anknüpfungspunkt einer Betrachtung spezifisch römischer Strukturmerkmale, die für ihn wegweisend für seine Leitfrage sind, nämlich wie das Römische Reich so lange bestehen konnte (S. 11). W. weist dabei schon zu Beginn auf seine Methode, die er anschaulich als das fortlaufende Erkennen von Mustern beschreibt, die sich aus der Ferne bis zur näheren Betrachtung in weiteren Mustern niederschlagen (S. 13). Hierin liegt die große Stärke des Buches: Der Autor leitet scharfsinnig, instruktiv und auch für den Nichtfachmann nachvollziehbar aus dem durchaus konventionellen Narrativ unter Zuhilfenahme von vorwiegend sozial- und kulturwissenschaftlichen Fragestellungen epochenübergreifende Aspekte ab, die einen neuen und geschärften Blick auf seinen Untersuchungsgegenstand ermöglichen. Er erweitert die unterschiedlichen Blickwinkel durch passend gewählte Vergleiche mit vor-modernen Herrschaftsorganisationen, so mit dem achämenidischen und sassanidischen Persien, dem nordindischen Reich der Maurya und dem chinesischen Reich nach dem Ende der Qin-Dynastie (z. B. S. 49; 233f.). Auch zeigt er trotz der kompakten Darstellungsweise, die dem schieren Umfang seines Themas geschuldet ist, bei vielen strukturellen Einzelbetrachtungen unterschiedliche Interpretationsmöglichkeiten auf, so z. B. bei der Rolle des römischen Kaisers (S. 234–239) oder zur Frage des Einbruchs des städtischen Wachstums ab dem 3. Jahrhundert n. Chr. (S. 252–255).

W. lehnt zwar zu Recht moderne Bilder des Römischen Reichs (hier ist z. B. sein Hinweis auf G. E. M. de Ste. Croix zu nennen, S. 12) als einer zielgerichteten, teils schon sich selbst erhaltenden organischen Verbindung ab, evoziert aber selbst das Bild einer unaufhaltsamen Flutwelle (S. 13). Hier muss auch die Kritik einsetzen: Der Autor erwähnt zwar an verschiedenen Stellen (z. B. S. 33–38; 157–162), dass die römische Expansion erst in spätrepublikanischer / frühaugusteischer Zeit durch literarische *ex eventu*-Betrachtungen (u. a. Livius oder Vergil) ein ausgeprägtes Sendungsbewusstsein erfahren hat, projiziert aber teilweise selbst schon für die früheste Zeit der latinisch-sabinischen Doppelgemeinde einen intentionalen und unvermeidbaren Expansionsdrang, der schon fast durch eine Eigendynamik getrieben ist (z. B. S. 41; 55f.; 67–70). Der Hinweis auf nicht vorhersehbare Kontingenzen wäre sicherlich an mancher Stelle angebracht gewesen. Ebenso ist seine

Darstellung nicht vor eigenen *ex eventu*-Betrachtungen gefeit: »Das spätrömische Reich war sich zumindest in einiger Hinsicht bewusst, dass es seinen Höhepunkt überschritten hatte.« (S. 315) Gleichmaßen behände und stringent, wie Rom in der Darstellung von W. zwingend aus einem mittelitalischen dörflichen Konglomerat zum *Imperium Romanum* mit beachtlicher territorialer Ausdehnung wird, geht der Autor konstant sehr lässig mit den Begrifflichkeiten wie »Reich«, »Reichsherrschaft«, »Weltreich« oder »Staat« um (*pass.*), wobei er die Abstrakta vom neuzeitlichen Verständnis her benutzt, obwohl er an verschiedenen Stellen deutlich macht, dass ein antikes Reich nicht mit modernen Gebilden wie dem *British Empire* zu vergleichen (z. B. S. 50f.) und ihm die Problematik durchaus bewusst ist (vgl. S. 41–51). Wenn W. im Kontext einer konzisen Erläuterung der Scipioneninschriften über das »Verständnis der Reichsherrschaft« (S. 115–118) reflektiert, kann der Fachmann mit Gewinn zwischen den Zeilen lesen. Den Laien kann es im besten Falle verwirren, im schlechtesten Falle auf eine falsche Fährte locken. Ebenso lehnt er das Erklärungsmodell der Transformation für die Zeit von Diokletian und Konstantin als »eine zu einfache Darstellung« (S. 306) ab, benutzt aber selbst einige Seiten später den Begriff »Transformation« (S. 313) im Kontext der institutionellen Veränderungen. Auch hier erkennt der Fachmann, dass W. an dieser Stelle mit zwei unterschiedlichen Bedeutungen des Begriffs »Transformation« arbeitet, was sich dem übrigen Leserkreis sicherlich nicht sofort erschließt.

Ein Kritikpunkt sei W.s Betrachtung der Religionen gewidmet. Er konstatiert für die republikanische Zeit zu Recht einen an Ritualen reichen religiösen Synkretismus, spricht der Religion als Konzept aber trotzdem keine zentrale Bedeutung zu: »Den Römern scheint es gelungen zu sein, eine mentale Barriere zwischen dem Sinn für die extreme Besonderheit einzelner *Kulte* einerseits und einer Offenheit für alle Arten theologischer und kosmologischer Spekulation andererseits aufrechtzuerhalten. Einerseits legten sie Wert auf peinliche Genauigkeit in der rituellen Praxis und andererseits schien ihnen die Sorge um Glaubensfragen zu fehlen.« (S. 167); »Im Vergleich mit diesen [vormodernen] Beispielen erscheint die römische Religion reaktiv und in sich verschlossen. Andere römische Institutionen spielten eine offensichtlich viel wichtigere Rolle bei der Förderung und der Erleichterung der Expansion, wie das Klientelwesen und die Sklaverei, militärische Bündnisse und das römische Recht. Die Götter waren, wie es scheint, nur Mitfahrer auf dieser Reise.« (S. 169) Den von ihm als »Soldatenkaiser« (S. 308–310) klassifizierten Herrschern Diokletian und Konstantin spricht er eine reine Instrumentalisierung der (polytheistischen und christlichen) Religion zu, so wie er im Kontext des sich ausbreitenden Christentums die Identität als Christ dezidiert »von anderen Aspekten der Gesellschaft« (S. 333) trennt, dies im Gegensatz zur früheren polytheistischen römischen Religionsausübung, obwohl W. genau diese Tendenz der von ihm so genannten »Aussonderung der Religion als eines getrennten Bereichs« kurz darauf (S. 334) schon für die *Bacchen* des Euripides am Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. konstatiert. Der Autor verweist zwar auf die unterschiedlichen Interpretationsansätze, die sich mit der Hinwendung Konstantins zum Christentum befassen (S. 344), lässt das Kapitel aber wieder mit dem Hinweis auf die Instrumentalisierung der Religion enden: »Konstantin hatte einen faustischen Pakt mit Christus geschlossen. Die ideologische Unterstützung durch das Christentum und die rhetorische Kraft der Bischöfe konnten für das angeschlagene Weltreich extrem hilfreich sein, aber die Kaiser konnten es sich nicht leisten, sein trennendes Potential zu vernachlässigen.« (S. 348) Den zwischen dem 5. und dem 7. Jahrhundert einsetzenden Niedergang des Römischen Reiches erklärt W. mit verschiedenen Faktoren, nämlich »Invasionen, Auseinanderbrechen und eine dramatische Verkleinerung [des Reiches]« (S. 353; 356; vgl. S. 364 zum Verfall der Stadtkultur). Auch hier koppelt W. die Religion deutlich ab:

»Die Kirche ging ihren Weg, während weltliche Königreiche kamen und gingen.« (S. 356) Schließlich kulminiert am Ende des Kapitels seine Deutung: »Das Christentum und der Islam bestimmten das Geschehen nun [im späten 7. Jahrhundert n. Chr.] auf eine Weise, wie das der Polytheismus des vorangehenden Zeitalters nie getan hatte. ... Christentum und Islam haben das Römische Reich nicht zerstört, aber die Welt, die sie schufen, war weniger empfänglich gegenüber den großen politischen Weltreichen der Antike.« (S. 369)

Es bleibt zu sagen, dass trotz der Kritikpunkte (oder vielleicht eher wegen den zur Kritik herausfordernden dezidierten Aussagen des Autors) die Monographie auch für den Fachmann eine spannende und alte Deutungsgewohnheiten in Frage stellende Lektüre ist. Neue Sichtweisen und Akzentverschiebungen eröffnen den Rezipienten gewinnbringend neue Fragestellungen, und der kompakte Gesamtzugriff auf die Römische Geschichte (und darüber hinaus) ist ein echtes Lesevergnügen, was sicherlich nicht zuletzt auch an der gelungenen deutschen Übersetzung liegt.

Iris Samotta

GEZA VERMES: Vom Jesus der Geschichte zum Christus des Dogmas. Berlin: Verlag der Weltreligionen 2016. 383 S. ISBN 978-3-458-71040-0. Geb. € 34,00.

Was soll man über ein Buch noch sagen, von dem Rowan Williams behauptet, es sei »ein großartiges, richtungsweisendes Buch«? Wenn man dazu noch bedenkt, dass es sich um eines der letzten Bücher handelt, die von einem der größten Religionswissenschaftler und Judaisten unserer Zeit, Geza Vermes, ein Jahr vor seinem Tod veröffentlicht wurden, scheint eine Rezension fast überflüssig zu sein. »Vom Jesus der Geschichte zum Christus des Dogmas« ist in diesem Sinne eine Krone der 40-jährigen Arbeit auf diesem Gebiet, die er mit dem »Jesus, der Jude: Ein Historiker liest die Evangelien« 1973 begann.

Vermes stellt in diesem Buch die Fragen, »wie Jesus und das aufkommende palästinische Christentum durch das charismatische Judentum geprägt« wurde (S. 11), welchen Einfluss »die hellenistische Gedankenwelt und Mystik auf die frühen Gemeinden ausübten« (S. 11) und wie es zur »Ausbreitung des Heidenchristentums in der griechischen Welt« (S. 130) kam. Dabei unterscheidet er zwischen zwei großen Phasen der Entwicklung des christologischen Dogmas (die jüdische und die heidnische Phase), die dann in sieben kleinere Phasen unterteilt werden: Charismatisches Judentum Christi (Kap. 2 und 3), Paulinischer »Neuaufbruch« (Kap. 4), Johanneisches Christentum (Kap. 5), Christentum der Didache und des Barnaba-Briefes (Kap. 6), Apostolische Väter und Apologeten (Kap. 7 und 8), Theologen des dritten Jhs. (Kap. 9) und schließlich eine ganz kurze mit dem Konzil von Nicäa. Obwohl er diesem Konzil lediglich ein paar Seiten widmet (S. 314–321 und 321f.), bezeichnet er es trotzdem als den »ersten größeren Wendepunkt in der Geschichte der christlichen Theologie« (S. 307).

In seiner Analyse dieser Phasen zeigt Vermes ein (ganz) umfangreiches exegetisches Wissen (er kennt z. B. den Taufritus für die Toten: S. 152) sowie ein tiefes Verständnis für die frühe Kirchengeschichte. Er erkennt in dem »dogmatischen Nebel der vornizänischen Epoche« (S. 305) ganz eindeutig, dass die »gesamte vornizänische Kirche [...] eine subordinatianische Sicht« (S. 310) vertreten hatte und dass bis in die Zeiten unmittelbar nach Origenes ein »subordinatianisches Verständnis des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn« (S. 304) vorherrschte. Die frühchristlichen Stellen, welche zeigen, dass Christus »gleichsam göttlich sei« (158), deutet Vermes als spätere Fassungen. Er erkennt jedoch, dass Christus schon lange Zeit vor Nicäa »vergöttlicht« wurde (S. 16). Im Unterschied zu einigen anderen Autoren (z. B. Larry Hurtado), erscheint Vermes der Christus des frühe-

ren Christentums »als der Mittler, mithilfe dessen man sich Gott nähert, und nicht als der Adressat der Gebete« (S. 162).

Ein solcher Christus, wie der von Vermes, ist für Juden vermutlich deutlich akzeptabler als seine spätere vergöttlichte christliche Version. Hier liegt eigentlich das größte Potenzial dieses Buches: Es kann sehr wertvoll für den jüdisch-christlichen Dialog sein. Vermes kommt zu seinem »Kompromiss-Christus« durch seine eigene biographische Erfahrung: Er konvertierte aus dem Christentum (zurück) ins Judentum (seine Eltern waren ins Christentum konvertierte Juden). Als solcher schlägt er aber auch mit seiner Forschung die Brücken zwischen den zwei Religionen und ermöglicht eine andere Rezeption des Jesus im Judentum (es kann eigentlich nicht sein, dass Jesus vom Islam mehr respektiert wird als vom Judentum, weil er schließlich auch selbst ein Jude war), sowie eine bessere Wahrnehmung der jüdischen Wurzeln Christi bei den Christen. Menschen, die solche seltenen Kompetenzen aus beiden Religionen mitbringen und diese dann noch wissenschaftlich entfalten, sind von unverzichtbarem Wert für den ökumenischen und interreligiösen Dialog.

Der oben erwähnten Analyse der Entwicklung des christlichen Dogmas steht auch ein »Überblick über mehr als ein Jahrtausend jüdischer Geschichte« (49) vor, welchen Vermes als »Skizze des charismatischen Judentums von Mose bis Jesus« (S. 323) bezeichnet. Dieser Teil des Buches will Jesus in einen jüdischen Kontext setzen. Er war für Vermes ein »charismatischer Jude« (S. 17), ein »durchs Land ziehender spiritueller Heiler, Exorzist und Prediger« (S. 58) und schließlich ein »mit Wunderkraft ausgestatteter Visionär« (S. 20). Er sieht ihn im Rahmen einer »prophetischen Bewegung« in Gesellschaft von Mose (S. 20f.), Samuel (S. 22f.) Elia und Elisa (S. 23–26) sowie weiteren Persönlichkeiten aus dem charismatischen Judentum seiner Zeit, wie Choni der Kreiszieher (S. 40–42) und Chanina ben Dosa (S. 43–47). Er versucht auch die in den Evangelien beschriebenen Ereignisse in einen jüdischen Kontext zu setzen: die wunderbaren Heilungen (S. 25, 44f.), wundersame Speisungen (S. 26), Exorzismen (S. 35–39), die Verletzung der »bürgerlichen Empfindlichkeiten« (S. 40), Zuschreibung der Heilungen an den Glauben des Kranken (S. 42), Macht auf Schlangen und Skorpione zu treten (S. 46), Himmelsstimme (S. 49) usw. Trotzdem misst er Jesus einen großen Respekt zu, u. a. weil er nie »eine der allgemein eingehaltenen Bestimmungen bezüglich Grundbesitz, Handel oder Landwirtschaft übertreten ha[t]« (S. 83).

Was die Zielgruppe dieses Buches angeht, so wendet es sich auch nach den Angaben des Autors selbst an die »Nichtspezialisten« (S. 189). Das Buch kann auch für nichtreligiöse Menschen oder sogar für Atheisten (welche nicht gleichzusetzen sind) interessant sein, weil es aus einer religiös-neutralen Position den Leser mit dem Wirken Christi vertraut macht. Trotzdem ist es auch für den Studierenden der Theologie gut geeignet, weil es den aktuellen Stand der Wissenschaft auf eine unparteiische und prägnante Weise darstellt.

Vladimir Latinovic

FIK MEIJER: Paulus. Der letzte Apostel (Historische Biografie). Darmstadt: Philipp von Zabern 2015. 340 S. m. Abb. ISBN 978-3-8053-4920-8. Geb. € 29,95.

Das Paulusbuch von Fik Meijer, das im Jahr 2015 erfreulicherweise in deutscher Übersetzung erschien, wurde bereits 2012 unter dem Titel: »Paulus. Ein Leben zwischen Jerusalem und Rom (orig.: Een leven tussen Jeruzalem en Rome)« veröffentlicht. Es bietet auf etwa 300 Seiten eine Lebensgeschichte des Apostels Paulus, wobei der Autor sich

primär auf das Zeugnis der Apostelgeschichte stützt, wie bereits die Gliederung des Bandes verrät: Zunächst leiten eine persönlich gehaltene Einführung und ein kleines Kapitel zu den »bruchstückhaften Quellen« den Leser an das Buchthema heran. Darauf folgen fünf große Kapitel, die den Kern des Buches bilden: »Die Vorgeschichte« äußert sich zur (mutmaßlichen) Kindheit, Jugend und dem frühen Erwachsenenalter des Paulus – vom Aufwachsen in der Diaspora über die pharisäische Bildung in Jerusalem bis hin zu seiner Verfolgertätigkeit gegen die jüdische Sekte der Christen und schließlich der Lebenswende vor Damaskus. Das weitere Wirken des Paulus wird dann in vier ausführlichen Kapiteln über die »erste«, »zweite« und »dritte Missionsreise« sowie die »Seereise des Paulus nach Rom« nacherzählt; sie halten sich eng an die Apostelgeschichte, die den selbstverständlichen Hintergrund des Buches bildet. Von großer sachlicher Bedeutung ist schließlich der Epilog »Eine andere Welt«: Er hebt weniger auf die Unterschiede zwischen Paulus und uns heutigen Lesern ab, sondern widmet sich vor allem dem Verhältnis zum Judentum. Während Paulus als ehemaliger Pharisäer trotz aller Spannungen und Konflikte immer an der Erwählung Israels festhielt und die Existenz jüdischer Christen als selbstverständlich ansah, führten zunehmende Zerwürfnisse in späterer Zeit zur endgültigen Trennung in ein »Judentum« und ein davon unterschiedenes »Christentum« – und dass man sich dabei auf Aussagen der Paulusbriefe berief, hätte dem Apostel, wie Meijer zu Recht festhält, sehr missfallen.

Fik Meijers Darstellung sticht aus der überfließenden Fülle der Paulus-Literatur insofern heraus, als sich hier ein Historiker, Altphilologe und Mittelmeerarchäologe in einen zumeist innertheologischen Diskurs einmischte. Dabei wird deutlich, dass die Disziplinen durchaus untereinander geschäftsfähig sind, wie seine Berücksichtigung der in der Bibliografie aufgeführten bibelwissenschaftlichen Arbeiten zeigt. Anfragen stellen sich aus exegetischer Sicht jedoch an die starke Privilegierung der Apostelgeschichte gegenüber den Briefen. Die Darstellung wirkt auf weite Strecken so, als könne man die Erzählungen der Apostelgeschichte ohne weiteres historisieren. Die damit verbundenen und in der Exegese viel diskutierten Probleme werden kaum thematisiert. Zum anderen kommt die theologische Substanz der genuin paulinischen Briefe zu kurz. Zwar wird der historische Kontext etwa der Rechtfertigungstheologie vorgestellt; doch insgesamt werden die Briefe, die ja immerhin – anders als die Apostelgeschichte – von Paulus selbst stammen, tiefmütterlich behandelt. Insbesondere für die intensive Christusbeziehung als Dreh- und Angelpunkt des paulinischen Wirkens kann Meijer kein wirkliches Verständnis aufbringen. Dies zeigt sich exemplarisch an seinem Umgang mit dem Damaskuserlebnis: Meijer zieht aufgrund der erzählerischen Abfolge der Apostelgeschichte Rückschlüsse auf persönliche Beweggründe des Apostels für dessen Lebenswende, wenn er meint, dass Paulus bereits seit dem Mord an Stephanus an den Christen interessiert gewesen sei und nun einfach eine gute Gelegenheit gesucht habe, sich den Christen anzuschließen; kurz vor Damaskus sei schlicht die dafür passende Situation eingetreten: »Er hat den Moment der Umkehr in seinem Leben selbst ausgewählt« (S. 61). Dass dies sämtlichen Zeugnissen aus den Paulusbriefen und auch dem der Apostelgeschichte widerspricht, die diese Lebenswende auf ein Wirken Gottes bzw. eine Erscheinung des Auferstandenen, auf jeden Fall aber auf eine Einwirkung *von außen* zurückführen, wird nicht weiter diskutiert. Insofern bietet das Buch in der Tat, wie Meijer auch in der Einführung schreibt, »die Darstellung meiner persönlichen Gedanken über diesen Apostel« (S. 11).

Die große Stärke des Buches ist die kenntnisreiche Einbettung des Apostels Paulus und seiner Reisen in die bunte Welt mediterraner Städte und Landschaften in der Antike. Die lebendige und sehr gut lesbare Nacherzählung der paulinischen Mission ist durch vielfältige Informationen zur Geschichte der von Paulus besuchten antiken Städte und

Landschaften angereichert, oft auch mit Hinweisen und Fotos zum heutigen Erscheinungsbild der archäologischen Stätten. Zahlreiche historische und kulturelle Bezüge, von den homerischen Epen über das klassische Griechenland, den Eroberungszug Alexanders des Großen und die hellenistische Zeit bis hin zur Machtübernahme Roms geben den lukianischen Darstellungen aus der Apostelgeschichte eine neue Farbigkeit, ohne in gelehrte Spezialdiskussionen abzugleiten. Wer sich aus dieser Richtung dem paulinischen Wirken nähern und die antike Welt auf unterhaltsame Weise erleben will, dem sei das Buch empfohlen.

Christoph Schaefer

RHEINISCHES LANDESMUSEUM TRIER U. A. (HRSG.): Nero. Kaiser, Künstler und Tyrann (Schriftenreihe des Rheinischen Landesmuseums Trier, Nr. 40). Darmstadt: Theiss 2016. 439 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-8062-3309-4. Geb. € 39,95.

Die Stadt Trier widmete dem berüchtigten römischen Kaiser Nero vom 14.05. bis 16.10.2016 eine besondere Ausstellung. Unter dem Titel »Nero – Kaiser, Künstler und Tyrann« beschäftigten sich das Rheinische Landesmuseum Trier, das Museum am Dom Trier und das Stadtmuseum Simeonstift mit dem letzten Herrscher der iulisch-claudischen Dynastie. Das Rheinische Landesmuseum zeichnete dabei verantwortlich für die gleichnamige Hauptausstellung zum Leben und Wirken Neros. Das Museum am Dom zeigte »Nero und die Christen«. Warum machte der Kaiser, der nach dem verheerenden Brand Roms im Jahr 64 selbst der Tat bezichtigt wurde, ausgerechnet die junge Sekte zum »Sündenbock«? Die Ausstellung behandelte auch das Verhältnis Roms zu Religion und die Geschichte der Christenverfolgungen. Leider wurde hier in Bezug auf Rom kein Unterschied zwischen den impulsiven Maßnahmen unter Nero und späteren, systematischen Verfolgungen gemacht. Das Stadtmuseum Simeonstift beschäftigte sich schließlich mit »Lust und Verbrechen. Der Mythos Nero in der Kunst« und somit mit der Rezeptionsgeschichte des Kaisers vom frühen Mittelalter bis in die heutige Zeit.

Der parallel zur Ausstellung erschienene Begleitband sucht das differenzierte Nero-Bild auf 439 Seiten anschaulich wiederzugeben. Der Band ist dabei durchaus sinnig in 11 Abschnitte gegliedert, in denen zunächst Neros verschiedene Facetten als Politiker, Bauherr, Künstler, Tyrann und Christenverfolger sowie abschließend die Nero-Rezeption aufbereitet werden. Für die insgesamt 44 Beiträge konnten renommierte Forscher/-innen aus dem In- und Ausland gewonnen werden. Durch die sinnvolle Anordnung, eine flüssig lesbare Sprache und nicht zuletzt gut 400 Farbabbildungen werden zunächst alle zentralen Aspekte der Thematik zufriedenstellend behandelt. Exemplarisch hervorgehoben seien an dieser Stelle die Beiträge von Reinhard Wolters, Matthäus Heil und Michael Fiedrowicz, die die Themenvielfalt der Beiträge illustrieren: Mit »Neros Image in fremden Händen? Die Repräsentation des Kaisers auf Münzen« (S. 89–96) geht Wolters nicht nur auf Neros konkrete Münzprägungen ein, sondern gibt zugleich auch einen exzellent bebilderten Einblick in das Medium Münze als Mittel der Kommunikation in der römischen Antike. Matthäus Heil arbeitet in »Nero und der Senat« (S. 116–123) anschaulich heraus, wie Neros mangelnder Respekt vor dieser traditionellen Institution letztlich zu seinem politischen Ende führte. Michael Fiedrowicz (S. 250–256) widmet sich schließlich anschaulich und methodisch sauber den Hintergründen der Christenverfolgungen unter Nero.

Positiv hervorzuheben ist, dass neben den Facetten Neros als Kaiser, Künstler und Tyrann auch bedeutende Personen und Personengruppen aus dem Umfeld des Kaisers und

verschiedene Regionen und Thematiken der Zeit eine würdige Betrachtung finden. So gibt Sabine Müller in »Neros Außenpolitik im Osten – Parther und Arsakiden« (S. 153–159) zunächst einen knappen aber fundierten Einblick in die Quellenlage und Entstehung des Partherreiches. Müller beleuchtet nicht nur die große Bedeutung der Partherkriege für Neros Selbstdarstellung, sondern auch die positive Wahrnehmung des Kaisers im Osten, der dort tatsächlich zum Symbol einer arsakidenfreundlichen Politik Roms stilisiert wurde. Winfried Webers Beitrag zur Verehrung von Petrus und Paulus und den Stätten ihrer Memoria (S. 257–263) mag den Leser gar zu einer Romreise auf den archäologischen Spuren der beiden Apostel anregen. Lediglich der Beitrag von Harald Aschauer (S. 273–289) fällt hier ein wenig aus dem Rahmen. Unter dem markigen Titel »Nero – ein Fall für den Psychiater?« versucht sich der Fachmann an einer medizinisch-psychiatrischen Diagnose des exzentrischen Kaisers und seines Familienumkreises. Aussagen über etwaige psychische Störungen der Julio-Claudier lediglich anhand der spärlichen Quellenaussagen dazu treffen zu wollen, ist methodisch nicht tragbar, weswegen der Aufsatz nicht vielmehr als eine Aufstellung möglicher Krankheitsbilder und Todesursachen sowie Spekulationen über die psychologische Einordnung Neros bieten kann. Alexander Bätz (S. 390–399) resümiert abschließend treffend, dass das Bild Neros ein vielschichtiges ist, welches durch die antike Überlieferung stark negativ verzerrt wurde: der Beschreibung des gewissenlosen Muttermörders, des Christenverfolgers und des politischen Tyrannen stehen auch positivere Aspekte wie die ersten prosperierenden Regierungsjahre (das *Quinquennium Neronis*), Neros positive Reputation im Osten und zahlreiche erfolgreiche Bauprojekte gegenüber.

Im Begleitband greifen die Themen der drei einzelnen Ausstellungen sinnig ineinander und laden den Leser ein, sich ein vertieftes, differenziertes Bild vom Kaiser und seiner Zeit zu machen. Die verschiedenen Aspekte von Neros Herrschaft und Rezeption werden dabei auf dem aktuellen Stand der Forschung diskutiert. Kaiser, Künstler oder Tyrann? – Ausstellung und Begleitband veranschaulichen, dass Nero wohl ein wenig von allem in sich vereinte, und zeigen genügend Gründe auf, warum er bis heute polarisiert und fasziniert.

Natalie Schlrif

MANFRED CLAUSS: Athanasius der Große. Der unbeugsame Heilige. Darmstadt: Philipp von Zabern 2016. 256 S. m. Abb. ISBN 978-3-8053-4957-4. Geb. € 29,95.

Über den alexandrinischen Bischof Athanasius († 373), diese Schlüsselfigur in den Streitigkeiten um das christliche Gottesverständnis des vierten Jahrhunderts, ist viel geschrieben worden. Eine moderne Biographie, welche die breite und recht kontroverse Literatur zu Athanasius reflektierte, vermisst man aber in der Forschung. Auch wenn das vorliegende Buch vom Klappentext als »erste moderne Biographie« des Athanasius charakterisiert wird, beansprucht es nicht, diese große Forschungslücke zu füllen. Mit diesem Buch präsentiert der emeritierte Frankfurter Althistoriker Manfred Clauss jedoch einen überaus lesenswerten Überblick über Leben und Werk des Athanasius – für ein breites geisteswissenschaftlich interessiertes Publikum, dem dadurch Einblick gewährt wird in eine eminent wichtige Entwicklungsphase des antiken Christentums und deren Protagonisten, an erster Stelle eben des damaligen Bischofs von Alexandria.

In 14 Kapiteln lässt Clauss ein sehr anschauliches Bild des Athanasius entstehen, in welchem Vita, Schriften und denkerische Schwerpunkte geschickt ineinander verwoben sind und durch prägnante Zitate aus Quellentexten illustriert werden. Dabei eröffnet

Clauss auch immer wieder interessante Einblicke in die Zeit des Athanasius. Die ersten drei Kapitel (1. Der Ketzler platzt in der Latrine; – 2. Alexandria zur Zeit des Athanasius; – 3. Der Streit um Arius und das Konzil von Nicäa) spannen den historischen Horizont auf, vor dem der Verfasser dann die Lebensstationen des Athanasius in chronologischer Reihenfolge nachzeichnet (4. Athanasius, der neue Papst; – 5. Sechs Anklagepunkte; – 6. Am Ende der Welt: das erste Exil; – 7. Ein kurzes Gastspiel in Alexandria; – 8. Im Zentrum der Welt: das zweite Exil; – 9. »Zwei Gegner sind es, die sich boxen«: die längste Amtszeit; – 10. In der Kammer der Jungfrau: das dritte Exil; – 11. »Eine einzige Gottheit ist in der Dreiheit«: die Theologie des Athanasius; – 12. Die kürzeste Amtszeit und das kürzeste – vierte – Exil; – 13. Das fünfte Exil und die letzten ungestörten Amtsjahre). Dabei profiliert Clauss in einem eigenen Kapitel (11) den zentralen Lehrtopos des alexandrinischen Bischofs, die Gotteslehre. Der Band schließt mit einem Ausblick auf die Wirkungsgeschichte des Athanasius (14. Athanasius der Große: das Nachleben).

Die ersten drei Kapitel signalisieren schon die spezifische Perspektive, welche Clauss – wohl nicht zu Unrecht – auf die Biographie des Athanasius richtet: die Perspektive auf Alexandria als dessen primärem Wirkort sowie auf dessen – »unbeugsame« wie machthungrige – Auseinandersetzung mit Arius und den anderen theologischen Gegnern, den Kritikern des nizänischen Bekenntnisses. Problematisch erscheint hier, dass Clauss terminologisch bewusst der Vorgabe des Athanasius folgt, alle Gegner als »Arianer« zu bezeichnen. Clauss begründet dieses Vorgehen damit, »die Intentionen« des Bischofs nicht »verfälschen« zu wollen (S. 8). Durch die Übernahme des polemischen Zugriffs des Athanasius – der Clauss sehr bewusst ist und den er auch auffällig kritisch beleuchtet – werden im Gegenzug aber die nur sachgemäßen Differenzierungen zwischen Arius und den vielgestaltigen Kritikern des Nizänums verwischt, welche die neuere Forschung herausgearbeitet hat.

Kritisch anzumerken ist des Weiteren, dass die im Untertitel benannte Charakterisierung des Athanasius als »Heiliger« nicht näher reflektiert wird. Denn der Sachverhalt, dass Athanasius schon zu Lebzeiten und dann bis zur Neuzeit als Heiliger gezeichnet wurde, und die damit gegebene hagiographische Ausrichtung biographischer Quellen stellen für jeden Versuch, eine Biographie des Athanasius zu schreiben, ein Grundproblem dar. De facto erscheint Clauss' Durchführung dieses Unterfangens insgesamt als durchaus gelungen – nur hätte man gerade angesichts des Titels Erwägungen zu dieser Problematik erwartet.

Die kritischen Anmerkungen sollen die große Leistung des Verfassers keinesfalls schmälern: Es ist ihm gelungen, für eine nicht primär fachwissenschaftliche Leserschaft ein sehr lebendiges, spannendes Portrait des Athanasius zu zeichnen. Dem Buch ist zu wünschen, dass es einen breiten Leserkreis findet.

Tobias Georges

KATHARINA GRESCHAT: Gelehrte Frauen des frühen Christentums (Standorte in Antike und Christentum, Bd. 6). Stuttgart: Hiersemann 2015. 215 S. m. Abb. ISBN 978-3-7772-1514-3. Kart. € 44,00.

Das Thema dieses Buches sind christliche Frauen im Kontext des frühen Christentums und speziell deren Gelehrsamkeit und Bildung. Gelegentlich hören wir im Buch auch von Werken, die christliche Frauen aus der Antike hinterlassen haben. Letzteres kommt aber äußerst selten vor, zumal weibliche Autoren der Antike überhaupt eine Ausnahme sind. Das erste prominente Beispiel einer christlichen Dichterin ist die Römerin Proba, und

sie ist eine der zwölf gelehrten Frauen, die Katharina Greschat in ihrem Buch bespricht. In ihrer Darstellung Probas berichtet Greschat von dem sogenannten Cento, den Proba geschrieben hat und in dem die christliche Heilsgeschichte mit den Worten und im geistigen Gepräge Vergils ausgedrückt wird. Im Buch wird Proba unter anderem neben der Märtyrerin Perpetua, der Pilgerin Egeria und der Diakonin Olympias präsentiert. Die insgesamt zwölf Frauen werden jede für sich in kleinen, sehr informativen Beiträgen dargestellt, wobei sowohl die Quellen über sie als auch die spätere Rezeption berücksichtigt werden. Die Frauen im Buch kommen aus unterschiedlichen Bildungsmilieus, gesellschaftlichen Schichten und aus verschiedenen Orten und Zeiten (2.–6. Jh.). Da die Darstellung der Frauen große Unterschiede zwischen ihnen deutlich macht, ergibt sich die Schwierigkeit, allgemeine Aussagen über die (Aus-)Bildung dieser Frauen zu treffen, was Greschat selbst auch gar nicht versuchen will. Wie sie in ihrer Einführung schreibt, ist der hier anzuzeigende Band keine Abhandlung über antike Frauenbildung, sondern beschränkt sich auf zwölf Einzelporträts. Die Frauen wurden von der Verfasserin ohne Anspruch auf Vollständigkeit und auch ohne die Absicht, typische Strukturen weiblicher christlicher Gelehrsamkeit zu finden, ausgewählt. Das Buch gibt also kein vollständiges Bild und bietet auch keine These im engeren Sinne. Es ist grundsätzlich deskriptiv und bezieht sich auf eine breite Quellenbasis. Die Verfasserin gibt häufig erhellende Zitate, die eine gute Basis darstellen, auf der die Leser/-innen selbst weitere Verbindungen erschließen können.

Das Buch lässt sich einfach und unterhaltsam lesen, und die einzelnen Porträts sind durch Überleitungen miteinander verbunden. Es gibt mehrere Themen und Personen, die im Buch wiederholt erwähnt werden: Neben dem übergreifenden Thema Bildung kommen solche Themen wie Familienbeziehungen, asketisches Leben und Pilgern mehrmals vor. Die Paulusbegleiterin Thekla kommt gleichfalls relativ häufig vor. In Greschats Buch handelt nicht nur das erste Kapitel von Thekla selbst, sondern sie taucht auch wegen ihrer zunehmenden Idealisierung immer wieder in den Quellen über Egeria, Synkletika, Olympias und Makrina auf.

Der vorliegende Band ist relativ überschaubar im Umfang, zugleich ist er aber sehr informativ. Neben den inhaltlich dichten Einzelporträts gibt es am Anfang eine Einführung und zum Schluss insgesamt 1091 Anmerkungen, die ein Viertel des Buches beanspruchen. Das Buch adressiert eher ein breiteres Publikum als fachkundige Wissenschaftler/-innen, die jedoch womöglich von den großzügigen Hinweisen profitieren können. Es wäre förderlich gewesen, am Ende des Buches eine Zusammenfassung zu bieten. Immerhin sind Ansätze dazu im letzten Beitrag über Kaiserin Eudokia zu erkennen. Hier erwähnt Greschat kurz, dass es unter den frühen Christen ganz unterschiedliche Wertschätzungen der klassischen Bildung gab. Während Eudokia, wie auch die oben erwähnte Proba, Repräsentantin einer Tradition war, die die antike und die christliche Bildung als Resonanzraum füreinander ansah, gab es andere Strömungen, nach denen die Christen gar nichts mit der klassischen Bildung anfangen konnten. Das Buch regt dazu an, solchen Schlussfolgerungen weiter nachzugehen und nach typischen Sicht- und Verhaltensweisen in Bezug auf Bildung zu suchen.

Obwohl das anzuzeigende Buch nicht beansprucht, einen eigenen Forschungsbeitrag zu leisten, füllt es im deutschen Sprachraum eine Lücke, wo »es so gut wie keine Untersuchung zu gelehrten Frauen des antiken Christentums [gibt]« (S. VII). Als Einführung für alle interessierten Leser/-innen ist das Buch gelungen und dürfte als Ergänzung zum Quellenmaterial auch im akademischen Unterricht nützlich sein.

Maria Louise Munkholt Christensen

KRISTINA FRIEDRICHS: *Episcopus Plebi Dei. Die Repräsentation der frühchristlichen Päpste* (Eikoniká. Kunstwissenschaftliche Beiträge, Bd. 6). Regensburg: Schnell & Steiner 2015. 373 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7954-2959-1. Geb. € 85,00.

s. Kunst-, Musik- und Literaturgeschichte

JUDITH ROSEN: *Martin von Tours. Der barmherzige Heilige* (Historische Biografie). Darmstadt: Philipp von Zabern 2016. 280 S. m. Abb. ISBN 978-3-8053-5024-2. Geb. € 29,95.

Die anlässlich des 1700. Geburtstages des heiligen Martin von Tours von der Althistorikerin Judith Rosen verfasste Biografie erschien in der sich vorrangig an ein allgemein interessiertes Publikum richtenden Reihe »Historische Biografie«, die bereits mit mehreren Bänden (Paulus, Athanasius der Große, Augustinus) zu herausragenden Persönlichkeiten des frühen Christentums aufwarten kann. Auf Grundlage der antiken Überlieferung, die in erster Linie aus der Vita und den weiteren Werken des Sulpicius Severus besteht, setzt sich die Verfasserin zum Ziel, dem Leser eine kritische Auseinandersetzung mit dem historischen Martin zu ermöglichen und sich ein persönliches Bild von einem der populärsten Heiligen überhaupt zu bilden.

Nach einem kurzen Eingangskapitel, das sich der nahezu jedem Kind bekannten Episode der Martinslegende, der Mantelteilung, widmet, wird ausführlich auf Leben und Werk des Sulpicius Severus eingegangen, wobei auch Quellen und Vorbilder für dessen Schriften aufgezeigt und auf neuzeitliche Kritik am Wahrheitsgehalt verwiesen wird. Erst im dritten Kapitel, das überschrieben ist mit »Eine ›unheilige‹ Karriere«, beginnt die Verfasserin mit Ausführungen zu Geburtsort und Geburtsdatum, familiärer Herkunft und militärischer Karriere ihre eigene, soweit möglich auf den Quellen basierte, Darstellung des Lebens des hl. Martin. Hierbei spricht sie sich für die sogenannte lange Chronologie aus, bei der das Geburtsjahr Martins ins Jahr 316/17 gesetzt und von einer längeren Dienstzeit im Militär ausgegangen wird. Ferner vermutet die Verfasserin, dass Sulpicius Severus neben der Militärkarriere auch die klassische Bildung Martins verschwiegen haben könnte, um den Heiligen in ein besseres Licht zu setzen, und äußert dementsprechend Zweifel an der Authentizität der Erzählung über das Ausscheiden aus dem Militärdienst. Das Wirken Martins als Mönch, Bischof und Missionar, das in der Verehrungstradition eine eher untergeordnete Rolle spielt, wird in Kapitel 4 ausführlich behandelt. Neben Aspekten wie dem von Martin gesuchten Ausgleich zwischen asketischem Ideal und bischöflichen Pflichten, den Sulpicius Severus etwas idealisiert haben mag, kommt dabei auch die Thaumaturgie des Heiligen zur Sprache. Im darauffolgenden Kapitel werden dann das Verhältnis von Staat und Kirche und die Rolle Martins als Kirchenpolitiker vor allem im Priscillianistenstreit erörtert. Dem in der Nachfolge Christi geführten Kampf Martins mit Dämonen, auch in Gestalt von Tieren, widmet sich Kapitel 6, das mit einer etwas spekulativen Ausführung zum Umgang Martins mit Frauen auch die Gesamtdarstellung seines Lebens beendet. Es schließt sich in einem eigenen Kapitel die Schilderung des Todes und der Beisetzung des zukünftigen Heiligen an, wobei hier bereits auf die Entstehung des Heiligkeitkonzeptes eingegangen wird. Dies führt die Verfasserin im Schlusskapitel fort, in dem sie die Anfänge des Kultes um den heiligen Martin und in Stichpunkten die weitere Entwicklung im Mittelalter bis hin zur Reformation skizziert. Auch wird ein Einblick in das bis heute lebendige Brauchtum rund um Gänsebraten und Laternenzüge gegeben. Schließlich richtet die Verfasserin einen persönlichen Appell an den Leser, sich heute mit Martin als Vorbild und Mensch auseinanderzusetzen.

Dafür bietet diese Biographie reichlich Anregung in einem allgemein verständlichen Stil, wobei auch Forschungsdiskussionen angerissen, der Entstehungskontext der Legenden um den hl. Martin aufgezeigt und die Lücken und Topoi der hagiographischen Überlieferung diskutiert werden. Insgesamt zeichnet die Verfasserin ein ausgewogenes Bild von Martin von Tours, welches angesichts der schwierigen Überlieferung noch Spielraum für die Interpretation durch den Leser selbst lässt. Wünschenswert wäre eine ausführlichere Einordnung des Nachlebens und der Kultradtition gewesen. Auch ist es bedauerlich, dass im Vorwort fälschlicherweise der Martinstag auf den 11. März gelegt und der Beginn der Amtszeit des heutigen Papstes als Bischof von Buenos Aires auf 1989 vordatiert wird. Jedoch ist festzuhalten, dass die Biographie abgerundet durch den Anhang mit Quellen- und Literaturverzeichnis, Zeittafel und knappem Personenregister sowohl für den interessierten Laien als ersten Einblick als auch für das Fachpublikum eine gelungene Ergänzung zur Lektüre der ersten Biographie des hl. Martins aus der Feder seines antiken Hagiographen Sulpicius Severus bietet.

Andrea Hauff

4. Mittelalter

SEBASTIAN SCHOLZ: Die Merowinger. Stuttgart: Kohlhammer 2015. 342 S. ISBN 978-3-17-022507-7. Kart. € 28,00.

Sebastian Scholz hat mit seinem Taschenbuch über die Merowinger versucht, den Band »Die Merowinger und das Frankenreich« von Eugen Ewig zu ersetzen, der erstmalig 1988 erschienen war und daher die jüngeren Erkenntnisse zur Geschichte Galliens im Frühmittelalter nicht abbildet. Andererseits gehörte Eugen Ewig zu jenen Kennern der frühmittelalterlichen Gesellschaft, die manch moderne Erkenntnis schlicht vorweggenommen hatten. Dazu gehört auch das tiefe Verständnis von kirchlichen Strukturen und ihrem Zusammenwirken mit der staatlichen Ordnung. Auch im Hinblick auf den früher als selbstverständlich angenommenen Antagonismus von Germanen und Romanen lässt sich in den Werken Eugen Ewigs erkennen, dass er trotz des selbstverständlichen Gebrauchs des Germanenbegriffes sehr wohl erkannt hat, dass dieser mutmaßliche Antagonismus als politische Leitkonstruktion nicht taugt. »Die Merowinger und das Frankenreich« entspricht vor allem deshalb nicht mehr den modernen Ansprüchen an ein einführendes Handbuch im Taschenbuchformat, weil es sehr dicht geschrieben ist und sein Autor darin Detailinformationen auf höchstem Niveau sowohl verarbeitet als auch mitteilt. Das ist vermutlich heute niemandem mehr zuzumuten. Dabei war es Ewig gelungen, eine integrierte Darstellung zu verfassen und Informationen zu politischen Abläufen mit solchen über strukturelle Bedingungen zu kontextualisieren, was gerade für die Geschichte der Merowinger und des Frankenreiches aufgrund der Quellenlage sehr schwierig ist und vor allem verlangt, den Gregor von Tours einmal beiseite zu legen.

Das neue Buch zum Thema in der Reihe der Urban Taschenbücher gilt nun nicht mehr den Merowingern und dem Frankenreich, sondern schlicht den Merowingern, deren Geschichte in mehreren chronologischen Abschnitten dargestellt wird, worauf dann jeweils Abschnitte zu strukturellen Fragen wie »Recht und Gesellschaft« (S. 69–82), »Die kirchliche Entwicklung« (S. 106–121), »Wirtschaft und Handel« (S. 216–224) jeweils unter Bezug auf die vorangestellte politische Entwicklung folgen. Als Besonderheit hebt der Autor in seinem Vorwort hervor, dass das Buch »im Unterschied zu seinen Vorgängern inhaltlich einen Schwerpunkt auf die kirchliche Entwicklung, die kirchliche Gesetzge-

bung sowie auf die gesamte Rechtsentwicklung und ihren Einfluss auf die Gesellschaft« lege. Das bildet sich ab in einer sehr modernen Herangehensweise, nämlich der Einfügung von umfangreichen Quellenpassagen, bevorzugt aus den Konzilstexten, die anschließend diskutiert werden. Das führt dazu, dass man dem Gedankengang des Autors leicht folgen kann, wenngleich man wohl nicht alle solchermaßen entwickelten Einschätzungen des Autors teilen muss. So bestimmt die Synode von Orléans von 549, dass eine Bischofswahl »*cum voluntate regis*« zu erfolgen habe (S. 108). Sebastian Scholz hält das für problematisch (S. 109), genauso wie die Bestimmungen in Konzilsakten dieser Jahre, dass eine Klage gegen Kleriker nur über den Bischof möglich sein sollte und umgekehrt ein Kleriker nur mit Erlaubnis des Bischofs eine Klage gegen einen Laien anstrengen konnte.

Im Grunde wird in beiderlei Hinsicht hier ein bereits konstantinisches Prinzip aufgegriffen, nämlich die leitende Einflussnahme des Kaisers in Fragen kirchlicher Herrschaft und die bereits von Konstantin vorgenommene Exemption der kirchlichen Ordnung von der weltlichen Hierarchie, was vor allem dem Schutz der kirchlichen Ordnung diene. Die merowingischen Konzilsbeschlüsse folgen diesem Muster, nachdem der König als Garant für die kirchliche Integrität fungiert und dabei als oberster Laie ganz selbstverständlich auch als Teil des kanonischen Verfahrens verstanden wird.

Unverständlich ist etwa der Satz auf S. 112 »...die Strafbestimmung des Kanons: ›Wenn sie es nun tun, sollen sie mit der kirchlichen Strafe geschlagen werden‹ ist wenig konkret und bot keine klare Handhabe«, vor allem wenn wenig später genau diese nun konkretisierte Strafbestimmung als besonders hart empfunden wird (›Verstöße sollten mit dem Ausschluss von der christlichen Versammlung, der Mahlgemeinschaft [*convivium*] und der Gemeinschaft der Mutter Kirche bestraft werden.«), worunter nun also »nicht nur die Exkommunikation, sondern auch der Ausschluss aus der identitätsstiftenden Mahlgemeinschaft mit anderen Christen« zu verstehen sei. Genau das aber kann eben mit einer »kirchlichen Strafe« gemeint sein. Wie kann man eigentlich den Ausschluss von der Gemeinschaft mit Christus und seiner Gemeinde, also vom Heil, noch übertreffen, wenn man nun auch noch von ihrer Entsprechung im Diesseits ausgeschlossen wird?

Manche Einschätzungen des Autors zu antiken Voraussetzungen sind zumindest problematisch, etwa der folgende Satz (S. 220f.): »Die überwiegend für militärische Zwecke gebauten Römerstraßen verloren ihre überragende Bedeutung, weil sich neben den alten Zentren nun neue, wirtschaftlich wichtige Orte entwickelten, die keinen Anschluss an das römische Straßennetz hatten.« Die Annahme wird als Teilresumée wiederholt (S. 224). Die Römerstraßen sind erstens keine reinen Aufmarschwege, was ein Blick auf eine Karte dieser Straßen leicht erweist, die wirtschaftlich bedeutenden Orte des 7. Jahrhunderts sind – soweit man sie kennt – zu 95 % dieselben Orte, die auch im 5. Jahrhundert wirtschaftlich bedeutend waren. Emporia, neue wirtschaftlich bedeutende Orte, wie etwa Wijk bij Durstede, sind höchst selten und folgen vor allem dem intensiveren Handel mit dem Norden, was ein Abgleich mit den sogenannten merowingischen Monetarmünzen als Ausdruck auch von Wirtschaftsgeographie leicht erkennen lässt. Diese Münzen sind übrigens nur als Goldmünzen geprägt worden, nicht auch als Kupfer- und Silbermünzen (S. 223).

Wenngleich die freihändige Kommentierung von Quellen ihre Gefahren birgt, so hat sie doch den enormen Vorteil, dass vor allem Studierende nicht sogleich mit der hohen Komplexität frühmittelalterlich-gallischer Geschichte konfrontiert werden, sondern über die sorgfältige Auswahl von Quellenauszügen unmittelbaren Zugang zum Gegenstand gewährt bekommen.

Man sollte das Buch von Eugen Ewig nicht aus dem Handapparat verbannen, auch weil solche Probleme wie die merowingerzeitlichen Immunitätsverleihungen und die

komplizierten geographischen Zusammenhänge im Hinblick auf die Reichsteilungen kaum gründlicher verstanden werden können.

Störend in dem Buch von Sebastian Scholz über die Merowinger ist die fehlende Abtrennung von Hauptsätzen, ansonsten ist es ein gut lesbares einführendes Werk zu den Merowingern unter besonderer Berücksichtigung der Konzilsbeschlüsse.

Jürgen Strothmann

KARIN SCHNEIDER-FERBER: Karl der Große. Der mächtigste Herrscher des Mittelalters. Darmstadt: WBG/Theiss 2013. 192 S. m. farb. Abb. ISBN 978-3-8062-2602-7. Geb. € 29,95.

Vielleicht stimmt es, dass Karl der Große der mächtigste Herrscher des Mittelalters war. Und sicherlich hilft eine solche Qualifikation bei der Verbreitung eines Buches über eben diesen Karl, übrigens eines Buches, das nahezu auf der Höhe der Forschung eben auch die Einschränkungen seiner Macht berücksichtigt und zeigt, wie sehr dieser mächtige Karl auf die Mitwirkung seiner Großen angewiesen ist. Das Buch scheint durchgehend aus zwei Teilen zu bestehen, einem narrativen, der keinesfalls lückenlos, aber unter Beachtung wesentlicher Momente die Geschichte Karls und seines Reiches erzählt, und einem zweiten, der im Wesentlichen aus einführenden, zusammenfassenden und kommentierenden Sätzen und Passagen besteht, die sprachlich zum Teil an eine Fernsehkommentierung einer königlichen Hochzeit erinnern, wie etwa gleich der Beginn »Väterchen Frost hat Einzug gehalten in der Eifel«. Zusammenfassende Passagen vor den Kapiteln etwa enthalten solche Sätze wie »Zum Herrscher war Karl der Große eigentlich nicht geboren« (S. 15), was für den Nachfolger im Hausmeieramt so schlicht nicht zutreffend ist. An der Männlichkeit Karls darf der Leser sich ergötzen: »Man wird wohl richtig liegen, wenn man in Karl dem Großen eine echte Kraftnatur sieht, sportlich, vital, bis auf seine letzten Jahre kerngesund. Fast überflüssig hinzuzufügen, dass sich sein Sexualleben ebenso quicklebendig ausnahm [...]. Es hat etwas Ermüdendes an sich, die Namen der Damen aufzuzählen [...]. Aus dem stattlichen Damenkränzchen, das Karl in seinem langen Leben um sich scharte [...]« (S. 118).

Karl ist also ein beachtlicher Mann. Da ist es auch nur konsequent, wenn ihm nahezu ganz allein die sogenannte »Karolingische Renaissance« zugeschrieben wird, für deren Inangriffnahme vor allem sein Onkel Karlmann und auch sein Vater Pippin verantwortlich sein dürften (»Zielsicher hatte er das darniederliegende Bildungswesen in seinem Reich als Hindernis zum zivilisatorischen Fortschritt ausgemacht, denn mit der Wissensvermittlung war es im Frankenreich nach den turbulenten Zeiten der ausgehenden Merowingerherrschaft in der Tat nicht zum Besten bestellt«, S. 153). Widerstände gegen die Herrschaft Karls werden gegenüber der Größe dieses Mannes ganz klein, von Pippin dem Buckligen und Hardrad ist allenfalls nebenbei zu lesen. Auch ist die selbstverständliche Annahme eines entwickelten Lehnswesens (S. 53) irreführend.

Obwohl die Autorin weiß, dass schon die karolingischen Hausmeier Denare prägen ließen, behauptet sie einleitend zu dem kurzen Abschnitt über die Münzprägung im Rahmen der Schilderung zur Frankfurter Synode von 794, übrigens ähnlich wie schon Dieter Hägermann (S. 347): »Er führte eine reine Silberwährung ein, die für den Alltagshandel besser geeignet war als eine hochwertige Goldwährung.« Dagegen findet sich auf S. 109 die Abbildung einer Goldmünze mit der Bildunterschrift: »Als Kaiser ließ Karl der Große Solidi, Goldmünzen nach antikem Vorbild prägen.« Die Münze trägt die Umschrift »CARLVS REXETLANETR/VICO DVRISTAT«, von einem Kaisertitel ist hier nichts

zu sehen, was bedeutet, dass die Münze vor 800 geschlagen sein müsste, wenn sie denn wirklich auf Karl den Großen zurückgehen sollte, was wegen des Münzmaterials zumindest vor der Kaiserkrönung höchst fraglich ist. Bekannt ist eine einzige kaiserliche Goldmünze Karls des Großen, von der man nicht einmal sicher sagen kann, ob sie nicht erst unter Ludwig dem Frommen geschlagen wurde (Holger GREWE, Goldmünze mit dem Bildnis Karls des Großen, in: Auf den Spuren Karls des Großen in Ingelheim. Entdeckungen – Deutungen – Wandlungen, hrsg. v. DEMS., Ingelheim 2014, 51f.). Außerdem gab es im Frankenreich bereits gegen 700 eine reine Silberwährung, und auch das waren Denare. Dass Fehler gerade auf einem so speziellen Gebiet vorkommen, dürfte keine Frage sein, hier aber wird völlige Unkenntnis deutlich, nämlich im Widerspruch zwischen der gelehrten Narration und den einleitenden Bemerkungen bzw. Kommentierungen von Bildmaterial, wie etwa die Nachzeichnung eines angeblichen Siegels Pippins des Jüngeren mit der Umschrift »PIPINVS IMPERATOR«, auf der in antikisierender Manier ein unbeschränkter mutmaßlich römisch gekleideter Mann dargestellt ist, was als tatsächliches Siegel Pippins ausgegeben wird (S. 36). Vielleicht stammt die Vorlage der Nachzeichnung aus salischer Zeit.

Dass die zahlreichen Quellenzitate aus der völlig überholten Übersetzung von Reinhold Rau in den Karolingischen Geschichtsquellen der Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe stammen, ist für eine populärwissenschaftliche Publikation hingegen durchaus akzeptabel.

Das Buch zeichnet sich nicht nur in der knappen Behandlung der Münzprägung durch eine große inhaltliche Nähe zur gelungenen Karlsbiographie von Dieter HÄGERMANN, Karl der Große. Herrscher des Abendlandes, München 2000, aus. Man gewinnt den Eindruck, dass die Autorin die Zusammenhänge kaum selbst durchdrungen haben dürfte, sofern sie diejenige ist, die die zahlreichen einleitenden, kommentierenden und überleitenden Sätze formuliert hat.

Zur Kaiserkrönung melden die großgedruckten einleitenden Sätze etwa: »Denn klar zeigte dieser Tag nur eines: Die Kaiserkrone vergab der Papst, und zwar in Rom. Die damit verbundene Machtfrage zwischen Papsttum und Kaisertum blieb das ganze Mittelalter hindurch bestimmend.« (S. 97). Genau dies war an diesem Tag aber gar nicht klar. Karl selbst war es, der die Kaiserkrone an seinen Sohn Ludwig vergab. Erst Ludwig holte sich eine Bestätigung in Rom, womit er den Anspruch des Papstes auf die wiederholte Vergabe bestätigte.

Karin Schneider-Ferber hat ein in Teilen gut zu lesendes und im Großen und Ganzen sachlich korrektes und in der Informationsauswahl geschickt vereinfachendes Buch geschrieben, versehen mit zahlreichen höchstwertigen Abbildungen, das wahrscheinlich aber bei Erscheinen dieser Rezension schon vergessen sein wird.

Jürgen Strothmann

DIETER VON DER NAHMER: Bibelbenutzung in Heiligenviten des Frühen Mittelalters (Beiträge zur Hagiographie, Bd. 19). Stuttgart: Franz Steiner 2016. 351 S. ISBN 978-3-515-11518-6. Kart. € 59,00.

Der Band des emeritierten Hamburger Historikers Von der Nahmer umfasst die Kommentierung von zwölf frühmittelalterlichen Viten im Hinblick auf ihre Bibelbenutzung. Das Buch ist bereits 2001 in italienischer Sprache erschienen; 15 Jahre später wurde nun eine deutsche Ausgabe gedruckt. Das kommentierende Vorgehen erklärt sich aus der Unzufriedenheit des Autors, dass viele ForscherInnen – man darf wohl hinzufügen: viele PhilologInnen – die

Bibel als topischen Steinbruch für hagiographische Texte betrachten. Von der Nahmer wendet sich gegen die Vorstellung eines frei verfügbaren Fundus von biblischen Topoi, aus dem die Hagiographen jeweils neue Viten zusammensetzten. Solch technische Überlieferungsprozesse habe es im Mittelalter nicht gegeben. Stattdessen fokussiert von der Nahmer den Heiligen selbst, das Individuum, das sein Leben aktiv nach biblischen Vorbildern gestaltete; diese biblische Hinterlegung griff der Hagiograph dann auf und gestaltete sie aus. Diese hermeneutische Prämisse bestimmt die Herangehensweise: Das Bibelwort soll im Vitentext belassen werden und nach seiner Bedeutung im Kontext dieser speziellen Vita befragt werden. Dabei analysiert der Autor aber nicht nur die biblischen Bezüge, Anspielungen und figurischen Nachzeichnungen, sondern spekuliert bisweilen auch, welcher biblische Vers an dieser Stelle gepasst hätte, aber nicht bedient wird.

Die ausgewählten Texte bezeichnet von der Nahmer als die wichtigsten Hagiographien des Frühen Mittelalters: die Viten des Antonius, Pachomius, Ambrosius, Severin, Fulgentius, Caesarius, Benedikt, Columban, Wandregisel, Adalhard und Ansgar. Bis auf die Ambrosiusvita beschreiben die Texte die Lebenswege von Mönchsheiligen, die es zwar bisweilen auch auf Bischofsstühle schafften oder von königlichen Höfen stammten, deren vorwiegender Lebenskontext aber der eremitische war. Das asketische Leben, wie es die frühmittelalterliche Hagiographie schildert, setzt den willigen und freudigen, stets freiwilligen Verzicht des Einzelnen voraus. Die beiden zentralen Elemente dieser Mönchsviten sind daher die *conversio* als Erfüllung der tiefgreifenden Forderung des Neuen Testaments, jegliche irdische Bindung aufzugeben, und der Tod als gestalteter Zielpunkt des diesseitigen Lebens, mit dem die *via patrum* beginnt.

Als Ergebnis hält von der Nahmer zunächst die Vielzahl der Einzelbelege und Einzelbedeutungen fest, eine Bestätigung seiner Vorbehalte gegen den topischen Gebrauch der Bibel. Aber: So spezifisch die einzelnen Autoren die Bibel auch einsetzen; so unterschiedlich die Anklänge an die biblischen Patriarchen, Propheten und Apostel auch sind; so individuell die Heiligen ihr Leben auch formten – einige analytische Gedanken führt der Autor jeweils am Ende der Einzelkommentierung und im Schlusskapitel doch an. Dazu gehört erstens die Vertrautheit der Hagiographen und der Heiligen mit dem biblischen Text. Die Hagiographen kannten durch Lektüre und Liturgie die Bibel so gut, dass sie den Text auswendig zitierten, dabei aber auch einmal ungenau waren und so heutige ForscherInnen zunächst vor die Aufgabe stellen, die Schriftzitate überhaupt zu erkennen. Die Heiligen ordneten ihr Leben geradezu der Bibel unter: »Die Schriftworte geben den Horizont dieses Lebens an« (S. 42), sie geben den hagiographischen Texten »Farbe und Tiefe« (S. 313), sie dienen der Beschreibung, aber auch dem Urteil über ein Leben. Möglich ist das deshalb, weil die *sacra bibliotheca* menschliches Leben von Anfang bis Ende in seiner ganzen Ambivalenz umfasst und erklärt.

Zweitens betont von der Nahmer, dass die Hagiographen beide Testamente gleichwertig einsetzten. Das Alte und das Neue Testament wurden gleichermaßen für Forderung und Verheißung herangezogen, beide Testamente erzählen die große Geschichte von der Schöpfung bis zum ausstehenden Gericht. In dieses große Weltgeschehen hinein gebunden ist das Leben des Eremiten, der seinen Platz finden muss in dem übergeschichtlichen Kampf gegen das Böse, gegen den Satan, gegen die Dämonen. Über sie hat Christus zwar schon gesiegt – damit ist jeglichem Dualismus vorgebeugt –, aber sie bleiben eine Aufgabe für das menschliche, gerade für das asketisch-einsame Leben: Der Engelsturz ist der »Rahmen menschlicher Geschichte« (S. 51), in vielen Mönchsviten begegnet der »die Weltgeschichte ausmachende Kampf Gottes gegen seinen Widersacher als Ort menschlichen Lebens« (S. 208). Daher erklärt sich der wiederholte Rekurs auf Eph 6, den paulinischen Kampfimperativ.

Eine abschließende Anmerkung zu den Bibelübersetzungen sei erlaubt. Eine offene Frage bleibt, warum der Autor sich für die Buber-Rosenzweig-Übersetzung entschieden hat, um die deutschen Bibelverse darzustellen. Buber und Rosenzweig haben den masoretischen Text, die hebräische Texttradition also, verdeutscht. Die zitierten lateinischen Bibelübersetzungen des Frühmittelalters, die Vulgata und die *vetus latina*, hingegen orientieren sich an der griechischen Septuaginta und entstammen daher einer anderen Textfamilie als der hebräische Text. Entscheidend ist dieser Umstand allerdings nicht, wird doch nur selten eine deutsche Übersetzung präsentiert. Empfohlen sei dieses Buch jenen, die des Lateinischen kundig sind und die frühmittelalterliche Hagiographie ansatzweise kennen. Dies setzt der Autor voraus.

Daniela Blum

JONATHAN RILEY-SMITH: Die Kreuzzüge. Darmstadt: Philipp von Zabern 2016. 484 S. m. Karten. ISBN 978-3-8053-4959-8. Geb. € 49,95.

Nachdem Jonathan Riley-Smiths Gesamtdarstellung der Kreuzzugsbewegung mittlerweile in der dritten, überarbeiteten Auflage auf Englisch erschienen ist, liegt sie nun erstmals auch in deutscher Übersetzung vor. Um seinen Lesern eine bessere Orientierung im Bereich der Kreuzzugsforschung zu ermöglichen, geht Riley-Smith in seiner Einleitung (S. 33–46) knapp, aber prägnant auf die Entwicklung der Kreuzzugsgeschichtsschreibung vom 18. bis zum 20. Jahrhundert ein. Dabei stellt er zwei wichtige Themen heraus, die den Wesenskern der Kreuzzüge betreffen und sich auf folgende Fragen reduzieren lassen: Was genau versteht man unter einem Kreuzzug? Und: Was motivierte Christen, sich an einem Kreuzzug zu beteiligen? In Bezug auf diese beiden Fragen vertritt Riley-Smith jeweils eine bestimmte Position der Forschung, die er selbst maßgeblich mitgeprägt hat: Zum einen favorisiert er eine »pluralistische« Deutung, die alle Feldzüge, die von Päpsten ausgerufen wurden und mit Kreuzzugsprivilegien versehen waren, als Kreuzzüge definiert – unabhängig davon, ob ihr Ziel das Heilige Land war oder nicht. Zum anderen wehrt er sich vehement gegen eine von ihm so genannte »materialistische« Interpretation der Kreuzzüge, die den Kreuzzugsteilnehmern als vornehmlichen Beweggrund das Streben nach irdischem Profit unterstellt. Stattdessen positioniert er sich als Vertreter einer »idealistischen« Sichtweise, die den Kreuzfahrern fromme Handlungsmotive zuschreibt. In seinem ersten Kapitel (S. 47–55) charakterisiert er dann die Kreuzzüge als das Ergebnis einer Verbindung, die die Vorstellung eines Heiligen Krieges mit der Praxis der Bußwallfahrt eingegangen sei. Das zweite Kapitel (S. 56–85) widmet Riley-Smith den ideengeschichtlichen Voraussetzungen des Kreuzzugsgedankens und der Entstehung des Ersten Kreuzzugs. Dabei führt er die Gottesfriedensbewegung, die Kirchenreform und den Anstieg der Pilgerfahrten nach Jerusalem als Voraussetzungen für die Entstehung der Kreuzzugsidee an. Darüber hinaus ordnet er den Kreuzzugsgedanken in die Tradition päpstlich legitimierter Kriege ein, wie sie auf der iberischen Halbinsel, gegen die süditalienischen Normannen und im Investiturstreit geführt worden waren. Nach einer Darstellung des Verlaufs des Ersten Kreuzzugs (S. 86–114) lenkt Riley-Smith in seinem vierten Kapitel (S. 115–149) seinen Blick auf den Aufbau der römisch-katholischen Kirchenorganisation im Heiligen Land, auf die Beziehungen der lateinischen Christen zur indigenen Bevölkerung und auf die Entstehung der Ritterorden. Der nächste Abschnitt (S. 150–188) schildert die gesellschaftliche und politische Entwicklung der lateinischen Herrschaften von ihrer Entstehung bis zum Jahr 1187. In diesem Kontext geht der Autor unter anderem auch auf den rechtlichen Status verschiedener Bevölkerungsgruppen ein

sowie auf die Organisation der Verwaltung und der Verteidigung des eroberten Gebietes. Im folgenden Kapitel (S. 189–215) legt Riley-Smith den Fokus dann auf die Weiterentwicklung des Kreuzzugsgedankens zwischen 1102 und 1187. Er weist dabei darauf hin, dass während der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts viele Menschen das Kreuz nahmen, ohne dass Päpste explizit dazu aufgerufen hatten. Erst seit der Planungsphase des Zweiten Kreuzzugs sei es dem Papsttum dann gelungen, die Wertung eines kriegerischen Unternehmens als Kreuzzug davon abhängig zu machen, dass ihm ein päpstlicher Kreuzzugsaufruf zugrunde lag. Kreuzzugsprivilegien wurden im Verlauf des 12. Jahrhunderts auch für Kriege im Rahmen der Reconquista auf der iberischen Halbinsel und – ab 1147 – auch für den Kampf gegen nichtchristliche Slawen östlich der Elbe gewährt. Außerdem stellt Riley-Smith auf der Basis seiner eigenen Forschungen fest, dass sich in verschiedenen Adelsfamilien eine regelrechte Kreuzzugstradition zu entwickeln begann, so dass jüngere Generationen ihren Vorfahren auf späteren Kreuzzügen nachfolgten. In seinem siebten Kapitel (S. 216–270) geht der Autor der weiteren Entwicklung der Kreuzzugs-idee in den Jahren zwischen 1187 und 1229 nach. Als Neuerungen stellt er dabei u. a. die Etablierung von Kreuzzugssteuern heraus, ebenso wie die steigende Bedeutung, die Söldnern seit dem Ende des 12. Jahrhunderts auf Kreuzzügen zukam. Außerdem richteten sich in diesem Zeitraum Kreuzzüge nun nicht mehr nur gegen Muslime und gegen Nichtchristen im Baltikum, sondern auch gegen orthodoxe Christen im Byzantinischen Reich, gegen politische Feinde des Papsttums und gegen Häretiker. Der folgende Abschnitt (S. 271–308) beschäftigt sich dann mit der Kreuzzugsbewegung im 13. Jahrhundert. Infolge systematisierter Predigtkampagnen, zu denen immer mehr die Mönche der neu entstandenen Bettelorden herangezogen wurden, und durch eine effizientere und intensivere Besteuerung des Klerus konnten immer wieder Kreuzzüge organisiert und finanziert werden, von denen die beiden Kreuzzüge König Ludwigs IX. von Frankreich die bedeutendsten waren. Der langwierige Untergang der lateinischen Herrschaften im Orient zwischen 1192 und 1291 wird im neunten Kapitel (S. 309–345) behandelt. Dabei versteht es der Autor, dem Leser einen Überblick über die Vielzahl an konkurrierenden Parteien und über das komplexe Geflecht verschiedener politischer und wirtschaftlicher Interessen zu geben. Dass der Kreuzzugsgedanke auch mit dem Verlust der letzten lateinischen Besitzungen im Heiligen Land nicht erlosch, demonstriert Riley-Smith in beeindruckender Weise in den letzten beiden Kapiteln seines Buches. Dabei betrachtet er zunächst die Fortsetzung der Kreuzzugsbewegung bis ins Zeitalter der Reformation (S. 346–393). Besonderes Augenmerk richtet er wiederum auf neue Entwicklungen, etwa auf die Entstehung von Kreuzzugstraktaten im 14. Jahrhundert, die detaillierte Abhandlungen über mögliche Ziele, strategische Planung und Organisation künftiger Kreuzzüge boten. Neu waren auch die Gründung von sogenannten Kreuzzugsligen und der Einsatz des Buchdrucks für die Kreuzzugspropaganda. Außerdem geht der Autor auf die Zerschlagung des Templerordens ein sowie auf die Neuorientierung des Johanniterordens und des Deutschen Ordens, die in der Ägäis bzw. im Baltikum eigene Ordensstaaten errichteten. In seinem letzten Kapitel (S. 394–426) folgt Riley-Smith schließlich der Kreuzzugs-idee von der Reformation bis zur Gegenwart und schildert in diesem Zusammenhang den Niedergang der beiden Ordensstaaten, den Einsatz von Ablässen und Kreuzzugssteuern im Kampf gegen Osmanen und Protestanten sowie die Instrumentalisierung bestimmter Aspekte des Kreuzzugsgedankens im Rahmen der imperialistischen Rhetorik des 19. und 20. Jahrhunderts. Schließlich spannt der Autor den Bogen seiner Betrachtungen bis in unsere Gegenwart, indem er sich mit dem Umstand auseinandersetzt, dass sowohl arabische Nationalisten als auch islamistische Dschihadisten ihren Kampf gegen westliche Mächte als gerechtfertigte Verteidigung gegen einen nach wie vor andauernden

Kreuzzug des christlichen Westens interpretieren. Obwohl es mittlerweile eine Vielzahl an Handbüchern zur Geschichte der Kreuzzüge gibt, die in deutscher Sprache zugänglich sind, stellt Riley-Smiths umfassende Darstellung des Kreuzzugsphänomens für das deutschsprachige Publikum einen großen Gewinn dar. Dies liegt vor allem in der Tatsache begründet, dass der Autor weniger eine detaillierte Nacherzählung der einzelnen »großen« Kreuzzüge bieten will, sondern vielmehr den Fokus auf die ständige Veränderung und Weiterentwicklung des Kreuzzugsgedankens legt, dessen Spuren er sogar bis in die Gegenwart folgt. Jonathan Riley-Smith, der über viele Jahre, wenn nicht gar Jahrzehnte der prominenteste und einflussreichste Vertreter der englischen Kreuzzugsforschung war, ist am 13. September 2016 im Alter von 78 Jahren verstorben.

Martin Völkel

CHRISTIANE LAUDAGE: Das Geschäft mit der Sünde. Ablass und Ablasswesen im Mittelalter. Freiburg im Breisgau: Herder 2016. 351 S. m. Abb. ISBN 978-3-451-31598-5. Geb. € 24,99.

Ein Buch über den Ablass passt ausgezeichnet zum Super-Erinnerungsjahr 1517. Das Problem der Indulgenz, durch die man sich, Reue und Beichte vorausgesetzt, von Sündenstrafen, das heißt: vom gefürchteten Aufenthalt im Fegfeuer, freikaufen und sogar Verstorbene, falls diese in der vorgeschriebenen bußfertigen Gesinnung das Zeitliche gesegnet hatten, aus diesem peinvollen Läuterungsstadium erlösen konnte, war schließlich unleugbar der Anlass zu den Auseinandersetzungen, die in die Reformation, in die dauerhafte Spaltung der Kirche und ins Konfessionelle Zeitalter mündeten. Eine vertiefte Darstellung zu diesem Thema ist umso erwünschter, als über das, was Ablass ist und nicht ist, auf welchen theologischen Grundlagen er beruht und welche inner- wie außerkirchlichen Diskussionen er auslöste, immer noch viel Unwissen und Mythenbildung verbreitet ist – nach dem marktschreierischen und zweifellos werbewirksamen, doch lehramtlich so natürlich nicht approbierten Slogan, dass die Seele in den Himmel springt, wenn das Geld im Kasten klingt. Luthers Kritik an den Ablass-Verkaufskampagnen machte sich bekanntlich vor allem an seelsorgerischen Bedenken fest: Seine Pfarrkinder sahen den Erwerb einer Indulgenz als Lizenz zum Sündigen an und verfluchten die Prediger, die den Heilserwerb von der inneren Disposition des Gläubigen abhängig machten. Ähnlich lautende moralisch-volkspädagogische Einwände wurden von führenden Humanisten wie Erasmus von Rotterdam vorgebracht. In der hier vorgelegten Geschichte des Geschäfts mit der Sünde kehrt die Verfasserin die Perspektive um, und zwar legitimerweise: Sie betrachtet den großen Deal mit der Jenseitsfurcht der Menschen aus der Perspektive der Abnehmer und erklärt damit zugleich die ungebrochene Nachfrage nach dem »Produkt« Ablass. Für die »Verbraucher« waren solche Indulgenzen ohne Frage eine Glaubensstütze und Lebenshilfe im Alltag, mit der sich die Angst vor dem jüngsten Gericht in Grenzen halten ließ. Zudem kam das Prinzip, Buße gegen materielle Entschädigung abzulösen, einer tief verwurzelten, in vorchristliche Zeiten zurückgehenden Mentalität weit entgegen, die sich im 14. und 15. Jahrhundert in der vielzitierten Rechenhaftigkeit der Frömmigkeitsformen niederschlug – selbst der große Bankier und Machthaber von Florenz, Cosimo de Medici, führte in seinen Hauptbüchern eine Verrechnungsspalte mit Gott, in deren Haben-Rubrik er seine kostspieligen Kirchen- und Klosterbauten eintrug. In präzise auf den Punkt gebrachten und auch für Nicht-Fachleute gut lesbaren Kapiteln wird nachgezeichnet, wie sich eine entsprechende Umwandlungs-Praxis aus den frühen Traditionen der Kirche entwickelt, bis im Pyrenäenraum des 11. Jahrhunderts die ersten

eigentlichen Ablässe verkündet werden, anfangs sparsam, mit Erlassfristen von wenigen Jahren, doch langfristig mit inflationärer Tendenz: Schon zu Beginn des 15. Jahrhunderts summieren sich fünfstellige Jahresziffern, bei der Addition der Privilegien, die Luthers Landesfürst Friedrich der Weise kumulierte, schlugen am Ende fast zwei Millionen Jahre zu Buche. Dass gerade ein solcher »Ablasskönig« zum entscheidenden Wegbereiter des kirchlichen Ablösungsprozesses wurde, ist und bleibt in der Tat merkwürdig. Diesen bis zu seinem Tod als »altgläubig« zu bezeichnen, ist formell insofern richtig, als Friedrich den äußeren Bruch mit Rom nicht vollzog, für seine innere Einstellung (über die man zugegebenermaßen mehr wissen möchte) aber so nicht zutreffend – warum hätte er sich sonst allen päpstlichen Auslieferungsbegehren mit seiner kunstvollen Hinhaltenaktik so lange und so effizient widersetzt?

Auch Friedrichs Rolle in den Jahren 1518 und 1519 wird ungenügend ausgelotet; so fehlt der Hinweis darauf, dass ihn Leo X. als neues Reichsoberhaupt aktiv propagierte. Damit ist ein gewisser Schwachpunkt der Studie angesprochen: die Einfügung der Ablassthematik in übergeordnete Horizonte. Hier summieren sich diverse kleinere Fehler und Ausblendungen – nicht Eugen IV., sondern schon Martin V. berief das Konzil von Basel ein, wie überhaupt die Rolle der Konzilien und des Konziliarismus zu kurz kommt, die Aufspaltung in eine dritte Obödienz in Pisa 1409 wird nicht erwähnt, die »globalen« Motive Bonifaz' VIII. für die Indizierung des ersten Jubiläumjahres 1300, sein Kampf um die Durchsetzung des politischen Primats und sein Kreuzzug gegen die Colonna bleiben unerwähnt etc.

Mit diesen Ungenauigkeiten eng verknüpft ist eine deutlich apologetische Tendenz; letztlich läuft es auch auf eine gewisse »Ehrenrettung« des Ablasses hinaus. So wird ausgelassen, dass Alexander VI. Borgia die in ganz Europa gesammelten Gelder nachweislich für den Kampf seines Sohnes Cesare um das Familien-Herzogtum Romagna verwendete. Doch hat auch diese umgekehrte Blickrichtung zweifellos ihre Berechtigung: Jahrhundertelang dienten die Ablassgelder nicht nur der Bereicherung von Prälaten und Kaufleuten, sondern auch der Errichtung von Kirchen, Klöstern, Spitälern und anderen öffentlichen Bauten zum öffentlichen Nutzen. Auf diese Weise weitet sich die hier vorgelegte Geschichte des Ablasses zu einem Parcours durch die europäische Kirchengeschichte am roten Faden des Geldes, das sich aus der Jenseitsangst der Christen gewinnen ließ, und seiner Investition. Besonders erhellend sind dabei ausführlichere Exkurse zu besonders erfolgreichen Ablass-Promotern wie Raimond Pérauld (Peraudi) aus Südwestfrankreich, der von Sixtus IV. 1476 die vollgültige Legitimierung für die Indulgenz erwirbt, mit der sich die Seelen der Toten aus dem Fegefeuer erlösen lassen und der mit diesem großen Coup eine atemberaubende Karriere bis ins Kardinalskollegium hinein macht. Als Schlusskapitel wünschte man sich zumindest einen kurzen Ausblick auf die weitere Geschichte des Ablasses nach Luther, speziell auf dem Konzil von Trient, der diesen Faden von dort bis zur Gegenwart summarisch fortspinnt. Fazit: ein in seiner eigentlichen Thematik sehr faktdichtes und sachkundiges Buch, das 2017 als Gegengewicht zu den vielen allzu »lutherlastigen« Darstellungen sowie als Einführungsbuch für Studierende sehr willkommen ist.

Volker Reinhardt

HANNES MÖHLE: Albertus Magnus (Zugänge zum Denken des Mittelalters, Bd. 7). Münster: Aschendorff 2015. 248 S. ISBN 978-3-402-15675-9. Kart. € 16,90.

Die Philosophie des Mittelalters ist ein Denken in einer fernen Zeit, es bedarf daher unweigerlich erst der Eröffnung von Zugängen. Nun ist aber Albertus Magnus eine Gestalt,

die einer solchen Aufgabe, obgleich sie in seinem Fall umso dringender ist, auch umso größere Ansprüche stellt: das extrem weite Spektrum seines Forschens und Denkens, der enorme Umfang seines Werkes, aber auch die Vielzahl der Ämter und Aufgaben, die weiten Reisen und die häufigen Ortswechsel – ein reichlich unübersichtlicher Gegenstand. Das verleitet vielfach dazu, sich auf die Biografie und die historischen Umstände zu konzentrieren oder aber die konzeptionellen Leistungen von einer (!) Intention (oder bestenfalls mehreren) zu erklären. Die Erklärungsfunktion solcher Einführungen ist äußerst beschränkt, denn es handelt sich erstens um bloße Bedingungen und zweitens um solche, auf die neben Albert ganz andere Reaktionen entwickelt worden sind. Eine so herausragende Gestalt wie Albert »reagiert« jedoch nicht nur, sondern prägt auch selbst diese Umstände, unter denen sie steht.

Möhle geht einsichtiger Weise einen anderen Weg: Die Biografie bildet das Grundgerüst der Darstellung, ohne aber Leben und Lehre zu verschmelzen. Problemstellungen haben natürlich ihren Ort. Albert wird Predigerbruder, Magister, Ordenslehrer, Bischof, Kreuzzugsprediger, aber dies alles auf seine besondere Weise. Wie aber diese Besonderheit in der Unmasse seiner Schriften – die im Gang befindliche Edition ist auf ca. 40 Bände berechnet! – darstellen, ohne auf abstrakte Allgemeinheiten wie es geistesgeschichtliche Zuordnungen sind, zu verfallen? Möhle wählt einen ausgesprochen überzeugenden Weg: Zum einen konzentriert er sich auf einen formalen Gesichtspunkt: nämlich Fragen der Wissensform. Zum anderen aber greift er nicht durchgängig, aber doch vielfach eine konkrete Frage heraus: Dies nicht, um noch irgendein illustrierendes Beispiel zu bieten, sondern um die Durchführung einer Problembewältigung exemplarisch vorführen zu können. Es muss dabei freilich eine Auswahl getroffen werden, aber diese Notwendigkeit schließt noch nicht Beliebigkeit aus. Dies geschieht erst, wenn das Ausgewählte als paradigmatisch gelten kann. Für die Prägnanz tut Möhle aber noch etwas: Er findet durchweg sprechende zeitgenössische konzeptionelle Alternativen, um an diesen Eigenart und Besonderheit Alberts vor Augen führen zu können. Alberts Kommentarwerk ist z. B. spezifisch unterschieden von der monumentalen Kompilation seines Ordensbruders Vincent von Beauvais. Philosophie – das heißt jetzt: Aristoteles. Dieser ist damals freilich ein erst seit kurzem wieder zugänglicher Autor, diesen gilt es also erst einmal zu verstehen. Das will Albert leisten und – das entspricht keineswegs den Usancen – sagt dies auch ausdrücklich. Die Sonderstellung besagt umgekehrt ganz gewiss nicht, dem Aristoteles vollständige Freiheit von jeglichem Irrtum zuzubilligen. Man würde ihn ja für einen Gott halten, sagt dazu sinngemäß Albert.

Alberts Bestimmung des Sinnes, in dem die Theologie eine Wissenschaft ist und also einen legitimen Platz an der neuen Institution der Universität hat, zeigt, dass sie nicht von der Philosophie untergraben oder gar verdrängt wird, dass beide nicht unmittelbar konkurrieren, die Theologie hingegen von einem an Wahrheit orientierten Denken ausgesprochen profitiert. Die besonders interessante Probe aufs Exempel bildet die Eucharistielehre.

Im Falle des Ethik-Kommentars hätte sich vielleicht auch ein anderes Exempel (etwa die Lehre von der Glückseligkeit) nahegelegt, aber Möhle kann durch seine Wahl den Zusammenhang mit den realen Vermittlungsbemühungen (etwa der »Großer Schied« in Köln) und solchen Albert-Predigten aus dieser Zeit, die im Unterschied zu anderen in ihrer Echtheit gesichert sind, aufzeigen.

Es wird hier großartig sichtbar, wie Albert mit seinen zahlreichen Schriften – es sind ca. 70 – nicht in Vielwisserei versank, sondern stets größere Projekte verfolgte: Schon vor dem Sentenzen-Kommentar der 1240er-Jahre, dann die vollständige Kommentierung der Schriften des Dionysius Areopagita und schließlich derer des Aristoteles; aber natürlich auch die Kommentare zu Büchern der Bibel, hier insbesondere zu den Evangelien.

Man kann Gedanken auch *beschreiben*, aber wenn sie *gedacht* werden, behalten sie ihren Charakter als Gedanken. In diesem kleinen Werk erfährt der Leser, wie Albert denkt, und an exemplarischen Fragestellungen auch, was er denkt. Hervorzuheben sind auch die Zitate, die, in Latein und in deutscher Übersetzung geboten, einen authentischen Eindruck von dieser Welt zu vermitteln vermögen. Diese höchst gelungene, ausgesprochen lehrreiche und auch originelle Erschließung wird ihrerseits durch ein Register erschlossen, sie enthält aber auch eine ausführliche Zeittafel, Angaben zu Editionen und reichhaltige Angaben zur Forschungsliteratur.

Rolf Schönberger

CHRISTIAN HOFFARTH: Urkirche als Utopie. Die Idee der Gütergemeinschaft im späten Mittelalter von Olivi bis Wyclif (Hamburger Studien zu Gesellschaften und Kulturen der Vormoderne, Bd. 1). Stuttgart: Franz Steiner 2016. 309 S. ISBN 978-3-515-11504-9. Kart. € 54,00.

Das die Gütergemeinschaft einschließende idealisierte Leben der Jerusalemer Urgemeinde galt traditionell als Vorbild der *vita communis* des zönotischen Mönchtums. Im Spätmittelalter kam es jedoch in bestimmten Milieus zu einer Umformung der Idee der Gütergemeinschaft, die von einzelnen Denkern schließlich als Ideal für alle Gläubigen und das menschliche Zusammenleben überhaupt entdeckt wurde.

Hoffarth rekonstruiert in seiner Hamburger mediävistischen Dissertation, die als erster Band einer neuen Reihe des Steiner-Verlages erschienen ist, diese spätmittelalterliche Transformation der Idee der Gütergemeinschaft. Dabei wählt er einen konsequent ideengeschichtlichen Zugang, der von den theologischen, exegetischen und philosophischen Theoriediskursen ausgeht, die er aus der Perspektive der wichtigsten Akteure nachzeichnet. Der Umbau der Idee der Gütergemeinschaft hat sich demnach in zwei großen Schritten vollzogen. Der erste dieser Schritte war jene »Entgrenzung«, die Petrus Johann Olivi (1248–1298) im Zusammenhang mit dem franziskanischen Armutsstreit vornahm. Für ihn war die Gütergemeinschaft der Urgemeinde eine rein naturrechtlich konstituierte Gemeinschaft des Gebrauchs (*usus facti*) gewesen und als solche einerseits mit der Lebensweise der ersten Menschen im Urstand vor dem Sündenfall und andererseits mit der franziskanischen Lebensweise, die für ihn bereits das dritte Heilszeitalter nach Joachim von Fiore heraufführte, identisch. Damit war die so verstandene Gütergemeinschaft zum Ausgangs- und Endzustand der Heilsgeschichte insgesamt geworden.

In einem zweiten Schritt kam es dann bei verschiedenen antimendikantischen Autoren in unterschiedlicher Weise zur »Politisierung« der Idee. Aegidius Romanus (ca. 1243–1316) band Besitz bzw. Herrschaft über weltliche Dinge (*dominium*) an den Gnadenstand und behielt ihn für die Zeit nach dem Sündenfall zunächst dem Klerus und insbesondere dem Papst vor, während Laien erst kraft des Empfangs der Sakramente ein rechtmäßiges *dominium* ausüben könnten; damit aber war zugleich gegen die Franziskaner behauptet, dass es auch in der Urgemeinde weltlichen Besitz gab. In etwas anderem Sinne nahm auch Richard FitzRalph (ca. 1300–1360) ein *dominium* in der Urgemeinde an, das aber keine weltliche Verfügungsgewalt, sondern das wiederhergestellte gemeinschaftlich-natürliche *dominium* des Urstands gewesen und gegenwärtig im Klerus verwirklicht sei. Zum Instrument revolutionärer Anliegen wurde die Lehre von der Gütergemeinschaft bei John Wyclif (ca. 1330–1384): Im Sinne seiner Prädestinationslehre erkannte er allen Gliedern der unsichtbaren Kirche die auf Gottes Gnade basierende Verfügung über alle irdischen Güter zu; andererseits konnte er eine zwangsweise Enteignung des verdorbenen Klerus

durch den weltlichen Arm fordern, weil jener zweifellos nicht in der Gnade stand und seinen Anspruch auf weltlichen Besitz und Herrschaft verwirkt hatte. Letztlich galt Wyclif aber wohl der gemeinschaftliche Besitz als erstrebenswertes Lebensideal für alle Menschen.

Hoffarth hat eine kluge und stringente ideengeschichtliche Rekonstruktion vorgelegt. Mit seinem Bekenntnis zum »Leitgedanken vom Primat der Theorie« (S. 17) blendet er allerdings wesentliche kirchen- und sozialgeschichtliche Kontextfaktoren aus. Tatsächlich wäre die Umformung der Idee der Gütergemeinschaft letztlich in den größeren Zusammenhang einer Entgrenzung und Politisierung weiterer Elemente der *vita monastica* und ihrer Übertragung auf den Weltklerus wie auf die Gemeinde der Gläubigen einzustellen, wie sie sich im Zuge der Gregorianischen Reform und der Armutsbewegung vollzog. Gleichwohl ist das Buch eine grundlegende Untersuchung von bleibendem Wert.

Wolf-Friedrich Schäußele

NATALIJA GANINA: »Bräute Christi«. Legenden und Traktate aus dem Straßburger Magdalenenkloster, Edition und Untersuchungen (Kulturtopographie des alemannischen Raums, Bd. 7). Berlin–Boston: De Gruyter 2016. VIII, 432 S. ISBN 978-3-1-046422-1. Geb. € 99,95.

Die im Jahr 2016 aus einer Dissertation hervorgegangene Publikation Natalija Ganinas beschäftigt sich mit der von Nigel Palmer entdeckten Handschrift der Moskauer Staatsbibliothek, die zu den bedeutendsten unter den Beständen in Russland gehört. Dabei edierte Ganina nicht nur eine Handschrift, die sonst schwer zugänglich ist, sondern erweiterte den edierten Teil der Werke Johannes Kreuzers erheblich. Ganinas Veröffentlichung ist zweigeteilt und widmet sich in einem ersten Part der Untersuchung der ursprünglich aus dem Magdalenenkloster in Straßburg stammenden Handschrift mit Provenienz, Inhalt und Informationen zur Schreiberin Katharina Ingolt, in einem zweiten Teil der Edition dieser Handschrift.

Die Sammelhandschrift enthält die Barbara- und Katharinenlegende sowie Traktate des elsässischen Dominikaners Johannes Kreuzer. Dieser aus dem Elsass stammende Diakon und spätere Dominikaner unterstützte den Bettelorden in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts mit seiner Reformtätigkeit u. a. der Klöster Gebweiler und Engelporten. Wegen der variierenden Thematik vermutet Ganina, dass es sich ursprünglich um zwei eigenständige Schriften handelte, die später zusammengebunden wurden. Die Handschrift entstand sehr wahrscheinlich in der Zeit, als die Schwestern wegen der drohenden Belagerung im Burgunderkrieg ihren Konvent vor den Toren der Stadt verlassen mussten und bis 1477 noch keine feste neue Bleibe gefunden hatten. Ganina kann zur Zeit der Abfassung der Handschrift eine rege Literartätigkeit nachweisen, geht allerdings wenig auf Reformereignisse und -folgen ein und verwendet nur bedingt neueste Literatur zur Situation der Klöster und Reformen in Straßburg.

Ganina verfolgt in der ersten Sektion den weiteren Weg der Handschrift beispiellos nach und zeigt, dass mit der Auflösung des Reuerinnenklosters die Straßburger Sammelhandschrift während der Französischen Revolution und der Napoleonischen Kriege vermutlich in Frankreich zum Verkauf angeboten wurde. Sie nimmt an, dass ein napoleonischer Soldat diese zu einem Buchhändler brachte, der sie an einen adeligen Bücherfreund verkaufte. Ihr gelingt es im Anschluss, die Geschichte der Handschrift von ihrem Weg in die Bibliothek des Generalstabs in St. Petersburg, dem dortigen Brand 1900 und ihrem Umzug in die Moskauer Staatsbibliothek nachzuverfolgen. Den Hinweis auf dem

Vorsatzblatt der Handschrift »Schaukasten 1 Nr. 4«, liest Ganina als Argument, dass diese als wertvolle Rarität in Russland auch ausgestellt wurde.

Im Folgenden widmet die Autorin sich der Person Katharina Ingolts, für die sich mit zwei Handschriften pro Jahr eine außergewöhnlich hohe Produktion von Manuskripten nachweisen lässt und die vermutlich auch mit anderen Aufgaben der Schreibstube betraut war. Ganina geht so weit, Ingolts Schreibtätigkeit mit der Regulas aus dem Zisterzienserkloster Lichenthal gleichzusetzen. Zahlreiche Handschriften wie Johannes Niders Goldene Harfen und die Übersetzung des Thomas von Kempen verorten Katharina Ingolt im observanten Reformnetzwerk. Zwei Miniaturen, davon eine in der besprochenen Handschrift, zeigen Katharina im Selbstporträt und liefern mit dem Spruchband »ora pro me« an die Namenspatronin ihre Intention: die Hinwendung zur Namenspatronin und Bitte um Gebet. Ganina kann Verbindungen zwischen der Schreiberin und dem von ihr abgeschriebenen Sujet der Heiligenlegende der Katharina finden, da sich nicht nur ein Katharinenaltar im Reuerinnenkloster befand, sondern Rubrizierungen auf eine persönliche Identifikation mit der Geschichte Katharinas hindeuten.

Der Ursprung des Katharinen- und Barbarakultes und die Entstehung der Heiligenlegenden aus dem Griechischen und Lateinischen sowie die deutschsprachige Fassung der Legende werden besprochen und liefern gemeinsam mit einer Übersicht über den Dominikaner Johannes Kreutzer einen inhaltlichen Überblick über die Handschrift. Die Arbeit zeichnet sich durch eine detailreiche Bearbeitung des Lebens und Werkes Johannes Kreuzers aus.

Die zweite Sektion schließt sich diesem inhaltlichen Teil mit einer sorgfältigen Edition der Katharinen- und Barbaralegende sowie Johannes Kreuzers erbaulichen Schriften an. Ein Stellenkommentar, Glossar und Abbildungen prägnanter Seiten dieser Handschrift wie die Miniatur Katharina Ingolts beschließen Ganinas Werk.

Mit dieser Edition der Katharinen- und Barbaralegenden, aber besonders Johannes Kreuzers zahlreichen erbaulichen Schriften erweist die Autorin der Wissenschaftswelt einen großen Dienst: Sie eröffnet nicht nur Zugang zu einer seltenen und weit entfernten Handschrift, sondern ermöglicht die weitere Erforschung observanter Literaturkreise und des Werkes Johannes Kreuzers.

Stefanie Monika Neidhardt

WOLFGANG DOBRAS (HRSG.): Es war eine berühmte Stadt Mainzer mittelalterliche Erzählungen und ihre Deutung (Neues Jahrbuch für das Bistum Mainz 2016). Mainz: Bistum Mainz 2016. 340 S. m. zahlr. Abb. ISBN 978-3-934450-66-0. Kart. € 24,80.

Die in diesem Band versammelten Beiträge beschäftigen sich mit Legenden und Sagen, die über Aspekte der Mainzer Geschichte handeln. Behandelt werden ihre zeitlichen und sachlichen Entstehungszusammenhänge, ihre Funktion und Bedeutung sowie ihre Rezeption bis in die neueste Zeit. Die Ergebnisse der Untersuchung von Ursprungssagen der Stadt Mainz, von Heiligenviten, Jüdischen Sagen sowie von Sagen über Herrscherinnen und Herrscher werden orientiert an diesen Kategorien präsentiert.

Die Autorinnen und Autoren behandeln Sagen und Legenden, die sich laut dem Herausgeber durch ihre Hauptakteure (Heilige) von Sagen unterscheiden (S. 7). Diese sagenhaften und/oder legendenhaften Erzählungen werden als Ausdruck von kollektivem Wissen, Mentalitäten oder auch zur Veranschaulichung von vorbildlichem respektive schlechtem Verhalten interpretiert. Darüber hinaus untersuchen die meisten Beiträge in diesem Band den Umgang mit den Sagen und Legenden in den Jahrhunderten nach ihrer

Entstehung und bieten Antworten auf die Frage nach ihrer Funktionalisierung in der jeweiligen Gegenwart. Besonders hervorzuheben ist, dass drei Beiträge zu jüdischen Sagen aufgenommen wurden.

Im Einzelnen können die Beiträge hier nicht vorgestellt und gewürdigt werden, doch insgesamt bietet jeder auf gutem Niveau Einblicke und Impressionen vom – in einigen Fällen sprichwörtlich legendären – Leben, dem Wirken und der späteren Rezeption dieses Wirkens von z. B. einem jüdischen »Papst« aus Mainz. Behandelt werden u. a. Erzbischof Hatto I. (man erfährt, wie und warum in der Memoria der Ruf des Bischofs beschädigt wurde) und Erzbischof Willigis (man erfährt, wie das Mainzer Rad zum Symbol des Erzbistums wurde), der Rabbi Amram (man erfährt, dass und wie die Geschichte seiner letzten Reise auf dem Rhein mit der Legende des Emmeram verbunden war), die heilige Bihildis (man erfährt, warum die Gründerin des Mainzer Altmünsterklosters seit dem 12. Jhd. besonders verehrt wurde), der heilige Alban (man erfährt, wie die Verehrung des Märtyrers und die Klostergründung zusammenhängen) und Ferrutus (man erfährt, wie schwierig es ist, gesicherte Informationen über einen römischen Soldatenmartyrer zu gewinnen) sowie Dagobert, dem angeblichen zweiten Gründer von Mainz (man erfährt u. a., warum die Dagobertlegende von den Mainzern im 15. Jh. im Konflikt mit ihrem Stadtherren genutzt wurde).

Leider fehlt dieser Sammlung von Mainzer mittelalterlichen Erzählungen eine Zusammenfassung, in der die Gemeinsamkeiten oder auch Unterschiede der Beiträge im Hinblick auf die genannten Kategorien systematisch geordnet werden. Nichtsdestotrotz ist der Band eine »Fundgrube« für alle stadthistorisch Interessierten und Leser/-innen, die die Deutung und Umdeutung von Erzählmotiven über die Jahrhunderte verfolgen wollen.

Jörg Rogge

ANDREAS MÖHLIG: Kirchenraum und Liturgie. Der spätmittelalterliche Liber Ordinarius des Aachener Marienstifts (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, Bd. 29). Köln–Weimar–Wien: Böhlau 2016. 277 S. m. farb. Bildteil. ISBN 978-3-412-50530-1. Geb. € 40,00.

Mit der Edition und dem Kommentar Andreas Möhligs zur Marienkirche in Aachen in seinem Buch mit dem Titel: »Kirchenraum und Liturgie. Der spätmittelalterliche *Liber ordinarius* des Aachener Marienstifts« wird ein dringendes liturgiewissenschaftliches Desiderat eingeholt. Das Aachener Marienstift wurde bereits in verschiedenen kunsthistorischen und historischen Publikationen untersucht. Die nun erschienene Veröffentlichung Möhligs wagt dagegen einen neuen Zugang. Sie nähert sich der Bedeutung des Stifts, seiner sakralen Topographien und sakralen Ausstattung von einem der erhaltenen *Libri ordinarii*. Auf diese Weise ist ein Blick in die gefeierte Liturgie des Aachener Marienstifts in der Mitte des 14. Jhds. möglich, denn *Libri ordinarii* sind nicht nur normative Quellen, die beschreiben, wie eine Liturgie an einem bestimmten Ort zu feiern ist. Sie sind zugleich als eine deskriptive Quellengattung zu verstehen, die erzählt, wie Liturgie tatsächlich gefeiert wurde und wie sie sich im Laufe der Jahre verändert hat. Einerseits wird dies vor allem durch vielfältige Nachträge und Streichungen in den Quellen selbst, andererseits durch die hohe Anzahl verschiedener *Libri ordinarii* für einen Kirchenraum ersichtlich. *Libri ordinarii* sind somit Zeugen dafür, dass mittelalterliche Liturgie als im höchsten Maße dynamisch beschrieben werden kann.

Nach einem Forschungsüberblick wird vom Autor in diese Quellengattung eingeführt. Die Hauptquelle der Arbeit ist der spätmittelalterliche *Liber ordinarius* (G1 1337–1358) des

Aachener Marienstifts. Dieser kann gleichzeitig als ein Glücksfall für die Erforschung der Binnensakraltopographie des Marienstifts gelten. Durch die dezidierte Nennung sämtlicher Altäre mit ihren Ortsbestimmungen zu den Altarwaschungen in der Liturgie des Gründonnerstags ist es Möhlig möglich, die Binnentopographie des Marienstifts zur Zeit des *Ordinariarius* genau zu rekonstruieren. Durch einen Vergleich mit den Angaben dreier weiterer *Libri ordinarii* werden auch Veränderungen in der Binnentopographie des Münsters deutlich. Denn wie die Hauptquelle der Untersuchung schildern die anderen *Libri ordinarii* (G2 2. Hälfte 15. Jahrhundert / G3 1. Hälfte 17. Jahrhundert / G4 1. Hälfte 18. Jahrhundert) ebenfalls Altarverzeichnisse. Möhlig bereichert seine Untersuchung um Karten, die die Entwicklung in der Binnentopographie und die Stadtopographie Aachens für den Leser leicht verständlich machen. Nach einer Edition des *Liber ordinarius* (G1) werden die Prozessionen auf Kirchenbinnenebene, auf der Ebene der Kirchenfamilie des Aachener Marienstifts und auf Ebene der Stadt Aachen benannt und geschildert. Die Edition zwischen die Kapitel zu den Quellen und der Auslegung der Aussagen des *Liber ordinarius* zu den Prozessionen zu positionieren, hat sicher den Vorteil, dass nun die entsprechende Quelle direkt zuvor zu finden ist. Dort wird die Edition aber auch als Störung des Leseflusses empfunden. Die übliche Aufteilung in einen analytischen Teil und die Quellenedition wäre wohl passender gewesen. Einige weitere Gedanken zur Bedeutung der Liturgie des Marienstifts für das spätmittelalterliche Aachen wären ebenfalls sehr dienlich, um den sozialen Kontext des *Liber ordinarius* und des Marienstifts genauer zu verstehen. Dabei handelt es sich jedoch lediglich um einen kleinen Makel, der nun weiteren Forschungsarbeiten überlassen ist. Die Edition eines *Liber ordinarius* des Aachener Marienstifts darf aber abschließend sicher als eine Leistung mit großer liturgiewissenschaftlicher Bedeutung beschrieben werden.

Jens Brückner

STIFTSBIBLIOTHEK ST. GALLEN (HRSG.): Abracadabra – Medizin im Mittelalter (Katalog zur Jahresausstellung in der Stiftsbibliothek). St. Gallen: Verlag am Klosterhof 2016. 130 S. m. farb. Abb. ISBN 978-3-905906-18-9. Kart. CHF 25,00.

Kaum ein anderer Ort ist mit der Medizin des Frühmittelalters so stark verbunden wie die Stiftsbibliothek von St. Gallen. Dort wird der berühmte St. Galler Klosterplan aufbewahrt, der als Faksimile im wunderbaren Saal der Stiftsbibliothek eingesehen werden kann. Der auf der Insel Reichenau entstandene Plan eines idealen Klosters zeigt einen Spitalbezirk mit Ärztehaus und Heilpflanzengarten. Dort wirkte Notker der Arzt im 10. Jahrhundert, der bekannteste Mönchsarzt aus der Epoche der Klostermedizin. Wesentlich weniger bekannt ist die Tatsache, dass die St. Galler Stiftsbibliothek eine einmalige Sammlung an Handschriften aus dem 9. Jahrhundert besitzt, welche die verschiedensten Aspekte der ersten Phase der Klostermedizin in einzigartiger Weise dokumentieren.

So hat sich die St. Galler Stiftsbibliothek entschlossen, eine Ausstellung »zur Entwicklung von Medizin und Krankensorge von etwa 500 bis 1500« (Cornel Dora im Vorwort) zu erarbeiten. Dazu wurde auch eine größere Broschüre erstellt, die im Verlag am Klosterhof zu St. Gallen erschienen ist. Der Schwerpunkt liegt aus den oben genannten Gründen auf dem frühen Mittelalter. Der erste Beitrag von Kay Jankrift unter dem Titel »Frühmittelalterliche Heilkunde« (S. 13–19) gibt eine gelungene Einführung in den Geist der Klostermedizin des frühen Mittelalters. Dem schließt sich eine kurze Geschichte der Pharmazie bzw. des Medikaments von Frank Petersen an (S. 20–37), der mit dem Titel »Vom Klostergarten zum pharmazeutischen Unternehmen«, tatsächlich die wichtigsten Punkte dieser Entwicklung anspricht, aber etwas den zeitlichen Rahmen sprengt.

Diesen größeren, als Einführung gedachten Beiträgen folgt eine Art Katalogteil, der die Dokumente erfreulich ausführlich bespricht, so dass dieses Bändchen auch dann nützlich ist, wenn man die Ausstellung nicht besuchen konnte.

Zentrale Themen wie »Magie und Medizin« (Cornel Dora), das antike Erbe der Medizin (Franziska Schnoor), christliche Aspekte der Krankensorge (Dora), vor allem der Hl. Otmar, Gründungsabt des Klosters, der durch die Hospitalgründung auch Patron der Armen und Kranken wurde, werden anhand St. Galler Codices dargestellt. Der St. Galler Mönchsarzt Notker darf hier natürlich nicht fehlen (Schnoor). Den Schluss bilden ein kurzer Ausblick zur Medizin im Spätmittelalter (Philipp Lenz) sowie zur Apotheke im Barock (Dora). Zahlreiche Abbildungen illustrieren die Texte. Damit ist ein guter Einstieg in die Medizin des frühen Mittelalters gelungen.

Nur der Titel bereitet dem Rezensenten etwas Schwierigkeiten. »Abracadabra« ist zwar ein markantes Stichwort, steht aber für Zauberei, und gerade im Frühen und Hohen Mittelalter spielte die Magie – gerade im Vergleich zum Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit – eine eher geringe Rolle. In den zentralen Dokumenten wie dem ›Lorscher Arzneibuch, dem medizinischen Kompendium in St. Gallen (Cod. Sang. 117), bei Walahfrid Strabo oder im »*Macer floridus*«, dem wichtigsten Kräuterbuch aus der Epoche der Klostermedizin, finden sich kaum magische Praktiken. Auch die Beachtung der Konstellation der Planeten und Tierkreiszeichen gehörte, anders als zwischen dem 14. und 17. Jahrhundert, noch keineswegs zur gängigen ärztlichen Praxis.

Neben den Anmerkungen findet sich auch ein Register der verwendeten Handschriften am Ende des Buches.

Johannes Gottfried Mayer

KARL AUGUST FINK: Das Konstanzer Konzil. Umstrittene Rezeptionen, hrsg. mit einer Einführung von Joachim Köhler (Theologie. Forschung und Wissenschaft, Bd. 52). Münster: LIT 2016. 212 S. ISBN 978-3-643-13254-3. Kart. € 34,90.

»Rom hat die Reform verhindert und dafür wenig später die Reformation erhalten.« Vielleicht ist dieses Zitat das einzige, was von Karl-August Fink (1904–1983) geblieben ist. Denn längst sind Person und Werk des einstigen Tübinger Ordinarius für Kirchengeschichte dahinter verblasst. Dabei galt Fink in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg nicht nur im deutschen Sprachraum als Aushängeschild für die Erforschung des Großen Abendländischen Schismas und des Konstanzer Konzils. Insofern dürfte es in der Absicht des Herausgebers gelegen haben, Finks vor Jahrzehnten erschienene Aufsätze, Artikel und Vorträge mit den gegenwärtigen Debatten um das Konstanzer Konzil zu konfrontieren und vielleicht auch die Aktualität seiner Positionen und Ansichten zu zeigen.

Dass Joachim Köhler dieses Ziel nicht erreicht, liegt vermutlich an dem Gegenstand selbst: Insbesondere im letzten Vierteljahrhundert ist die Erforschung des Konstanzer Konzils neue Wege gegangen, zahlreiche Veröffentlichungen aus den vergangenen 25 Jahren vermitteln davon ein gutes Bild. Methodik und Fragestellung haben sich erheblich geändert, das Konstanzer Konzil steht nicht mehr primär als kirchliche Versammlung im Fokus der Forschung. Der Bezugsrahmen hat sich erweitert, Konstanz wird heute als »polyvalentes Ereignis« (Helmrath/Müller, 2007) wahrgenommen.

Von alledem erfährt der Leser in Köhlers feuilletonistisch gehaltenem Einführungskapitel (S. 1–9) nichts. Eine dringend gebotene Einordnung von Finks Beitrag zur Forschungsgeschichte des Konzils sowie für die aktuellen Forschungsdebatten wird nicht

gegeben. Worin eigentlich die »umstrittenen Rezeptionen« liegen sollen, wird gleichfalls nicht geklärt. Gerne hätte man auch etwas über die Rezeption von Finks Forschungen bis hin zu den kritischen Bemerkungen Walter Brandmüllers aus den 1990er-Jahren erfahren, was aber nirgends geschieht. Damit bleibt der Eindruck, dass dieses Buch kaum mehr als eine antiquarisch-museale Sammlung älterer Texte ist.

Eingeleitet wird der Textteil von zwei Lexikonartikeln, die aus der ersten und zweiten Auflage des LThK stammen (S. 11–18). Es folgen Finks bekannte Aufsätze zu Schisma und Konzil aus den Jahren 1946–1977 (S. 19–151), über deren Auswahl sich gewiss trefflich streiten ließe. Umfassenderen Charakter haben vor allem »Papsttum und Kirchenreform nach dem Großen Schisma« und »Zur Beurteilung des Großen Abendländischen Schismas«, während die darauffolgenden Beiträge sich stärker auf Spezialprobleme der Forschung zum Konstanzer Konzil, etwa zu den Quellen, zur Papstwahl, zur Konzilien-Geschichtsschreibung etc. beschränken. Sein Aufsatz »Zum Finanzwesen des Konstanzer Konzils« zeigt nicht zuletzt Finks stupende Kenntnis der vatikanischen Quellen, mit denen der Tübinger Gelehrte zeit lebens eng vertraut war.

Warum aber fehlen die beiden Aufsätze »Das Scheitern der Kirchenreform im 15. Jahrhundert« (in: *Mediaevalia Bohemica* 3, 1970, S. 237–244) oder »*Sic in sua oboedientia nominatus*« (in: *QFIAB* 60, 1980, S. 189–199) – der erste eine programmatische Abrechnung mit der ausgebliebenen Reform, der zweite eine auf eigene Quellenfunde gestützte Arbeit? So bleibt die Frage, warum nicht das, was für Finks Arbeit prägend war, stärker in dieser Auswahl berücksichtigt wurde.

Schließlich sind noch einige »Allgemeinverständliche Artikel und Vorträge« zur Kirchenverfassung aufgenommen (S. 153–194), die den Bogen vom Spätmittelalter bis hin zu Fragen der aktuellen Kirchengeschichte (der nachvatikanischen Zeit) schlagen. Finks Engagement in den damaligen Diskussionen wird hier besonders deutlich. Aus den beiden Vorträgen »Reform der Kurie? Eine alte, nie gelöste Frage« und »Gibt es heute noch ein Kardinalskollegium?« lässt sich seine Enttäuschung über den in seinen Augen stockenden Aufbruch auf und nach dem Zweiten Vatikanum gut herauslesen.

Beendet wird der Band mit einem Anhang, der zwei Nachrufe auf Fink aus der Feder des Herausgebers sowie ein ziemlich lückenhaftes Verzeichnis der »wichtigsten Publikationen« enthält (S. 195–212).

Wenn Köhler mit diesem Band die Spannweite von Finks Forschung zur spätmittelalterlichen Kirchengeschichte hätte zeigen wollen, dann hätte dessen Frühwerk »Aragon und Martin V.« (1938) zumindest eine Erwähnung finden müssen (S. 210). Leider bleibt darüber hinaus Finks nachhaltigster Beitrag für die Spätmittelalter- und Konstanz-Forschung (S. 210ff.) außen vor. Generationen von Studenten haben das Jedinsche Handbuch der Kirchengeschichte konsultiert und als Vorbereitung für Seminararbeiten und Examina benutzt. Die Abschnitte von den Päpsten aus Avignon über das Abendländische Schisma und die Konzilien bis hin zur Reformation stammen überwiegend aus Finks Feder. Diese abzudrucken hätte den Umfang des vorliegenden Buches sicherlich gesprengt, aber einen genaueren Blick auf die Forschungsleistung des Tübinger Kirchenhistorikers ermöglicht. Eine vertane Chance!

Ansgar Frenken

SABINE HOLTZ, ALBERT SCHIRRMESTER, STEFAN SCHLELEIN (HRSG.): *Humanisten edieren. Gelehrte Praxis im Südwesten in Renaissance und Gegenwart* (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Bd. 196). Stuttgart: Kohlhammer 2014. VIII, 280 S. m. farb. Abb. ISBN 978-3-17-023380-5. Geb. € 28,00.

Der im Jahre 2014 erschienene Band geht auf die wissenschaftliche Tagung »Humanisten edieren« zurück, die anlässlich des 70. Geburtstags von Dieter Mertens 2010 stattfand; ihm gewidmet ist denn auch das Buch. Insgesamt elf Aufsätze versammelt der Band, welche sowohl moderne Editionen humanistischer Werke behandeln als auch die Editionstätigkeit von Humanisten beschreiben. Die doppeldeutige Titelformulierung ist also durchaus gewollt und »reflektiert zwei zentrale Forschungsfelder des Tübinger (1984–1991) und Freiburger (seit 1991) Humanismusforschers« (Vorwort, S. VII). Das Schriftenverzeichnis von Dieter Mertens »dokumentiert darüber hinaus die vielfältigen Interessen des Kulturhistorikers« (Vorwort, S. VII). Ein Orts- und Personenregister erleichtern die Benutzung des Bandes, der auch recht ansprechend gestaltet ist. In seinem einleitenden Aufsatz »Edieren – Über die Reflexivität gelehrter Praxis« geht Albert Schirrmeister, zugleich Mitherausgeber des Buches, auf den das Titelblatt schmückenden Schnitt Albrecht Dürers ein. Der heilige Hieronymus zieht einem Löwen einen Dorn aus der Pfote, hinter ihm sind drei Bücher zu sehen (geschrieben in Griechisch, Hebräisch und auf Latein) sowie, im Hintergrund, eine Stadt. Das Bild zeigt »Hieronymus als Editor, mit ihm die mehrfach geschichtete Gelehrsamkeit und im Blick auf die Stadt die Bindung an die Öffentlichkeit, die das humanistische Edieren umfasst« (S. 1). Im Folgenden gibt der Autor einen Überblick über die im Band behandelten Themen. Der Editionspraxis von Humanisten stellt er die Probleme heutiger Herausgeber gegenüber, wozu auch Nützlichkeitsabwägungen in Bezug auf Digitalisierungsprojekte gehören. Einige Schwierigkeiten sind wohl gleichgeblieben, wie der Konflikt zwischen Verkaufserfolg versus ästhetischem und kulturellem Wert. Schirrmeister beschreibt, wie schon früh Versuche unternommen wurden, gültige Regeln für Editionen festzusetzen. Als heutiges Ziel einer Edition nennt er die Stichworte »Dauerhaftigkeit« und »Gebrauch«; ein Blick auf veraltete Datenträger zeigt, dass auch die Nutzung der modernen Technik zu ungeahnten Problemen führen kann.

Der Aufsatz von Felix Heinzer »Marsilio Ficinos ›*Libellus de comparatione solis ad deum*‹. Von der Dedikationshandschrift für Herzog Eberhard im Bart zum Tübinger Druck von 1547« kommt zu dem Schluss, dass das im Titel genannte Werk im Jahre 1547 nicht allein aufgrund seiner Bedeutung gedruckt wurde. Vielmehr konnte die Edition u. a. durch ein geschicktes Netzwerk mehrerer Personen, die in verschiedenen Formen – direkt und indirekt – schon an der Handschrift beteiligt waren, einen sehr konkreten Bezug entfalten und zu einer Antwort auf ein Dekret Herzog Ulrichs von Württemberg werden, der es missbilligte, dass die Universität Tübingen sich seinen reformatorischen Bemühungen entgegenstellte.

Eckhard Bernstein befasst sich in dem Aufsatz »Gedanken sein zollfrei« mit dem »Humanist[en] Mutianus Rufus als Korrespondent«. Mutianus kann »als Kontrapunkt zur Aussage dieses Bandes« (S. 52) betrachtet werden, denn er veröffentlichte nach eigenen Worten in der Nachfolge von Sokrates und Jesus selbst nichts und betätigte sich auch nicht als Editor. Sein durchaus vorhandenes Interesse an Editionen anderer zeigt sich jedoch in einem regen Briefwechsel mit Freunden und Schülern, die er zudem in zeitgenössischen Streitigkeiten, die mit Büchern zu tun hatten, wie z. B. die Reuchlin-Affäre, zur Tat aufrief. Wie stark das Briefcorpus Mutians nun selbst Werkcharakter erhält, zeigt sich besonders in den theologischen Anschauungen des Autors; hierbei wird auch beson-

ders deutlich, warum dieses Werk nicht publiziert werden durfte, denn die Anschauungen wichen oftmals stark von der orthodoxen Lehre ab.

Birgit Studt zeigt in ihrem Aufsatz »Humanisten im Gespräch. Eine Murbacher Sammlung von Briefzeitungen als Ort historiographischer Information« die Bedeutung von historiographischen Sammelhandschriften, die von der Forschung zugunsten gedruckter Geschichtswerke lange vernachlässigt wurden. Sie ebneten nach Studt den »Weg von der herrschaftlich gesteuerten Kommunikation von zeitgeschichtlichen Informationen zu einer Nachrichtenkultur innerhalb einer sich erst allmählich verdichtenden literarischen Öffentlichkeit« (S. 75).

Sönke Lorenz befasst sich im Beitrag »Buchdruck und Karriere: Der junge Melanchthon« mit den frühen Stationen des Humanisten. Ist »der spätere *Praeceptor Germaniae* und Reformator ohne den Buchdruck kaum denkbar« (S. 96), so zeigt der Aufsatz, wie bedeutend seine Arbeit in der Tübinger Offizin von Anshelm, bei der er auch selbst Einfluss auf das Programm hatte, für die Ausweitung seiner Bekanntheit und seine Aufnahme in die Gelehrtenrepublik war.

Der Beitrag Ronny Kaisers trägt den Titel »Zwischen Selbstinszenierung und Instrumentalisierung. Beobachtungen zu Beatus Rhenanus' Tertullian-Ausgaben (1521, 1528, 1539)«. Aufgrund seiner Nähe zum Montanismus war die Herausgabe Tertullians nicht unproblematisch. Mit der ersten Edition wollte Rhenanus sich laut Kaiser vor allem als Mitglied des humanistischen Netzwerkes profilieren; seine Arbeit versteht der Herausgeber als einen »christlich-humanistischen Beitrag« (S. 121). Eine antischolastische Haltung ist nicht zu übersehen, und Rhenanus rückt – möglicherweise ungewollt – in die Nähe Luthers. In der zweiten Ausgabe von 1528 bemüht er sich um eine Selbstdarstellung als guter Philologe und zudem darum, nicht mehr in die Nähe einer bestimmten Religionspartei gestellt werden zu können. Tertullians bisweilen dunkle Rede wird als der Grund für Missverständnisse in theologischen Fragen genannt. In der dritten Ausgabe präsentiert sich Rhenanus schon als erfolgreicher Editor und zeigt sich dezidiert pro-katholisch. Die drei Editionen werden in philologischer Hinsicht immer professioneller; es bleibt indes stets die »Instrumentalisierung Tertullians« (S. 122).

Wilhelm Kühlmann verfolgt einen regional kulturgeschichtlichen Ansatz: »Die Edition als kulturpolitische Tat – Paradigmen des oberrheinischen Humanismus«. Er zeigt insbesondere, dass Editionen sowohl einen Mythos begründen können, wie sich an den Ausgaben von Werken des Paracelsus zeigt, als ihn auch zu zerstören vermögen. So verortet Johannes Opsopoeus in seiner Vorrede zu den »Sibyllinischen Orakeln« deren Entstehungszeit in die Zeit nach Christus und entlarvt damit den Mythos, sie seien eine heidnische Vorausdeutung auf Jesus. Abraham Scultetus will in »*Medulla patrum*« den »*consensus patrum*« als katholischen Mythos enttarnen.

Unter den vier letzten Aufsätzen befassen sich drei mit gegenwärtigen Editionsprojekten. Bernd Posselt beschreibt im Aufsatz »Die Schedelsche Weltchronik« einige »Ideen zur digitalen Edition eines humanistischen Buchprojekts«. Im Falle der Chronik ist nach Meinung des Autors allein eine digitale Edition möglich. Veröffentlicht als *work in progress*, könnte deren Leser gleich zum Kommentator werden. Vor Augen schwebt Posselt, »ein großangelegtes, zahlreiche Personen beschäftigendes Gemeinschaftsprojekt des frühen Buchdruckzeitalters mit den kooperativen Kräften einer wissenschaftlichen Gemeinschaft aufzuarbeiten« (S. 161). Natürlich gibt es auch jetzt bereits Projekte, bei denen nicht direkt beteiligte Wissenschaftler, die z. B. Experten für bestimmte Fragen sind, aushelfen. Die vom Autor in Aussicht gestellte Arbeitsweise birgt allerdings die Gefahr, dass unterschätzt wird, dass erst durch die Arbeit qualifizierter und bezahlter Mitarbeiter eine Edition gelingen kann.

Der Beitrag Claudia Wieners »Von Humanisten ediert: Enea Silvio Piccolominis ›Europa‹ in der ›Schedelschen Weltchronik‹« ist, wenngleich er kein modernes Editionsprojekt behandelt, im Anschluss zu finden. »Das Nürnberger Weltchronik-Team präsentiert seinen Lesern [...] die ›Europa‹ als das Werk eines Autors, der sich innerhalb der europäischen Politik für ›die Ehre und den Nutzen‹ der deutschen Nation eingesetzt habe« (S. 173), wobei die Nürnberger Autoren generell je nach eigenem Bedürfnis und der eigenen politischen Lage Texte dekontextualisieren.

Wieder mit einer modernen Edition befasst sich Veronika Marschall in ihrem Aufsatz »Martin Opitz: Lateinische Werke. Edition, Übersetzung und Kommentar. Dokumentation eines Editionsprojektes«. Die Ausgabe wurde hauptsächlich an der Goethe-Universität Frankfurt erarbeitet, Herausgeber der drei Bände sind Marschall und Robert Seidel. Ziel war es, Opitz' lateinische Texte mit Werkcharakter herausgegeben, zu übersetzen und sorgfältig zu kommentieren. Marschall skizziert die Entwicklung der Arbeit und verweist dabei auch auf Schwierigkeiten und Erfolge wie Neufunde von Gedichten. Der Beitrag Marschalls zeigt, wie ein solches Editionsprojekt, das sich u. a. mit Dichtung befasst, heute erarbeitet werden kann, welche Überlegungen angestellt und welche Arbeitsschritte unternommen werden müssen.

Um eine ganz andere Gattung geht es in dem letzten Aufsatz des Bandes, verfasst von Johannes Helmrath: »(Humanisten) Edieren in den Deutschen Reichstagsakten«. Bei einer solchen Edition müssen die Texte erst zu einem Quellencorpus zusammengetragen werden, was problematisch sein kann, da nicht immer leicht zu entscheiden ist, was wirklich eine Reichstagsakte darstellt. Humanisten spielen hier insofern eine bedeutende Rolle, als ihre Briefe oder Reden (z. B. Türkenreden) ein enger Bestandteil der Thematik sind. Generell erscheint es heute bei der Edition sinnvoll, »die Textgenese und ihre Erzeuger stärker als bisher in die Kontexte des politischen Rede- und Verhandlungsgeschehens, in die versammlungstypischen Sprech- und Symbolakte einzubinden« (S. 232).

Der Band zeigt durch seine gelungenen Beiträge sehr schön die Tätigkeitsfelder sowohl humanistischer als auch gegenwärtiger Herausgeber, wobei Unterschiede und Gemeinsamkeiten deutlich werden. Dabei verbinden sich Erkenntnisse über die Vorgehensweise frühneuzeitlicher Editoren mit solchen darüber, wie Arbeitsprojekte zu modernen Editionen aussehen sollten. Einige Aufsätze übersetzen längere lateinische Passagen, was Benutzern, die sie nicht fließend lesen können, hilfreich ist.

Bianca Hufnagel

5. Reformation und Frühe Neuzeit

CHRISTIANE LAUDAGE: Das Geschäft mit der Sünde. Ablass und Ablasswesen im Mittelalter. Freiburg im Breisgau: Herder 2016. 351 S. m. Abb. ISBN 978-3-451-31598-5. Geb. € 24,99.

s. Mittelalter

BERNDT HAMM: Ablass und Reformation – Erstaunliche Kohärenzen. Tübingen: Mohr Siebeck 2016. XVI, 281 S. ISBN 978-3-16-154481-1. Kart. € 24,00.

Der emeritierte Erlanger Kirchenhistoriker Berndt Hamm hat ein herausforderndes Buch vorgelegt. Galt der bisherigen protestantischen Reformationshistoriographie das

spätmittelalterliche Ablasswesen ausschließlich als »Negativfolie der Reformation« (S. 5), erschien der Ablass als Kumulationspunkt spätmittelalterlich-kirchlicher Dekadenz, so versucht H. hier erstmals »Kohärenzen« im Sinne einer »Gemeinsamkeit oder Verwandtschaft der Motivationen und Argumente« (S. 6) zwischen Ablass und Reformation aufzuzeigen. Der Ablass wird herausgeführt aus dem geläufigen, einseitig auf die päpstlichen Finanzinteressen fixierten Verständnis, indem er – und das hat in dieser Konsequenz noch kein evangelischer Kirchenhistoriker gewagt – als Instrument einer Seel- und Heilssorge gedeutet wird, die darauf zielte, dem von Jenseitsängsten umgetriebenen Menschen des Spätmittelalters die rettende Gnade möglichst nahe zu bringen. Vor dem Hintergrund einer solchermaßen akzentuierten Lesart des Ablasswesens erscheint die Reformation wie eine »Fortsetzung eines spätmittelalterlichen Wandels in der gleichen Veränderungsrichtung [...], aber eine Fortsetzung, die mit einem bemerkenswerten qualitativen Sprung verbunden ist.« (S. 12)

H. erzählt die Geschichte des Plenarablasses als eine Geschichte zunehmender »Einschränkungen« (Bernd Moeller) der Ablassgnade. Wurde der Plenarablass zunächst nur den Kreuzfahrern gewährt, so konnte man ihn bald als Jubiläumsablass beim Besuch der römischen Apostelgräber, bald auch bestimmter Kirchen außerhalb Roms erwerben. Die Jubiläen wurden immer kurzaktiger ausgeschrieben, schließlich wurde der Ablass auch auf die Verstorbenen ausgedehnt und in den Ablasskampagnen Raimund Peraudis mit einem weitreichenden Schuldnachlass für die Lebenden verbunden. Die Entgrenzungsdynamik steigerte sich bis zur Möglichkeit des Nachlasses selbst ungebeichteter, »vergessener« Sünden – eine »vorher nie gekannte Gnadenkumulation« (S. 74), die eine letzte Begrenzung darin fand, dass der Ablasserwerbende immer noch ein, wenn auch nur sehr geringes Ablasswerk in Form eines Gebetes oder einer Geldzahlung erbringen musste. Der entscheidende Schritt zur Reformation bestand dann in der Herauslösung des »totalen« Schuld- und Strafnachlasses aus dem Monopol der päpstlichen Schlüsselgewalt und, was den Anteil des mitwirkenden Menschen betrifft, im »Quantensprung vom Minimum zum Nichts« (S. 160; 244). Die Totalisierung der Gnade und die Sündenvergebung zu Minimalbedingungen sind indes nur zwei von insgesamt sechs »Kohärenzlinien« (S. 233) zwischen der Ablassverkündigung und dem reformatorischen Evangeliumsverständnis, die H. in dem Buch herausarbeitet. Zusammen mit anderen Berührungspunkten wie der seelsorglichen Motivierung, der Steigerung der Gnadennähe, der Externalisierung der sühnenden Genugtuung sowie der Maximierung der Heilssicherheit erweisen sie das spätmittelalterliche Ablasswesen als Teil einer umfassenden Reform- und Seelsorgebewegung, aus der dann in kritischer Wendung gegen die Anfänge die Reformation erwuchs.

Diese profilierte Deutung beruht vor allem auf einer Relektüre ablass- und frömmigkeitstheologischer Quellen in der Deutungsperspektive der von H. entwickelten »dialektischen« Fortführung wie Gegensatz behauptenden Konzepts reformatorischer Innovation. Dass die bisherige Forschung die in den Ablassdokumenten greifbaren seelsorglichen Absichten übersah oder, wo sie diese sah, doch nicht recht ernst nahm, führt H. auf die verbreitete Neigung zurück, Luthers Charakterisierungen des spätmittelalterlichen Ablasswesens für belastbare Tatsachenbeschreibungen zu nehmen. H. dagegen weigert sich, die päpstlichen und anderen Ablassquellen von vornherein im Sinne einer »Hermeneutik des Verdachts« zu interpretieren. Die Möglichkeit einer finanzpolitischen Instrumentalisierung der Ablässe leugnet er keineswegs. Ob die Glaubwürdigkeitskrise des Ablasswesens allerdings erst um 1500 evident wurde, wie H. annimmt, als die Päpste aus finanziellen Interessen heraus begannen, die Gültigkeit früherer Beichtbriefe aufzuheben, wird wohl ebenso zu diskutieren sein wie die Frage, ob Luthers Ablasskritik in die »Kohärenzthese« tatsächlich integrierbar ist. Abgesehen von derlei Anfragen darf man

schon jetzt die Einschätzung wagen, dass das klar argumentierende, flüssig geschriebene Buch alle wissenschaftlichen Bemühungen um ein historisches Verständnis des Ablasses beflügeln wird. H. hat in luzider Analyse eine Bedeutungsseite des mittelalterlichen Ablasswesens rekonstruiert, die man bei künftigen Befassungen mit dem Thema nicht mehr wird ignorieren können.

Marcel Nieden

THOMAS KAUFMANN: Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation. München: C. H. Beck 2016. 512 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-406-69607-7. Geb. € 26,95.

An Reformationsgeschichten und Lutherbiographien mangelt es in diesem Reformationsjahr 2017 nun ganz und gar nicht. Was sich jedoch im Unterschied zu früheren Darstellungen verändert hat, ist der grundlegende historiographische Zugang zu diesem Thema. Heute begreift man die Reformation in viel stärkerem Maße als einen komplexen Ereigniszusammenhang religiöser, kirchlicher, theologischer, politischer, medialer und mentaler Umstände, der sowohl deren Voraussetzungen als auch Folgen mitberücksichtigt. Eine solche Darstellung eines komplexen Ereigniszusammenhangs hat der Vf. mit seiner Studie in vorzüglicher und brillanter Weise vorgelegt.

Die Reformation sei ein »historiographisch und erinnerungskulturell allgegenwärtiges, hoch umstrittenes und zugleich diffuses Thema«, deren Großnarrative in der gegenwärtigen Forschung in vielfältiger Weise dekonstruiert werde. Ein kohärentes Großnarrativ der Reformation setzt der Vf. gleichwohl an den Beginn seines großen Panoramas: »Luther und seine Auseinandersetzung mit der Papstkirche« (S. 17), aus der sich dann jene Zuspitzungen, Kontroversen und Verwerfungen ergeben hätten, in deren Folge die Reformation zustande kam. Dabei sei Luther keinesfalls in die Sphäre des Monumentalen zu rücken. Vielmehr stehe er am Anfang dieser Ereignisse aufgrund der Eigenartigkeit einer historischen Konstellation, die jene grundstürzende revolutionäre Veränderung möglich machte. In einem ersten Hauptteil werden die politischen, sozialen und religiösen Voraussetzungen der Reformation dargestellt: einerseits die permanente osmanische Bedrohung, verstärkt durch den Fall von Konstantinopel 1453, andererseits die neuen geographischen Entdeckungen und die Erschließung neuer ökonomischer Räume zum Ende des 15. Jahrhunderts, die ständische gesellschaftliche Ordnung, die Machtverteilung in Europa, aber auch geistige (Humanismus) und geistliche Aufbrüche (Frömmigkeit) und Fehlformen (Ablass). Zu den Voraussetzungen der Reformation zählte schließlich auch die Revolution des Buchdrucks. Im zweiten Hauptteil werden dreizehn stürmische Jahre der frühen Reformation bis 1530 dargestellt, als deren Beginn der Ausbruch des Ablassstreites im Herbst 1517 gilt. Das Scheitern des »Augsburger Reichstags« machte gleichzeitig sichtbar, dass die Einheit der lateineuropäischen Kirche zerbrochen war. In diesen dreizehn Jahren seien die entscheidenden internen Differenzierungsprozesse für das reformatorische Lager vollzogen worden: die Entscheidung zugunsten einer obrigkeitlichen Reformation und die Entfaltung der theologischen Lehre. Aufgrund seiner breiten Kenntnis der Quellen und der einschlägigen Forschungstraditionen geht der Vf. in der Entfaltung von Luthers sog. reformatorischer Rechtfertigungslehre umsichtig vor. Auch wenn dieser Prozess *en detail* kaum rekonstruiert werden könne, die Frage nach dem Einfluss der spätmittelalterlichen Mystik oder augustinischer Ordenstraditionen umstritten ist, sei das Ergebnis doch eindeutig: Allein aufgrund der Gnade, die der Mensch von Gott passiv erhält, empfängt er jene Gerechtigkeit, die ihn gerecht macht. So stehe diese Lehre am Ausgangspunkt dafür, »das Christentum auf den Glauben zu zen-

trieren und gegen die Leistungen zu mobilisieren« (S. 104). Luthers Ablassthesen wurden insofern zu einer Initialzündung der Reformation, als sie eine hohe Dynamik der Verbreitung erzielten und zugleich Erzbischof Albrecht von Brandenburg sie zum Anlass genommen hatte, an ihnen Luthers Rechtgläubigkeit durch die Theologische Fakultät Mainz unter Beweis zu stellen. Die Leipziger Disputation und die vielen Streitschriften der frühen Jahre führten letztlich zum Bruch mit dem Papst. Der Augsburger Reichstag 1530, der letztlich scheiterte, stellte dann einen gewissen Abschluss dieser stürmischen Jahre dar, in denen auch im innerevangelischen Lager eine Reihe von theologischen Klärungsprozessen notwendig waren (Karlstadt, Bauernkrieg, Schwärmer, Abendmahlsstreit). Der Reichstag machte nunmehr deutlich, dass die Reformation definitiv »primär [eine] politische Frage geworden« war (S. 193).

Ein weiterer Hauptteil spannt nunmehr den Bogen über das reformatorische Europa bis 1600. Mit dem Zeitalter der Reformation erhielt Lateineuropa ein neues Gesicht. Nicht mehr die Einheit der *Christianitas* unter dem Papst als ihrem Haupt machte Europa aus, sondern die Vielzahl einzelner Länder mit nunmehr unterschiedlichen Konfessionen. Der Vf. entfaltet diesen Prozess anhand der frühreformatorischen Bewegungen außerhalb des Reiches, in den Niederlanden, in Frankreich und England, in Skandinavien, in Italien und Spanien und im östlichen Europa. Ausführlich wird auch die französischsprachige Reformation unter Johannes Calvin und der reformierten Internationalen dargelegt. Der Augsburger Religionsfriede im Jahr 1555, den lutherische Theologen euphorisch anerkannten, während die Vertreter der römisch-katholischen Kirche dessen Legitimität bestritten, wurde schließlich zum Kern einer europäischen Friedensordnung, wie sie nach dem 30-jährigen Krieg 1648 in Münster und Osnabrück festgelegt werden konnte. Kenntnisreich beschreibt der Vf. auch die Folgen der Reformation für den römischen Katholizismus. Aufgrund dieser Herausforderung hatte die Kirche manche theologischen Uneindeutigkeiten beseitigt und striktere Regeln etabliert, die sie von der pluraleren mittelalterlichen Kirche unterschieden, gegen die Luther aufbegehrt hatte. Vor allem sei das Trienter Konzil als epochal zu werten. Der durch die Reformation erzwungene Konsolidierungsprozess habe die römische Kirche befähigt, »konsequent den Weg der Globalisierung zu beschreiten und zur Weltkirche zu werden« (S. 315).

Die beiden abschließenden Kapitel widmen sich den Fragen nach den Wirkungen der Reformation für die Moderne und nach der Wahrnehmung der Reformation in der Neuzeit. Differenziert und kritisch geht der Vf. zunächst mit dem »protestantischen Meisternarrativ einer gleichsam aus der Reformation entsprungenen Neuzeit« (S. 356) um, die der Komplexität der Transformationsprozesse nicht gerecht werde. In dieser Frage müsse man zwischen direkten und indirekten Wirkungen unterscheiden. Zu den direkten Wirkungen gehöre die Ausbildung protestantischer Konfessionskulturen, die Förderung nationalsprachlicher Text- und Druckproduktionen, eine historisch-philologische Textkritik, die sich aus einem kritischen Verhältnis zur kirchlichen Tradition ergab, und die Kritik an der römisch-katholischen Sexualmoral. Zu Recht kritisch wird die Weber-These (Zusammenhang von Protestantismus und Wirtschaft, Recht, Rationalität, Individualismus) diskutiert. In dem Verhältnis von Reformation und Moderne sieht der Vf. keinen monokausalen Zusammenhang. Das abschließende Kapitel beleuchtet die protestantische Memorialkultur der Centenarfeiern, die Debatte über die Deutung Luthers, beginnend mit der Orientierung an der Biographie Luthers in der Reformationszeit, des Freiheitshelden in der Aufklärung, des Inbegriffs des Subjektivismus im deutschen Idealismus hin zur wissenschaftlichen Historiographie vom 19. Jhd. bis in die Gegenwart. Ergänzt wird dieser Überblick mit Hinweisen auf angloamerikanische Perspektiven sowie auf die unterschiedliche Reformationshistoriographie in der DDR und der BRD bis 1990. Die ak-

tuelle Forschungslage bilanziert der Vf. damit, dass sie »im Ganzen dazu geführt [habe], dass ›die‹ Reformation als ein relativ einheitlicher, historisch kohärenter Sachverhalt aufgelöst wurde« (S. 422). Die frühe Reformation erscheint dem Vf. – wie der abschließende Epilog kurz darlegt – als das »Laboratorium der religiösen Möglichkeiten« des Protestantismus (S. 426), »eine polypotente Zelle des Protestantismus«, in der der Vf. wohl auch die Möglichkeiten der künftigen Gestalt des Protestantismus begründet sieht. Dem Vf. ist eine wunderbare, reich bebilderte, brillant geschriebene Geschichte der Reformation und ihrer Wirkung in die Neuzeit gelungen, die jeder mit großem Gewinn lesen wird. Ein theologischer Leser mag vielleicht das Buch etwas enttäuscht zur Seite legen. Theologische Fragestellungen werden hier nur marginal gestreift. Ihm seien andere Bücher des gleichen Autors nahegelegt.

Günter Frank

VOLKER LEPPIN: Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln. München: C. H. Beck 2016. 247 S. m. Abb. ISBN 978-3-406-69081-5. Geb. € 21,95.

Volker Leppin gehört zweifellos zu den herausragendsten Lutherforschern der Gegenwart. Nicht nur einem Fachpublikum ist er ein wichtiger Gesprächspartner, auch einem breiteren Publikum hat er in der Vergangenheit neuere Forschungsergebnisse in verständlicher Form vermittelt und es ihm so ermöglicht, sich einen aktualisierten Luther und eine aktualisierte Reformationsgeschichte vor Augen zu führen. Hinreichend bekannt sind dabei seine Bemühungen, die Verankerung der Theologie Luthers in der Mystik herauszuarbeiten, die nicht Luthers eigene Leistung herabsetzen, sondern ihn in einem Traditionsstrom verstehen wollen.

Dieser mystischen Verankerung widmet sich auch die vorliegende Untersuchung, die einen von vielen Beiträgen zum Reformationsjubiläum 2017 darstellt. Dieses steht bekanntlich unter einem Logo, das Luther zeigt und mit dem Wort aus dem Johannesprolog »Am Anfang war das Wort« aufwartet. Damit scheint Leppin in seinem Vorwort auf bewusst provozierende Weise zu spielen, indem er die Frage, was am Anfang war, jedenfalls nicht mit »Luther« beantworten will. Er schließt vielmehr: »Am Anfang war: die Mystik.« (S. 10) Bei aller Sympathie für seinen Ansatz und auch bei aller zweifellosen Richtigkeit, die mystische Tradition stärker ins Blickfeld zu rücken, wenn man nach den Wurzeln von Luthers Theologie fragt – diese Pointierung ist dann vielleicht doch etwas zu spitz. Gerade im Kontext des Jubiläumjahres und der Bereitschaft vieler Menschen, plakativere Sätze aufzusaugen, sollte man vorsichtiger damit sein, solche Zuspitzungen vorzunehmen, die wiederum Verengungen darstellen und Verzerrungen in die Welt setzen, denen sich gerade Leppin sonst dankenswerterweise heftig widersetzt. Wenn er etwa an anderer Stelle im Blick auf Luthers Taulerlektüre konstatiert »Was später, auch in Luthers Augen, als neu gilt, wurzelt im Alten – und trug doch maßgeblich zu jenen Änderungen bei, die in der Reformation die kirchliche und politische Landschaft Europas umpflügen sollten.« (S. 26), dann trägt er eine wichtige Differenzierung ein – wird diese aber noch ausreichend wahrgenommen oder bleibt am Ende Luther als reiner mystischer Theologe übrig?

Was diesem Beginn folgt, ist der Versuch, das mystische Erbe bei Luther bis 1530 zu verfolgen. Dabei kommt zuerst Luthers Beichtvater Staupitz in den Blick, dessen Christozentrik gespeist ist aus spätmittelalterlicher Christusfrömmigkeit. Danach widmet er sich Johannes Tauler, dessen Predigten Luther mit großem Gewinn las, vor allem, weil er hier die »Grundmelodie der späteren Rechtfertigungslehre« (S. 25) entdeckt habe. Wie bereits in früheren Veröffentlichungen bindet Leppin sodann die Auseinandersetzung um

Buße und Ablass an mystisches Traditionsgut zurück, wiederum namentlich an Tauler sowie die *Theologia deutsch*. Dass Luther in den Jahren der Ablasskritik und der Reformulierung des Bußverständnisses zwei Betrachtungen über Leiden und Sterben Christi verfasste, in denen er sich im weitesten Sinn an der Nachfolgemystik orientierte, sei ein weiteres Indiz für den großen Einfluss, den mystisches Gedankengut auf die theologische Entwicklung Luthers genommen habe. Auch die Heidelberger Disputation weise in ihrer kreuzestheologischen Mitte Anklänge an Staupitz sowie nun auch an Bernhard von Clairvaux auf. Mit mystischer gegen scholastische Theologie, mit externer Gnadenzusage und Passionsfrömmigkeit gegen Seligkeit via Gotteserkenntnis und Vernunft – so könnte man zusammenfassen. Darauf lässt Leppin die Zeit der »Transformationen der Mystik« beginnen und entdeckt sie in der »worttheologische[n] Brechung« (S. 121). Insbesondere der Freiheitstraktat zeige das mystische Erbe etwa in der Rede von Braut und Bräutigam ganz deutlich, zugleich aber auch die Umformung, indem der Glaube zum Brautring werde und bei und für Luther eine neue Stellung zugesprochen bekomme. Etwas plakativ formuliert Leppin: »Der mystisch geprägte Frömmigkeitstheologe Martin Luther war zum Reformator geworden« (S. 137). Was vorher schon zu beobachten war, trägt im Folgenden immer stärkere Züge: Leppins Untersuchung entwickelt sich von nun an mehr und mehr zur einer allgemeinen Darstellung der Reformationsgeschichte. Das Stichwort der Mystik soll weiterhin den roten Faden markieren, viel mehr als eine gelegentliche Erwähnung allerdings ist kaum zu beobachten. Zudem muss gefragt werden, ob zugunsten dieses roten Fadens immer die Sache getroffen wird. Als Beispiel seien die Ausführungen zum Priestertum aller Getauften genannt; Leppin hält fest: »[H]ier verbinden sich die Linien, die seit Anfang 1518 in Luthers Werken nebeneinander herliefen: die mystisch-spirituelle und die kirchenpolitische. Hier wird die Theologie Politik« (S. 151). Verdienstvollerweise schließt Leppin danach noch ein Kapitel an, in dem er nach Mystikrezeption und mystischem Gedankengut jenseits von Luther (etwa bei Karlstadt und Müntzer) fragt. Der Epilog schließlich wirft noch Streiflichter auf die Geschichte des Umgangs des Protestantismus mit der Mystik nach Luther und versucht, die gesammelten Beobachtungen für ein vertieftes Reformations- und Lutherverständnis zu bündeln.

Wie immer bestechen Leppins Ausführungen durch intensive Quellenverwendung und durch seine Kenntnisse spätmittelalterlicher Theologie und Frömmigkeit. Das Buch ist mit Verve geschrieben und bietet zwar für den Kenner wenig Überraschendes und Neues, aber es bereitet namentlich die frühe Reformationsgeschichte in ansprechender Form auf. Luthers mystischen Wurzeln nachzugehen, ist unter mannigfachen Aspekten (von denen die protestantische Spiritualität gerne auch stärker betont sein könnte) reizvoll und wichtig. Ob man von dort aus den frühen oder gar den ganzen Luther als Mystiker bezeichnen muss, sei ebenso dahingestellt wie die Frage, wieviel Lutherisches Proprium übrig bleibt, wenn man diese Wurzeln so stark macht. Beides bedarf weiterer Diskussion. Ob jemand, der sich, angeregt durch das Jubiläumsjahr, erstmals mit Luther und der Reformation beschäftigen will, mit diesem Buch gut beraten ist, muss gefragt werden, denn möglicherweise bleibt ihm eine so über die Mystik definierte Reformation noch fremder. Die Verwirrung wird noch größer, wo sich die Darstellung nicht recht entscheiden kann, ob sie nun eine Reformationsgeschichte oder eine Befragung der Theologie Luthers auf diese mystischen Wurzeln hin sein will. Leppin hat zu beidem schon in herausragender Weise publiziert, in sehr nachdenkenswürdiger und diskutabler Form. Vielleicht hätte er es dabei belassen sollen. Andererseits verlangt die Gegenwart offenbar danach, Luther in vielerlei Weise zurechtzurücken; das sollte sie dann in der Tat lieber mit diesem Buch tun als mit so manchem anderen.

Athina Lexutt

LYNDAL ROPER: *Der Mensch Martin Luther. Die Biographie*. Frankfurt: S. Fischer 2016. 730 S. m. farb. Abb. ISBN 978-3-100-66088-6. Geb. € 28,00.

Noch ein Buch über Luther? Es ist bemerkenswert, dass im Strom der Erinnerungsliteratur zum Reformationsjubiläum dieser neuen Biografie schon wenige Wochen nach ihrem Erscheinen eine Sonderstellung zugeschrieben wird.

Die letzte bemerkenswert innovative Luther-Biografie nach dem literarisch anspruchsvollen Werk von Heiko A. Oberman und den wegweisenden ökumenisch-theologischen Analysen von Otto Hermann Pesch (beide 1983) war Volker Leppins Luther-Darstellung von 2006. Sein Reformator ›ohne Goldgrund‹ wurde seinerzeit heftig angefeindet, weil dieser Luther für identitätskonkretes Konfessionsbewusstsein nicht mehr tauglich war. Aber mittlerweile ist in der Forschung – weitgehend stillschweigend – rezipiert, was daran neu war: die konsequente Perspektivierung Luthers als eines Menschen, der seine Theologie aus den frömmigkeitstheologischen Optionen des späten Mittelalters entwickelte und der erst im Nachhinein, im Stile von ›Konvertitenliteratur‹ legitimierende Durchbrüche und Symbolhandlungen in sein Selbstverständnis hineinkonstruierte. Die Analyse von Transformationen trägt zum historischen Verständnis Luthers mehr bei als die Heroisierung der drastischen Schnitte, die ja nicht nur die Reformatoren, sondern auch ihre Gegner vollzogen. Dieser Ansatz machte vor allem den jungen Luther auf eine neue Weise sichtbar.

Weniger neue Perspektiven bot hingegen der Luther, den uns Heinz Schilling 2012 angeboten hat. Denn die dezidiert gewählte Perspektive des Historikers erlaubt es dennoch nicht, Luther weitgehend theologiefrei zu behandeln oder dort, wo Kerne seines theologischen Denkens schlicht unumgänglich sind, flüchtig und ungenau zu bleiben. Die Neubewertung des Spätmittelalters blieb hier ebenso auf der Strecke wie die Positionierung der Ausbildungs- und Klosterzeit in jenem komplexen Feld religionskultureller Gruppenbildung und religiöser Pluralität um 1500, die sich keineswegs auf die Antithese Papsttum vs. Luthertum oder auf eindeutige Grenzen zwischen dem ›unbarmherzigen Richtergott‹ und dem ›befreienden Gnadengott‹ reduzieren lässt. Schilling näherte sich der Reformation von der Konfessionalisierungsforschung her, fragte also implizit nach der Genese konfessioneller Systeme, was die dynamische Offenheit der reformatorischen Entwicklung stets schon auf ein Ergebnis hin kanalisierte. Luther wurde zudem modernisierungstheoretisch auf seine Fernwirkung hin gesehen; und flugs war man wieder – mindestens unterschwellig – bei einem Luther, der gegen alles Römische die Neuzeit einläutet und die Moderne heraufführt. Das neue Lutherbild war somit eigentlich das alte: Die Dignität Luthers umwehte ein Hauch Kulturkampfrhetorik. Gleichzeitig erhielt das Buch eine offiziöse Weihe, indem es »eine wissenschaftliche Basis für die gedenkpolitische Gestaltung des Reformationsjubiläums 2017« gewinnen wollte (S. 640). Das lag in den Buchhandlungen stapelweise auf; aber wer es gelesen hatte, hatte weder neue Einsichten noch eine bedenkenswerte Perspektive gewonnen.

Nun also, bei Lyndal Roper, ›der Mensch Martin Luther‹. Ihre Erfindung war das nicht; das englische Original heißt »Renegade and Prophet« – der Abtrünnige und der Prophet. Aber falsch gewählt ist der Titel nicht, um zu beschreiben, wo Roper ihre Akzente setzt, auf andere, aber ähnlich Gewinn bringende Art wie einst Leppin, akzentuierter und innovativer als Schilling. Der Mensch Luther ist der, dessen Kindheit und Jugend in einer bislang ganz unbekanntem sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Genauigkeit in sein Herkunftsmilieu hineingestellt ist. Der Mensch Martin Luther ist der, bei dem schon die Begleitbriefe zu den Ablassthesen »einen bemerkenswert selbstsicheren, sogar arroganten Beiklang« hatten und seine Fähigkeit zeigten, »ein Ereignis zu inszenieren, etwas

Spektakuläres zu tun, das ihm Aufmerksamkeit verschaffte« (S. 8). Der Mensch Luther ist der Luther der inneren Entwicklung; hierauf soll der Fokus gerichtet werden: die enorme Kraft, die emotionalen Wandlungen, die dicht-vitalen Freund- und heftigen Feindschaften, die Streitigkeiten und das Entsetzen, die er auslöste, die Wucht der historischen Auswirkungen einer sehr ambivalenten Persönlichkeit. Der Mensch Luther ist bei Roper endgültig befreit von allen Heiligenscheinen und Verdammungsurteilen; eines so vielschichtigen Luther sind wir bislang nicht ansichtig geworden. Roper bekennt zu Anfang offen, sich an einer neuen Art von Psychohistorie zu versuchen, um diesen Menschen zu greifen. Bei manchen ihrer kritischen Leser hat das sofort Abwehrreflexe ausgelöst. Aber Roper entgeht dem grundsätzlichen Fehler der älteren Ansätze, psychologische Modelle über eine Person der Vergangenheit zu stützen. Vielmehr befragt sie Luthers Psyche von einer ungeheuer dichten Quellenkenntnis her; und sie überliest dort gerade das nicht, was sich weder für eine Theologie- noch für eine Politikgeschichte der Reformation verwerten lässt. Der Mensch Luther in seinem sozialen und kulturellen Kontext, so die These, bietet »einen neuen und unerwarteten Zugang zu Luthers Theologie« (S. 21). Stärker noch: »Seine Theologie war Ausfluss seines Charakters, sein Charakter beglaubigte seine Lehre« (S. 20). Luther war ein Mensch, den sein Bildungsgang zum Intellektuellen werden ließ, gleichzeitig war er aber ein Mann der überbordenden Gefühle und der äußerst sensitiven Körperlichkeit. Während das erste theologische Kernthema der Reformation – Rechtfertigung und Gnade – ein kluges Weiterdenken spätmittelalterlicher Frömmigkeitstheologie ist, stellt Roper ein zweites Thema gleichrangig an dessen Seite: Luthers Theologie vom Abendmahl ist Ausfluss seines Sensualismus und entbirgt einen erstaunlichen Anti-Intellektualismus. Während das erste Thema durch den jungen Luther geprägt wurde und die westliche Christenheit spaltete, war das zweite der Hauptpunkt des alten Luther; und es spaltete den gerade entstehenden Protestantismus. In alledem – jede Simplifizierung sorgfältig vermeidend – stellt Roper den Luther, den sie beschreibt, in ein bis in feinste Verästelungen ausgelotetes soziales, kulturelles, ökonomisches und akademisches Netzwerk hinein. Der Mensch Luther ist der Mann der Beziehungen.

In diesem Sinne entsteht eine sprachlich starke, inhaltlich plastische Luther-Biografie. Auch die, die schon viel über Luther und die Reformation gelesen und/oder selbst geschrieben haben, werden vom Reichtum der Details, von der weit ausgreifenden Quellennähe, von den plausiblen Querbezügen und manchmal auch von den unbekümmerten Einschätzungen überrascht. Natürlich steht hier vieles, muss hier unausweichlich vieles stehen, was wir schon wussten, was aber schwungvoll neu präsentiert wird. Darüber hinaus prägen vor allem folgende Akzente das Buch:

Wenn Psychologie zum Thema einer Luther-Biografie wird, kann eine Reprise des Vater-Themas nicht ausbleiben. Roper aber ist weit entfernt davon, die alte Erik H. Erikson-These über den jungen Luther als Träger eines Vater-Komplexes wieder aufzuwärmen. Vielmehr schildert sie präzise die Welt des Vaters, die Erfahrungen, die der Sohn in dieser Welt machte, die daraus hervorgehenden Geschlechterbeziehungen, die Erwartungen des Vaters an den Sohn, die Kontexte aller dieser Bezüge in der Welt der Städte und ihrer Werthorizonte. So gewendet, gewinnt die Vater-Sohn-Beziehung eine Bedeutung, ohne dass das Renegatentum gegen einen zornigen Gott und einen autoritären Papst als psychische Deformation erscheinen muss (S. 71). Weil Lyndal Roper bei Heiko A. Oberman studiert hat, gilt auch der Mutter Luthers viel Aufmerksamkeit; ohne sie wäre Luthers Bildungsweg völlig anders verlaufen. Dieser Ansatz prägt auch die Interpretation der Klosterzeit Luthers als »höhere Stufe des frommen Selbsthasses [...], der ihn Gott so nahe wie möglich bringen würde« (S. 81). Hier hätte es sich gelohnt, die Einsichten in den Charakter des Erfurter Klosters als Ort der Frömmigkeitstheologie, geprägt einerseits

von Johannes Paltz und andererseits von Johann von Staupitz, ernster zu nehmen, als Roper das tut. Eingebettet in die Vater-Sohn-Dramaturgie gehen diese wichtigen Einsichten der jüngeren Luther-Forschung verloren, bleibt das Kloster ein Ort der Plackerei und des Rückzugs in eine feminisierte Religion, obwohl Roper weiß, dass »der ältere Luther nicht unbedingt der beste Interpret seines jüngeren Ichs« war (S. 81; vgl. 82f.). Hier steht, statt sich den gesicherten Analysen der theologisch-asketischen Literaturen und Praktiken des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts anzuvertrauen, stattdessen zu häufig ein »könnte« und ein »es sieht so aus«.

Große Aufmerksamkeit widmet Roper der »leidgeprüften Beziehung« zwischen Luther und Karlstadt. In deren Analyse wird von vornherein Luthers Verhältnis zur kursächsischen Machtzentrale, zu Müntzer und zu den Schweizern mitgedacht. Und es wird, plastischer als je, herausgearbeitet, wie Luther in diesen Krisen zwischen dem Ende seiner Wartburg-Zeit und den *Invocavit*-Predigten aus den Anfechtungserfahrungen heraus einen Führungsanspruch abzuleiten begann, den er zeitlebens nicht mehr ablegen, ja den er bis zur Selbst-Verabsolutierung steigern sollte (S. 302). Es war dieser Kampf, den Karlstadt mitsamt seiner Theologie verlor. Was Luther zeitgleich verlor, war der Kontakt zur Mentalität der stadtreformatorischen Bewegungen (S. 306, 309f.). In alledem liegen die Wurzeln sowohl des Abendmahlsstreits als auch der verheerenden Konfrontationen im Bauernkrieg. Es ist ein selbst- und machtbezogener Luther, der für seine eigene Person und Theologie außergewöhnliche Wahrheitsansprüche zu formulieren beginnt (S. 323, 403f. und öfter).

Schließlich nimmt diese Biografie auch deshalb eine Sonderstellung ein, weil sie – als Luther-Biografie – die Fixierung des Jubiläums, ja des Nachdenkens über die Reformation überhaupt, auf Luther und die sächsische Provinz um Wittenberg löst, indem sie ihn in Beziehung bringt mit jenen Reformatoren, die einen eigenen alternativen Weg entwickelten, zentrale Überlieferungen des Christentums theologisch zu deuten, rituell zu inszenieren und in Kirchenordnungen zu verräumen. Wie in keiner der jüngeren Luther-Biografien bislang betont Roper, dass sich die Felder der Auseinandersetzung schon nach 1525, spätestens aber nach 1530 markant verschoben. Mit dem »Papismus« glaubte man, spätestens durch die CA theologisch fertig geworden zu sein. Schwerer wog nun, dass nach dem Scheitern des Marburger Religionsgesprächs von 1529 die innerprotestantischen Auseinandersetzungen als zunehmend unüberbrückbar erschienen, ja starke Teile der reformatorischen Bewegung aus dem Konsens und der Anerkennung der CA ausgeschlossen wurden bzw. sich selbst ausschlossen. Die innerreformatorischen Kontroversen konzentrierten sich nicht mehr auf das Thema Rechtfertigung; hier herrschte zwischen Wittenberg, Oberdeutschland und den Schweizern weitgehende Übereinstimmung. Schicksalsbestimmend wurde vielmehr die Abendmahlsfrage. Hier wie oft zeigt sich, wie viel Roper von Theologie versteht. Allerdings wird die theologische Debatte der frühen Reformationszeit und dann auch der Auseinandersetzungen um die Deutung der Eucharistie so in die Geschichte der Beziehungen und Befindlichkeiten hineinverschachtelt, dass man das Buch mit deutlich mehr Gewinn liest, wenn man schon viel weiß. Als erste Studienlektüre taugen die theologiegeschichtlichen Passagen kaum (vgl. z. B. S. 190–219).

Hier zeigt sich aber auch, dass Luther für den Zusammenhang von Abendmahls-theologie und städtischer Identität, der im Süden Deutschlands und in der Schweiz vorherrschte, wenig Verständnis aufbrachte. Der politische Autoritarismus der Grafschaft Mansfeld und des Kurfürstentums Sachsen stattete ihn nur mangelhaft aus, um zu verstehen, warum man in Süddeutschland und in der Schweiz kommunale Politiktheorien, Abendmahlslehren und Zuchtordnungen so eng miteinander verflocht (vgl. S. 114 u. ö.). Luther sollte nicht mehr aufhören, die »Sakramentierer« anzugreifen und seine

Auffassung vom Abendmahl mit starken Symbolhandlungen provokativ zu überdehnen (S. 454f.).

Der Luther der Ehe und der Sexualität, der Familie, der Tischreden und der Körperlichkeit nimmt bei Lyndal Roper ebenfalls breiten Raum ein. Luther war ein Mensch der Psycho-Somatik, im ganz ursprünglichen Sinne des Begriffs. Es war nicht nur sein Geist, sondern auch seine körperliche Gesundheit, die sich seit dem Beginn der innerreformatorischen Zerwürfnisse und durch die politischen Zuspitzungen um den Augsburger Reichstag 1530 ständig herausgefordert sah: durch die als Schwärmer oder Papisten denunzierten Gegner, durch den Teufel und zunehmend auch durch die Juden. Luther suchte in alledem die Rolle des Märtyrers, gerade weil er alle asketischen Martyriumskonzepte, die seine frühe Existenz geprägt hatten, als mit seiner Theologie unvereinbar verworfen hatte und seinen Lebensstil entsprechend einrichtete (S. 428).

Roper zeigt, wie 2006 schon Leppin, wie Luther die Kontrolle über die reformatorische Bewegung zunehmend entglitt, er aber sein Leben lang um diese Führungsrolle rang. Der alternde Luther, dem Roper mehr Aufmerksamkeit widmet als frühere Biografen, ist alles andere als rundum sympathisch. Hier verstärkten sich ihrer Ansicht nach Züge, die beim jungen Luther bereits angelegt waren und zunächst seinen Erfolg garantiert hatten: Missionsgeist, Selbstbezogenheit, Überheblichkeit, Schonungslosigkeit, hemmungslose verbale Aggressivität (vgl. S. 143): »Seine Kreativität wurde in vielem von Wut und Hass befördert« (S. 438). Der alte Luther ist auch der, der die Juden in »irrsinnigen Phantasien« (503) ebenso gällig begeifert wie den Papst und sie alle als Instrumente des Satans verdächtigt; seinen Tiraden gilt ein eigenes, »von seinem unerbittlichen Hass« (S. 491) zeugendes Kapitel. »Noch in seinen letzten Atemzügen wog Luther Liebe gegen Ärger ab.« (S. 511)

Fazit: Es ist keine Frage, dass Lyndal Roper Luther bewundert. Sie würdigt den Ausnahmemenschen: den intellektuellen Theologen, die autoritative Leitfigur einer machtvoll wachsenden religiösen Reformbewegung, den unwiderstehlichen Publizisten, den das Leben in vollen Zügen ergreifenden Kraftmeier, den Seelentröster in hunderten von Gesprächen und Briefen. Aber sie würdigt ihn in einer nichts aussparenden Hellsichtigkeit; sie übergeht die Kosten und die Leiden nicht, die dieser Mensch Luther sich selbst und anderen zumutete; sie zeigt die theologische und politische Sturheit, die aus abgrundtiefem Misstrauen resultierte; sie markiert auch die Opfer an seinem sprichwörtlich rücksichtslosen Weg deutlich; sie übergeht nicht das schlussendliche Provinzlerturn dieses auf die kursächsische Residenzstadt Wittenberg und deren unmittelbare Umgebung geradezu festgenagelten Reformators (vgl. z. B. S. 439–441, 466–483). Es »konnte wohl nur jemand, der völlig unfähig war, den Standpunkt eines anderen einzunehmen, den Mut aufbringen, das Papsttum anzugreifen und wie ein Pferd mit Scheuklappen nicht nach rechts oder links zu sehen, sondern schonungslos und ungeachtet aller Konsequenzen vorzupreschen.« (S. 536) Monumentalisierung klingt anders, und noch mit den letzten Absätzen ihrer Bilanz wehrt sich Lyndal Roper gegen das Preisen Luthers und der Reformation als vermeintlichem Vorboten der Moderne. Das klingt sehr anders, aber auch sehr viel ehrlicher als »eine wissenschaftliche Basis für die gedenkpolitische Gestaltung des Reformationsjubiläums 2017« (s. o.). Ein faszinierendes, ergreifend zu lesendes Buch, das nicht nur, aber gerade auch dem- und derjenigen zu empfehlen ist, die mit großem Vorwissen die erste Seite aufschlagen.

Unverständlich ist, warum man für die Übersetzung der lateinischen Zitate Luthers ins Deutsche eine Luther-Ausgabe des 18. Jahrhunderts (Walch) benutzt: wissenschaftlich wesentlich ungenauer als moderne Studienausgaben, erratisch zudem. Und manche Bildinterpretationen dürften wohl noch Diskussionen auslösen (S. 88 Nr. 9, S. 135 Nr. 21).

Andreas Holzem

ARMIN KOHNLE, UWE SCHIRMER (HRSG.): Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen. Politik, Kultur und Reformation (Quellen und Forschungen zur sächsischen Geschichte, Bd. 40). Leipzig: Sächsische Akademie der Wissenschaften 2015. 455 S. m. Abb. ISBN 978-3-515-11282-6. Geb. € 76,00.

Dieser Publikationsband einer großen Tagung des Jahres 2013 gehört in die lange Reihe von Veröffentlichungen, die in Bezug auf das Reformationsjubiläum 2017 entstanden sind und noch entstehen. Die Reformation mit ihrem bekannten Verlauf ist ohne die Persönlichkeit dieses Landesfürsten (und der Potentiale seines Landes – so muss man ergänzen) nicht denkbar. Insofern ist die Beschäftigung mit seiner Person, Politik und Kultur bei jeder eingehenderen Betrachtung der Reformation notwendig. Entsprechend hat Friedrich der Weise auch durchaus Beachtung gefunden, allerdings erst in neuerer Zeit mit eigenen großen Biographien: von Ingetraut Ludolphy (1984 u. 1997) und Bernd Stephan (Diss. masch. 1979, Druck 2014), noch 2015 kamen hinzu die Bücher des Amerikaners Sam Wellman und von Armin Kohnle; für 2014 wäre noch ein weiterer Tagungsband sächsischer Provenienz zu erwähnen, hrsg. von Dirk Syndram. Selbst vor dem Hintergrund des nicht selten noch überzeichneten großen Reformators Martin Luther konnte das eigene Profil des Kurfürsten Friedrich nicht wegretuschiert werden – als ein unaufgeregter, Maß haltender, nach Frieden und Gerechtigkeit strebender Politiker, als persönlich gebildeter, kluger, Bildung und Kunst fördernder Zeitgenosse der Epoche des Humanismus, als Mensch dem Alten verbunden und für Neues aufgeschlossen, nicht zuletzt auch »auf der Suche nach dem gnädigen Gott« (B. Stephan, S. 435).

In drei große, der Sache angemessene Bereiche gliedert nun dieses neue Buch die Fülle der 22 versammelten Einzelbeiträge, die teils umfassende, teils sehr spezielle Themen abhandeln: »Persönlichkeit und Politik«, »Kultur und Humanismus« sowie einen kleineren »Frömmigkeit und Reformation«. Dabei wird gleich deutlich, dass mehr oder weniger eine ganze Epoche im Brennpunkt eines ihrer großen Protagonisten betrachtet, eine Verengung auf den Aspekt der Reformation vermieden wird. Gleichwohl sprechen die Herausgeber in aller Bescheidenheit davon, dass »dessen Wirksamkeit hier selbstverständlich nur punktuell in den Blick genommen werden kann« (S. 9).

Im Bereich »Persönlichkeit und Politik« wird neben vielfältigen familiären bzw. dynastischen Aspekten (Iris Ritschel, Christian Winter, Enno Bünz, Michael Scholz) die Reichspolitik dieses zentral wichtigen Kurfürsten kompetent abgehandelt (Armin Kohnle, Heiner Lück), dazu speziellere Themen wie Georg Spalatin (Björn Schmalz), die Reichsstadt Nürnberg (Sina Westphal) und der Deutsche Orden (Stephan Flemmig). Unter »Kultur und Humanismus« findet sich ein breitgefächertes Strauß, in dem Friedrichs so ungeheuer wirkungsmächtiger Universitätsgründung Wittenberg besondere Bedeutung zukommt (Manfred Rudersdorf), weiterhin mit dem zentralen Problembereich Hof bzw. Residenz (Thomas Lang, Uwe Schirmer, Jürgen Herzog) sowie Themen der bildenden Kunst (Frank Schmidt, Andreas Tacke), der Musik (Matthias Herrmann), des Buchdrucks (Thomas Fuchs) und der Fürstenmemoria (Hans-Peter Hasse). Vier Beiträge betreffen den für das Reformationsjubiläum besonders einschlägigen Komplex »Frömmigkeit und Reformation«: zum berühmten Traum vom 30./31. Oktober 1517 (Martina Schattkowsky) und zum Verhältnis des Fürsten zu Luther (Bernd Stephan). Die bekannte ernestinische Reliquiensammlung (Jürgen von Ahn) belegt dabei die Stellung auf der Wegscheide zwischen alter und neuer Frömmigkeit, während der Beitrag über Fürsten und frühe Reformation (Eike Wolgast) schon wieder stärker allgemeinpolitisch orientiert ist, gleichwohl die immer noch schwer zu verortende persönliche Stellung des Kurfürsten zur Lutherbewegung kurz anspricht (S. 409). Es ist an sich müßig, hier nun Desiderate zu

artikulieren – zumal angesichts des Konzepts einer bewussten Zurückhaltung auf Seiten der Herausgeber. Für das Schnittfeld Kirche/Politik wäre etwa die Frage der kurialen Beziehungen oder der praktischen Ausbreitung der frühen Reformation im gut organisierten und verwalteten sächsischen Herrschaftsbereich besonders interessant gewesen. Auf jeden Fall aber besitzt dieser stattliche Sammelband großen wissenschaftlichen Wert und wird hoffentlich die Forschungen zu Friedrich dem Weisen weiter beflügeln. Ein Register der Personen- und Ortsnamen erleichtert den Zugriff auf seine vielfältigen Inhalte.

Dieter Stievermann

VOLKER REINHARDT: Luther, der Ketzer. Rom und die Reformation. München: C. H. Beck 2016. 352 S. m. Abb. ISBN 978-3-406-68828-7. Geb. € 24,95.

Es lohnt einen Blick auf den Untertitel. Wer nur den provokanten Titel liest, könnte dieses Buch unter der Annahme zur Hand nehmen, der Schweizer Historiker habe den vielen Luther-Biographien eine weitere hinzugefügt. Zwar verleiht Luthers Vita dem Buch seinen Rahmen: Es beginnt mit der Geburt Martin Luthers, in römischen Augen als »Sohn eines Mienenknechts und einer Badstubenbedienung« (S. 17) aus dem Rotlichtmilieu, und endet mit seinem Tod, der den Erzketzer in den Augen seiner Gegner endlich dahinbrachte, wo er schon lange schmoren sollte, nämlich in die Hölle. Zwar gibt Luthers Wirken dem Buch seine Gliederung – Luther, der Mönch, der Kritiker, der Barbar, der Vergessene, der Ketzer heißen die einzelnen Kapitel. Trotzdem schreibt Reinhardt keine Biographie Luthers, sondern versucht nachzuholen, was seiner Meinung nach in der Erzählung der *causa Lutheri* bisher zu kurz kam: Er nimmt die kulturellen Prägungsmuster, Wahrnehmungen und Deutungskonzepte der römischen Seite in den Blick. Ziel ist eine »gleichberechtigte Simultanerzählung« (S. 16) der Reformationsjahrzehnte aus römischer und aus Wittenberger Perspektive. Dazu bedient sich der Autor vatikanischen Quellen, die bekannt und bis auf die »Akten der deutschen Reichsreligionsgespräche im 16. Jahrhundert« (2000–2007) auch seit Jahrzehnten publiziert sind. Reinhardts Verdienst besteht darin, aus diesen Quellen eine Gesamtnarration zu produzieren, die die Deutungsmuster der Kurie und der Päpste einfängt. Für die Verlagswerbung kann ein Autor oft nichts; die Ankündigung der »Geheimakte Luther« mit dem Zusatz »Vatikanische Quellen decken auf, was in der Reformation wirklich geschah« leiten aber doch auf die falsche Fährte, dass hier völlig neues Aktenmaterial zugänglich gemacht werde.

Ein »*clash of cultures*« (S. 325), so die These am Ende, hat die Kirchenspaltung und die Reformation verursacht. Die Einheit der lateinischen Kirche zerbrach 1517 am Führungsanspruch des Papsttums und seinem antideutschen Gebaren, an National- und Ehrkonflikten. Wie sehen nun diese Kulturen aus, die in dem Zeitraum von 1517 bis 1546 aufeinanderprallten? Reinhardt verwahrt das Rom der Renaissance gegen den Pauschalvorwurf, insgesamt ein Ort der Ausschweifung, des Nepotismus und der Käuflichkeit gewesen zu sein. Was er dann aber erzählt, geht oft genau in diese Richtung: Die Päpste Leo X. (1513–1521) und Clemens VII. (1523–1534) folgten vor allem einer Logik – den Familieninteressen der Medici und ihrer Vorrangstellung in Florenz. Paul III. (1534–1549) entstammte zwar dem Farnese-Clan, aber auch er konzipierte sein Pontifikat von Familieninteressen her. Einzig Hadrian VI. (1522–1523) wollte die Kurie zu einer Askese-gemeinschaft machen, scheiterte in diesem Reformanliegen aber radikal. Zu der dominant politischen Auffassung des Papstamtes gesellten sich die Charakterfehler der einzelnen Päpste – Clemens VII. etwa wird als chronisch unentschlossen, geizig und irrational beschrieben. Die Deutschen wähten in Rom seit Generationen einen Hort der Sittenlosigkeit, des Verfalls

und der Reformunfähigkeit. Luther setzte genau an diesem Narrativ an und baute es am Ende zu seinem Antichrist-Motiv aus: In Rom herrsche mit dem Papsttum eine endzeitliche, dämonische Macht. Was zunächst für das Papsttum im Gesamten galt, baute Luther schließlich auch für einzelne Päpste aus. In einer seiner letzten Schriften, »Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet«, geriet Luther in seiner Verbalattacke gegen Paul III. an die Grenzen des Sagbaren und rief offen zum Mord auf.

Für die Römer war Luther bald nach Einleitung des Häretikerprozesses der Prototyp des verstockten Ketzers, der in arroganter Überheblichkeit seine Exegese über eine 1500-jährige kirchliche Tradition der Bibelauslegung stellte. Für den Augustinermönch aber war gerade das päpstliche Bibelauslegungsmonopol ein theologisches Kernproblem. Die Päpste verkannten seine Wirkmacht bis zuletzt und gaben sich lieber einer »bizarren Verdrängung und grotesken Schönfärbung« (S. 216) der reformatorischen Entwicklungen hin. Die theologischen Anfragen Luthers interessierten die Päpste ohnehin nicht, sondern – je nachdem, wer es gerade war – höchstens ihre Nuntien und Legaten, die im päpstlichen Auftrag im Barbarenland unterwegs waren. Deren Briefen, insbesondere den Briefen Girolamo Aleandros, schenkt Reinhardt in seinem Buch besonderes Gehör. Gerade wo ein doppelter Überlieferungsstrang existiert, in der Beschreibung des Wormser Reichstags 1521, des Augsburger Reichstags 1530 und der Begegnung von Nuntius Vergerio mit Luther 1535, erzählt der Autor beide Sichtweisen hintereinander, die lutherische und die römische Perspektive der Ereignisse. Die Legaten gaben bisweilen auch weiter, welche zentralen Ärgernisse sich in Deutschland aufgestaut hatten und was schnell einer Änderung bedurfte, um die Reformation vielleicht doch noch aufzuhalten: ein reales Ungleichgewicht im Geben und Nehmen zwischen der Kurie und Deutschland (vor allem in der Verteilung einträglicher Pfründen) und der deutsche Ärger darüber, dass die Italiener die Deutschen seit Jahrzehnten als Barbaren verachteten. Diese gegenseitigen Deutungs- und Wahrnehmungskonzepte stellt der Autor ausführlich, gegen Ende hin fast redundant, dar. Die Redundanz mag man dem Buch aber nicht zum Vorwurf machen; vielmehr wird deutlich, dass in all den Jahren des Austausches zwischen Deutschland und Rom überhaupt keine Verständigung, kein Verständnis für die andere Seite zustande kam.

Wenn man die Arbeit forschungsgeschichtlich einordnen möchte, kommt man auf eine Deutung, die der evangelisch-nationalen Interpretation des 19. Jahrhunderts ähnelt: Auf der einen Seite der mutige Stratege Luther, der jederzeit wusste, was er tat, und »den unvermeidlichen Trennungsprozess« (S. 89) bewusst provozierte und voranbrachte, auf der anderen Seite eine Reihe von Päpsten, die ihre eigenen Familienangelegenheiten allen politischen und religiösen Belangen unterordneten und deren Vorurteile über die »tumben Barbaren« ohnehin jedes Verständnis der lutherischen Sache unmöglich machten.

Reinhardt hat für seine Machiavelli-Biographie 2013 den Golo-Mann-Preis für Geschichtsschreibung erhalten. Dass er schreiben kann, zeigt er auch in diesem Buch. Flott führt er seine Leser durch das Rom der Renaissance und die Stätten der Reformationsgeschichte, flott stellt er die römischen Lebenskonzepte und Wahrnehmungsmuster den deutschen gegenüber. Dabei kommt das Buch ohne einen einzigen Verweis auf die Sekundärliteratur aus. Reinhardt arbeitet mit den Quellen; wo nötig, übersetzt er sie. Diese Arbeitsweise evoziert den Eindruck, dass Reinhardt sich nicht in die Forschungsdebatte oder gar in die aktuellen Deutungskonflikte um die Reformation einmischen, sondern seinen Leser/-innen, auch den nicht-wissenschaftlichen, eine andere Erzählung der Reformation bieten will.

Daniela Blum

HEINZ SCHEIBLE: Melanchthon. Vermittler der Reformation. München: C. H. Beck 2016. 445 S. m. Abb. ISBN 978-3-406-68673-3. Geb. € 28,00.

Wer sich umfassend, detailgenau und quellenbasiert über das Leben und Wirken Philipp Melanchthons informieren will, greift seit 1997 unweigerlich zu der von Heinz Scheible verfassten Biographie. Für das Reformationsjubiläum ist diese Ausgabe vom wegbereitenden Melanchthonforscher und vielfach ausgewiesenen Melanchthonkenner überarbeitet und aktualisiert worden, wobei mit dieser Neuauflage der Reformator durch einen neuen Untertitel als »Vermittler der Reformation« charakterisiert wird.

In der Struktur ist die Biographie gleich geblieben, wobei ein Blick in das Inhaltsverzeichnis zeigt, dass vor allem der nunmehr über 100 Seiten umfassende Anhang um zahlreiches Material erweitert worden ist. Besonders erfreuen dabei zwei Neuerungen: Der Anhang wird nun mit einer Zeittafel eröffnet, die jedoch vielmehr bietet als eine kleine biographische Tabelle; er präsentiert auf 20 Seiten Melanchthons Aufenthaltsorte auf den Tag genau und kombiniert diesen Lebenslauf mit wichtigen zeitgeschichtlichen Ereignissen. Ebenfalls im Anhang findet sich nun ein Abschnitt »Nachweise«. Wenn die Biographie, die für ein allgemeines Leserpublikum verfasst ist, auch weiterhin ohne Fußnoten arbeitet, werden nun erfreulicherweise zu den jeweiligen inhaltlichen Abschnitten die Quellenbelege geliefert und Literatur angeführt, wobei auf jegliche forschungsgeschichtliche Diskussion bewusst verzichtet wird (vgl. S. 355).

Der Wortlaut des Buches ist hingegen weitestgehend gleich geblieben, wobei sich immer wieder sprachliche Glättungen bzw. kleinere Umformulierungen finden und nur wenige Absätze ergänzt wurden (so z. B. S. 24 oder S. 316f.). Aufgelockert wird das gesamte Buch nun auch durch zahlreiches Bildmaterial wie Stadtansichten von allen für Melanchthon relevanten Orten in zumeist zeitgenössischen Darstellungen, Portraits des Reformators bzw. von vielen Weggenossen, aber auch einige Titelseiten wichtiger Bücher bzw. Handschriften. Dieses sorgfältig ausgewählte Bildmaterial wird durchgängig mit z. T. sehr ausführlichen Erläuterungen dargeboten wie z. B. bei Melanchthons eingeschränkter Unterschrift unter die Schmalkaldischen Artikel (S. 146f.).

Der Vf. stellt mit dieser Neuauflage eine auf vielfältige Weise ausgeschmückte Biografie des bis heute oftmals unterschätzten bzw. falsch eingeschätzten Reformators bereit. Dabei arbeitet er weitestgehend chronologisch, unterbricht den Lauf der Dinge aber immer wieder mit eher systematisch ausgerichteten Kapiteln (z. B. »Philosoph«) – eine komplementär zu lesende Theologie Melanchthons bleibt hingegen, wie der Vf. selbst feststellt, eine noch zu meisternde Forschungsaufgabe (S. 323). In allen Kapiteln verbindet der Vf. sprachlich elegant und kunstfertig zahllose Hintergrundinformationen zu einer eingängig lesbaren Geschichte, in der manchem Leser – wie der Vf. selbst anmerkt – zu viele Gesichter und Namen auftauchen mögen, die aber der weiten Lebenswelt und der großen europäischen Vernetzung des Reformators geschuldet sind: Melanchthons »Briefwechsel dokumentiert die Bekanntheit mit mehr als siebentausend Personen« (S. 323). Aus der Quellenkenntnis dieses umfangreichen Materials schöpft diese Biographie ebenso wie sie durch fundierte Kenntnis des weit gefächerten Schriftenkorpus Melanchthons besticht. Wer sich beim Lesen nicht alles auf einmal merken kann, dem erschließt sich in dieser Ausgabe die Fülle der Informationen leicht durch den biographischen Index sowie durch ein mit thematischen Schlagwörtern ergänztes Ortsregister.

Wer die Reformationsgeschichte einmal durch die Augen Melanchthons sehen und verstehen will, wird mit dieser Biographie in ein Leben eingeführt, welches sich ganz »der Förderung der menschlichen Gemeinschaft« (S. 311) verschrieben hat. Mit welchem unermüdlichen Einsatz für wissenschaftliche Lehre und allgemeine Bildung, aber auch

für die kirchliche Einheit und europaweite Religionspolitik Melanchthon dies betrieben hat, weiß der Vf. genauso eindrücklich darzustellen, wie er auch einfühlsam Grenzen und schwer Verständliches beim Namen nennen kann. Wer Melanchthons Leben sowie seine wissenschaftliche und kirchenpolitische Wirksamkeit kennenlernen will, der wird auch in Zukunft zu dieser hervorragenden Lebensbeschreibung des Vermittlers der Reformation greifen.

Nicole Kuropka

PETER OPITZ: Ulrich Zwingli. Prophet, Ketzer, Pionier des Protestantismus. Zürich: TVZ 2015. 119 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-290-17828-4. Kart. € 19,90.

Der Anfang des Protestantismus wird – nicht zuletzt im Reformationsjahr 2017 – weitgehend über und mit Luther identifiziert. Dass neben Luther viele Männer und wenige Frauen eine theologische Reform der einen Kirche Jesu Christi vorangetrieben haben, muss vor allem in Deutschland immer wieder neu gezeigt werden. In der deutschsprachigen Schweiz ist das sicher anders. Dort spielt der 1484 geborene Zwingli eine weit größere Rolle – nur weiß man auch dort in der Regel nicht viel von ihm. Aber mit der kleinen Einführung von Peter Opitz kann sich dies – in Deutschland und in der Schweiz – ändern.

Denn dem Zürcher Reformationshistoriker gelingt es, ein leicht verständliches und zugleich anspruchsvolles Portrait Zwinglis zu zeichnen; das Büchlein ist darüber hinaus durch seine Illustrationen und den schönen Schriftsatz gut lesbar; ich habe es gerne in die Hand genommen.

In insgesamt drei Kapiteln stellt Opitz die wesentlichen Akzente Zwinglis dar. Äußerst gelungen sind hier die jeweiligen Überschriften.

»Die Wiederentdeckung des »Angesichts Christi« zeigt knapp Zwinglis eigenen, weitgehend unabhängig von Luther gefundenen reformatorischen Anfang auf. Zutreffend zeigt Opitz, dass die Bibelorientierung bei Zwingli weniger humanistische Renaissance war, sondern darauf zielte, das »Angesicht Christi, das in Wahrheit das reine Angesicht des gütigen gnädigen Gottes ist, [...] wieder sichtbar« (S. 22) werden zu lassen. Opitz liefert aber keine ausführliche Interpretation Zwinglis, sondern entwickelt diese theologischen Erkenntnisse eher beiläufig – und dadurch elegant. Opitz kann überall aus seiner immensen Zwinglikenntnis schöpfen – und durchgehend gelingt es ihm, den spannenden Lebenslauf mit einer gelungenen theologischen Interpretation zu verknüpfen.

»Reformation der Kirche im Zeichen des Evangeliums von der Versöhnung« ist der Entwicklung der Reformation in Zürich gewidmet. Schön geht Opitz den einzelnen Stationen nach (Disputationen, Täufer), in denen deutlich wird, wie sehr sich das kirchliche und soziale Leben in Zürich veränderte: Die Entfernung der Bilder, die Klosterschließungen und die Almosenordnung zeigen auf, wie sehr sich Zwingli darum bemühte, die Gestaltung der »Gemeindereformation« zu steuern (vgl. S. 55). Dass das nicht ohne Rumoren abging, wird gut deutlich, ebenso aber auch, wie sehr Zwingli versöhnungstheologisch argumentierte: Ausgangspunkt ist Gottes Versöhnungsgeschehen in Jesus Christus – diesem versucht die Gemeinde (in diesem Fall: Zürich) entsprechend zu leben. Worum ging es Zwingli? Um die »Durchdringung und Prägung der gesamten Gesellschaft durch das in der Bibel zu findende göttliche Wort.« (S. 68) Das erforderte neue Strukturen, weshalb die Reformation Zwinglis nicht nur als theologische Lehre, sondern als Erneuerung von Kirche und Gesellschaft zu begreifen ist.

»Wenn Gott die Türangel bewegt, wird auch der Türbalken erschüttert« beschreibt die Wirkungen Zwinglis über Zürich hinaus. Hier zeichnet Opitz die Euphorie der frü-

hen 20er-Jahre und die spätere heftige und gewaltsame Ernüchterung bis hin zu den Kappeler Kriegen und Zwinglis Tod 1531 nach. Deutlich macht Opitz, wie sehr der reformatorische »Umbau« (S. 95) in Konflikt mit überkommenen Machtstrukturen kam – und wie sehr auch Zwingli in Fragen des militärischen Handelns »ein Eidgenosse des 16. Jahrhunderts« (S. 105) blieb – Opitz ist aber auch überzeugt: »Zwinglis Überzeugung von der Kraft und Freiheit des göttlichen Geistes hätte sich im Rahmen eines anderen Geschichtsbildes wohl anders auswirken können ...« (S. 104)

Das letzte sehr knappe Kapitel zeigt Wirkungen und Perspektiven auf.

Insgesamt ist die vorliegende Einführung wohl das Beste, was gegenwärtig zur Einführung in Zwinglis Leben und Theologie zu lesen ist. Klar und instruktiv, gut lesbar und theologisch immer wieder in die Tiefe gehend verarbeitet Opitz alle neueren Forschungen zu Zwingli, ohne dass dies jeweils gesagt werden müsste. Ein Buch, das viele Leser und Leserinnen verdient hat.

Georg Plasger

REBECCA A. GISELBRECHT, SABINE SCHEUTER (HRSG.): »Hör nicht auf zu singen«. Zeuginnen der Schweizer Reformation. Zürich: TVZ 2016. 268 S. m. Abb. ISBN 978-3-290-17850-5. Kart. € 35,90.

Im Kontext des Reformationsjubiläums 2017 fanden Frauenthemen – vom Katharina-von-Bora-Film einmal abgesehen – bislang nur wenig Beachtung. Der auf einer Tagung im Jahre 2014 basierende Sammelband wendet den Blick erstmals auf Frauengestalten, die im Kontext der Reformation in der Schweiz von besonderer Bedeutung, aber auch aus deutscher, insbesondere süddeutscher Perspektive interessant sind. Acht Autorinnen – Karla Apperloo-Boersma, Christine Christ-von Wedel, Isabelle Graesslé, Rebecca A. Giselsbrecht, Elsie [Anne] McKee, Kirsi Stjerna, Urte Bejick, Susan C. Karant-Nunn – stellen insgesamt 22 Frauen der Reformationszeit, überwiegend Anhängerinnen der Reformation vor. Abschließend wirft Helmut Puff einen Blick auf spezifisch die Männer betreffende Aspekte der Reformationsgeschichte.

Die neun Aufsätze haben einen höchst unterschiedlichen Charakter sowohl hinsichtlich des Stils als auch des Inhalts. Nicht alle haben einen fachwissenschaftlichen Charakter, nicht alle bereichern die Forschung. Verdienstvoll ist, dass neben allseits bekannten Gestalten wie Katharina Zell, Marie Dentièrre, Wibrandis Rosenblatt, Katharina von Zimmern, Argula von Grumbach, Katharina von Bora, Anna Reinhart, Jeanne de Jussie auch auf wenig oder bislang gar nicht bekannte wie Adelheid Lehmann, Anna Adlischwyler, Margaret Hottinger, Idelette de Bure, Ursula Jost, Margaretha Prüss, Barbara Rebstock, Anna Rüst, Regula Zwingli, Barbara von Roll, Margarete Blarer, Elisabeth Silbereisen, Anna Alexandria von Rappoltstein, Justina von Lupfen aufmerksam gemacht wird. Bei vielen Frauen stehen die Autorinnen allerdings vor dem Problem, dass es nur wenige Quellen, vor allem nur wenige oder gar keine Quellen aus der Hand der Frauen selbst gibt.

Interpretatorisch wirkt manches reichlich überzogen. In geradezu inflationärer Weise wird den Frauen das Prädikat »Theologin« (z. B. für Marie Dentièrre, S. 76, 134) und »Reformatörin« (z. B. für Anna Alexandria von Rappoltstein, S. 98; für Margarete Blarer, S. 149, 157) verliehen, doch nicht jeder, der sich zu religiösen Fragen äußert, ist damit auch schon Theologe und nicht jeder, der sich für die Reformation engagiert, ist damit auch schon Reformator. Dies ist bei Männern so und sollte auch für Frauen gelten. Einzig und allein Katharina Zell kann meines Erachtens zu Recht als »Laientheologin« (S. 107)

bezeichnet werde. Auch von »Feministinnen« (für Marie Dentière, S. 134) würde ich im Rahmen des 16. Jahrhunderts nicht sprechen. Interpretatorisch sehr gedehnt ist auch das schöne Zitat, das den Titel der Veröffentlichung schmückt: »Hör nicht auf zu singen«. Es wird als Wort von Matthäus Zell ausgegeben, gerichtet vor seinem Tod an seine Frau Katharina, überliefert von seiner Frau, überliefert allerdings in folgendem, nur schwer verständlichem Wortlaut: »wan du nun nit singest/ wie es einem jeden gefalt/ so wurt eß anders werden«. Es gehört schon viel Interpretationsgabe dazu, daraus »Hör nicht auf zu singen« zu machen und dies auch noch in Anführungszeichen zu setzen, aber ganz falsch ist es sicher nicht.

Interessant und eine neue Perspektive auf den Humanisten-Papst eröffnend ist Christ-von Wedels Aufsatz »Erasmus als Promoter [sic!] neuer Frauenrollen«; gemeint ist wohl »Promotor«. Interessant – auch methodisch, weil nicht mit Ego-Dokumenten gearbeitet werden kann – ist auch Bejicks tiefe Einblicke gebender Bericht über Margarete Blarer, den die Autorin allerdings schon mehrfach andernorts in vergleichbarer Weise präsentiert hat. Und interessant ist auch Puffs kleiner Einblick in maskuline Homoerotik des 16. Jahrhunderts.

Der an sich sorgfältig gestaltete und auch mit zahlreichen ansprechenden Abbildungen geschmückte Band offenbart gravierende Mängel im Literaturverzeichnis. Nicht nur fehlen für das Frauenthema wichtige Titel wie Halbach, Matheson, Kobelt-Groch, Kommer (und bei Baintons Pionierarbeit wäre die deutsche Ausgabe zu nennen gewesen), nicht nur wird Melanchthon falsch, ohne H geschrieben (S. 254), sondern konsequent wird bei unselbstständigen bibliografischen Einheiten auf die Angabe der Seitenzahlen verzichtet. Ferner erscheint »Wikipedia« als Autor (S. 262) und »Aquin« als Nachname von Thomas von Aquin. Hier war offenbar leider ein Dilettant am Werk.

Das Buch enthält ein Bild- und Autorenverzeichnis, auf ein Personenregister wurde leider verzichtet.

Martin H. Jung

ANNE BEZZEL: Caritas Pirckheimer. Äbtissin und Humanistin (Kleine bayerische Biographien). Regensburg: Pustet 2016. 128 S. m. zahlr. Abb. ISBN 978-3-7917-2751-6. Kart. € 12,95.

Die Pocket-Buchreihe der »kleinen bayerischen biographien« wendet sich dezidiert an allgemein interessierte, aber nicht speziell vorgebildete Leser. Ihnen wollen Fachleute in verständlicher Sprache wissenschaftlich fundierte Lektüre im Umfang von etwa 100 Seiten für »Zwischendurch« bieten. Im vorliegenden, Caritas Pirckheimer (1467–1532) gewidmeten Band gelingt dies der evangelischen Kirchenhistorikerin Anne Bezzel, die 2015 bereits mit einem historischen Roman über die Nürnberger Klarissin (»Jenseits der Mauern die Freiheit«, 2015) hervorgetreten ist, vorzüglich. Die Autorin schreibt flüssig und ausgesprochen gut; selbst komplexe Zusammenhänge vermag sie klar und verständlich auszudrücken. Gelegentlich wäre allerdings eine zumindest teilweise Übersetzung oder Paraphrasierung der frühneuhochdeutschen Quellenzitate sinnvoll gewesen.

Die Konzeption der Buchreihe setzt auf kurze Kapitel (hier sind es neun), die ihrerseits nochmals unterteilt und durch hilfreiche Informationskästen aufgelockert werden. So werden hier Hintergrundinformationen beispielsweise über die Nürnberger Patrizier oder den Humanismus in der Reichsstadt sowie insbesondere Kurzbiographien wichtiger Persönlichkeiten im geistigen Umkreis der Protagonistin kompetent vermittelt (Klara von Assisi, Albrecht Dürer, Erasmus von Rotterdam, Philipp Melanchthon u. a. m.). Zur

didaktisch durchdachten Ausstattung gehören außerdem Schwarz-Weiß-Abbildungen, eine Zeit- und Stammtafel sowie ein Verzeichnis ausgewählter Quellen und Literatur. Auf einen Anmerkungsapparat wird verzichtet.

Caritas Pirckheimer ist als außergewöhnlich gebildete Humanistin bekannt, anerkannt von den bedeutendsten Humanisten ihrer Zeit; zugleich aber war sie eine unbeugsame Streiterin für ihre klösterliche Lebensentscheidung, für ihren Konvent und für ihren katholischen Glauben, als sie, 1503 zur Äbtissin des renommierten Konvents gewählt, mit der reformatorischen Klosterpolitik des Nürnberger Rates konfrontiert wurde. Ihrem Einsatz und der Vermittlung Melanchthons war es zu verdanken, dass St. Klara »nur« zum Aussterbekloster wurde, das erst nach dem Tod der letzten Nonne 1596 aufgehoben wurde. Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, wenn ihre Geschichte in die jeweiligen konfessionellen Narrative eingefügt wurde und ihre Darstellung bis ins 20. Jahrhundert hinein zwischen unbelehrbarer Reformationsverweigerin und heldenmütiger Heiliger schwankte. Die Geschichte ihrer Vereinnahmung ist dabei keineswegs ans Ende gekommen: Im 500. Gedenkjahr der Reformation steht sie im Zeichen der »freundlichen Übernahme«, wenn das »Weißburger Tagblatt« am 31.1.2017 Caritas kurzerhand zur »Reformatrice in Nürnberg« erklärte, die »mehr Selbstbestimmung der in evangelischen Klöstern lebenden Nonnen [!] forderte«.

Anne Bezzels Auseinandersetzung mit Caritas Pirckheimer ist demgegenüber aufgrund ihrer konfessionellen Sensibilität und vor allem wegen ihres besonders ausgeprägten Alteritätsbewusstseins zu würdigen. Selbst das der Äbtissin 1503 von den männlichen Franziskanerobereu auferlegte Verbot, lateinisch zu korrespondieren, versucht die Autorin aus der Zeit und aus geistlichen Motiven heraus plausibel zu machen. Dabei ist es eine nicht immer leichte Gratwanderung, die Distanz zur »Heldin« des eigenen Buches zu wahren. So mögen der verbindliche Ton, den Caritas in ihrer Auseinandersetzung mit dem Rat der Stadt anspricht, und die reformatorischen Codes (biblisches Wort, Christus allein, Gnade statt Werke usw.), derer sie sich bedient, weniger einem friedfertigen Naturrell bzw. einer konfessionsverbindenden humanistischen Theologie geschuldet, sondern angesichts der Bedrohungslage Teil ihrer rhetorischen Verteidigungsstrategie gewesen sein.

Worüber sich im Gegensatz dazu aber nicht streiten lässt: Ungeachtet ihrer Kürze ist Anne Bezzels Caritas-Biographie eine der besten Einführungen, die es derzeit über die Nürnbergerin zu lesen gibt, und sie vermittelt darüber hinaus auch eine lesenswerte altgläubige, weibliche Perspektive auf die Zeit der Reformation – nicht nur in Nürnberg.

Dietmar Schiersner

MICHAEL WELKER, MICHAEL BEINTKER, ALBERT DE LANGE (HRSG.): *Europa reformata. Reformationsstädte Europas und ihre Reformatoren*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016. 503 S. mit zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-374-04119-0. Kart. € 29,90.

Eine Dokumentation von reformatorischen Städteprofilen und Reiseführer in eins, das sind die Ansprüche des Sammelbandes *Europa reformata. Reformationsstädte Europas und ihre Reformatoren*. Die erste Zielsetzung ist durchaus erreicht, die zweite nur bedingt.

Was die Städteprofile angeht, so ist die europaweite Orientierung des Bandes sehr zu begrüßen. Der Bogen reicht von Spanien über Zentraleuropa bis Estland und Finnland, von Schottland und England bis nach Rumänien. Bretten (Philipp Melanchthon) und Wittenberg (Martin Luther) sind bekannt, aber wie viele Leser kennen Renée de France und Olympia Morata aus Ferrara und Dr. Egidio aus Sevilla? Wegen der internationalen

Konzeption verwundert es nicht, dass der Band auch ins Englische und sogar ins Koreanische übersetzt wurde.

Da das Buch auf eine Initiative der Gemeinschaft der Evangelischen Kirchen Europas (GEKE) zurückgeht, lässt es sich verstehen, dass es sich auf die »protestantische« Reformation konzentriert. Dennoch wird das Phänomen der Reformation hier sehr weit gefasst: nicht nur die lutherische und reformierte, sondern auch die radikale Reformation der Spiritualisten (Mühlhausen in Thüringen: Thomas Müntzer; Orlamünde: Andreas Karlstadt) und Täufer (Münster: Bernhard Rothmann, Jan Matthys und Jan van Leiden; Witmarsum: Menno Simons) wie auch der Humanismus (Basel: Erasmus von Rotterdam) und »vorreformatoren« Bewegungen wie die Waldenser (Lyon), Lollarden (Oxford) und Hussiten (Prag) werden behandelt. Die Herausgeber möchten »der Polyzentrik und der Vielschichtigkeit der tatsächlichen Entwicklung« gerecht werden, so Michael Beintker im Vorwort (S. 9).

Die einzelnen Artikel skizzieren für die jeweiligen Städte maßgebliche Entwicklungen und Protagonisten (auch: Protagonistinnen, wie die erwähnte Renée de France oder Katharina Zell aus Straßburg) der Reformation, dies auf etwa zehn Seiten. Dies verleiht dem Band ein hohes Maß an Einheitlichkeit. Die Beiträge sind von Experten verfasst worden. Für eine weiterführende Lektüre haben sie die wichtigste Forschungsliteratur aufgezeichnet. Die Einleitung des Buches hat den Mehrwert, dass es anhand von Einzelaspekten einen Querschnitt der Städteprofile vermittelt. Hier werden Voraussetzungen (Buchdruck und Bildung) sowie religiös-theologische, kulturelle (Bildung), mediale (Predigt, Disputationen) politische (die Rolle der politischen Akteure), lebenspraktische (Katechismen, Kirchenordnungen) und internationale Dimensionen der Reformation sachgerecht skizziert. Fotos und Illustrationen (u. a. Ausschnitte aus zeitgenössischen Städteplänen) verstärken den positiven Gesamteindruck des Buches.

Was die touristische Zielsetzung betrifft, so wird in einigen – leider nicht in allen – Artikeln (Kronstadt/Braşov, Memmingen, Neuenburg/Neuchâtel, Sevilla, Venedig) den Spuren der Reformation im heutigen Stadtbild nachgegangen. Am Ende aller Artikel finden sich die Websites der Touristenämter und der evangelischen Kirchen. Praktisch ist die im Vorder- und Rückendeckel abgedruckte Karte, wo Stationen und Protagonisten abgebildet sind. Um als Reiseführer dienen zu können, hätte man den Reisenden aber noch weitere Hilfsmittel an die Hand geben sollen. Möglichkeiten wären u. a. das Zusammenstellen von thematischen Routen entlang einiger Städte (z. B. zum Bauernkrieg, zur Reformation in den Hansestädten), Kurzangaben zu den Längen der Strecken zwischen den Städten, Listen der wichtigsten Stationen in den Städten gewesen. Ein Musterbeispiel dafür sind die Luther-Routen, welche die Deutsche Zentrale für Tourismus in einer Broschüre (*Luther 2017. 500 Jahre Reformation*), wie auch auf ihrer Website (<http://www.germany.travel/de/specials/luther/luther-routen/luther-routen.html>) zusammengestellt hat.

Jan van de Kamp

MARIANO DELGADO: Das Spanische Jahrhundert (1492–1659). Politik – Religion – Wirtschaft – Kultur (Geschichte kompakt). Darmstadt: WBG 2016. VII, 148 S. ISBN 978-3-534-23953-5. Kart. € 17,95.

Eine Überblicksdarstellung zu schreiben, die Studierende, Lehrende und historisch Interessierte gleichermaßen anspricht, ein bisschen klingt das nach der Quadratur des Kreises. Diesem Anspruch will die Reihe »Geschichte kompakt« der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft gerecht werden und dieser Herausforderung stellt sich der Au-

tor Mariano Delgado, und das mit Erfolg, wie sich zeigt. Delgado, ein Experte u. a. für die Missionsgeschichte und Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Fribourg in der Schweiz, orientiert sich dabei an den Kontroversen, die in dem von ihm bearbeiteten Zeitraum besonders virulent waren.

Die Überblicksdarstellung bezieht sich auf die spanische Geschichte in der Frühen Neuzeit – genauer auf das »Spanische Jahrhundert« – das Delgado im Gegensatz zu Eberhard Straub mit den Grenzdaten 1492 beginnen und 1659 enden lässt. Straubs »spanischem Jahrhundert« liegen stattdessen als Zäsuren der Spanisch-Amerikanische Krieg und damit Spaniens Ende als Kolonialreich 1898 und der Tod Francos 1975 zugrunde (Eberhard STRAUB, *Das spanische Jahrhundert*, München 2004). Zudem setzt sich Delgado bewusst gegen den für seinen Betrachtungszeitraum gern verwendeten Begriff *Siglo de Oro*, das goldene Zeitalter, ab, den er eher auf die Kunst- und Kulturlüte der Zeit gemünzt sieht. 1492 vereint gleich drei für die spanische Geschichte zentrale Ereignisse und zwar, wenn man von der Veröffentlichung der ersten spanischen Grammatik durch Antonio Nebrija einmal absieht, die Entdeckung der Neuen Welt durch Kolumbus, die Vertreibung der Juden und die Eroberung Granadas im Zuge der Reconquista. Für 1659 spricht der Abschluss des Pyrenäenfriedens zwischen Frankreich und Spanien. So nutzt Delgado zwei Daten, die über die spanische Geschichte hinausweisen und internationale Bedeutung erlangten. Dieses Einbetten in ein größeres Ganzes und damit zudem die Berücksichtigung Spaniens als ein Weltreich tritt immer wieder in den einzelnen Kapiteln zutage, sei es bei der Frage nach der Stellung der Indios (Kap. V), bei der Analyse der von der Kirche als subversiv empfundenen Bibelübersetzungen (Kap. VIII) oder bei der Darstellung der spanischen Missionierungsbestrebungen (Kap. XI), um nur einige Beispiele zu nennen. An dieser Stelle lässt sich bereits ein weiteres Merkmal der Überblicksdarstellung ausmachen.

So zeichnet sich das Buch durch einen klaren religionshistorischen Schwerpunkt aus. Dabei werden diverse Themen wie die dynastische Politik oder die Neue Welt in den Blick genommen, aber eben durch die religionsgeschichtlich gefärbte Brille betrachtet. Da sich generell die Geschichte der Frühen Neuzeit und speziell die Geschichte Spaniens in der Frühen Neuzeit nicht ohne ein Verständnis der religiösen Entwicklungen und Kontroversen ergründen lässt, ist dieser Ansatz durchaus von Vorteil und macht meines Erachtens den Erfolg dieser Überblicksdarstellung aus. Nur die letzten beiden Kapitel – Kapitel XIII über die Finanzpolitik seit den Katholischen Königen bis Philipp II. und Kapitel XIV über die künstlerischen Errungenschaften des *Siglo de Oro* – fallen hier etwas aus dem Rahmen. Man kann sich beim Lesen dieser beiden Kapitel des Eindrucks eines Schnelldurchlaufs nicht erwehren, der zwar gespickt ist von Fakten, bei dem die sonst so gelungenen Analysen aber zu kurz kommen, wie im Fall des gerade einmal eine Seite umfassenden Überblicks zur erzählenden Literatur in Kapitel XIV (S. 128).

Delgados Strategie, sich im restlichen Buch den Themenschwerpunkten über die Frage nach den ihnen zugrunde liegenden religiösen Entwicklungen und Kontroversen anzunähern, bietet ihm die Möglichkeit, auch tiefergehende Analysen vorzulegen, die sich wiederum für andere Konstellationen fruchtbar machen lassen. So führt Delgado beispielsweise in die religionstheologischen Voraussetzungen der Missionierungsbestrebungen in Spanisch-Amerika ein, deren theoretische Grundlagen sich zum Teil auf andere koloniale Missionierungsprojekte übertragen lassen (S. 91–93). Auch die Beschreibung der zentralen geistigen Strömungen des 16. Jahrhunderts liefert eine gelungene Übersicht (S. 28–33). Zudem zeigt Delgado parallel verlaufende Entwicklungen auf, beispielsweise zwischen der Verfolgung der Conversos und der Kryptoprotestanten um die Mitte des 16. Jahrhunderts (S. 47). Er verweist auf über Europa hinausgehende Zusammenhänge, z. B. im Fall der Moriskenvertreibungen (S. 23), womit er seinen anvisierten Leserkreisen eine entsprechende Kontextua-

lisierung der spanischen Begebenheiten ermöglicht. Selbst aktuelle Forschungsdebatten, die in Überblicksdarstellungen leider oft ausgeblendet werden, bleiben bei Delgado nicht unerwähnt, wie im Fall der Statuten der Blutreinheit (*limpieza de sangre*), deren Wirkweise – als »(religiös begründetes) sozial-juristisches Diskriminierungsprinzip« oder als »Rassismus in der Vormoderne« – bis heute kontrovers diskutiert wird (S. 43).

Insgesamt fällt allerdings auf, dass Frauen in dieser Überblicksdarstellung eher unterrepräsentiert sind. Zwar werden Teresa von Ávila, ihr Werk und ihr Wirken, vor allem auch ihre Möglichkeiten und die ihr gesetzten Grenzen, untersucht (S. 81–85). Zudem wird aufgezeigt, dass als wesentliches Argument gegen die Übertragung der Bibel in die Volkssprache angeführt wurde, dass damit dem gemeinen Volk, aber vor allem den Frauen die Lektüre ermöglicht würde, was Theologen wie Melchor Cano als zu gefährlich einstufte (S. 32). Andere zentrale Themen, z. B. die Rolle, die man den Conversas in der Verbreitung des Kryptojudaismus zuschrieb, oder für die Thematik naheliegende, weibliche Persönlichkeiten werden hingegen nicht analysiert. So hätte es sich – um nur einen Vorschlag zu nennen – bei der Vorstellung der Bibel von Ferrara (S. 69f.) angeboten, auf die Mäzenin dieses Werkes, die Sephardin Gracia Mendes Nasi (Beatrice de Luna Miques), hinzuweisen.

Auf der formalen Ebene zeigt sich, dass oftmals Begrifflichkeiten wie »wiederversöhnt« oder »Erasmianer« erst ohne weitere Erklärung eingebracht und später ausführlich dargestellt und definiert werden (z. B. »wiederversöhnt« genannt auf S. 29, erklärt auf S. 56). An dieser Stelle hätten sich Querverweise zur Orientierung angeboten, gerade für das Zielpublikum der Studierenden und der historisch Interessierten. Sehr gelungen für die Orientierung sind hingegen die immer wieder eingeschobenen Periodisierungen und Darstellungen zentraler Persönlichkeiten, z. B. eine Liste der Generalinquisitoren und ihrer Amtszeiten (S. 55).

Sprachlich ist die teils saloppe Art für die Leserschaft sehr erfrischend und unterhaltsam, so z. B. der leicht ironische Hinweis auf den einen oder anderen Missionar, »dem der Kulturschock beim Kontakt mit manchen indianischen Stämmen nicht gut bekam«, sodass diese »keine Gelegenheit [versäumen], die abscheuliche ›Barbarei‹ der Indianer zu beschreiben, um die spanische Eroberung zu rechtfertigen« (S. 99). Manchmal fehlt bei diesen Formulierungen jedoch die Distanzierung des Autors zu damaligen Wahrnehmungen, beispielsweise wenn davon die Rede ist, dass »die Entstehung eines Kryptojudaismus zu befürchten war« (S. 58). Wegweisend scheint mir, dass Delgado bei der indirekten Wiedergabe von Zitaten darauf achtet, zentrale Begriffe in der Originalsprache in Klammern beizufügen.

Delgados Buch über das »Spanische Jahrhundert« wird mit Sicherheit die Erwartungen der anvisierten Leserkreise größtenteils erfüllen und so manche gar übertreffen. Insgesamt lässt sich für diese Überblicksdarstellung – trotz kleinerer Unstimmigkeiten – festhalten, dass die zunächst von mir stark bezweifelte Möglichkeit der Quadratur des Kreises sehr gut geglückt ist.

Julia Gebke

PETER WALTER, GÜNTHER WASSILOWSKY (HRSG.): Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (1563–2013) (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 163). Münster: Aschendorff 2016. X, 569 S. m. Abb. 978-3-402-11587-9. Geb. € 69,00.

Seit geraumer Zeit findet das Konzil von Trient in den historischen Wissenschaften neue Beachtung. Galt lange Zeit das epochale Werk von Hubert Jedin als »klassische« Ereignis-

nisgeschichte des Konzils (5 Bde., Freiburg u.a. 1950–1975), haben sich im Zuge der Frühneuzeitforschung und ihren Debatten um Strategien von Konfessionalisierung und Modernisierung neue Zugänge zu dieser bedeutenden Kirchenversammlung und ihrer Wirkungsgeschichte erschlossen. Längst sind in umfangreichen Spezialstudien die zum Teil lang andauernden Reflexe der vom Tridentinum ausgehenden Bemühungen um eine Erneuerung der katholischen Glaubensverkündigung und -praxis untersucht worden. Dabei fanden gerade die vielschichtigen Auswirkungen dieser disziplinär-pastoralen Prozesse auf Gesellschaft, Kultur und Bildung breite Aufmerksamkeit.

Der hier aus dem Freiburger Symposium zum 450. Jahrestag des Abschlusses des Konzils von Trient (4. Dezember 1563) hervorgegangene Sammelband bietet ein Kaleidoskop der internationalen, inzwischen interdisziplinär vernetzten Tridentinumsforschung und lenkt den Blick auf die Impulse, die das Tridentinum in die sich ausprägende katholische Konfessionskultur vermittelte. Die insgesamt 23 Beiträge gliedern sich in vier Sektionen: »Trient als Erinnerungsort« fragt nach den (Um-)Deutungskategorien des Konzils im Katholizismus und im Protestantismus (Joachim Schmiedl, Hubert Wolf, Andreea Badea, Herman J. Selderhuis); »Trient als theologisches Ereignis« weist auf die Rezeption der mittelalterlichen Theologien in den verschiedenen (Ordens-)Schulen hin, wie sie sich in den theologischen Disputen des Konzils niedergeschlagen haben (Ulrich G. Leinsle, Matthijs Lamberigts, Volker Leppin, Nicolo Steiner). Unter »Trient und die römische Kurie« werden die Wahrnehmung des Tridentinums durch die römischen Dikasterien beleuchtet und ihre Auswirkungen auf Index und Inquisition, Nuntiaturwesen und Bischofsbild diskutiert (Claus Arnold, Christian Wiesner, Alexander Koller, Rainald Becker). Die vierte Sektion ist mit »Trientrezeptionen« überschrieben und untersucht verschiedene Felder religiöser Kultur und kirchlich-politischen Lebens, so z. B. Liturgie, Bilderverständnis, Jurisdiktionskonflikte oder die Wirkungen in Aufklärung und Josephinismus (Benedikt Kranemann, Philipp Zitzlsperger, Klaus Unterburger, Julia Zunckel, Maria Teresa Fattori, Anton Schindling, Dennis Schmidt).

Den Sektionsbeiträgen voraus gehen die konzise Einführung von Günther Wassilowsky, die Predigt des damaligen Freiburger Erzbischofs Dr. Robert Zollitsch und die Deutung des Tridentinums im Blick auf Theologie und ökumenischen Dialog von Kurt Kardinal Koch, dem Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen. Ergänzend treten hinzu eine Disputation zwischen Peter Hersche und Wolfgang Reinhard über die Frage: »Wie modern ist der Barockkatholizismus? oder: Wie barock ist der moderne Katholizismus?« (mit Fragen rund um den Epochenbegriff »Barock«, die kirchengeschichtlichen »Wellenbewegungen« der Frühneuzeit, die Durchsetzung der Reform und die Entwicklungen von Papalismus und Zentralisierung) und der abschließende Beitrag von Peter Walter, der die Jubiläen des Konzils von Trient vom 19. Jahrhundert (erstmalig 1845 begangen) bis 2013 untersucht.

Es liegt nahe, dass hier eine ausführliche Besprechung der einzelnen Beiträge nicht erfolgen kann. Deshalb seien aus subjektiver Sicht des Rezensenten nur einige wenige Aufsätze exemplarisch hervorgehoben. Bereits die Einführung von Günther Wassilowsky (Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur [S. 1–29]) macht auf die Vielschichtigkeit des Konzils (»päpstliche Haussynode und bischöfliches Kirchenparlament« [S. 10]) und seiner Rezeptionsgeschichte aufmerksam. Er verweist darauf, dass die Konzilsbeschlüsse oft sehr eigenständig sowie zeitlich und regional höchst unterschiedlich aufgenommen wurden, vielfach bestimmt und geformt von den zeitgenössischen Dynamisierungsprozessen und der barockzeitlichen Repräsentationskultur. Hubert Wolf (Trient und »tridentinisch« im Katholizismus des 19. Jahrhunderts [S. 67–82]) untersucht das »Trient-Bild« im 19. Jahrhundert und stellt fest, dass was seither als »tridenti-

nisch« gilt, »hat historisch gesehen wenig bis gar nichts mit dem Konzil zu tun, sondern stellt eine Instrumentalisierung des Tridentinums dar« (S. 79). Er spricht deshalb für die Zeit von 1814 bis 1959 von einem »19. Jahrhundert der erfolgreichen Trient-Imagination« (S. 82). Nicolo Steiner (Jesuitentheologen in Trient. Ihr Beitrag zur *extrema unctio* [S. 185–204]) macht am Beispiel der Debatte um die »Letzte Ölung« deutlich, wie sich allmählich eine jesuitische »Theologenwerkstatt« (S. 186) etablierte, die auf der Basis von Schrift, Kirchenvätern und Scholastik Konturen einer Jesuitentheologie entwickelte. Dass Trient dem Amt und der Figur des Bischofs hohe Bedeutung zumaß, exemplifiziert Rainald Becker (Posttridentinische Bischofsernennungen [S. 275–300]), wenn er die Bischofskreation nach Trient analysiert. Verschiedene Impulse wirkten hier zusammen: die konkordatären Regelungen, der bürokratisch normierte Informativprozess und die »Theologisierung« der Bischofsbildung vor allem durch die Jesuiten. Dies alles führte zu einer nachhaltigen Implementierung eines tridentinisch verstandenen Bischofsideals. Die Liturgiegeschichtsforschung hat seit geraumer Zeit die Vorstellung einer »tridentinischen Einheitsliturgie« nachdrücklich korrigiert. Benedikt Kranemann (Liturgiereform nach Trient. Dynamiken eines Erneuerungsprozesses [S. 303–333]) zeigt, wie differenziert die nachtridentinischen Entwicklungen zur Reform der Liturgie betrachtet werden müssen. Denn hier sind nicht nur die unterschiedlichen ortskirchlichen Prozesse in Europa und den Missionsgebieten in Asien und Lateinamerika mittels Synoden, Visitationen und Liturgiebüchern zu berücksichtigen. Auch die sich wandelnden kulturellen Kontexte, das inszenierte Handlungsgeschehen der Liturgie wie die Rezeption beim Klerus und den Gläubigen auf der Ebene der pfarrlichen Gottesdienstpraxis sind hier einzubeziehen, so dass Kranemann zu Recht resümiert: »Die Liturgie bleibt nach Trient viel stärker in Bewegung, als man lange Zeit eingeräumt hat« (S. 330).

Die hier knapp angedeuteten Beiträge lassen bereits erkennen, dass insgesamt ein äußerst anregender Sammelband entstanden ist, der zahlreiche Anstöße zur weiteren Erforschung des Tridentinums und seiner Wirkungsgeschichte bietet und speziell für die interdisziplinäre Arbeit fruchtbare Ansätze liefert.

Jürgen Bärsch

DANIELA BLUM: Multikonfessionalität im Alltag. Speyer zwischen politischem Frieden und Bekenntnisernst (1555–1618) (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 162). Münster: Aschendorff 2015. X, 411 S. ISBN 978-3-402-44586-2. Geb. € 56,00.

In der freien Reichsstadt Speyer kam die Reformation eher schwerfällig in Gang: Sympathien für die reformatorischen Bewegungen gab es im Rat, teils im Klerus und vor allem im Milieu der Bürger zwar seit den 1520er-Jahren, doch erst 1540 erfolgte die formelle Anstellung eines lutherischen Prädikanten und damit ein »entscheidender Schritt« in die Reformation (S. 1). Nach 1555 war fast die gesamte Bevölkerung lutherisch, allerdings gab es weiterhin zwar sehr kleine, zugleich aber auch sehr einflussreiche katholische und calvinistische Minderheiten, die im katholischen Domkapitel bzw. beim reformierten pfälzischen Kurfürsten ihren Rückhalt hatten.

Die damit gegebene »multikonfessionelle« Situation bildet die Ausgangslage für Daniela Blums Untersuchung, die 2014 an der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen eingereicht und inzwischen mit mehreren Preisen ausgezeichnet wurde. In der Tat handelt es sich um eine gut geschriebene, detailreiche, gründliche mikrohistorische Studie, die durch ihre »lokative Herangehensweise« (S. 367) genaue Einblicke in das konfessionelle Mit- und Gegeneinander im 16. Jahrhundert erlaubt.

Methodisch ist die Arbeit von drei Voraussetzungen geprägt: erstens von der kritischen Auseinandersetzung mit dem traditionellen Konfessionalisierungsparadigma, zweitens – entsprechend der Einbindung des Dissertationsprojekts in das gleichnamige Tübinger Graduiertenkolleg – von der Frage nach »religiösem Wissen«, verstanden als enge Verzahnung von (theoretischen) konfessionellen Bekenntnissen und konfessionellen rituellen Praktiken, und drittens schließlich vom immer noch aktuellen »*spatial turn*« der Geschichts- und Kulturwissenschaften. Die Frage nach den lokalen »Räumen« innerhalb des städtischen Raumes Speyer gibt denn auch die Gliederung der Arbeit vor. Die an die instruktive Einleitung (Kap. 1) anschließenden thematischen Kapitel bieten Fallstudien zu einzelnen Kirchen bzw. religiösen Institutionen Speyers: die dem reformierten Kurfürsten unterstehende Kirche St. Ägidien als calvinistische Enklave (Kap. 2), die im katholisch-lutherischen Kontext sich positionierende Dominikanerkirche (Kap. 3), der die (»überkonfessionelle«?) städtische Identität repräsentierende Dom (Kap. 4), das durch einen »neuen« Katholizismus weithin »Hass« (S. 330) auf sich ziehende Jesuitenkolleg (Kap. 5) und die wiederum zwischen Lutheranern und Katholiken lavierende Kirche St. Georg (Kap. 6). Der Schlussteil führt die gewonnenen Erkenntnisse zusammen, hebt besonders die »plurale Koexistenz und Konkurrenz von Gruppen und Institutionen« (S. 367) sowie die »Verschränkung von normativem Bekenntnis und sozialer Praxis« (S. 368) hervor und kommt zu dem ernüchternden Schluss, dass die »gegenseitige extreme Ablehnung der Konfessionen« im 16. Jahrhundert durchweg bestehen blieb und trotz aller »alltagstauglichen Pragmatik« keine langfristige Lösung der Konflikte möglich war. Diese »konfessionelle Unbedingtheit« habe so »neben und in Verflechtung mit vielen anderen Faktoren in den Krieg« geführt (S. 374).

Daniela Blums Studie bewegt sich methodisch und inhaltlich auf hohem Niveau. Umso irritierender ist, dass Ansätze der historisch-theologischen Geschlechterforschung, die insbesondere bei einer Fokussierung auf den »Alltag« einer Stadt mehr als naheliegend gewesen wären, vollständig außen vor bleiben. Die androzentrische Perspektive wird an keiner Stelle relativiert; sämtliche »Räume« in Speyer scheinen männlich besetzt gewesen zu sein. Lediglich im Zusammenhang mit dem Jesuitenkolleg kommen einzelne Frauen am Rande – als Adressaten der Seelsorge – vor (S. 321); das Dominikanerinnenkloster wird nur in einer Fußnote erwähnt (S. 95). Gab es keine weiblichen Konvente oder Kommunitäten in Speyer? Engagierten sich keine Frauen in den reformatorischen Bewegungen? Dies wäre – im Vergleich zum »Alltag« in anderen Städten – ein eigenartiger Befund.

Anne Conrad

THOMAS POSCH: Johannes Kepler. Die Entdeckung der Weltharmonie. Darmstadt: Theiss 2017. 264 S. m. Abb. ISBN 978-3-8062-3452-7. Geb. € 24,95.

Wieder gibt es ein neues Buch über Johannes Kepler, diesmal verfasst vom Wiener Physiker Thomas Posch. »Die Entdeckung der Weltharmonie«, so der Untertitel, war jedoch keine Erkenntnis des deutschen Gelehrten, sondern schon der Pythagoreer und wird gelegentlich bemüht, allein 2017 gleichzeitig von Dieter B. Hermann (»Die Harmonie des Universums«).

Ein bunter Einband mit dem Bild des Astronomen verspricht im Klappentext des »konkurrenzlos aktuellen« Buches »berührende Einblicke in sein Innerstes«. Dies lässt zunächst auf einen avisierten Leserkreis schließen, der sich eher auf unterhaltsame Weise mit Kepler beschäftigen will.

Nun handelt es sich aber keineswegs um einen eher historischen Roman mit Krieg und Hexerei, sondern um sehr gehaltvolle und akademische Lektüre. Autor und Verlag versuchten anscheinend den Spagat, ein inhaltsschweres Buch für ein möglichst breites Publikum herauszubringen. Gut daran getan hätte man deshalb, wenn alle (Schwarz-Weiß-)Bilder Qualität aufweisen würden, manches Mal sieht man nur Grautöne, etwa bei einer Aufnahme der Milchstraße oder einer Handschrift Keplers.

Gegliedert hat der Autor sein Werk nach den Hauptwohnsitzen Keplers in nur fünf Abschnitte, dazu kommen ein Vorwort und ein Anriss der Rezeptionsgeschichte. So erscheint das Buch romanartig, da der Lesefluss nicht durch Unterkapitel gestört wird. Inhaltlich verzichtet der Autor dabei aber auf keinen Aspekt aus Keplers Vita; seine Lebensbeschreibung wie seine wissenschaftliche Arbeit werden zugleich intensiv beleuchtet. Das bedeutet nun andererseits, dass der interessierte Leser klare Strukturen vermisst. Durch die beständige Vermischung von Biografie und Werk, wissenschaftlichem wie weltanschaulichem Ansatz und Meinung (des Astronomen selbst wie des Autors) fehlen am Ende Klarheit und Überblick. Wer etwas mehr über Keplers Haltung zur Astrologie wissen möchte, muss im Inhaltsverzeichnis unter dem Stichwort nachsehen und dann im Text auf 13 verschiedenen Seiten einzelne Sätze suchen. Als Werk, das man immer wieder aus dem Regal nimmt, um über eine Besonderheit oder ein spezielles Thema nachzulesen, wird es deshalb nicht dienen. Verdient hätte es mehr Belege, denn Posch schreibt durchaus dicht und mitunter auch apodiktisch. Man möchte das überprüfen können: etwa warum er Kepler als den Begründer der Optik sieht und Alhazen oder Roger Bacon völlig ignoriert. Ob und wie viele neue Zitate oder Erkenntnisse im Text vorkommen, wird kaum jemand eruieren können, denn hinreichend viel Literatur über den Protagonisten gibt es ja bereits. Dass einmal seine Brieftasche gestohlen wurde, war mir etwa neu, andere Zitate aber sind regelrechte Klassiker, wie das Tönen der Erde in den Tonsilben »Mi Fa Mi«, was Kepler als »Miseria et Fames« interpretiert.

Ein bisschen Ökumene muss im Lutherjahr wohl sein und erklärt vielleicht auch den Satz, in dem als Zahlenspiel Keplers Geburtsjahr 1571 mit dem Reformationsjahr 1517 in Beziehung gesetzt wird. Welche wichtigen neuen Informationen zum Astronomen uns der Autor damit gibt, hat sich mir danach nicht erschließen können. Eine Reminiszenz an das Erscheinungsjahr seines eigenen Buches? Denn die Zeit von Luthers Thesen und damit der Keim für die Religionskriege, in deren Wirren Kepler leben musste, wäre wohl allzu bekannt. Ob Kepler ein »ökumenischer« Christ war, wie es im Buch mitunter und verstreut anklingt? Diese Bewegung der Moderne einer ganz anderen Zeit überzustülpen, sähe ich als problematisch an, doch lässt Posch sich nicht wirklich zu starken Aussagen verleiten. Es erkannten auch andere, wie der Kartograph Philipp Apian, die Trennung der römischen Kirche vom Luthertum und danach die Aufspaltung der reformatorischen Kirchen voneinander nicht an. Sie hielten an der Einheit der Kirche fest. Die Spaltung war für sie ein Politikum, über das sich die Theologen selbst stritten. Wenn sich nun schon die Gelehrten uneinig waren, wie nun eigentlich die Bibel zu verstehen sei und welche dogmatischen Schlüsse man daraus ziehen konnte, würde man sich doch nicht aufgrund politischer Willkür verleiten lassen, seinen Glauben anzupassen. Bei explizitem Interesse daran kann Keplers theologische Haltung andernorts (etwa bei Jürgen Hübner, der sich intensiver mit diesem Thema befasst hat) nachgelesen werden. Dass der Astronom durch seine Erkenntnisse über die vernünftige Ordnung des Weltalls dessen Urheber Gott loben wollte, ist als früher Fall von Physikotheologie (ein Ausdruck, der im Buch allerdings fehlt) ebenfalls bekannt.

Einzelne zitierte Sätze bringen bei einem derart umfangreichen Œuvre wie dem Keplers wenig Beweis. Die Crux ist ja, dass man daraus nahezu alles konstruieren kann, man

wird für vielerlei Theorien einen entsprechenden Satz finden. Gerade deshalb bedarf es der genau belegten Einzeluntersuchung jeder spezifischen Idee, jeden Aspekts. Diese Abhandlungen existieren bereits zahlreich und sind auch in Zukunft wichtig und notwendig. »All in one« informierende Bücher über Kepler haben kein so rasches Verfallsdatum, dass alle paar Jahre ein neues herausgebracht werden müsste. Man ist bisher gut bedient mit den Klassikern von Max Caspar, den auch der Autor mehrmals zitiert (auch Kepler nach Caspar), Volker Bialas oder etwa Fritz Krafft. Zur Einführung für den interessierten Laien gibt es das rororo-Büchlein von Mechthild Lemcke.

Posch hat sich nun der großen Herausforderung gestellt, erwünschten Verkaufszahlen wie dem eigenen hohen Anspruch gerecht zu werden, ein nahezu ungegliedertes Buch mit einem sachlichen Inhalt zu schreiben und eine wahrscheinlich hunderte Regalmeter fassende Rezeptionsgeschichte Keplers in den vernünftigen Rahmen von 240 Seiten zu konzentrieren.

Doris Becher-Hedenus

ALKUIN VOLKER SCHACHENMAYR: Sterben, Tod und Gedenken in den österreichischen Prälatenklöstern der Frühen Neuzeit. Heiligenkreuz: Be&Be 2016. 363 S. m. Abb. ISBN 978-3-903118-16-4. Geb. € 36,27.

In seiner Habilitationsschrift vertritt Schachenmayr die Annahme, die Beschäftigung mit dem Tod habe sich in dem von ihm behandelten Zeitabschnitt gewandelt. Als diesen definiert er die Frühe Neuzeit oder, noch genauer eingegrenzt, die Zeitspanne zwischen dem Konzil von Trient und den Josephinischen Dekreten, in welcher der Tod im sakralen klösterlichen Raum einen Sonderstatus errungen hatte. Schachenmayr begründet seine These mit der vermehrten Schaffung von Totenkapellen und Krypten, dem Entstehen neuartiger Aufzeichnungen wie Professbüchern und Gräberverzeichnissen, wie auch mit der Prägung des Ordenslebens nach der spirituellen Schule Ignatius von Loyolas. Sein Untersuchungsgebiet schränkt er nicht nur zeitlich, sondern auch geographisch in den Grenzen des heutigen Österreichs ein, wie auch personell, indem er die Tode der Präläten selbst vorgibt nicht zu bearbeiten, sondern nur jene der einfachen Mönche. An diese Vorgabe kann er sich jedoch des Öfteren nicht konsequent halten und weicht in seiner Darstellung immer wieder auch auf die Tode der Oberen aus. Methodisch analysiert Schachenmayr in einfacher, verständlicher Sprache den Tod im Prälatenkloster chronologisch mit Betrachtung, Erfahrung und Gedenken des Toten. So filtert er den Gegenbeweis zu der These, in der Frühen Neuzeit stehe der Tod des Anderen vor dem eigenen, heraus. Dies belegt Schachenmayr beginnend mit der Einkleidung des ins Kloster eintretenden Mönchs, welche einen Tod des weltlichen Lebens bedeutete. Im weißen Habit der Zisterziensernovizen sieht Schachenmayr ein symbolisches Leichenkleid, welches ab der Frühen Neuzeit mit einem Novizentestament beim Eintritt ins Kloster untermauert wurde. Ein von ihm erstellter Vergleich solcher Novizentestamente symbolisiert einen rhetorischen Tod wie auch die Bereitschaft, sich von allem Weltlichen zu trennen, selbst wenn der Schreiber des Testaments es letztlich doch nicht tun sollte, wie Schachenmayr gleichfalls nachweisen kann. Den Übergang zum tatsächlichen biologischen Tod erfährt der Konventuale *in infirmario*. Die damit beauftragten Berufsgruppen betten den in Agonie Liegenden vom Bett auf die Sterbematte um. Dabei geht Schachenmayr auch auf die Möglichkeit einer bereits existierenden »milden« Sterbehilfe wie auch den Nichtgebrauch von Särgen ein. Diese Feinheiten zeichnen seine Thesen aus, da er immer wieder aus der methodischen Chronologie ausscheidet und sich Randgebieten widmet. Abschließend an den

tatsächlichen Tod werden die Exequien innerhalb der Mönchsgemeinschaften detailliert beschrieben, jedoch ohne Vergleich zu den sepulkralen Gewohnheiten der Zivilbevölkerung. Auch bei den Bestattungsorten, ob Friedhof, stiftseigene Krypta oder Kirchhof, verbleibt Schachenmayr vage. Die politisch-religiösen Umbrüche der frühen Neuzeit nur am Rande erwähnend, zeigt er mit den Beschreibungen der Krypten von Heiligenkreuz, Dürnstein und Altenburg zwar Detailkenntnis, doch legt er diese Details dann gerne auf das Gesamtbild um. Diese Praxis der, man könnte unterstellen, »Verallgemeinerung«, findet man immer wieder in seinem Werk. So erklärt er beispielsweise nur anhand einer einzigen Quelle aus dem Schottenstift zu Wien die Agenden der Berufsgruppen rund um die Bestattungstraditionen (S. 240). Als persönliches Spezialgebiet erkor sich Schachenmayr die klösterliche Todesanzeige aus, welche er über mehrere Seiten analysiert. Doch fehlt es auch hier, wie im gesamten Werk, wieder an tiefergehender Betrachtung, sodass dem Leser der Eindruck entsteht, in den behandelten Details zu sehr der Willkür Schachenmayrs ausgesetzt zu sein. Der Band an sich ist sehr ansprechend gestaltet, doch ist der Text ohne Bildlegenden regellos bebildert, wodurch die Abbildungen ohne Zusammenhang erscheinen und tatsächlich nur eine Bebilderung, unabhängig vom Geschriebenen, sind.

Oskar Terš

THOMAS LAU: Die Kaiserin. Maria Theresia. Wien – Köln – Weimar: Böhlau 2016. 440 S. m. farb. Bildteil. ISBN 978-3-205-79421-9. Geb. € 29,99.

In diesem Jahr jährt sich der Geburtstag Maria Theresias zum dreihundertsten Mal – zweifellos ein Anlass für die Publikation neuer biographischer Darstellungen. Im schlechtesten Fall sind derartige Jubiläumsbiographien kommerziell motivierte Zusammenfassungen von Vorgängerwerken, im besten Falle hingegen Neuinterpretationen, in denen aktuelle Forschung und ältere biographische Traditionen unter Einbeziehung der Quellen zu einem gut lesbaren Gesamtwerk verbunden sind. Es sei an dieser Stelle direkt gesagt, dass das Werk von Thomas Lau in die zweite Kategorie einzuordnen ist.

Seine Biographie ist in ihrer Struktur klassisch angelegt und zeichnet ausgehend von den Netzwerken und Rollenerwartungen, in die Maria Theresia hineingeboren wurde, ihr Leben chronologisch nach. Die Studie ist in zahlreiche, teilweise sehr kurze Kapitel und Unterkapitel gegliedert, die überwiegend nach bestimmten Rollen benannt sind, die Maria Theresia für sich beanspruchte oder die ihr in der Geschichtsschreibung zugeschrieben wurden. Dies sind beispielsweise »die Kriegerin«, »die Landesmutter« oder »die Reformerin«. Vorzug dieser Titel ist, dass sie auf den ersten Blick die Vielschichtigkeit der Wahrnehmungen und Deutungen zur Person Maria Theresia aufzeigen; ihr Nachteil hingegen ist, dass sie im Werk voneinander getrennt und jeweils nur einer bestimmten Lebensphase zugeordnet sind. Die Anschaulichkeit dieser Überschriften, farbliche Abbildungen, auf die auch im Text Bezug genommen wird, und insbesondere eine allgemein verständliche sprachliche Gestaltung machen dieses Werk auch für ein breiteres Publikum interessant.

Immer wieder stellt Lau inhaltliche Bezüge zur neueren historischen Forschung her. Er verzichtet dabei, wie in Überblickswerken üblich, auf die Nennung von Autoren und Werken im Text und stellt die notwendigen Verweise durch einen Anmerkungsapparat und ein bis 2014 reichendes Literaturverzeichnis her. Im Text zeigen sich die geschickt in die Erzählung eingewobenen Forschungsbezüge insbesondere in folgenden, von Lau in seinem chronologischen Durchgang mehrfach angesprochenen Themenfeldern: die Inszenierung von kollektiven und individuellen Emotionen; das Spiel mit Rollenerwartun-

gen und Konzepten von Männlichkeit und Weiblichkeit, bei dem Maria Theresias Ehemann eine besondere Bedeutung zukam; die bewusste Kreierung von Mythen um ihre Person; Aspekte der Körperlichkeit, wie die Formung, Inszenierung und Disziplinierung ihres Körpers und der Körper ihrer Familienmitglieder; oder die Geschichte politischer Kommunikation beispielsweise durch das Erlauben oder Verweigern von Nähe und persönlichem Zugang zur Herrscherin.

Unter diesen Themenfeldern nimmt die Mythenbildung einen herausragenden Platz ein, wie sich in Ausführungen Laus zu Bau- und Bildprogrammen der Herrscherin und der Beschreibung der aktiven Gestaltung ihrer eigenen Memoria verdeutlicht. Die wechselseitige Beeinflussung mit den Bildern, die andere Souveräne wie Friedrich II. von sich lancierten, werden im Laufe der Darstellung ebenso mehrfach deutlich, wie die Widersprüche zwischen der Selbstdarstellung Maria Theresias als friedliebende, geradezu bürgerlich lebende Landesmutter und dem Interesse der standesbewussten Monarchin an einem Revanchekrieg gegen Preußen.

Lau hebt mehrfach hervor, dass Maria Theresia von Beginn an ihre Inszenierung kontrollierte und zeichnet nach, wie sie die Regierung führte, dabei aber eine Netzwerkerin blieb, die sowohl mit von ihr protegierten Aufsteigern wie auch traditionellen Eliten zusammenarbeitete, um ihren Herrschaftsverband durch Steigerung der Einnahmen und der Truppenstärke zu sichern. Dabei setzt er sich immer wieder kritisch und an Quellen orientiert mit Anekdoten und Gerüchten über Maria Theresia und ihre Politik auseinander.

Der lobenswerte Fokus auf diese Einbindung der Monarchin in die politischen Netzwerke und ihre Beziehung zu Personen wie Haugwitz, van Swieten oder Kaunitz führt dazu, dass Maria Theresia nach Beginn der Mitregentschaft Josephs II. weniger deutlich im Mittelpunkt steht als zuvor. Dies verwundert nicht, musste sie doch in der Außenpolitik oft auf Initiativen ihres Sohnes reagieren, während beide zugleich offen Meinungsverschiedenheiten über die zukünftige Reform des Staates austrugen, wie Lau detailreich und quellennah schildert.

Lau beendet sein Werk mit dem letzten Atemzug der Monarchin und verzichtet sowohl auf einen Ausblick auf die Erinnerung an Maria Theresia und das Weiterwirken der von ihr kreierten Mythen nach ihrem Tod, wie auch generell auf ein Fazit. Dies ist angesichts der unter Beweis gestellten umfangreichen Kenntnisse des Autors bedauerlich. So wäre gerade im Hinblick auf die mehrfach in unterschiedlichen Zeitabschnitten aufscheinenden neueren Forschungsthemen für ein Publikum, das mit den entsprechenden Debatten nicht vertraut ist, eine Synthese vorteilhaft gewesen. Auch eine abschließende Einschätzung zur behandelten Person – wie sie klassische Biographien auszeichnet – bleibt den Lesern überlassen. Es ist aber festzuhalten, dass Lau ihnen hierfür mit seiner Biographie eine empfehlenswerte Grundlage bietet.

Simon Karstens

ALBRECHT BEUTEL, MARTHA NOOKE (HRSG.): Religion und Aufklärung (Colloquia historica et theologica, Bd. 2). Tübingen: Mohr Siebeck 2016. XII, 732 S. ISBN 978-3-16-154355-5. Geb. € 129,00.

Die große Resonanz, die der Münsteraner Aufklärungskongress erfuhr – 180 Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen aus 14 Ländern nahmen teil –, belegt ein neu erwachtes Interesse an einer historisch-theologischen Aufklärungsforschung; die in den einzelnen Beiträgen genannten Desiderata verweisen auf den großen Forschungsbedarf.

Der gewichtige Tagungsband dokumentiert nun den Eröffnungsvortrag von Hans Joas, sieben der acht Hauptvorträge (von Walter Sparr, Mark Chapman, Alfons Fürst, Hubert Wolf, Richard Crouter, Christian Albrecht, Johann Hinrich Claussen) sowie 41 der 62 Sektionsreferate, gegliedert in fünf Themenblöcke: »Politik und Gesellschaft«, »Literatur und Kultur«, »Philosophie und Wissenschaftstheorie«, »Theologie und Wissenschaft« und »Kirche und Frömmigkeit«. Die hier gegebene Interdisziplinarität ist eine Stärke des Bandes. Wer erwartet, dass, wie es der Titel nahe legt, tatsächlich Religion im überkonfessionellen, religionswissenschaftlichen Sinn im Blick ist, wird allerdings enttäuscht.

Studien zur »Theologie der Aufklärungszeit« wurden bis in die jüngste Zeit weitgehend im Kontext einseitig konfessioneller (meist evangelischer) Kirchengeschichte betrieben, und auch in Münster dominierte das christlich-theologische Forschungsmilieu. Neben einzelnen katholischen Kirchenhistorikern wie Karl-Heinz Braun (mit einem Beitrag zu Lodovico Antonio Muratori, der als katholischer Frühaufklärer den Josephinismus programmatisch vorbereitete) und Bernhard Schneider (über den Armutsdiskurs in spätaufklärerischen katholischen Gebetbüchern) kamen in den einzelnen Sektionen vor allem evangelische Theologen zu Wort. Thematisch geht es u. a. um die bekannten Protagonisten der Aufklärung (von Thomasius und Wolff über Spalding und Kant bis hin zur Rezeption bei Schleiermacher), um regional verschiedene Varianten von Aufklärung (so z. B. Sascha Weber zu Mainz und Kersten Krüger zu Dänemark), immer wieder auch um die Rolle des Pietismus und nicht zuletzt um die theologisch-aufklärerischen Dimensionen von Literatur (so z. B. Christopher Spehr über theologische Rezensionen, Eckard David Schmidt über den »literarischen Jesus« und Christoph T. Nooke über den Romanautor Gottlieb Jakob Planck) und Musik (Ute Poetzsch über Telemann und Kathrin Kirch über Carl Philipp Emanuel Bachs »Passions-Cantate«).

Ungeachtet des breiten thematischen Spektrums fällt allerdings auf, dass Forschungen zu Religion und Aufklärung, wie sie etwa im »profanhistorischen« Milieu des Forschungsschwerpunktes »Aufklärung – Religion – Wissen« in Halle unter der Leitung von Monika Neugebauer-Wölk zwischen 2004 und 2013 mit gut hundert Publikationen überaus ertragreich betrieben wurden, in den einzelnen Beiträgen leider kaum eine Rolle spielen. Die Erkenntnis, dass die »simple Frontstellung Aufklärung versus Religion«, die – was Hans Joas in seinem Einführungsvortrag betont – bereits von David Hume überwunden wurde, sich aufgelöst hat, ist nämlich keineswegs neu – wenn auch offensichtlich noch nicht ins allgemeine Bewusstsein der Aufklärungsforschung gedrungen. Zudem hätte sich eine Orientierung an der in Halle vorangetriebenen »Esoterik«-Forschung angeboten, um in vermeintlich offenen Fragen wie der nach der Origenes-Rezeption in der Neuzeit (Alfons Fürst) oder der nach der Analogie von Physikotheologie und Evolutionsbiologie à la Darwin (Christian Weidemann) einen guten Schritt weiterzukommen. Irritierend ist auch, dass die historisch-theologische Geschlechterforschung in keinen der Beiträge Eingang gefunden hat, obwohl das breite Interesse von Frauen am aufklärerisch-theologischen Diskurs inzwischen gut erforscht ist. Insofern bleibt der Band thematisch recht konventionell, ist aber dennoch wertvoll, weil hier im Kontext der (vorwiegend evangelischen) Kirchengeschichtsschreibung ein maßgeblicher Anstoß für den dringend notwendigen neuerlichen Aufschwung der Aufklärungsforschung gegeben wird.

Anne Conrad

6. *Neuzeit und Zeitgeschichte*

HOLGER ARNING, HUBERT WOLF: Hundert Katholikentage. Von Mainz 1848 bis Leipzig 2016. Darmstadt: WBG 2016. 255 S. m. zahlr. Abb. ISBN 978-3-534-26772-9. Geb. € 24,95.

Seit fast 170 Jahren gibt es Katholikentage, letztes Jahr in Leipzig fand das hundertste katholische Laientreffen statt. Anlass für die Münsteraner Kirchenhistoriker Holger Arning und Hubert Wolf zurückzublicken. Dabei sprengt der reichbebilderte und wertig ausgestattete Band den wissenschaftlichen Rahmen in zweierlei Hinsicht. Zum einen verzichten die Autoren auf den fragegeleiteten Zugriff einer zusammenhängenden Darstellung und würdigen stattdessen jeden der hundert Katholikentage gleichgewichtig jeweils auf einer Doppelseite. Erkennbar orientieren sie sich dabei vor allem an den offiziellen Berichtsbänden, in denen im Nachgang jeder Katholikentag von den Veranstaltern dokumentiert wurde. Im Vordergrund der Autorentexte steht dabei die Nachzeichnung der Diskussionen um die jeweiligen Schwerpunktthemen der Treffen, die zudem in wenigen Sätzen kenntnisreich in die jeweiligen Zeitkontexte eingeordnet werden. Unter der Überschrift »Was noch?« bündeln Arning und Wolf zu jedem Katholikentag zusätzlich weitere Informationen. Das Spektrum ist dabei denkbar weit: So erfährt der Leser über den Katholikentag 1884 – um nur ein Beispiel herauszugreifen – u. a., dass es zum Frühstück »Bratwurst im Lindenwald« gab, der Zentrumsolitiker Ludwig Windhorst »die Frauen dafür hochleben [ließ], dass sie ihre Männer anspornen, das Zentrum zu wählen« und die Versammlung die »Kapuziner unterstützte, die Leo XIII. in den Orient geschickt hat« (S. 31). So entsteht ein Kaleidoskop, das weniger zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung und problemorientierten Beschäftigung mit Geschichte als vielmehr zum Blättern und Schmökern anregt.

Vor dem Hintergrund des Verzichts auf einen argumentierenden Zugang im Darstellungsteil bekommt der Band, zweitens, durch seine Rahmung durchaus den Charakter einer Festschrift des deutschen Laienkatholizismus, in dem dieser sich seiner vergangenen Erfolge vergewissert und heutige Identität stabilisiert. Sieht doch Alois Glück, von 2009 bis 2015 Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), in seinem Geleitwort die Chronik als »Beweis«, dass es »Laien waren und sind [...], die in ihrer Eigenverantwortung als getaufte Christen mit oder ohne den ausdrücklichen Segen von Priestern und Bischöfen die Zeichen der Zeit erkannt und gedeutet und in vitale, wirksame und nachhaltige Aktionen umgemünzt haben.« (S. 10) Auch Arning und Wolf stellen diesen Aspekt in ihrem Vorwort heraus. Auf den Katholikentagen hätten katholische Laien Geschichte gemacht und Deutschland geprägt (S. 11). Befunde mithin, die auf der Grundlage des ausgebreiteten Materials wohl auch anders hätten ausfallen können und mindestens (u. a. zeitlich) zu differenzieren wären. So bleibt ein zwiespältiges Fazit: Als repräsentatives *Give-away* des ZdK wie als Material- und Kuriositätensteinbruch für die Beschäftigung mit dem Katholizismus dürfte das Buch außerordentlich geeignet sein. Debatten über die Aporien und Bruchlinien von Katholizismus und Kirche, Laien und Klerikern dürfte es aber ebenso wenig anregen wie es neue wissenschaftliche Impulse setzt.

Christian Schmidtman

PETER WALTER: Die Jubiläen des Konzils von Trient 1845–2013 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd. 75). Münster: Aschendorff 2016. 128 S. ISBN 978-3-402-11093-5. Kart. € 24,80.

Wenn gegenwärtig allerorten der 500. Wiederkehr der Reformation gedacht wird, so kann die Evangelische Kirche das Ereignis im Bewusstsein einer lang gepflegten Tradition von Jubiläumsfeiern begehen. Vergleichbar wäre auf römisch-katholischer Seite wohl nur das Konzil von Trient anzuführen – doch im Gegensatz zu den Reformationsjubiläen feierte man die Konzilsmemoria erst seit dem Jahr 1845. Seitdem gedachte man in gewisser Konstanz sowohl Eröffnung als auch Abschluss des Konzils. Um eben jene Trient-Jubiläen seit dem 19. Jahrhundert geht es in der vorliegenden Abhandlung, die selbst aus dem letzten Jubiläum im Jahr 2013 hervorgegangen ist. Sie wurde auf dem von der Gesellschaft zur Herausgabe des *Corpus Catholicorum* anlässlich des 450. Jahrestages des Konzilsabschlusses veranstalteten Symposiums vorgetragen und im vom Autor mitherausgegebenen Sammelband bereits veröffentlicht (Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur [1563–2013], RST 163). Bei der vorliegenden Publikation handelt es sich nun um eine wesentlich erweiterte Fassung, die zudem die vom Autor verwendeten Quellen mit abdruckt (S. 68–125).

Vor dem Hintergrund, wie die jeweilige Zeit offiziell des Konzils gedachte und wie sich dies zum wissenschaftlich Erforschten verhielt, untersucht der Autor die verschiedenen Jubiläen. Die Frage nach dem Warum des späten Einsetzens der Trient-Jubiläen ist schwierig zu beantworten und kann auch nur umrissen werden. Tatsächlich kannte man auf katholischer Seite neben den jährlich begangenen Herren- und Heiligenfesten lediglich noch die Heiligen Jahre seit 1300. Die Initiative ist auf lokaler Ebene im Umfeld des Trienter Bischofs zu suchen, welches im kleineren Rahmen insbesondere die nähere Umgebung zu Feierlichkeiten, die in Gottesdiensten, Umzügen und Konzerten bestanden, einlud. Es war vor allem aber eine Festveranstaltung, die die Bedeutung des Ortes für den modernen Katholizismus vor Augen führen wollte – mit anderen Worten: »das katholische Tirol feiert sich selbst« (S. 16; 66). Freilich blieben dabei konfessionelle Seitenhiebe nicht aus. Allerdings verschärfte sich der antireformatorische Ton erst maßgeblich mit dem nächsten Jubiläum von 1863. In regelrechter Kulturkampfstimmung feierte man erneut in Trient und verstand sich dabei als Hort gegen Liberalismus, Protestantismus und auch gegen die italienische Einigungsbewegung. Dies wiederum führte zu Gegenreaktionen seitens der italienischen Medien und sogar zu Attentatsdrohungen gegen die in Trient versammelten Bischöfe.

Die Feierlichkeiten des 20. Jahrhunderts waren gänzlich anderer Natur. Sie hatten nicht nur die regionale, sondern auch die ideologische Begrenzung durchbrochen. Sie waren von langer Hand geplant worden und erstmals wurden die Jubiläumsfeiern zudem im größeren Stil wissenschaftlich durch internationale Fachkongresse und europaweite Vortragsreihen begleitet. Die Feier des Jahres 1963 hatte man dabei ganz mit Blick auf das gleichzeitig in Rom tagende Zweite Vatikanische Konzil begangen. Nicht mehr für ein gegenreformatorisches Bollwerk sollte die kleine Stadt im Etschtal stehen, sondern vielmehr wie einst die Wahl auf sie wegen ihrer geographischen Brückenfunktion gefallen war, sollte sie nun dies im übertragenen Sinne der Ökumene sein. Was man damals in Trient nicht erreicht hatte, sollte dem Zweiten Vatikanum gelingen. So hatte es Paul VI. jedenfalls hoffnungsvoll in einer Ansprache formuliert. Johannes Paul II., der 1995 zur 450. Wiederkehr der Konzilsöffnung die Konzilsstadt besuchte, sollte explizit an der ökumenischen Perspektive festhalten.

Das Büchlein bietet einen sehr aufschlussreichen Überblick über die seit dem 19. Jahrhundert zelebrierten Trient-Jubiläen. Insbesondere zeigt sich dabei, »dass jede Zeit sich ihr Trientbild gezimmert hat« (S. 9). Bemerkenswert ist, wie stark doch bei allem Trennenden – wofür das Konzil ja ebenfalls stand – der ökumenische Aspekt im Grunde durch das gesamte 20. Jahrhundert hindurch, dann besonders mit Blick auf das Zweite Vatikanum immer wieder betont wurde und dabei die Ergebnisse der Forschung durchaus miteingeflossen sind. Neben der Vertiefung einiger Aspekte besteht der Mehrwert der erweiterten Fassung in der Edition von acht päpstlichen Dokumenten zu den Trient-Feiern von Pius IX. bis Franziskus. Sie liegen der Publikation mit einer zusätzlichen deutschen Übersetzung bei und erlauben einen differenzierten Einblick in verschiedene Trientbilder seit dem 19. Jahrhundert. Nicht zuletzt deswegen sei der Band zur Lektüre empfohlen.

Christian Wiesner

OTTO WEISS: Die Macht der Seherin von Altötting. Geisterglaube im Katholizismus des 19. Jahrhunderts. Kevelaer: Topos plus 2015. 288 S. ISBN 978-3-8367-1054-1. Kart. € 12,95.

Die Geschichte um die »Höhere Leitung« ist immer wieder an- und aufregend. Was Otto Weiss 1983 noch etwas verhalten in seiner weit über 1000 Seiten starken Dissertation »Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus« in Kapitel 7 (Das Geheimnis der Höheren Leitung, S. 552–671) behandelte, wurde 2011 vom Pustet-Verlag in einem eigenständigen Buch »Weisungen aus dem Jenseits? Der Einfluss mystizistischer Phänomene auf Ordens- und Kirchenleitungen im 19. Jahrhundert« dem breiteren kirchenhistorisch interessierten Publikum eigens zugänglich gemacht. Dies war überfällig gewesen, nicht nur, weil die Dissertation längst vergriffen war, sondern auch angesichts der spannenden Lektüre dieser brisanten Geschichte. Das vorliegende Taschenbuch unterstreicht dieses Anliegen, indem es die Ereignisse um die Altöttinger Seherin Louise Beck (1822–1879) einem noch breiteren Publikum nahebringt. Im Unterschied zu seinem Vorläufer wurde diesmal konsequent auf alle Fußnoten verzichtet. Wer Zitate nachprüfen möchte, wird jedoch leicht in den beiden genannten wissenschaftlichen Darstellungen fündig werden.

Es geht um die Geschichte der Seherin Louise Beck, die rund 40 Jahre lang führende Männer der Redemptoristen (bayerische Ordensprovinz) sowie hohe geistliche Würdenträger leitete. Deutlich wird eine vielschichtige Verstrickungsgeschichte aus Liebe, Sehnsucht, Sex, Machthunger, Unterwerfung, Erpressung, Sublimierung, Übertragung und Neurosen – und alles religiös aufgeladen. Man kann mit Otto Weiss festhalten: »Insgesamt aber wird man kaum fehlgehen, wenn man den ganzen Club der »Höheren Leitung« im Lichte heutiger Erkenntnisse als ein »krankes System« bezeichnet« (S. 259).

Aber diese Geschichte ist nicht nur ein abgründiger Sonderfall des 19. Jahrhunderts, sondern sagt auch einiges über den Ultramontanismus der Zeit aus. Sie ist ein Teil der Kultur- und Frömmigkeitsgeschichte, und es ist das große Verdienst von Otto Weiss, dies bereits von Anfang an gesehen zu haben. Übersinnliche Phänomene, Mystik, Seherinnen und Stigmatisierte, Wundersucht und römischer Zentralismus waren Ausdruck eines Weltbildes, das sich selbst als antimodern deutete. Dabei gehörte die Anfälligkeit für spiritistische Phänomene – auch Louise Beck nahm Kontakt zu Toten auf – keineswegs allein dem Katholizismus zu, wie Weiss plausibel erläutert. Nach Diethard Sawicki (Leben mit den Toten, Paderborn 2000) handelte es sich beim Spiritismus sogar eher um ein

protestantisches Phänomen, das aus Amerika nach Deutschland kam, so dass Weiss hier von einem »katholisch getauften Spiritismus« (S. 263) spricht.

Ambivalent erscheint manches in den kirchlichen Strukturen. Immer wieder wurde ein Prozess um Louise Beck und die »Höhere Leitung« verschleppt oder ausgesetzt, weil einzelne kirchliche Würdenträger wie der Münchener Generalvikar Windischmann oder Kardinal Reisach geschützt wurden. Schwache, wankelmütige und leicht erpressbare Männer gerieten unter die Aufsicht von Geistlichen wie P. Schmoeger, der im Glauben, im Namen Gottes zu handeln, eine geradezu sadistische Gewissenstyrannei gegenüber seinen Schutzbefohlenen ausübte – und dies in symbiotischer Verbindung mit Louise Beck. Die Maßnahmen entbehrten nicht einer Logik, galt es doch ein auch nach katholischen Maßstäben verdächtiges System zu stützen. Dass dieses Netzwerk um die Seherin dennoch einen kirchenpolitisch relevanten Einfluss bis nach Rom ausüben konnte, wirft Fragen über die Wirksamkeit obskurer Substrukturen innerhalb der katholischen Kirche auf. Nicht umsonst führt Weiss am Ende des Buches die auffälligen Parallelen zum sog. »Engelwerk« an. Insgesamt handelt es sich daher um ein wichtiges Anliegen, die wissenschaftlich fundierte Darstellung der »Höheren Leitung« einem breiteren Publikum zugänglich zu machen. Dabei geht es nicht um Sensationslust, sondern um eine Warnung im Hinblick auf geistbewegte und wundersüchtige Gruppierungen, die eben nicht immer harmlos sind.

Nicole Priesching

FRANZ XAVER BISCHOF, GEORG ESSEN (HRSG.): Theologie, kirchliches Lehramt und öffentliche Meinung. Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 und ihre Folgen (Münchener Kunsthistorische Studien. Neue Folge, Bd. 4). Stuttgart: Kohlhammer 2015. 196 S. ISBN 978-3-17-028949-9. Kart. € 39,99.

1863 versammelten sich in München katholische Wissenschaftler, im damaligen Sprachgebrauch »Gelehrte« genannt, um über aktuelle theologische und kirchliche Streitfragen zu diskutieren. Mag man eine solche Versammlung unter heutigen Gesichtspunkten für selbstverständlich halten, schließlich geht der hier zu besprechende Sammelband auf eine Tagung katholischer Theologen zurück, die sich anlässlich des 150. Jubiläums dieser Versammlung am Ort des damaligen Geschehens trafen, so erregte dieses Treffen seinerzeit Anstoß und hatte für katholische Wissenschaftler weitreichende Folgen. Denn noch im gleichen Jahr erschien als Reaktion auf die Versammlung das päpstliche Breve *Tuas Libertas*, das mit einem neuen Begriff zur Definition des kirchlichen Lehramts operierte, dem *magisterium ordinarium*, mit dem der freie theologische Gedankenaustausch fortan unterbunden werden konnte.

Eine Folge war daher sehr konkret: Es war künftig verboten, weitere Veranstaltungen dieser Art abzuhalten. Spätere Versammlungen katholischer Wissenschaftler, wie etwa die fünf internationalen Gelehrtenversammlungen zwischen 1888 und 1900, fanden unter expliziter Ablehnung der Versammlung von 1863, unter demonstrativer und vorbehaltloser Unterwerfung unter die Autorität des kirchlichen Lehramts und unter bewusster Ausklammerung der Theologie aus diesen Veranstaltungen statt. Fortan trafen sich katholische Wissenschaftler, darunter etliche Theologen, die zwar der Glaube an die katholische Kirche einte und zusammenführte, die aber bei diesen Zusammenkünften über Glaubensfragen nicht diskutieren durften, da ihnen von Seiten des Lehramts hierfür jegliche Kompetenz abgesprochen wurde. So erklärte noch 1920 der zweite Präsident der katholischen Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaften, Hermann von Grauert,

dass der Erfolg der Görres-Gesellschaft darin zu sehen sei, dass man sich bewusst von der Gelehrtenversammlung von 1863 abgewandt und die Theologie aus dem Programm der katholischen Wissenschaft ausgeschlossen habe.

Erfährt man im Sammelband über die Folgen, die das Jahr 1863 für die Versammlungen als solche hatten, auch wenig, so bietet dieser gleichwohl einen hervorragenden und in sich konsistenten Überblick über die Folgen, die die Eröffnungsansprache des Präsidenten der Versammlung, des Münchener Kirchenhistorikers Ignaz von Döllinger, für den weiteren Verlauf der Theologiegeschichte hatte. Es ist daher nur konsequent, dass diese Ansprache an den Anfang des Bandes gesetzt wurde. Vor allem Döllingers leidenschaftliches Plädoyer für die zwei Augen der Theologie, die Geschichte und die Philosophie, lässt sich so noch einmal als Quelle studieren. Dem folgt ein informativer Beitrag von Franz Xaver Bischof, in dem die Rede Döllingers kontextualisiert wird. Bischof lotet die Veränderungen des »kirchenpolitischen und theologischen Klimas« jener Zeit aus, zeigt dabei, wie Döllinger von diesen Veränderungen erfasst wird und eine theologische Antwort darauf zu geben versucht. Das Innovationspotential von Döllingers Verhältnisbestimmung von wissenschaftlicher Theologie und kirchlichem Lehramt, bei der erstere als eigenständig und mit der Aufgabe einer »Korrekturfunktion« gegenüber letzterem angesehen wird, wird von Bischof deutlich hervorgehoben. Durch die Analyse der Argumentationsmuster römischer Dokumente jener Zeit gelingt es Hubert Wolf, nicht nur die Erfindung des *magisterium ordinarium* durch das Breve anschaulich zu beschreiben, sondern ebenso die zweifelsohne gravierendste Folge der Gelehrtenversammlung pointiert darzustellen: die strikte Unterordnung der Theologie unter ein solch proklamiertes Lehramt bei gleichzeitiger Bevorzugung der Neuscholastik. Besonderes Interesse verdient der Nachweis, den Wolf hierbei erbringt, dass *Tuas Libenter* auf den – seit »Die Nonnen von Sant’Ambrogio« bestens bekannten – Neuscholastiker Joseph Kleutgen als *spiritus rector* des Breve zurückgeht.

Döllingers Grundanliegen aufnehmend weist Georg Essen nach, weshalb Geschichte Leitkategorie und Grundprinzip einer zeitgemäßen Theologie ist. Dabei stellt er nicht nur eine überzeugende theologische Historik vor, sondern vermag ebenso aus systematischer Perspektive zu zeigen, weshalb es im 19. Jahrhundert so schwer fiel, Theologie und Geschichte zusammenzudenken. Gunda Werner beschreibt in ihrem Beitrag einen weiteren Aspekt aus Döllingers Rede, nämlich das Verhältnis von öffentlicher Meinung und universitärer Theologie in zweifacher Hinsicht: Zum einen stellt sie sich die Frage, wie Döllinger selbst dieses Verhältnis verstanden wissen wollte, zum anderen aktualisiert sie dessen Entwurf auf seine heutige systematisch-theologische Bedeutung. Peter Neuner weist überzeugend nach, dass Döllinger nach 1870 zu einem Wegbereiter der Ökumene wurde, der in interkonfessionellen theologischen Gelehrtenversammlungen – die nun außerhalb des Einflussbereichs der römisch-katholischen Kirche stattfanden – um kirchliche Einheit kämpfte und Entwicklungen antizipierte, die sich, wie Neuner ebenfalls zeigt, in der katholischen Theologie und Kirche erst im 20. Jahrhundert allmählich durchzusetzen begannen. Die Ausführungen enden mit einem interessanten Blick auf die »große Ökumene«, d. h. mit einem Blick auf das Judentum, der die irenische Position des späten Döllinger zu verdeutlichen vermag.

Gregor Klapczynski lotet das Feld der katholischen Kirchengeschichte nach Döllinger aus. Döllingers historisch-theologischer Ansatz fand, so Klapczynski, keine Nachahmung, sondern lediglich recht heterogene Antworten in den unterschiedlichen theologischen Lagern, die sich nach der Münchener Gelehrtenversammlung nicht geeinigt, sondern weiter voneinander entfernten hatten. Die beiden abschließenden Beiträge zeigen, dass die Folgen von 1863 bis in die Gegenwart reichen: Klaus Unterburger durchschreitet

das restliche 19. und gesamte 20. Jahrhundert, um zu zeigen, wie die theologische Wissenschaft seit dieser Zeit – von einem sich neu definierenden Lehramt – »traditionaler Freiräume« beschnitten wurde, was zum Schaden eines innertheologischen Pluralismus geschah. Beachtenswert ist der abschließende kirchenrechtliche Beitrag von Martin Rehak, der darin der Frage nachgeht, wie weit die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramts reiche. Mit theologie- und rechtsgeschichtlichen Exkursen und Fragen nach dem Verhältnis von Unfehlbarkeit und Lehrkompetenz, Katholischen Wahrheiten und Glaubenswahrheiten, lehramtlichen Urteilen und deren rationaler Nachvollziehbarkeit, bietet er spannungsreiche Erkundungen, die über das Maß der Entscheidungskompetenz des Lehramts in Fragen der theologischen Lehre reflektieren.

In seiner Rede machte Döllinger einen homöopathischen Grundsatz geltend: »Gegen wissenschaftliche Fehler und Verirrungen dürfen nur gleichartige Mittel angewendet werden. Wer anders verfährt, schädigt die Theologie und die Kirche«. Um aber Theologie wissenschaftlich betreiben zu können, sei Freiheit »so unentbehrlich als dem Körper die Luft zum Athmen«. Dem interdisziplinären Ansatz des vorliegenden Bandes gelingt es überzeugend, diese Urteile Döllingers zu bestätigen: Es gereichte der Kirche und ihrer Theologie zum Schaden, dass diese Freiheit übermäßig beschnitten wurde. Zudem macht der Band deutlich, dass 1863 nicht nur Folgen für die damalige Theologengeneration hatte; mit anderen Worten: dass für den katholischen Theologen die Geschichte seiner Wissenschaft, vor allem die des 19. Jahrhunderts, nicht nur Geschichte, sondern auch Gegenwart ist.

Markus Thurau

ANDREAS LINSENMANN, MARKUS RAASCH (HRSG.): Die Zentrumspartei im Kaiserreich. Bilanz und Perspektiven. Münster: Aschendorff 2015. 515 S. m. Abb. ISBN 978-3-402-13135-0. Geb. € 49,90.

Für Forschungen zur Zentrumspartei ist das 1932 abgeschlossene Werk von Karl Bachem noch immer ein Referenzwerk – eine jüngere Gesamtdarstellung fehlt trotz breiter Einzelforschungen. Der zu besprechende Band erhebt nicht den Anspruch, dieses Desiderat zu beheben, beleuchtet aber eine Vielzahl von Facetten der Parteigeschichte. Er ist das Ergebnis einer Tagung des Historischen Seminars der Universität Mainz im Oktober 2014, die auf die Belebung der kulturgeschichtlichen Erforschung des politischen Katholizismus angelegt war und zugleich eine Bilanzierung und Neuperspektivierung der älteren Forschung beabsichtigte. Das mit 18 Fachvorträgen und zwei politischen Diskussionsbeiträgen ambitionierte Projekt bietet zunächst eine Hinführung der Tagungsveranstalter (S. 7–24), die eine orientierende Schneise in die Literatur der letzten Jahrzehnte schlägt und die bleibenden Desiderata (Organisationsgeschichte in der Diaspora, Umsetzung des *cultural turn*) aufzeigt. Zahl und Umfang der Beiträge verlangen vom Rezensenten eine möglichst knappe Inhaltsangabe – schwierig, zumal da diese Aufgabe von den Herausgebern vorbildlich gelöst wurde (S. 15–23).

Mit Wilfried Loth eröffnet eine anerkannte Kapazität die erste Sektion mit einer Bilanz: »Die Zentrumspartei und ihr Milieu« (S. 27–40). Nach einer Sammlung von Kritikpunkten am Bild des uniformen katholischen Milieus gelangt Loth zu erheblichen Differenzierungsforderungen und plädiert für den Begriff der Subgesellschaft (S. 35–37). Anzumerken ist, dass es sich offensichtlich um einen aktualisierten Beitrag aus dem Jahr 2009 handelt, was auch auf die Auswertung der jüngsten Forschungsliteratur zurückwirkt – nicht unbedingt zum Schaden des Beitrags an sich, aber zur Begrenzung seiner Reich-

weite als Bilanz. Karsten Ruppert (S. 41–62) widerlegt in seinem Beitrag den aus der zeitgenössischen Polemik tradierten Vorwurf einer Instrumentalisierung der Katholikentage als »Herbstmanöver« des Zentrums. Tatsächlich seien die Laienversammlungen primär Veranstaltungen des Vereinskatholizismus geblieben. Boten sie auch der Parteipolitik ein Forum, entwickelten sie sich trotz personeller Verzahnungen nie zu eigentlichen Parteitagen (v. a. S. 59–61). In Anlehnung an den Bourdieuschen Kapitalbegriff nähern sich Tina Eberlein und Markus Raasch dem »Portfolio der ersten Zentrumsleute« (S. 63–92). Als Mitarbeiter der Eichstätter Forschungsgruppe »Adeligkeit, Katholizismus, Mythos« beschränken sie sich dabei im engeren Sinne auf die in der Gründungsphase eminent wichtigen katholischen Adligen, die einer »kulturalistisch sensiblen Sozialgeschichte« (S. 64) verpflichtet untersucht werden. Für den anschaulichen Zwischenbericht ist ein breites Quellenspektrum nutzbar gemacht worden. Gelegentlich erliegt auch dieser Beitrag der kulturalistischen Bestandsaufnahmen inhärenten Gefahr der Überinterpretation oder Reproduktion von Trivialitäten (S. 70, 73), andererseits bietet er Innovatives wie den Vergleich mit den Prägungen der protestantischen Zentrumsanhänger (S. 74) oder den Nachweis der in diesem Ausmaß überraschenden industriellen Unternehmertätigkeit (S. 84).

Die zweite Sektion »Die Zentrumspartei und ihr Gestaltungsanspruch« wird von Winfried Becker mit einem Beitrag zu Georg von Hertling eingeleitet (S. 95–129). Der Biograph des späteren Reichskanzlers behandelt sozialpolitische Ansätze und Bemühungen, die von den grundlegenden Prägungen des konservativen Adligen nicht unbedingt naheliegender erscheinen. Insgesamt müsse demnach der Einfluss Hertlings und anderer Zentrumspolitikern erheblich stärker in den Blick genommen werden, als dies bei der Forschung zur deutschen Sozialpolitik im 19. Jahrhundert die Regel sei (S. 126f.). Ingo Löppenbergs prüft anhand der Haltung des Zentrums zur Kolonialpolitik, ob sich die Partei vor dem Ersten Weltkrieg am »übergeordneten politischen Konzept eines Zivilismus« (S. 132) gegenüber dem Primat des Militärischen ausrichtete (S. 131–155). Der »Zivilismus« habe sich in Reduzierungsforderungen bezüglich der einseitig militärischen materiellen und immateriellen Lasten niedergeschlagen und sei zu »einem zentralen Kern des politischen Katholizismus« geworden (S. 137f.). Dieses Paradigma habe trotz missionarischer und patriotischer Grundhaltungen auch die Einstellung zur kolonialen Weltmachtpolitik maßgeblich mitbestimmt, obgleich natürlich in der näheren Beurteilung und in den aufgetretenen Alternativen Differenzierungen erkennbar sind (S. 140f.).

In der dritten Sektion »Die Zentrumspartei und ihre »Fraktionen«« geht Michael Kitzing auf die spezielle Entwicklung des Zentrums in Baden ein, wo die Auseinandersetzung mit dem traditionell starken Nationalliberalismus und dessen kirchenpolitischer Unnachgiebigkeit eine große Herausforderung darstellte (S. 159–185). Überblicksartig geht es um das Selbstverständnis, das politische Handeln und vor allem die Strukturen der Partei seit ihrer Gründung aus der Katholischen Volkspartei 1888 bis zum faktischen Rückzug des ersten Parteiführers Theodor Wacker (1845–1921) im Jahr 1917. Einen etwas zwiespältigen Eindruck hinterlässt der Beitrag von Arne Thomsen zum schlesischen Zentrum (S. 187–225). Hier werden die Strukturen, Personen und Ereignisse genannt, die letztlich zu den Differenzen innerhalb des deutsch- und polnischsprachigen Wählerreservoirs in Oberschlesien führten. Allerdings wäre – trotz offenbar intensiver Recherchen – eine klarere Auffassung des Konflikts erforderlich gewesen, die mit dem ereignisgeschichtlichen Referat in Bezug gesetzt wird. Wichtige Grundprobleme wie die Ausprägungen des Nationalismus im katholischen Bevölkerungsteil und im Klerus kommen aber nur isoliert in knappen Resümees vor (S. 207f., 222f.). Gerhard Trautmannsberger stellt die Grundzüge seiner gegenwärtig in Eichstätt entstehenden Dissertation zu Maximilian Freiherrn von

Soden-Fraunhofen (1844–1922) vor (S. 227–237). Angesichts der erfreulichen Quellen-situation dürfte hier speziell für das Verhältnis von nord- bzw. westdeutschem Zentrum und den süddeutschen Regionalparteien eine lesenswerte Arbeit entstehen.

Der Bismarck-Biograph Christoph Nonn leitet die Sektion IV »Die Zentrumspar-tei und die Anderen« gewissermaßen unter Umkehrung der Perspektive ein (S. 241–260): Ausgehend von persönlichen Zeugnissen des Reichskanzlers blickt er auf die Partei und streift dabei die einschlägigen Narrative und ihre konjunkturellen Anpassungen (S. 241–243, 254–257). Insgesamt empfiehlt sich der Beitrag allerdings eher durch die konzise Darstellung edierter Quellen als durch neue Entdeckungen. Der Beitrag von Stefan Ger-ber zum Zentrum in Thüringen verlässt gewissermaßen die »Wohlfühlzonen« der Ka-tholizismusforschung und blickt auf die Situation in der Diaspora (S. 261–290). Neben wohl nur wenigen Fachleuten geläufigen Informationen über die dortige Parteiorgani-sation und ihre Vernetzung bietet der Aufsatz Einblicke in das Bemühen des Zentrums um Repräsentanz auch in »hoffnungslosen« Wahlkreisen – durchaus ein Signum des all-gemeinen Geltungsanspruches als reichsweite »Mittelpartei« (S. 263f.). Schwieriges Ter-rain – wenn auch in abgeschwächter Form – fand das Zentrum ebenso im von Ernst Otto Bräuche bearbeiteten »konfessionellen Gefüge der Pfalz« vor (S. 291–316). Bräuche stellt die demographischen und sozioökonomischen Ursachen des unterdurchschnitt-lichen Organisationsgrades in der bayerischen Westprovinz vor, der allerdings bereits ein Erbstück der Bayerischen Patriotenpartei war (S. 294–301). Der Beitrag von Mar-kus Raasch widmet sich einer der kontroversesten Forschungsfragen zur Zentrumspar-tei (S. 317–336). Unter Fokussierung auf den »Zentrumsadel« werden dessen judenfeindliche Haltungen mit dem Antisozialismus des gleichen Personenkreises verglichen. Die in verschiedenen Archiven erhobenen Quellenzeugnisse offenbaren mitunter Neues, wenn auch in der Tendenz nicht Unerwartetes: Viele Adelige vertraten eine schärfere Haltung zur Sozialdemokratie als die Mehrheit der übrigen Fraktionsmitglieder (S. 321–328), die Einstellung zu Juden war von »adversativen Argumentationsmustern« (S. 353) geprägt, die traditionell antijudaistische Motive wie auch »Partialrassismus« abdecken. Bei juden-feindlichen Aussagen sei aber zugleich oft auch ein »ja, aber-Verhalten« (S. 335) zu be-obachten, das wie auch bezüglich der Sozialdemokratie auf die gleichzeitige Bindung an rechtsstaatliche Grundsätze verweise.

Die fünfte Sektion zum Zentrum im internationalen Kontext eröffnet Olaf Blaschke mit einem als ergebnisoffenen skizzierten »Experiment« (S. 339–366). Neben den metho-dischen Vorfragen einer transnationalen Parteiengeschichte behandelt Blaschke dabei die Frage, inwieweit das Zentrum möglicherweise tatsächlich Teil eines Systems war, das sich die zeitgenössische Polemik unter dem Begriff der »schwarzen Internationale« vorstellte. Der breite Problemaufriss zeigt mögliche Ansatzpunkte und liefert *en passant* eine qua-lifizierende Bilanz der bisherigen Forschung. Mitherausgeber Andreas Linsenmann un-tersucht mit Bischof Ketteler einen »Klassiker« der Katholizismusforschung daraufhin, inwieweit französische Einflüsse und sein persönliches Frankreichbild handlungsleitend waren (S. 367–382). In geraffter Form wird dabei deutlich, dass die nationale Provenienz von philosophischen oder politischen Konzepten durchaus ein Ordnungskriterium für Kernbegriffe in Kettelers Gegenwartsanalyse war, wobei »romanisch« oder »französisch« negativ konnotiert war.

In der sechsten Sektion »Zentrumstraditionen und Erinnerung« ist kollektives Erin-nern als Prozess der Selbstvergewisserung das Thema von Christopher Dowe (S. 385–422). Konkretisiert an Adolf Gröber (1854–1919) und Matthias Erzberger (1875–1921) zeichnet er die Entwicklung der jeweiligen Memorialkultur und die damit verbundenen Vergangenheits- und Gegenwartsdeutungen nach. Joachim Kuropka behandelt ausge-

hend von seiner langjährigen Forschung zu Kardinal von Galen (1878–1945) dessen familiären Hintergrund unter dem Stichwort einer »Zentrumsfamilie« (S. 423–435). Kern des Beitrags ist die personelle und programmatische Kontinuität des religiös grundierten Engagements von Angehörigen innerhalb der Partei über den Gesamtzeitraum ihres Bestehens hinweg. Der Beitrag von Christiane Hoth schildert die nationalsozialistische Machtdurchsetzung im katholischen Milieu der Bischofsstadt Eichstätt und dessen relative Stabilität gegenüber dieser Herausforderung (S. 437–456). Die reiche Bebilderung des Textes entspricht dem Ansatz einer Analyse performativer Akte. Die unscharfe Verwendung zentraler Begrifflichkeiten und stellenweise verwirrende redaktionelle Mängel (z. B. S. 444–446, 450f., 454f.) schmälern den Eindruck der ansonsten prinzipiell wertvollen Fallstudie. Barbara Jahn kommt in ihrem Aufsatz nochmals auf den katholischen Adel zu sprechen und untersucht dessen »Einhausung« (S. 460) in die Bundesrepublik (S. 457–482). Die Selbstdarstellung als widerständiges »Gewissen der Nation« (S. 466), die Nähe zu kirchlichen Strukturen und die Übereinstimmung mit der konservativen Grundstimmung der frühen Bonner Republik samt ihrer Aufwertung des Katholischen erleichterten diesen Integrationsprozess. Trotz der vielen erarbeiteten Details wäre der Vergleich mit dem protestantischen Adel eine wertvolle Bezugsgröße für die betonte »nicht zu unterschätzende Rolle« (S. 461) des katholischen Bekenntnisses gewesen. Störend wirken leider Anachronismen bzw. Fehlbenennungen (S. 474, 482).

Der Rezensent kann die Einschätzung der Herausgeber bestätigen, die sich bewusst waren, »mehr Bilanz als Perspektiven« (S. 23) zu bieten. Gerade angesichts der breit angelegten Beiträge fehlt allerdings das synthetisierende Nachwort, das die Einzelerträge in Perspektiven bündeln könnte. Angemerkt werden darf auch, dass sich die längere Verortung eines Herausgebers in einem Adelsprojekt offenkundig in der Beitragsauswahl bemerkbar macht. Im Hinblick auf die reale Machtverteilung in der Partei während des Kaiserreichs ist dieser Schwerpunkt zweifellos vertretbar – im Hinblick auf die weitere Entwicklung wäre eine »sozial breitere« Aufstellung (Arbeiterschaft, Bürgertum) ebenso wünschenswert gewesen wie die Frage nach den Grundlegungen in der Nachwuchsarbeit einer Partei, die bekanntlich bald mit jugendlichen Herausforderungen konkurrierte. Trotz der anregenden Beiträge bleibt die eingangs erwähnte moderne Gesamtdarstellung noch immer Desiderat. Im Hinblick auf die Nutzung als Nachschlagewerk soll aber das gerade bei einem Sammelband mit großem Aufwand verbundene Personenregister des insgesamt gelungenen Bandes lobend hervorgehoben werden.

Jürgen Schmiesing

ROBERT TRABA: Der politische Katholizismus im Ermland. Eine Studie zur deutsch-polnischen Beziehungsgeschichte 1871–1914 (Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands, Beiheft 21). Münster: Aschendorff 2016. VIII, 398 S. m. Abb. ISBN 978-3-402-15715-2. Kart. € 24,80.

Die Geschichte des politischen Katholizismus im Kaiserreich ist breit beforscht worden, indes existieren weiterhin Blindstellen, etwa im Hinblick auf Organisation und Bedeutung der Zentrumspartei in katholischen Diasporagebieten. Auch das Verhältnis der Katholiken zur deutschen Nation war oft Gegenstand der Betrachtung, jedoch mangelt es an Tiefenschürfungen zu Fragen regionaler Identität – zumal für die Peripherie des Reiches. Die an den Grenzregionen interessierte polnische Historiografie wiederum fokussierte zumeist den Kampf der Polen wider die deutsche Germanisierungspolitik, den polnischen Angelegenheiten im deutschen Katholizismus schenkte sie keine Aufmerksamkeit.

Hier setzt die Studie von Robert Traba an, die das deutsch-polnische Verhältnis im katholisch dominierten Ermland, dem knapp zwölf Prozent der Bevölkerung Ostpreußens zuzurechnen waren, hinsichtlich nationaler Haltungen ins Blickfeld nimmt. Trabas Monografie, die vor allem auf einem Studium der regionalen Presseüberlieferung gründet, ist bereits 1994 in polnischer Sprache erschienen, dank dem Historischen Verein für Ermland liegt sie aber nunmehr erstmals in deutscher Übersetzung vor.

Der Autor geht zunächst chronologisch vor: Ein erster Teil behandelt den vom »Kulturkampf« geprägten Zeitraum zwischen 1871 und 1886, ein zweiter nimmt die Jahre 1887 bis 1914 in Augenschein. Dabei wird jeweils die Entwicklung des Katholizismus samt Vereinsstrukturen, Presselandschaft und politischer Organisation nachgezeichnet, um dann den Blickwinkel auf nationale Einstellungen zu richten. Ein dritter Teil versucht sich für die Zeit zwischen dem Ende des »Kulturkampfes« und dem Beginn des Ersten Weltkrieges an einer Periodisierung der deutsch-polnischen Beziehungen im katholischen Lager.

Eindrucksvoll kann Robert Traba deutlich machen, dass sich die deutsche katholische Bewegung in hohem Maße in die Tradition eines preußisch-deutschen Patriotismus einordnete und die Mehrheit der polnischen Bevölkerung als ihr integraler Bestandteil betrachtet werden muss. Prinzipiell existierten zwei Haltungen der deutschen Katholiken gegenüber den polnischen Angelegenheiten: Die Anhänger einer katholisch-nationalen Option, die maßgeblich von der höheren Geistlichkeit befördert wurde, verpflichteten sich dem Primat der deutschen Nation, während eine andere Richtung, zu der auch die meisten Vertreter der Zentrumsparterie gerechnet werden können, lokale Traditionen hochzuhalten suchte und sich trotz nationalpatriotischer Attitüde z. B. für die Verwendung der polnischen Sprache im Religionsunterricht stark machte. *In praxi* verlor letztere nach 1898 zunehmend an Bedeutung, die Fronten zwischen Deutschen und Polen verhärteten sich, wobei die ermländischen Katholiken der staatlichen Germanisierungspolitik bis zuletzt kritisch gegenüberstanden.

Die Stärke des ansprechend aufgemachten Buches, das neben mehreren Abbildungen, Tabellen und Registern auch ein Interview mit dem Autor enthält, liegt vor allem in seiner Belegdichte. Der Wandel des regionalen katholischen Sozialmilieus, das stark von integralistischen Tendenzen bestimmt war, wird minutiös beschrieben. Kein Verein, keine Zeitung bleibt unerwähnt, zudem werden Parteiorganisation und Wahlkämpfe beeindruckend dicht geschildert. Des Weiteren profitiert die Analyse nationaler Haltungen wesentlich vom steten Bemühen um kulturwissenschaftliche Weitungen, wenn z. B. auch auf den Bereich Erinnerungskultur sowie (Vereins-)Feiern, Symbole und Rituale eingegangen wird. Nicht durchgehend überzeugend nimmt sich der Aufbau der Studie aus: Die fehlenden Kapitelüberschriften schaden der Lesbarkeit und der dritte Teil wiederholt vieles vorher Gesagte, so dass er partiell redundant erscheint. Griffiger wäre die Analyse geworden, wenn der Autor zentrale Begrifflichkeiten wie »Identität« oder »Nationalbewusstsein« definiert und methodische Zugriffsmöglichkeiten reflektiert hätte. Unterbelichtet bleiben die wichtigen Aspekte Judenfeindschaft und Haltung zur Sozialdemokratie. Bisweilen finden sich kaum haltbare Aussagen zur allgemeinen Geschichte des politischen Katholizismus (z. B. entwickelte sich das Zentrum nicht erst nach 1890 »zu einer Partei, die die Wirtschafts- und Sozialpolitik mitgestaltete«: S. 28). Zuletzt kommt die Einordnung der eigenen Erkenntnisse in Forschungskontexte deutlich zu kurz, wovon auch die kaum weiterführende Zusammenfassung zeugt.

Das große Verdienst der Studie wird freilich durch diese Monita kaum geschmälert. Es ist wichtig und gut, dass sie jetzt einem nicht-polnischsprachigen Publikum vorliegt.

Markus Raasch

MICHAEL HIRSCHFELD: Die Bischofswahlen im Deutschen Reich 1887 bis 1914. Münster: Aschendorff 2012. 1003 S. ISBN 978-3-402-12963-0. Geb. € 78,00.

Die als Habilitationsschrift 2011 an der Universität Vechta angenommene Studie Michael Hirschfelds untersucht die katholischen Bischofswahlen im Deutschen Reich zwischen 1887 und 1914. Der damit umrissene Anspruch ist wörtlich zu nehmen, es geht um alle Staaten sowie das Reichsland Elsass-Lothringen und um alle Bischöfe in diesem Zeitraum einschließlich der preußischen Feldpropste, der bischöflichen Offiziale in Vechta und der Weihbischöfe, in summa 100 Kleriker, die zu den genannten höheren kirchlichen Würden gelangten. Von Interesse sei das Thema für die historische Forschung, da Bischöfe »als pars pro toto dafür zu sehen [sind], wie in einem postabsolutistischen Staat das Konfliktpotenzial zwischen Kirche und Staat zwischen den beiden Polen nachhaltiger staatlicher Bevormundung und Reklamation der Freiheit der Kirche ausgetragen wurde.« (S. 13)

Ob jemand letztlich Bischof wurde, hing zunächst von der Erfüllung kirchlicher Kriterien ab wie Mindestalter, mindestens sechs Monate zurückliegender Priesterweihe, Moralität der Lebensführung oder dem Vorliegen eines höheren theologischen Abschlusses. Letzterem wurde meist durch die Verleihung eines Ehrendoktorats Genüge getan. Fixiert wurde die Vorgehensweise bei Bischofswahlen durch vertragliche Festlegungen zwischen Staat und Heiligem Stuhl. Im Untersuchungszeitraum erstellten in Preußen die Domkapitel Kandidatenlisten, von denen die staatliche Seite die nicht erwünschten Kandidaten ausschloss. Ausschlaggebend waren die Voten des Kultusministers in Berlin und die der regionalen Behörden, insbesondere des Oberpräsidenten. Der vom Domkapitel anschließend mit Mehrheit gewählte Kandidat musste vom preußischen König und dem Vatikan bestätigt werden. In Bayern fand keine Wahl statt, es ist vielmehr von einem positiven Recht zu sprechen, da der bayerische König die Bischöfe nominierte, *via facti* eigentlich ernannte. Es wurde jedoch vom Vatikan eine Information erbeten, ob Bedenken gegen Kandidaten vorliegen würden. Die Verfahrensweise in Bayern glich damit der in Österreich-Ungarn, beide hatten ihren Grund in der Katholizität der jeweiligen Herrscherhäuser.

Von hohem Interesse ist natürlich, warum welcher Kandidat genommen bzw. ausgeschlossen wurde. Aufgrund der Charakteristika bestimmter kirchlicher Quellen sowie der Unmöglichkeit, alle Diözesanarchive zu konsultieren, ist ein Rückgriff auf Nachrichten in konfessionellen Zeitungen durchaus plausibel, um Interessenkonflikte rekonstruieren zu können. Es handelte sich eben um die Besetzung eines zentralen kirchlichen Amtes, für zeitgenössische Leser wie heutige Historiker finden sich zahlreiche relevante Zeugnisse in den damaligen Printmedien. Die Masse der der Studie zugrundeliegenden Archivquellen finden sich in staatlichen sowie in vatikanischen Archiven. Die Darstellung der auf dieser Basis gewonnenen Ergebnisse erfolgt für die Einzelstaaten des Reiches auf der Ebene der (Erz-)Bistümer in Form eines deskriptiven, Personen und Ereignisse in den Mittelpunkt stellenden Zugriffs. Deutlich ist die Absicht, die jeweiligen Strategien, relevanten Einzelpersonen und Netzwerke der involvierten Stellen narrativ nachvollziehbar zu machen. Vom Ergebnis her gesehen hielt die staatliche Seite anscheinend zielstrebig daran fest, den eigenen Absichten kompatible Bischöfe zu installieren, sie erwies sich dabei aber als durchaus situationselastisch. Von kirchlicher Seite her wurde in der Tendenz den Wünschen des Staates entgegenzuarbeiten versucht, als dezidiert staatsloyal geltende Kleriker hatten ebenso wenig Chancen wie ultramontane Eiferer. *In grosso modo* waren das Ergebnis Bischöfe, »die sich Meriten in der Pastoral erworben hatten, ... kirchlich gesinnt ..., den staatlichen Behörden maßvoll und ausgleichend gegenüber« (S. 817).

Angesichts der Detailergebnisse der Studie fällt es schwer, die Bischofswahlen im Deutschen Reich zwischen 1887 und 1914 so zu lesen, »dass der Konflikt auf dem Feld der kirchlichen Personalpolitik ... unvermindert andauerte.« (S. 833) Deutlich werden innerkirchliche regionale und lokale Konfliktlinien, deutlich wird, welch hohes, von interessiertem Argwohn getragenes Maß an Interesse staatliche Instanzen kirchlich-katholischen Entwicklungen entgegenbrachten. Dennoch sind vor Ort vorfindliche und sich aus Einzelwahrnehmungen natürlicherweise ergebende Auseinandersetzungen wenig überraschend und können den Grundbefund eines konfliktarmen Miteinanders nicht ändern. Die Wertung, es habe sich um eine Fortführung des Kulturkampfes mit »sanfteren Methoden« (S. 41) gehandelt, überzeugt daher insgesamt nicht. Dennoch sollte kein Zweifel daran bestehen, dass aufgrund der zahlreichen, breit ausgebreiteten Detailergebnisse eine für die Geschichte des Katholizismus im Kaiserreich wichtige Studie vorliegt, deren »Handbuchcharakter« (S. 7) weidlich zu nutzen wäre.

Thomas Schulte-Umberg

PETER DINZELBACHER (HRSG.): Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, Bd. 6/1. 20. Jahrhundert – Epochen und Themen (hrsg. v. LUCIAN HÖLSCHER u. VOLKHARD KRECH). Paderborn: Schöningh 2015. 613 S. m. Abb. ISBN 978-3-506-72025-2. Geb. € 128,00.

PETER DINZELBACHER (HRSG.): Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, Bd. 6/2: 20. Jahrhundert – Religiöse Positionen und soziale Formationen (hrsg. v. LUCIAN HÖLSCHER u. VOLKHARD KRECH). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016. 511 S. ISBN 978-3-506-78213-7. Geb. € 128,00.

1990 erschien unter dem Titel »Arbeitswelt und Bürgergeist« der zweite Band von Thomas Nipperdeys brilliant erzählter »Deutschen Geschichte« des 19. Jahrhunderts. Darin widmete der Münchener Historiker den Religionen gleich zwei Kapitel: das eine dem Judentum und das andere den christlichen Konfessionen sowie den »Unkirchlichen«. Nipperdey verstand »Religion als ein Stück Deutungskultur, die die ganze Wirklichkeit der Lebenswelt konstituiert, das Verhalten der Menschen und ihren Lebenshorizont, ihre Lebensinterpretationen prägt, gesellschaftliche Strukturen und Prozesse, ja auch die Politik« (vgl. T. Nipperdey, Religion im Umbruch, 1988, S. 7). Dass eine solche kulturgeschichtlich geweitete Perspektive auf die allgemeine deutsche Geschichte durchaus umstritten war, machte seinerzeit die »Deutsche Gesellschaftsgeschichte« aus der Feder des Bielefelder Sozialhistorikers Hans-Ulrich Wehler augenfällig. Mittlerweile ist die sozial- und kulturgeschichtliche Relevanz von Religion in den Geschichtswissenschaften allgemein anerkannt. Dies belegt eindrücklich das »Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum«, dessen 6. Band auf über 1.100 Seiten die historischen Entwicklungen im 20. Jahrhundert behandelt.

Der von dem Historiker Lucian Hölscher und dem Religionswissenschaftler Volkhard Krech gemeinsam verantwortete Doppelband profitiert methodisch von der Arbeit einer Forschergruppe, die sich von 2006 bis 2012 an der Ruhr-Universität Bochum mit Fragen der »Transformation der Religion in der Moderne« befasst hat. Der wissensoziologische Ansatz rückt für den Wandel religiösen Wissens im 20. Jahrhundert die Wechselwirkungen von sozialen Formationen, religiös-sozialen Gruppierungen und religiösen Semantiken in den Mittelpunkt (Bd. 6/1, S. 15f.). Religiöse Semantiken – so die Grundannahme – prägen zutiefst Welt- und Sinndeutungen der Menschen ebenso wie umgekehrt

gesellschaftliche Konflikt- und Differenz Erfahrungen nicht ohne Folgen für Religion und Semantik bleiben. Der Autorenkreis aus Historikern (Bösch, Hannig, Hölscher, Kaufmann, Mittmann, Sawicki, Ulbricht, Weichlein, Weir), Theologen (Christophersen, Holzem, Jähnichen, Sarx), Politik- und Sozialwissenschaftlern (Liedhegener, Tezcan), Ethnologen bzw. Religionswissenschaftlern (Auffahrt, Bräunlein, Krech, Schlamelcher), Religionsphilosophen (Kleinert, Schlette) und Soziologen (Gärtner, Sammet) reicht indes über diese wissenssoziologischen Rahmenvorgaben hinaus.

Existieren im »kurzen 20. Jahrhundert« Brüche in den religiösen Formationen und Sinndeutungen von Wirklichkeit? Oder überwiegen doch eher Kontinuitäten und Übergänge? Die sieben entlang der politik- und sozialgeschichtlichen Einschnitte 1914/18, 1933/45, 1960/70 und 1989/90 verfassten Beiträge (Bd. 6/1, S. 21–266) halten sich mit dezidierten Urteilen zurück. Sie stimmen jedoch darin überein, dass sich die religiösen Verhältnisse vor allem in Deutschland, aber auch in Österreich und der Schweiz weder nach 1918 noch nach 1933, sondern erst nach 1945 grundlegend zu verändern begannen. Liedhegener spricht von der »Sattelzeit« der 1950er-Jahre (Bd. 6/1, S. 142). Für Bräunlein und Mittmann kommt dem politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Umbruch in den 1960er/70er-Jahren zumindest eine Katalysatorfunktion für die Transformationen des religiösen Feldes zu (Bd. 6/1, S. 209f., 220, 242–244). Dem ist zuzustimmen, doch: Was verbirgt sich qualitativ hinter religionssoziologischen Prozessbegriffen wie »Individualisierung« und »Pluralisierung«?

Liedhegener's vorzüglicher Beitrag macht deutlich, dass der Wandel nach 1945 einsetzt mit der Integration der christlichen Kirchen und ihres konfessionsbezogenen Denkens in den demokratischen, religionspolitisch wohlwollenden Weststaat der Bundesrepublik. Der Flüchtlings- und Vertriebenenstrom und die politische Neugründung einer christlichen – also beide Konfessionen umfassenden – Volkspartei setzten Fakten. Dass die Katholiken am Aufbau der auf religiöser Freiheit basierenden Zivilgesellschaft erheblichen Anteil hatten, und dass der noch zu Beginn des Jahrhunderts mächtig tönende, von Holzem in seinen Verschränkungen vor allem mit protestantischem Christentum ausgezeichnet analysierte, säkulare »Glaube an die Nation« (Bd. 6/1, S. 21–60) nach 1945 unter den Vorzeichen des »Kalten Krieges« und der »geteilten Nation« immer weniger ohne gesamtgesellschaftliches Echo in West wie Ost blieb – dies war ein religiöser Transformationsprozess, der insbesondere den Protestanten einiges abverlangte. Zurecht bezieht Liedhegener zusätzlich den fundamentalen Wandel der westdeutschen Sozialdemokratie ein: Sie schwor am Ausgang der 1950er-Jahre in Abgrenzung zur SED in der DDR ihrem säkularen »Revolutionsglauben« ab, bestimmte im Godesberger Programm ihren Standort in der Demokratie neu. Sie schuf damit die entscheidende Voraussetzung für eine machtpolitische Alternative zur christlich-konservativen Adenauer-CDU.

Indes wird der tiefe Einschnitt, den die nationalsozialistische Vernichtung des Judentums in der deutschen Religionsgeschichte hinterließ, nur unzureichend deutlich. Hier ist in Auffahrt's Beitrag über religionsähnliche und -unähnliche Züge des Nationalsozialismus (Bd. 6/1, S. 113–134) eine Fehlstelle zu konstatieren. Sie fällt umso stärker ins Gewicht, als die christlichen Kirchen auch nach 1945 diesen religionsgeschichtlichen Bruch erst sehr spät als Teil ihrer eigenen Vergangenheit aufarbeiteten und anerkannten.

Den eigentlichen religiösen Umbruch machen die meisten Autoren in den »langen 1960er Jahren« aus: Hinter der Fassade gesicherter Kirchenstrukturen begann sich im Christentum die religiöse Tiefengrammatik grundlegend zu verändern. Legt man – wie die Herausgeber – einen weiten Religionsbegriff zugrunde, so gelangen für die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts über die Entkirchlichung hinaus zahlreiche neue soziale Formationen des Religiösen in den Blick. Sie werden in ihren verschiedenen Erscheinungs-

formen beschrieben. Die Autoren betreten hier Neuland, denn die tieferen Ursachen dieses bis heute nicht abgeschlossenen Umbruchs sind bislang nur unzureichend erforscht. Bemerkenswert erscheint in diesem Zusammenhang der Hinweis auf den Wandel des »Sakralen«: Eine auf religiöse, das postmortale Seelenheil gerichtete Kommunikation der Kirchen verlor ihre sinnstiftende Plausibilität und wurde durch diesseitige Pastoral lebensbegleitender Hilfen ersetzt – ein Prozess, dessen Beginn Schlamelcher spätestens in den 1960er-Jahren ausmacht (Bd. 6/1, S. 256f.). Damit ist ein wesentlicher Punkt des »religiösen Gezeitenwechsels« (W. Damberg) berührt, welchem künftig noch größere Aufmerksamkeit geschenkt werden muss.

Systematisch abgehandelte, mit dem religiösen Feld verschränkte Themen unterstreichen die diachron erhobenen Befunde. Es wird erkennbar, dass im 20. Jahrhundert religiöse Deutungen noch tief mit der Lebenswelt der Menschen verschränkt waren, aber auch, wie vielgestaltig bzw. ungleichzeitig Prozesse der Anverwandlung der »Moderne« verliefen:

- die Abwanderung eschatologisch-apokalyptischer Deutungen erlebter (Natur-)Katastrophen in Deutungen, die diese Ängste nicht mehr religiös, sondern naturwissenschaftlich und als Bestandteil menschlicher Zivilisation begriffen (Bd. 6/1, S. 281f.) (N. Hannig);
- die bemerkenswerte Präsenz und Bereitschaft, mit der sich die christlichen Kirchen trotz Skandalisierungen medialer Neuerungen gegenüber öffneten, was sich milieustabilisierend und transformierend zugleich auswirkte (Bd. 6/1, S. 286–311) (F. Bösch);
- sodann die beidseitige Annäherung von Kunst und Religion an eine Ästhetisierung der Transzendenz, welche das Verhältnis als ambivalent, von Anziehung und Abstoßung zugleich, erscheinen lässt (Bd. 6/1, S. 341–345) (M. Kleinert/V. Krech/M. Schlette);
- schließlich die zunehmende konfessionsübergreifende Konvergenz religiös-ethischer Diskurse in Fragen sozialer und politischer Verantwortung im öffentlichen Raum bei gleichzeitig wachsender Divergenz zwischen »liberalen« und »orthodox-konservativen« Wertebegründungen der privaten »Lebensführung« (Bd. 6/1, S. 379) (T. Jähnichen);
- und endlich der lange und dornige Weg, auf dem zwischen demokratischem Staat und Kirchen das Verständnis von Freiheit und Gleichheit der Religion verfassungs- und verwaltungsrechtlich ausgehandelt wurde (Bd. 6/1, S. 389–414) (S.J. Jahn).

Zurecht ziehen einige Autoren historische Kontinuitätslinien bis in das 19. Jahrhundert zurück. Zugleich wird noch einmal deutlich, wie sehr die Transformationen und Neupositionierungen etwa in Fragen von öffentlicher Moral und Recht insbesondere in Deutschland von den Diktaturerfahrungen des »Dritten Reichs« und der DDR mitbestimmt waren. Allerdings erscheint die thematische Auswahl eher kontingent. So hätte man sich beispielsweise Beiträge über die »Arbeit« und die »Familie« vorstellen können – jene bürgerlichen Grundwerte, die bereits von Nipperdey als »praktische säkulare Sinnstiftungen, ja Quasireligionen« eingestuft werden, und gerade in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts grundlegende Wandlungen erfahren.

Der zweite Teilband behandelt unter der Überschrift »Religiöse Positionen« zunächst die einzelnen religiösen Bekenntnisse und Denominationen selbst (Bd. 6/2, S. 15–216). Wenn der Protestantismus vor allem als ideen- und theologiegeschichtliche Auseinandersetzung über das »Wesen des Christentums« von Adolf von Harnack über Max Weber und Karl Barth bis in die Gegenwart zu Charles Taylor skizziert wird, so spiegelt dies zutreffend einen Kern protestantischer Identität wider (A. Christophersen). Demgegenüber

wird das Selbstverständnis des Katholizismus als konfessionell formierte Sozialgestalt beschrieben, dessen binnenkirchliche Transformationen bis heute zwischen päpstlich-ultramontanem Erstem und global-episkopalem Zweitem Vatikanischem Konzil eingespannt sind (T. Mittmann). Beide christlichen Kirchen bewegen sich dabei in einem erweiterten religiösen Feld, dessen Herausforderungen mit Jürgen Habermas als »Situationen immaterieller Enteignung« und »Revitalisierung der Weltreligionen« in einer »postsäkularen Gesellschaft« markant umrissen werden (Bd. 6/2, S. 50f.).

Das Judentum wird nur auf einigen wenigen Seiten abgehandelt. Wie tief der antisemitische Zivilisationsbruch nach 1933 für das jüdische Selbstverständnis war, lässt sich andeutungsweise daran ablesen, dass »Judaistik« in Deutschland nach 1945 von Christen zwar international erfolgreich, aber ohne Beziehung zur kleinen, im deutschsprachigen Raum insgesamt nur 140.000 Mitglieder umfassenden jüdischen Gemeinschaft betrieben wurde (Bd. 6/2, S. 149) (U.-R. Kaufmann). Der Abschnitt über die Völkische Religiosität (J.H. Ulbricht) überschneidet sich in manchem mit den Ausführungen im 1. Teilband über die Religion im Dritten Reich (Ch. Auffahrt); hier hätten – auch gemessen an der nach 1945 marginalen Relevanz dieses säkular-religiösen Phänomens – Redundanzen vermieden werden können. Demgegenüber wird dem »Islamfeld« schon aus aktuellen Gründen größere Aufmerksamkeit zuteil. Dessen Geschichte nahm in Deutschland erst seit den 1960er-Jahren mit der Arbeitsmigration aus der Türkei und Südosteuropa nennenswerte Gestalt an. Den religiösen Transformationsprozess vom Exil- über den Diasporaislam (insbesondere der Aleviten) zum »Islam als Public Religion« und als zentriertes, gesellschaftsfähiges Subjekt vergleicht L. Tezcan mit einer »funktionalen Verkirchlichung« des Katholizismus seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Bd. 6/2, S. 165, 176) – eine Beobachtung, die (unbeschadet aller Schwierigkeiten eines solchen Vergleichs) etwa durch historische Studien über den Antikatholizismus im 19. Jahrhundert gestützt wird. Der Überblick über das religiöse Feld wird abgerundet durch Ausführungen über den schon im 19. Jahrhundert wachsenden »Säkularismus« (Bd. 6/2, S. 190) (T.H. Weir) (Nipperdey spricht für die Kaiserzeit von »Atheismus«) sowie die Esoterik (D. Sawicki). Im Blick auf die Entwicklung in der DDR bleibt offen, ob die SED weltanschaulich nicht vielmehr mit der »linken« Freidenkertradition der Weimarer Republik brach als diese parteiideologisch zu integrieren.

Der Doppelband schließt mit einem (vierten) Teil über die Wechselwirkungen zwischen klassen-, schichten-, geschlechter- bzw. generationenbezogenen Formationen einerseits und religiösen Formationen andererseits (Bd. 6/2, S. 217–337). Die semantischen Beobachtungen zu »Arbeiterschaft« und »Bürgertum«, zur Bedeutung des Geschlechts im Bereich der Religion und zum Generationenwandel und seinen Folgen für religiöse Bindungen fokussieren wiederum die 1960er/70er-Jahre als Phase eines grundlegenden religiösen Umbruchs. Im Protestantismus bewirkte der langfristige Entkirchlichungsprozess, dass sich sowohl Wirtschafts- und Bildungsbürgertum als auch Arbeiterschaft von kirchengebundenen Glaubensüberzeugungen abwandten. Alte Vorstellungen von »proletarischem Glauben« und »bürgerlicher Religiosität« lösten sich im Verlauf des 20. Jahrhunderts weitgehend auf. Eine »bürgerliche Bildungsreligiosität« ohne innere kirchliche Zugehörigkeit zur rechtlich verfassten Kirche (»säkulare Religiosität«), wie sie sich bereits um 1900 abzuzeichnen begann und sich später mit »vagierender Religiosität« der Lebensreform-Bewegungen verband, setzte sich unter dem Druck des fundamentalen Traditionsbruchs in Familie bzw. Jugendgeneration spätestens seit den 1960er-Jahren durch – mit nachhaltigen Auswirkungen sowohl auf die religiösen Sozialisationsprozesse als auch die Klerus- und Gemeindeidentität. Der umgekehrte, bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts durchaus erfolgreiche Versuch im Katholizismus, die sozialen

Ausdifferenzierungen kirchenautoritativ und religiös-kulturell zu überwölben, stieß in den 1960er-Jahren ebenfalls an seine Grenzen; in der Hochzeit der Moderne wurde das katholische Milieu als überholt wahrgenommen und gesellschaftlich verabschiedet. Trotz des in Deutschland verbreiteten »*believing without belonging*« verschwand jedoch die christlich-religiöse Kultur als Teil gesellschaftlicher und individueller Lebenskultur nicht einfachhin.

Fazit: In den religionssoziologischen Debatten ist die Fragwürdigkeit der Säkularisierungsthese alten Zuschnitts längst Gemeingut, ebenso die mit ihr verknüpfte Rede von der »Pluralisierung« religiöser Formationen und »Individualisierung« religiösen Verhaltens. Die qualitative und quellenbasierte Erforschung dieser komplex verschränkten religiösen Umbruchprozesse hat erst begonnen. Herausgebern und Autoren sind eindrucksvolle Längs- und Querschnitte durch die Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum gelungen. In ihrer Zusammenschau lassen die breit angelegten, methodisch hoch reflektierten Zugänge erkennen, dass es auf die drängenden gegenwärtigen wie zukünftigen »Säkularisierungsfragen« gerade keine einfachen historischen Antworten gibt. Ein geschlossenes historisches Gesamtbild, wie es Nipperdey für das Deutsche Kaiserreich gezeichnet hat, steht noch aus. Es war möglicherweise auch gar nicht intendiert. Man kann sich deshalb fragen, ob die Veröffentlichung der Ergebnisse als »Handbuch« angemessen ist. Einen bedeutsamen »Meilenstein«, auf den sich weitere sozial- und kulturwissenschaftliche Studien zur Religion und Religiosität beziehen müssen, bilden sie allemal.

Christoph Kösters

JAN DIRK BUSEMANN: Katholische Laienemanzipation und römische Reaktion. Die Indexkongregation im Literatur-, Gewerkschafts- und Zentrumsstreit (Römische Inquisition und Indexkongregation, Bd. 17). Paderborn: Schöningh 2017. X, 402 S. ISBN 978-3-506-77789-8. Geb. € 68,00.

Die vorliegende Arbeit ist im Rahmen des Forschungsprojekts »Römische Inquisition und Indexkongregation« entstanden. Sie untersucht Kontroversen um die Laienemanzipation in der katholischen Kirche im Rahmen der Auseinandersetzungen um den Modernismus am Beginn des 20. Jahrhunderts. Arbeiten zum Modernismus sind niemals allein historisch orientiert, sondern bieten auch einen Schlüssel zum Verstehen der gegenwärtigen Kirche – rund 100 Jahre nach dieser Kontroverse.

Die Auseinandersetzung um den Modernismus betraf vor allem den katholischen Klerus. In der Enzyklika *Pascendi* und im Anti-Modernisteneid wurden in erster Linie die Bischöfe in die Pflicht genommen, Kleriker mussten vor dem Empfang der höheren Weihen sowie vor einer theologischen Promotion oder der Übernahme einer Professur den 1910 eingeführten Anti-Modernisteneid ablegen. Papst Pius X. sah im Modernismus jedoch nicht allein eine Irrlehre, das »Sammelbecken aller Häresien«, sondern er erachtete ihn als umfassende Verschwörung gegen die Kirche und die gottgewollte Ordnung. Folglich galt es, auch Spuren eines »praktischen Modernismus« aufzudecken. Der römische Prälat Benigni hielt den »politischen, sozialen und literarischen Modernismus für noch viel gefährlicher ... als die offene Irrlehre« (S. 60). Die Ungeklärtheit des Begriffs Modernismus machte es möglich, den Häresievorwurf auf alle Neubesinnungen und Reformvorschläge anzuwenden. Damit gerieten auch Laien unter Modernismusverdacht, selbst wenn sie sich in Bereichen engagierten, die nicht die katholische Lehre betrafen. Felder, in denen derartige Kontroversen im Pontifikat Papst Pius X. besonders virulent wurden,

waren der Literaturstreit, der Gewerkschaftsstreit und der Streit um die Zentrumspar-
tei. Integralistische Kreise erachteten die Bücherzensur als das bevorzugte Instrument
ihre Ziele durchzusetzen, sie wurde als »wichtige Waffe des Lehramts angesehen« (S. 25).
Folglich bieten die Dokumente der vatikanischen Indexkongregation eine hervorragende
Quelle zur Erforschung der Kontroversen. Sie werden in der vorliegenden Arbeit ebenso
ausgewertet wie Dokumente aus verschiedenen weiteren Archiven.

»Im Literaturstreit wurde debattiert, inwieweit eine vorsichtige Öffnung katholischer
Autoren für die Errungenschaften der literarischen Moderne notwendig sei, oder ob ka-
tholische Autoren nicht katholische Tendenzliteratur zu schreiben hätten, die gleichsam
als Werbung für die katholische Kirche fungieren sollte« (S. 25). Im Fokus der Index-
kongregation war insbesondere die von Karl Muth begründete Zeitschrift »Hochland«,
in der dieser eine »Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland« anstrebte.
Als Gegenpol tat sich die Zeitschrift »Der Gral« hervor, die dem Hochland vorwarf,
modernistisch zu sein, weil es, wie Kardinal Georg Kopp (1837–1914) formulierte, »die
gebildeten Kreise dekatholisieren« (S. 58). Anzeigen gegen das Hochland führten zu dessen
Verurteilung, die allerdings nicht veröffentlicht wurde, um eine befürchtete Reaktion in
der Öffentlichkeit zu vermeiden. Worin der »Modernismus« des Hochlands bestanden
haben soll, wird allerdings in den Akten der Kongregation nicht deutlich. Sicher spielte
der Roman Fogazzaros »Der Heilige«, in dem ein Laie dem Papst Vorstellungen über die
Reform der Kirche vorträgt, eine wichtige Rolle.

»Im Gewerkschaftsstreit stand die Frage im Mittelpunkt, ob katholische Arbeiter
unabhängig von der kirchlichen Hierarchie ihre Arbeitnehmerinteressen in interkon-
fessionellen »Christlichen Gewerkschaften« vertreten dürfen, oder ob sie sich allein in
den katholischen Arbeitervereinen organisieren sollten, die der unmittelbaren Kontrolle
der Kirche unterstanden« (S. 25). Ausgangspunkt waren hier die Kontroversen zwi-
schen der Kölner Richtung, die unter dem Patronat von Kardinal Fischer christliche
Gewerkschaften propagierte, in denen Arbeiter um ihre sozialen und wirtschaftlichen
Interessen kämpfen sollten, und der Berliner Richtung, in der Kardinal Kopp (Breslau)
die religiöse Dimension sozialer Probleme unterstrich und damit die gesellschaftspo-
litischen Fragen der Autorität der Kirche zuwies. Als exemplarisch für diese Kontro-
verse stellt die Arbeit den Indexprozess gegen den Münsteraner Moraltheologen Jo-
seph Mausbach dar, der in seiner Schrift »Die katholische Moral und ihre Gegner« die
Kölner Richtung theologisch legitimierte. Daraufhin wurde seine Rechtgläubigkeit in
Frage gestellt, während er fast zeitgleich mit dem Titel eines päpstlichen Hausprälaten
ausgezeichnet wurde. Mausbach wurde eine Indizierung angedroht; er konnte ihr durch
eine Überarbeitung seines Werkes entgehen, ohne dass er seine Auffassung grundlegend
geändert hätte. Die offizielle kirchenamtliche Position lautete, die Organisation der ka-
tholischen Arbeiter solle in katholischen Arbeitervereinen erfolgen, jedoch seien in der
gegebenen Situation christliche Gewerkschaften tolerabel, wegen ihres Interkonfessio-
nismus aber nicht wünschenswert.

Im Zentrumsstreit »bestanden kontroverse Ansichten darüber, wie das Verhältnis der
politischen Arbeit in Deutschland zu den Weisungen der römisch-katholischen Kirche zu
sehen sei. Begriff man sich als unabhängig vom Einfluss von Bischöfen, Kurie und Papst
oder als deren Interessenvertretung?« (S. 25). Ähnlich wie beim Gewerkschaftsstreit stan-
den auch hier die Probleme der Interkonfessionalität, durch die protestantische Prinzi-
pien in den Katholizismus hineingetragen würden, sowie die Autorität der Hierarchie
zur Debatte. Dem im Zentrum einflussreichen Julius Bachem wurde von integralistischer
Seite vorgeworfen, den Katholizismus zugunsten einer vagen christlichen Weltanschau-
ung preiszugeben. Vor allem beschäftigte sich die Indexkongregation mit einem Vortrag

von Theodor Wacker, der in einer Broschüre des Zentrums veröffentlicht worden war. Wacker, Pfarrer in Zähringen und Führer der badischen Zentrumspartei, betonte entschieden den nicht-konfessionellen Charakter der Partei und ihre Unabhängigkeit von der Hierarchie. Politiker des Zentrums seien allein ihrem Gewissen verpflichtet, kirchliche Autoritäten könnten lediglich um unverbindliche Gutachten gebeten werden. Diese Broschüre wurde bei der Indexkongregation angezeigt, weil sie der Enzyklika *Pascendi* widerspreche. Übelwollende Gutachten, die auf Betreiben von Thomas Esser, dem Sekretär der Indexkongregation eingeholt wurden, bildeten die Basis für die Verurteilung von Wackers Rede. Dieser hat sich letztlich unterworfen, ohne dass er seine Position grundlegend geändert hätte.

Mit dem Tod von Papst Pius X. am 20. August 1914 und dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs endeten die Streitigkeiten um den Integralismus. Im März 1917 wurde die Indexkongregation als eigenständige Behörde aufgelöst und Esser verlor seinen einflussreichen Posten.

Im Mittelpunkt der Arbeit stehen nicht die Ereignisse in den umrissenen Kontroversen, sondern deren Behandlung durch die römische Indexkongregation. Sie hat neue wichtige Quellen erschlossen, die bisherige Urteile zu bestätigen oder zu modifizieren vermögen. Vor allem aber wirft die Arbeit ein Licht auf die theologische und kirchenpolitische Einstellung von Papst Pius X. und der römischen Kurie zum Laien in der Kirche und der Forderung zu dessen Unterordnung unter den Klerus und die Reservierung aller Autorität für die Hierarchie.

Selbst wenn in der Arbeit nicht ausgeführt: Man kann die in ihr erschlossenen Dokumente heute nicht zur Kenntnis nehmen, ohne die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils über die Laien und das Volk Gottes ebenso mitzubedenken wie die nachkonziliaren Bestrebungen, diese Neuaufbrüche wieder in Bahnen zu lenken, die von den Urteilen der Indexkongregation gar nicht weit entfernt zu sein scheinen.

Peter Neuner

DAVID I. KERTZER: Der erste Stellvertreter. Papst Pius XI. und der geheime Pakt mit dem Faschismus. Darmstadt: Theiss 2016. 607 S. m. Abb. ISBN 978-3-8062-3382-7. Geb. € 38,00.

David I. Kertzer untersucht in seinem 2014 unter dem Titel »The Pope and Mussolini – The Secret History of Pius XI and the Rise of Fascism in Europe« erschienenen Buch die Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und der italienischen faschistischen Regierung in der Zwischenkriegszeit. Letztlich legt er damit eine Doppelbiographie von Papst Pius XI. (1922–1939) und Benito Mussolini (1922–1945) vor.

Mit dem Titel »Der erste Stellvertreter« spielt die deutsche Übersetzung auf das Theaterstück »Der Stellvertreter« an, in dem der Dramaturg Rolf Hochhuth 1963 Eugenio Pacelli vorwarf, als Papst Pius XII. (1939–1958) aus Gründen der Staatsraison zum Holocaust geschwiegen zu haben. Pius XI. hingegen erschien bisher häufig als Papst, der Faschismus und Nationalsozialismus konsequent zurückgewiesen habe. Seit der Öffnung der Bestände aus seinem Pontifikat in den vatikanischen Archiven 2003/2006 geriet dieses Bild vermehrt ins Wanken – und Kertzer bringt es nun endgültig zu Fall. Er sieht in Pius XI. den ersten Stellvertreter, der den Aufstieg des Faschismus maßgeblich begünstigte, in der Hoffnung auf einen dominierenden Einfluss der katholischen Kirche auf Staat und Gesellschaft in Italien. So sei 1923 »aus der faschistischen Revolution eine klerikal-faschistische Revolution geworden« (S. 87), resümiert Kertzer.

Das Kalkül des Papstes schien vorerst aufzugehen. Die Unterzeichnung der Lateranverträge im Februar 1929 machte den Katholizismus zur italienischen Staatsreligion, löste die Römische Frage und begründete den Staat der Vatikanstadt. Sie stellte sicherlich den Höhepunkt der trotz zahlreicher Spannungen anhaltend guten Beziehungen zwischen Papst und Duce dar. Erst als Mussolini mit den italienischen Rassengesetzen ab 1938 offen auf Konfrontationskurs zum Papst ging, zweifelte der alternde Pius XI. zunehmend an ihrem Pakt. Doch nun war es maßgeblich Kardinalstaatssekretär Eugenio Pacelli, der den eingeschlagenen Kurs fortführen wollte. So war das Ableben Pius' XI. dann auch in Kertzers Lesart ein »willkommener Tod« (S. 361) für all diejenigen, die den Bruch zwischen Kirche und Staat unbedingt verhindern wollten. Die Papstwahl Pacellis versteht Kertzer wiederum als den entscheidenden Schritt auf dem »Weg in die Katastrophe« (S. 390), also zum Schweigen Pius' XII.

Kertzer ist nicht nur ein ausgewiesener Historiker, der zahlreiche Archive besucht, neue Quellen erschließt und die Forschungsliteratur gekonnt aufgreift, er erweist sich auch als ein meisterhafter Schriftsteller, der nicht umsonst den Pulitzer-Preis für dieses Buch erhielt. Auch in der deutschen Übersetzung geht von dieser Erzählkunst nichts verloren, was die Lektüre zum reinsten Lesevergnügen werden lässt. Dabei lagert Kertzer viele Hintergrundinformationen in die Endnoten aus, um seine breite Leserschaft nicht durch ausufernde Fußnotenapparate abzuschrecken. Wer mehr über die agierenden Personen, Forschungsdebatten oder Quellen erfahren möchte, ist deshalb zum permanenten Blättern gezwungen. Eine Würdigung der benutzten Quellen findet sich erst im Nachwort – und das aus Fachperspektive allzu knapp. Natürlich ist es richtig, dass die offiziellen kirchlichen Dokumente »nicht die ganze Geschichte« (S. 410) erzählen. Doch auch die unzähligen Berichte von faschistischen Spitzeln, die Kertzer aus Polizeiakten recherchiert hat und in denen von vatikanischen Gerüchten über homosexuelle oder pädophile Neigungen und Verbrechen hochrangiger Kirchenfürsten bis hin zu einem Mordversuch berichtet wird, müssen einer quellenkritischen Lektüre unterzogen werden. Der Historiker Kertzer hätte über den Quellenwert der ein oder anderen einschlägigen Aussage sicherlich gründlicher abwägen können. Für den Schriftsteller Kertzer hingegen sind diese Spitzelberichte ein wahrer Segen, ermöglichen sie doch einen spannenden Blick über die hohen Mauern des Vatikans auf die Intrigen und Skandale der Römischen Kurie. Nicht nur deshalb ist das Buch durchweg zu empfehlen.

Sascha Hinkel

STEFAN GERBER: Pragmatismus und Kulturkritik. Politikbegründung und politische Kommunikation im Katholizismus der Weimarer Republik (1918–1925). (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, Neue Folge, Heft 26). Paderborn: Schöningh 2016. 418 S. ISBN 978-3-506-78267-0. Kart. € 54,00.

Die jüngst vorgelegte Habilitationsschrift des Jenaer Historikers Stefan Gerber befasst sich mit dem »Boden der Tatsachen« als dem zentralen Phraseologismus in der politischen Kommunikation der Zentrumsparterie in der ersten Hälfte der Weimarer Republik. Gerber untersucht die Auseinandersetzungen um den darin ausgedrückten politischen Pragmatismus der Partei in ihrer Reaktion auf den revolutionären Umbruch von 1918/19 und den damit verknüpften katholischen »Vernunftrepublikanismus« und die Integrationsbemühungen angesichts der verbreiteten Muster von Kulturkritik und politischen Ängsten. Die Politikbegründung des Zentrums war dabei in der unglücklichen Lage, einerseits der traditionellen moraltheologischen Verurteilung von Revolutionen an sich ge-

recht werden zu müssen und andererseits den Vorwürfen opportunistischer Machtpolitik von »rechtskatholischer« Seite ausgesetzt zu sein. In einer scharf umrissenen Problemstellung erfährt der Leser, dass diese Form apologetischer Kommunikation mit dem Aufstieg des Zentrums zur maßgeblich mitgestaltenden Kraft immer wichtiger wurde, da sowohl das katholische Wahlvolk wie auch die kirchliche Hierarchie von der Legitimität dieses Handelns überzeugt werden mussten, um mit dieser »Plausibilitäts- und Akzeptanzsicherung« die notwendige Geschlossenheit zu erhalten (S. 10–12). Die unter dem Ereignis- und Handlungsdruck der ersten Revolutionstage schnell feststehende »formelhafte Apologie« (S. 37) vom Mitarbeiten auf dem »Boden der Tatsachen« konnte dabei an eine lange diskursive Vorgeschichte innerhalb des politischen Katholizismus anknüpfen, die insbesondere in ihrer Bindung an die Person Wilhelm Emanuel von Kettelers dargelegt wird (S. 37–65). Überzeugend legt der Autor dar, inwiefern die Umbrüche des 19. Jahrhunderts (v. a. 1848/49 und 1866/71) bereits ein pragmatisches Vorgehen des erwachenden politischen Katholizismus erforderlich gemacht hätten, das sich schon damals als mit den »Denkhorizonten der katholischen Moral- und Gesellschaftslehre« (S. 56) vereinbar zeigen musste: Die für den gläubigen Katholiken unzulässige amoralische »Realpolitik« wie auch die sichtlich mit Nachteilen behaftete Option der Totalverweigerung schieden aus. Ein gangbarer Weg war stattdessen die Überlegung, dass in den von Gott zugelassenen tadelnswerten Tatsachen auch die Möglichkeit ihrer Besserung stecken müsse und dass das Mitarbeiten an dieser Besserung nicht die Anerkennung ihres moralisch falschen Zustandekommens beinhalte. Zentral war demnach das auch später immer wieder angeführte »Providenzvertrauen«: »Innerweltliche Rationalität und die Akzeptanz einer ›Vernünftigkeit‹ des Bestehenden, auf deren Grundlage für die ›katholische Politik‹ eine Kooperation mit verschiedensten politischen Kräften möglich schien, waren nur auf dem prinzipiellen Fundament der Überzeugung vom Handeln Gottes in der Geschichte und durch die Geschichte möglich.« (S. 40f.)

Dass der so von Ketteler mit Bedeutung aufgeladene »Boden der Tatsachen« in der Revolutionszeit von 1918/19 in den Äußerungen vieler katholischer Parteipolitiker und politischer Intellektueller begegnet, weist Gerber auf der Basis breiter Recherchen nach (S. 67–72) – der Leser vermisst allerdings einen kommentierenden Überblick zur Rezeption dieser maßgeblichen Gedanken in der langen Zwischenzeit. Spätestens dieses Kapitel lenkt den Blick auch auf ein weiteres Monitum: Die Erstellung eines Registers wäre absolut wünschenswert gewesen, nicht etwa um durch selektive Lektüre die Gedanken der zahlreichen zitierten Autoren und Politiker aus ihrem Zusammenhang reißen zu können, sondern vielmehr, um spätere zielgerichtete »Nachlesen« zu erleichtern. Insgesamt bleibt auch die Erschließung der meisten genannten Personen auf knappe Verweise beschränkt.

Anknüpfend an seine diskursgeschichtliche Analyse behandelt Gerber auch die Ketteler-Rezeption in der Weimarer Republik, die immer auch zu einem Gutteil eine Auseinandersetzung über den »Boden der Tatsachen« gewesen sei (v. a. S. 101–129). Ein eingeschobenes Kapitel informiert dabei v. a. anhand des später als »Brückenbauer« zwischen Kirche und Nationalsozialismus bekanntgewordenen Augsburger Diözesanpriesters Philipp Haeuser über die »rechtskatholische« Kritik am »Pragmatismus« des Zentrums, die sich im Vorwurf eines prinzipienfernen und machtorientierten »Opportunismus« äußerte und die Legitimität der politischen Vertretungsansprüche des Zentrums bestritt (S. 77–101).

Diese Kritik begleitete den politischen Katholizismus auch in der weiteren Entwicklung nach dem »Schritt von der unmittelbaren Plausibilität des politischen Pragmatismus angesichts der Unsicherheit und des ›Chaos‹ der Revolution hin zu einer auf der Behauptung neuer republikanischer Legitimität fußenden Begründung pragmatischer Mitarbeit« (S. 72) in den relativ stabilen Jahren der Republik. Der Diskurs über die Mitarbeit auf dem

revolutionär geschaffenen »Boden der Tatsachen« befasste sich mit Überlegungen zur Legitimitätssteigerung. Die Trennung von Revolution und republikanischer Staatsform vertraten dabei – trotz der schwierigen Abgrenzung – viele katholische Intellektuelle als gangbaren Weg. Unter Schwerpunktsetzung auf die mögliche konservative Gestaltung des neuen Staates taten dies namentlich Konrad Beyerle (S. 139–142) oder im wirkungsmächtigen Anschluss an den aus der Staatslehre Leo XIII. übernommenen Gedanken des Gemeinwohls Joseph Mausbach und Peter Tischleder (S. 144–153). Die Auseinandersetzung mit diesen bereits von Rudolf Uertz behandelten Ansätzen führt Gerber zur Frage, wie der Gedanke einer Trennung von Revolution und Republik popularisiert und damit politikapologetisch nutzbar gemacht werden konnte. Maßgebend für entsprechende Vermittlungsversuche sei das in Katechesen wie in politischen Versammlungen immer wieder ins Feld geführte Vertrauen auf die göttliche Vorsehung gewesen (S. 155–173).

Das umfangreiche Kapitel »Politische Ängste« (S. 174–222) bemüht sich erneut um eine Differenzierung der bisherigen Forschungssicht. Betrachtete Gerber schon die von Rudolf Uertz eher als Ausdruck des »Dilemma[s] christlicher Demokratiebegründung« (S. 153) interpretierte Adaption der leonischen Staatslehre stärker unter dem Gesichtspunkt ihrer kommunikativen Funktion, so geht es dem Autor auch bei den Ängsten (Kulturkampf, Laizismus, Bolschewismus) mehr um deren handlungsstimulierende Wirkung als um ihr desintegrierendes Moment. Gerber, der für die Bolschewismusfurcht ein etabliertes »Narrativ[s] von den [...] verpassten Chancen« (S. 201) in der deutschen Geschichtsschreibung konstatiert, will aber auch »kontraproduktive Folgen der metaphorischen Dämonisierung« (ebd.) des Kommunismus nicht unterschlagen. Neben der »Senkung der Akzeptanzschwelle für physische Gewalt« (ebd.) gehören in diesem Zusammenhang die bekannten Konstrukte jüdisch-freimaurerisch-bolschewistischer Verschwörungstheorien, die auch im Katholizismus der Weimarer Zeit auftraten (S. 202, 207). Gerade angesichts der einschlägigen großen Forschungskontroversen fällt hier der in einem Großteil der Arbeit zu beobachtende eher sparsame Nachweis von Sekundärliteratur auf, ähnlich bei der ohne entsprechende Problematisierung vorgenommenen Abgrenzung von Antijudaismus und »biologischem Antisemitismus« (S. 202). Tatsächlich werden die negativen Auswirkungen dieses Angst-Diskurses breit thematisiert. Für die Bolschewismusfurcht kommt Gerber insgesamt zu einem ambivalenten Ergebnis. Demnach lag ein »beträchtliches desintegratives, ja womöglich destruktives Potenzial in dieser Angst. Auf der anderen Seite beinhaltete sie politische Mobilisierungsmöglichkeiten, die sich positiv auf die Bereitschaft zur Akzeptanz pragmatischer Mitwirkung in der neuen politischen Ordnung auswirken konnten.« (S. 220f.) Zweifellos ist dieses äußerst vorsichtige Urteil anschlussfähig, während über Qualität und Wirkung der jeweiligen Potenziale weiter mit Recht gestritten werden darf.

Eine effektive Popularisierung des Pragmatismus konnte auf die »apologetische Inszenierung verfassungspolitischer Erfolge« (S. 222) nicht verzichten. Gerber verweist daher auf die entsprechenden Kommunikationsstrategien des politischen Katholizismus, wie etwa den historischen Vergleich oder die Kontrastierung zur Situation des Katholizismus im Kaiserreich, die die neue Schlüsselstellung des Zentrums hervorhob (S. 224–229). Interessante Perspektiven eröffnen hier vor allem die Ausführungen zur »Republik der Frauen«: Die neu erworbenen Partizipationsmöglichkeiten boten dem Zentrum reichlich apologetisches Material zur Politikbegründung gegenüber Frauen, denen die neuerworbenen Rechte als Verpflichtung zur Mitwirkung vermittelt wurden (S. 241f.). In der Frage des Frauenwahlrechts zeigte sich die Partei recht pragmatisch, da man sich des darin liegenden eigenen Vorteils beim Urnengang bewusst war (S. 244). Dennoch wurden Frauen auf ihre traditionellen Rollen und Tätigkeitsbereiche verwiesen – zugleich bemühte man

sich aber zumindest rhetorisch um eine politische Aufwertung dieser meist häuslichen Arbeit und der Rolle der Frau als Erzieherin (S. 245–248).

Als ein Extrem katholischer Politikapologie werden auch »Anverwandlungen« und Umdeutungen« der Revolution geschildert (S. 255–271). In einem breiten Spektrum von Max Buchner über Friedrich Dessauer bis Vitus Heller wurden verschiedenste Konzepte entworfen, von denen speziell Ansätze einer generellen Kulturkritik Bedeutung erlangten: Die Revolution wurde umgedeutet zur »*restitutio*« einer viel früher, etwa mit der Aufklärung oder der Reformation, beschädigten ›richtigen‹ Ordnung (S. 265–269).

Diese »Kulturkritik« ist dementsprechend Hauptaspekt eines eigenen Kapitels, in dem die Herausstellung von Defekten des untergegangenen Kaiserreichs als Mittel zur Legitimation der Mitarbeit im neuen System dargestellt wird (S. 271–297) – es drängt sich dabei die Frage auf, ob die mithin titelgebende »Kulturkritik« gegenüber dem »Pragmatismus« nicht etwas ungleichgewichtig behandelt wird. Die häufig mit der Kulturkritik verbundene umfassende Anklage gegen die Moderne sieht Gerber in direkter Auseinandersetzung mit Fritz Stern und Kurt Sontheimer als ein durchaus politisch produktives Element: »Indem diese Kulturkritik Distanz zu einer als vermeintlicher neuzeitlich-säkularer Irrweg erfassten unmittelbaren Vergangenheit schuf, baute sie für viele deutsche Katholiken tragfähige Brücken zur sozialen und politischen Neugestaltung, auch wenn sie mit der aufklärerisch-emanzipatorischen Traditionslinie der liberalen Demokratie kaum in Einklang zu bringen war.« (S. 272) Praktisch nicht diskutiert wird allerdings die naheliegende Frage, wer diesen katholischen Sonderweg zu neuer Staatlichkeit anhand kulturkritischer Traditionen mit welchem Ziel hätte mitgehen können und wollen.

Die Arbeit schließt mit der Frage nach theologischen und philosophischen Entwürfen, die »eine Verbindung zwischen den Kategorien ›praktischer‹ Politikapologie und einer prinzipiell begründeten ›Weltanschauung‹« zugelassen hätten (S. 299–340). Gerber zeigt hierzu die Konjunktur des Weltanschauungsbegriffs im Katholizismus auf und dessen Prägung durch das Sendungsbewusstsein einer Neugestaltung aus katholisch durchdrungenem Denken heraus, das sich »in seinen konkreten Formen auf säkulare Logiken und Eigengesetzlichkeiten« (S. 302) einstellen kann und in dieser Form von Karl Adam und Max Scheler propagiert wurde. So naheliegend die Beschäftigung mit Romano Guardini hinsichtlich der theoretischen Grundierung einer Weltanschauung zunächst erscheinen mag, so ungewöhnlich dürfte seine Nennung angesichts der verbreiteten Kritik an Guardini als Vertreter von Führeridealen und antiparlamentarischen Konzeptionen im Zusammenhang mit einer Weltanschauung des politischen Pragmatismus sein. Dementsprechend findet Gerber auch nur in der Quickborn-Arbeit des Professors vage Bezüge zur Frage nach dem Pragmatismus – sein Versuch, Guardinis Bedeutung für den Vernunftrepublikanismus in der katholischen Jugendbewegung darzulegen, überzeugt allerdings nicht vollständig (S. 306–320). Insgesamt bleibt beim Kapitel zur Weltanschauung der tatsächliche »Dreh« hin zum Kern der Untersuchung aus. Gerber behandelt allerdings mögliche Anschlussmöglichkeiten für das Thema Pragmatismus wie den Ganzheitsgedanken Guardinis und – unter Kenntnisnahme der virulenten Adam-Kritik – die von Peter Lippert und Karl Adam geforderte Orientierung an einer trotz ihrer Unvollkommenheit bejahten »Wirklichkeit« (S. 321–333). Etwas verwirrend sind allerdings die Sprünge zwischen den jeweiligen »weltanschaulichen« Denkern.

Neben den bereits angesprochenen Fragen der Gewichtung in Behandlung und Bewertung dürfte auch ansonsten die Strukturierung zu den hauptsächlichen Kritikpunkten an der Arbeit zählen: Neben dem fehlenden rezeptionsgeschichtlichen Überblick wird man mit Recht fragen dürfen, ob nicht z. B. eine Behandlung der »Ängste« vor der »Apo-logetik« verständnisförderlich gewesen wäre. Leider nicht zu übersehen und bei dem all-

gemein hohen sprachlichen Niveau besonders ärgerlich sind auch die wiederholt durch das Korrektorat gefallenen Grammatik- und Syntaxfehler (S. 38, 64, 130, 136, 223, 232, 254, 260, 267, 271 u. ö.). Unter dem Strich bietet die äußerst informative Untersuchung aber eine in tiefgreifendem Quellenstudium fundierte Analyse eines zentralen Diskurses im politischen Katholizismus der Weimarer Zeit, mit der Stefan Gerber ein beachtenswerter Beitrag zur differenzierten Betrachtung dieser vielschichtigen Bewegung gelungen ist.

Jürgen Schmiesing

GUDRUN SAILER: *Monsignorina. Die deutsche Jüdin Hermine Speier im Vatikan* (Epiphania, Bd. 6). Münster: Aschendorff 2015. 382 S. m. Abb. ISBN 978-3-402-13079-7. Geb. € 19,80.

Obwohl es der eingegrenzte Titel des Buches nahelegt, behandelt das Werk von Gudrun Sailer nicht nur den »vaticanischen« Lebensabschnitt der jüdischstämmigen Archäologin Hermine Speier. Sailer hat eine beeindruckende Biographie vorgelegt, die durch Materialreichtum, akribische Quellenarbeit und durch einen vergleichsweise umfangreichen Anmerkungsapparat hervorsteicht. Trotz dieser Fülle lassen sich die über 300 Seiten im großen Buchformat angenehm lesen. Sailer schreibt flott und unkompliziert. Es zahlt sich auf beinahe jeder Seite aus, dass die Autorin im journalistischen Metier arbeitet. Der Text leidet dabei nicht an Tiefe und Differenzierung. Die Lebensabschnitte Hermine Speiers sind umfangreich recherchiert und mit zahlreichen Quellenzitaten illustriert. Wenn die Autorin Ereignisse oder Lebenswendungen reflektiert, bleibt sie erfreulich zurückhaltend, aber klar. Spekulationen sind begrenzt und als solche gekennzeichnet.

Der Aufbau der Biografie ist chronologisch strukturiert und mit einem detaillierten Inhaltsverzeichnis versehen. Auch untergeordnete Ereignisse lassen sich schnell auffinden und einordnen.

Hermine Speier wurde 1898 in Frankfurt geboren, machte Abitur in Wiesbaden und kam nach Schnupperstudien in Geschichte und Philosophie (Frankfurt a. M./Gießen) nach Heidelberg, wo sie endgültig zur klassischen Archäologie wechselte und darin 1925 promovierte. Im fernen und »kalten« Königsberg erhielt sie eine Assistentenstelle. Doch bald wollte sie nur weg – zurück nach Heidelberg oder noch besser: nach Rom. Als ihr verehrter Heidelberger Lehrer, Prof. Curtius, Leiter des Deutschen Archäologischen Instituts in Rom wurde, ergriff Speier die Chance und bewarb sich erfolgreich um eine Anstellung an dieser begehrten Außenstelle in der Ewigen Stadt.

Von 1928 an wird Speier bis zu ihrer Pensionierung in Rom arbeiten – überwiegend in vatikanischer Anstellung. Der Wechsel in die Dienste des Vatikans, genauer: der Vatikanischen Museen, erfolgte 1934. Als Jüdin konnte Speier nach der Machtergreifung Hitlers nicht mehr lange am Institut arbeiten; eine Rückkehr nach Deutschland war ziemlich ausgeschlossen. Trotz eines strikten Sparkurses im Vatikan in den 30er-Jahren konnte Speier mit Unterstützung aus dem Institut und vor allem durch den Leiter der Vatikanischen Museen, Bartolomeo Nogara, eine Teilanstellung in der bis dato vernachlässigten Fotothek erhalten. Da Speier Jüdin war, brauchte sie eine Sondergenehmigung für die Anstellung durch das Governatorat. Es traf sich, dass Museumsleiter Nogara mit Papst Pius XI. befreundet war und bei ihm persönlich ein »*nihil obstat*« für Speier einholte. Die Autorin unterliegt nicht der Versuchung, diesen Vorgang als ganz besondere Ausnahme darzustellen. Auch andere Beschäftigte des Governatorats waren Juden und genossen Arbeitsschutz im Vatikan.

Nach Erlass der Rassengesetze in Italien und nach Ausbruch des Krieges wurde es wieder gefährlich für Speier. Mit Hilfe des Vatikans konnte sie zwar eine begrenzte Aufenthaltserlaubnis erwirken, doch während der deutschen Besetzung Roms (1943/44) musste Speier untertauchen. Ihre (kath.) Taufe im Mai 1939 änderte nichts an ihrer Gefährdung. Wie viele Juden fand Speier Zuflucht in einem Kloster: bei den Benediktinerinnen der Priscilla-Katakomben. Nach der Befreiung arbeitete Speier wieder im Vatikanischen Museum, weiterhin nur als Honorarkraft. Die Neueinstellung in das wiedererrichtete Archäologische Institut Rom Anfang der 1950er-Jahre scheiterte. Ein kleiner Trost: Nach 25 Dienstjahren erhielt Speier 1959 die Vollenstellung im Vatikan – bis zur Pensionierung 1965.

Das ausgezeichnet recherchierte Werk macht die Biographie Hermine Speiers zu einem wertvollen Nachschlagewerk für den einen oder anderen Zweck. Nur bezüglich der Rolle Pius' XII. während der großen Judenrazzia im Oktober 1943 wäre eine objektivere Beurteilung angemessen gewesen. Die Autorin bezieht sich in diesem Punkt wesentlich auf die umstrittene Meinung des Münchener Kirchenhistorikers Samerski (Pater Pfeiffer-Studie). Eine kritische Zweitmeinung, wie z. B. bei Susan Zuccotti oder auch nur eine sehr zurückhaltende Meinung wie z. B. bei Andrea Riccardi, werden nicht angeführt. Das soll jedoch nur eine Randbemerkung sein. Insgesamt bleibt das Werk über Speier ein inhaltlich und sprachlich sehr gelungenes Werk.

Klaus Kühlwein

KRISTIAN BUCHNA: Im Schatten des Antiklerikalismus. Theodor Heuss, der Liberalismus und die Kirchen (Kleine Reihe Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus, Bd. 33). Stuttgart: Eigenverlag Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus 2016. 128 S. m. Abb. Kart. ISBN 978-3-942302-10-4. € 6,00.

Zum religiösen Profil von Theodor Heuss ist gemeinhin nur die Charakterisierung Konrad Adenauers präsent, seine »sehr christlich denkende Frau« sei schon ausreichende Gewähr für den Präsidentschaftskandidaten. Der hier zu besprechende Band von Kristian Buchna bietet in konziser Form eine wertvolle Vertiefung dieses Persönlichkeitsaspekts. Zwar sind aufgrund der eher populären Anlage des Werks einige Verkürzungen nicht zu übersehen (z. B. die auffällig knappe Einführung des titelgebenden Terminus »Antiklerikalismus« und die Ausführungen zum Ultramontanismus bzw. katholischen Antimodernismus [S. 11f.]; zum Komplex Kirchen und Weimarer Reichsverfassung [vgl. S. 28, 57]), zugleich ist die intensive Quellenarbeit aber über einen umfangreichen Endnotenapparat hervorragend nachzuvollziehen – (leider) nicht selbstverständlich für eine Arbeit dieses Zuschnitts.

Der Leser erfährt in der gerafften Darstellung viel über die religiöse Prägung von Theodor Heuss. Zugleich soll der Band aber auch über die wechselseitigen Wandlungen im Verhältnis von »Liberalen wie auch ihren kirchlich-konservativen Gegnern« (S. 9) informieren. Entscheidend war für den – trotz eines freidenkerischen Vaters und einer kurzen monistischen Phase – zeitlebens lutherisch geprägten Heuss der Kontakt zu Friedrich Naumann. Die Auseinandersetzung mit dem Denken Naumanns und mit dem liberalen Kulturprotestantismus im Rahmen der Evangelisch-Sozialen Kongresse verfestigte Heuss' Überzeugungen von einer durch religiöse Institutionen nicht zu bedrängenden Gewissensfreiheit und damit auch seine Abneigung gegen »klerikale« Übergriffe auf außerreligiöses Gebiet (S. 17–19). Namentlich die kirchenamtliche Disziplinierung evangelischer Pfarrer hatte demnach Einfluss auf Heuss: Wegen seiner Stellungnahmen

kritisierten konservative Kirchenkreise Heuss' erste Landtagskandidatur (1912). Buchna sieht darin eine Wegmarke: »Seither sollten die strikte Zurückweisung einer solchen Vermengung von Religion und Politik, Kirche und Staat den Politiker und späteren Staatsmann Heuss auszeichnen. Mit einem religions- oder kirchenfeindlichen Antiklerikalismus altliberaler Prägung hatte diese Haltung indes nichts gemein. Vielmehr fühlte er sich explizit im Einklang mit der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre und wandelte auch in dieser Hinsicht unverkennbar auf den Spuren Friedrich Naumanns.« (S. 22) Anschaulich zeigt Buchna, wie Heuss an der Überführung dieser Gedanken in die Verfassungsrealität und politische Praxis der Weimarer Republik mit ihrer »hinkenden« Trennung von Staat und Kirche mitarbeitete (S. 24–39).

In der NS-Zeit hatte sich Heuss kirchenpolitisch neu zu positionieren. Neben Heuss' kirchlichen Kontakten behandelt der Band vor allem seine Tätigkeit als Herausgeber der Zeitschrift »Die Hilfe«, in der sich evangelisches Leben zeitweise eine Nische im aufziehenden totalitären Staat zu schaffen suchte. Heuss blieb dabei antiklerikalen Überzeugungen treu, indem sowohl Übergriffe zur staatlichen Instrumentalisierung der Kirche wie auch kirchliche Anbiederungs- oder Eingliederungsversuche (»Deutsche Christen«) zurückgewiesen wurden. In Naumannscher Tradition blieb die »freie Kirche« das Ideal (S. 44–49).

Die flüssig geschriebene Überblicksdarstellung spannt den Bogen bis weit in die Nachkriegszeit: »Die Erfahrungen des Nationalsozialismus scheinen in ihm [sc. Heuss] die Überzeugung genährt zu haben, dass ein staatlicher wie auch gesellschaftlicher Wiederaufbau der Fundierung auf christlichen Werten bedarf.« (S. 54) Nach 1945 mahnte Heuss zu christlichen Werten und rekurrierte häufig auf »das ›Abendland‹ als sinn- und gemeinschaftsstiftende Idee [...]. Doch das Heuss'sche ›Abendland‹ war von einem liberalprotestantischen Wertehimmel überwölbt – ein markanter Unterschied zu den katholischen Forderungen nach einer umfassenden, kirchlich angeleiteten Rechristianisierung der deutschen Gesellschaft.« (S. 51) Der liberale Spitzenpolitiker wurde zum Vertreter eines »geläuterten Liberalismus« und bemühte sich, die Vereinbarkeit von Liberalismus und Christentum zu vermitteln: »In allen Ämtern hatte Heuss die richtige Balance zu finden zwischen *klassisch* liberaler Zurückweisung kirchlich-konfessioneller Machtansprüche und *geläutert* liberaler Anerkennung bzw. Förderung kirchlicher Anliegen und christlicher Wertevermittlung.« (S. 52, Hervorhebungen im Original) Bleibende Vorurteile galt es dabei besonders auf katholischer Seite abzubauen. Angesichts altliberaler Aversionen gab es jedoch auch innerhalb der neugegründeten FDP noch erhebliche Überzeugungsarbeit zu leisten (S. 54).

Als Kultminister von Württemberg-Baden (S. 56–60), als Abgeordneter des Parlamentarischen Rates (S. 60–66) wie auch als Bundespräsident (S. 66–82) verteidigte Heuss trotz grundsätzlich kirchenfreundlicher Haltung die Überkonfessionalität und die religiöse Neutralität des Staates in den heftigen Debatten der Nachkriegszeit. Die zeitweilig bedrohlich aufscheinende konfessionelle Spaltung der Gesellschaft habe der Bundespräsident durch verschiedenste Appelle an die gemeinsamen christlichen Grundprägungen zu entschärfen versucht. In den Kontext dieser »Entkrampfung« (S. 66) gehört etwa auch der bekanntlich gescheiterte Versuch zur Einführung einer neuen Nationalhymne (S. 69). Obwohl die FDP ab 1950 kulturpolitisch auf den Kurs des »geläuterten Liberalismus« einschwenkte, scheiterten die Versuche zur Überwindung der Kluft zur katholischen Kirche dennoch bis in die 60er-Jahre hinein (S. 78–80). Noch 1974, als sich die Partei mit dem »Kirchenpapier« wieder auf einen laizistischen Standpunkt stellte, argumentierten die innerparteilichen Gegner dieser Pläne mit der Berufung auf Theodor Heuss. Im Hinblick auf diese partei- wie republikprägende Wirksamkeit des ersten Bundespräsidenten

ist dem thesenhaften Schlusssatz der Untersuchung zweifellos zuzustimmen: »Wer von Heuss, dem Liberalen, spricht, kann von Heuss, dem Protestanten, nicht schweigen.« (S. 87) Wer sich in diesem Sinne über die Person des großen liberalen Politikers und seine Position in den weltanschaulich-kirchenpolitischen Auseinandersetzungen informieren möchte, ist mit dem vorliegenden Band nicht nur wegen des äußerst günstigen Preises gut beraten.

Jürgen Schmiesing

CHRISTIANE HOTH, MARKUS RAASCH (HRSG.): Eichstätt im Nationalsozialismus. Katholisches Milieu und Volksgemeinschaft. Münster: Aschendorff 2017. 189 S. m. Abb. ISBN 978-3-402-13202-9. Kart. € 19,90.

Mittelfranken zwischen 1933 und 1945: ein Gebiet, in dem nicht nur über 70 Prozent der Bevölkerung evangelischen Glaubens waren, sondern auch der für seine antisemitischen Hetzpublikationen bekannte Julius Streicher seine Heimat hatte (»Der Stürmer«). Wie verortet sich unter solchen Voraussetzungen die katholische Kleinstadt Eichstätt im Nationalsozialismus? Dieser Frage widmete sich ein studentisches Projekt an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt – fortgeschrittene Studierende der dortigen Geschichtswissenschaft legten im Oktober 2016 einen Sammelband vor. Um es gleich vorweg zu sagen: Das Ergebnis kann sich sehen lassen.

Dabei ist das Thema nicht unbedingt neu. Grundlegende Untersuchungen zu Eichstätt im so genannten »Dritten Reich« sind bereits in den 1970er- und 80er-Jahren erschienen; erinnert sei nur an das »Bayern«-Projekt des Münchner Instituts für Zeitgeschichte, zu dessen damaligen Mitarbeitern etwa der spätere Hitler-Biograf Ian Kershaw gehörte. Dieser Vorarbeiten sind sich die Autorinnen und Autoren bewusst und fragen nicht so sehr nach den lokalen Abwehrkämpfen der katholischen Kirche gegenüber dem Hitler-Regime, sondern verfolgen die Frage, wie sich das von den Nationalsozialisten forcierte Konzept der Volksgemeinschaft in einem vom Katholizismus zutiefst geprägten Lebensraum entfalten konnte. Gefragt wird nach einer »Sozialgeschichte des Alltags« (S. 17), die sich aufgrund der lokalen Quellenvielfalt erstaunlich gut rekonstruieren ließ.

Die chronologisch angeordneten Aufsätze widmen sich der »Machtergreifung« 1933, der Hitlerjugend (HJ) und dem Bund Deutscher Mädel (BDM) vor Ort, der lokalen SA und SS, der Judenverfolgung, dem Verhalten von Kirche und Bevölkerung sowie dem Kriegsende und der unmittelbaren Nachkriegszeit in der kleinen Stadt im Altmühltal. So zeichnet sich ein differenziertes Bild ab: Eichstätt war nicht in jeder Hinsicht untypisch (Kleinöder 1979), sondern ebenso wie die meisten anderen deutschen Städte von einer Konzessionspolitik gekennzeichnet. Die Nationalsozialisten nutzen geschickt die sich ihnen bietenden Nischen und inszenierten sich als Teil katholischer Lebenswelten: Wie selbstverständlich nahmen auch HJ-Buben und BDM-Gruppen an Fronleichnamsprozessionen teil. Noch heute zeugen die Ruinen einer quasireligiösen »Thingstätte« nahe Wintershof von der Prominenz eines neuheidnischen Kultes, den auch SA und SS zelebrierten. Sturmabteilung und Schutzstaffel wurden ebenso geächtet wie ob ihres sozialen Engagements für das Winterhilfswerk und die Volkswohlfahrt geachtet. Ebenso wurde auch in Eichstätt die Judenverfolgung für eine Mehrheit des Katholizismus nie zu einem Problem mit absoluter Priorität erhoben. Der Stadtpfarrer Johannes Kraus – in den Augen der Nationalsozialisten der mutmaßlich gefährlichste Geistliche der gesamten Diözese – bekämpfte bspw. antisemitische Artikel des »Stürmer«, seine Energie galt aber vor allem dem Schutz katholischen Lebens. Besonders stark konturiert die Narrative

von katholischer Resistenz einer- und Anpassung, ja Denunziantentum andererseits der Beitrag von Evi Wimmer und Markus Raasch. Sie tun dies, um auf ein *tertium comparationis* hinzuweisen: Neben einem breiten Spektrum an Widerstandsfähigkeit lässt sich für Eichstätt auch ein Maß an Angst, Opportunismus und Nationalismus ausmachen. In der Nachkriegszeit schließlich sollten die amerikanischen Besatzer die Katholizität der Stadt positiv anerkennen, gleichzeitig aber den Umstand beklagen, dass offenbar auch der immense kirchliche Einfluss die Einwohner nicht vor antidemokratischer Indoktrination hatte schützen können.

Insgesamt wird man folglich konstatieren müssen, dass die NSDAP auch in Eichstätt eine »Entkonfessionalisierung des öffentlichen Lebens« (Reichsinnenminister Frick 1935) erfolgreich vollziehen konnte – trotz des engagierten Entgegenretens von Einzelpersonen. Gegenüber früheren Arbeiten wird ausdrücklich festgehalten, dass sich ein Erblühen des katholischen Lebens parallel zu einer Nazifizierung des öffentlichen Raumes vollziehen konnte (S. 23).

Die Herausgeber Christiane Hoth und Markus Raasch haben mit dem vorliegenden Sammelband nicht nur exemplarisch gezeigt, wie wissenschaftliche Nachwuchsförderung aussehen kann, sondern auch die übergeordnete Frage nach katholischem Milieu und Nationalsozialismus weiter schärfen können. Insofern erscheint der Selbstanspruch, mit dem vorliegenden Buch lediglich einen »Aufschlag« für weitere Forschung machen zu wollen (S. 23), als zu bescheiden.

Florian Bock

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ: Unerbittliches Licht. Versuche zur Philosophie und Mystik Edith Steins. Dresden: Text & Dialog 2015. 278 S. ISBN 978-3-943897-19-7. Kart. € 26,64.

Es ist kein Nachdruck der bereits 1991 unter demselben Titel im Grünewald Verlag erschienenen philosophischen Biografie, den die Philosophin Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (seit 2011 emeritiert, jetzt Phil.-Theol. Hochschule Heiligenkreuz/Wien) vorlegt, auch keine leicht veränderte Neuauflage. Vielmehr handelt es sich um eine komplett überarbeitete Einführung in Edith Steins Denken und hätte einen neuen Titel verdient. In den 24 Jahren, die zwischen den beiden Ausgaben dieser Monographie liegen, erschien unter Leitung von Gerl-Falkovitz und ihres Lehrstuhls für Religionsphilosophie (TU Dresden) die wissenschaftliche Edith-Stein-Gesamtausgabe (ESGA 1–28, 2000–2017). ESGA 28 ist für Ende 2017 geplant: »Über die sogenannte Judenfrage« und weitere Übersetzungen. Anhang: Neuaufgefundene Korrespondenz. Dieser aktuelle Forschungsstand und der lebendige Diskurs der Autorin aus Phänomenologie-Seminaren und internationalen Konferenzen finden sich in einer hellstichtig angelegten gründlichen Skizze der »Bürgerin Jerusalems in Babylon« (S. 19–28). Steins intellektuelles und religiöses Leben wird kenntnisreich mit Perspektiven auf das geistesgeschichtliche und zeitgenössische Umfeld dargestellt. Scheinbar lose aneinander gereihte Zitate enthüllen treffend zeitgenössische Mentalitäten. Historische Details sind zuverlässig. Nur war der Ort der Taufe nicht Speyer, sondern Bergzabern (S. 23), anders als in Mussinghoffs Kurzbiographie (Edith Stein, 2009), der einen falschen Zusammenhang zieht zwischen dem Selbstmord ihres jüdischen Onkels und dem Verlust ihres Glaubens (S. 10) und bei dem die Autobiografie Teresa von Avilas nicht aus dem Bücherschrank Anne Reinachs (wie durch deren Schwester Pauline bezeugt), sondern wie oft falsch überliefert aus dem von Conrad-Martius stammt (S. 16); und anders als in Zieglers Kurzbiographie (Edith Stein. Suchend, wachsam und

entschieden, 2017), in der Pauline Reinach, die Schwester Adolf Reinachs, zu seiner Tochter wird (S. 110).

Steins Geschlechter-Anthropologie (Frauenfrage, gendersensible Mädchen-Pädagogik, Frau und Theologie, S. 177–204) rückt gegenüber der ersten Ausgabe ins hintere Drittel, während die Sozialphilosophie und frühe Phänomenologie erstmalig und zentral gewürdigt werden (S. 58–81), in Bezug zu Husserl wie auch über Husserl hinaus. Bevor ihr Hauptwerk »Endliches und ewiges Sein« (1935–1937) in Grundlinien nachgezeichnet wird (in Absetzung zu Heidegger und Thomas, mit der Wende zu Augustinus, S. 112–166), wird Steins Bekehrung zum Christentum in zeitgenössische Aufbruchs- und Konversionsbezüge gestellt (S. 91–111), bis hin zum Eintritt in den Karmel-Orden (1933). Die Forschungen von Gerl-Falkovitz zu J. H. Newman und R. Guardini fließen harmonisch ein, H. Conrad-Martius, E. Lévinas (S. 167–176) und J. L. Marion (S. 64–70) kommen als philosophische Gegenüber neu hinzu, was sowohl Steins Philosophie der Person als auch ihre Ontologie in deutlicherem Licht erscheinen lässt. Hier vermisst, für weitere Forschungen empfohlen wird der Vergleich mit Merleau-Ponty zur Leibphänomenologie. Den Primat des Lebens, der Begegnung, des personalen Seins vor der Erkenntnis desselben (S. 73–76), den Ereignis-Charakter, der sich im empfangenden, nicht allein zeugenden Denken erfassen lässt und zugleich eine Verdinglichung bzw. Idolisierung Gottes verhindert, all diese Facetten hebt Gerl-Falkovitz erhellend hervor. Durch Brüche in ihrem Leben drang Stein in verschiedene Bereiche der Philosophie ein: als Lehrerin in die Pädagogik, als Referentin der Erwachsenenbildung in die Anthropologie, ab 1917/18 als gläubige Christin, ab 1.1.1922 Katholikin in die Religionsphilosophie christlicher Theologen (Newman, Thomas von Aquin, Augustinus, Pseudo-Dionysius Areopagita). Noch in der Theorie der Mystik (Ps-Dionysius Areopagita, Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz, S. 220–246) bleibt Stein als Karmelitin philosophisch fragend nach Erkenntnis oder nach dem Zusammenhang von Leib, Seele, Geist, Ich. Im Kapitel »Verzeihung des Unmöglichen« flicht Gerl-Falkovitz die Debatte zwischen Jankélévitch, Derrida und anderen ein, ob es eine Versöhnung der Enkel von Tätern und Opfern von Auschwitz geben darf. Am Tod Edith Steins in Auschwitz, den sie im Vorhinein bewusst »für Deutschland« auf sich nimmt, werden einzigartige Antworten sichtbar: »Im Absoluten gibt es auch Absolution« (S. 256): die theologische Bedeutung von inklusiver Stellvertretung. Interessant ist auch der in der Theologie des 20. Jahrhunderts seltene Blick auf den Heiligen Geist (S. 215–219). Im Anhang finden sich durch Gerl-Falkovitz geistreich verbundene Zeugnisse, die eher ins Edith-Stein-Jahrbuch (Würzburg) gehört hätten, unter anderem ein Gedicht von Paul Celan (Benedicta) und eine Reflexion auf »Karmel und Holocaust« des jüdisch-stämmigen Ordensmannes Paulus Gordan. Als Standardwerk zu Leben und Werk Edith Steins wird Gerl-Falkovitz' Monographie wärmstens empfohlen.

Beate Beckmann-Zöller

JOHN CONNELLY: Juden – vom Feind zum Bruder. Wie die Katholische Kirche zu einer neuen Einstellung zu den Juden gelangte. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016. 310 S. ISBN 978-3-506-78090-4. Geb. € 39,90.

Es gehört zu den Binsenwahrheiten des jüdisch-katholischen Dialogs, dass das Zweite Vatikanische Konzil mit seiner Erklärung »*Nostra Aetate*« vom 28. Oktober 1965 ein neues Kapitel im Verhältnis dieser beiden Buchreligionen aufgeschlagen hat. Statt katholischem Antijudaismus, dem kollektiven Vorwurf des Gottesmordes, Ritualmordlegenden und der Botschaft vom Ende des Bundes zwischen Gott und Israel wird jetzt die geistli-

che Verbindung des »Volkes des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams« hervorgehoben. »Die Juden ... sind nach dem Zeugnis des Apostels immer noch von Gott geliebt ... unwiderruflich.« Man dürfe daher nicht länger »die Juden als von Gott verworfen oder verflucht darstellen« (NA Nr. 4). Nicht selten wird diese Wende des Zweiten Vatikanums auf einen schmerzlichen Lernprozess der katholischen Kirche im Gefolge der Shoa, der Ermordung von sechs Millionen Juden und dem »Schweigen« Pius' XII. zum Holocaust, zurückgeführt.

Hier setzt die These von John Connelly von der Universität Berkeley, Kalifornien, an. Er ist von der Macht theologischer Argumente zutiefst überzeugt: die Kehrtwende von 1965 – so schreibt er – »erwuchs allmählich aus einem Kampf der Theologen, der sich von den 1930er bis in die 1960er Jahre hinzog« (S. 14). Deshalb ist der Untertitel der deutschen Ausgabe auch unpräzise, weil hier eine lange Geschichte des Ringens um das rechte Verhältnis von Juden und Katholiken, die dann weit in die Frühe Neuzeit hineinreichen müsste, insinuiert wird. Der Untertitel der englischen Originalausgabe ist hier präziser: »The Revolution in Catholic Teaching on the Jews 1933–1965.« Und – das ist der zweite Teil von Connellys These – alle theologischen Protagonisten eines neuen, positiven katholischen Judenbildes waren Konvertiten. Allen voran Johannes M. Oesterreicher, der 1924 vom Judentum zum Katholizismus konvertierte (einer seiner wichtigsten Mitstreiter war der vom Protestantismus zum Katholizismus konvertierte Historiker Karl Thieme). Dazu kamen Pater Paul Demain, Geza Vermes, René Bloch, Gregory Baum und Bruno Hussar.

Ausgehend von einem dominierenden katholischen Rassismus und Antijudaismus in der Zwischenkriegszeit versucht das Buch in immer neuen Anläufen, »die Gedankenhorizonte« (S. 13) Oesterreichers und seiner Mitstreiter, die das gängige negative Judenbild nach und nach theologisch aufbrachen, zu rekonstruieren. Dabei sind Connelly's Denkbewegungen oft johanneisch-kreisend, was sein Werk nicht unbedingt zu einer leichten Lektüre macht. Die »Solidarität« der jüdischen Konvertiten zu ihren Herkunftsfamilien (S. 255) macht der Verfasser als eine Haupttriebfeder ihres theologischen Denkens aus. »Der Holocaust hat aber die neue Interpretation nicht zwingend notwendig gemacht: Ohne die Solidarität und das Engagement einer Handvoll Konvertiten hätte die Kirche nicht zu einer neuen Sprache gefunden« (S. 257).

Es ist das Verdienst Connellys, auf diesen unterbelichteten Aspekt der »Revolution der katholischen Lehre über die Juden«, wie sie 1965 stattfand, hingewiesen zu haben. Die Rolle Oesterreichers für die Entstehung von *Nostra Aetate* ist indes lange bekannt (vgl. dazu nur seine ausführliche kommentierende Einleitung zur Erklärung in den Ergänzungsbänden der 2. Auflage des LThK: Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil III, Darmstadt 2014, S. 406–477). Noch so gute theologische Argumente brauchen jedoch den Kairos und den kirchenpolitischen Willen der Verantwortlichen, um Wirkung entfalten zu können, wie jeder kurze Blick in die katholische Kirchen- und Theologiegeschichte lehrt. Und wenn theologische Konvertiten wie Oesterreicher schon so wichtig sind, warum verzichtet der Verfasser dann auf jegliche biographische Angaben seiner Hauptprotagonisten? Wären hier einige Seiten wirklich zu viel verlangt gewesen? Aber Connelly gönnt Johannes Oesterreicher nicht einmal Lebensdaten in Klammern. Ich hätte auch gern mehr über Gregory Baum und Bruno Hussar erfahren, die mit Oesterreicher an der Erklärung *Nostra Aetate* mitarbeiteten. Auch welche Passagen genau auf wen zurückgehen, hätte man gerne gewusst. Aber prosopographische Recherchen und textgenetische Arbeit sind aufwändig und manchen Autoren reichen halt »Gedankenhorizonte«, um ein Buch zu schreiben. Um der Bedeutung der Sache willen: Schade.

Hubert Wolf

7. Orden, Klöster und Stifte

BERNHARD LÖFFLER, MARIA ROTTNER (HRSG.): Netzwerke gelehrter Mönche. St. Emmeram im Zeitalter der Aufklärung (Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte, Beiheft 44). München: C.H.Beck 2015. VIII, 399 S. ISBN 978-3-406-10727-6. Geb. € 48,00.

Der vorliegende Sammelband geht auf eine 2012 in Regensburg stattgefundene Tagung zurück, die an den 250. Jahrestag der Wahl von Frobenius Forster zum Fürstabt und den 200. Jahrestag des Auszugs der Konventualen aus dem Kloster erinnerte. Mit einer Ausnahme haben alle Konferenzteilnehmer ihre Beiträge für den vorliegenden Band zur Verfügung gestellt, zu denen noch fünf weitere Beiträge hinzugewonnen wurden. Die Zahl der Beiträge liegt mit der Einleitung bei insgesamt vierzehn mit sehr unterschiedlichem Umfang.

Die Einleitung von Maria Rottner führt beispielhaft in den Band ein. Sie gibt nicht nur einen Überblick über dessen Inhalt, sondern stellt den Band in das Netzwerk der Forschung der vergangenen Jahre. Alois Schmid zeigt die Wirkung der Aufklärung in den Konventen Oberdeutschlands. Dabei wird die lange vernachlässigte Rolle der Prälatenorden als Träger der Aufklärung hervorgehoben. Die Theologie stand naturgemäß im Mittelpunkt, dazu werden auch die Ergebnisse im Bereich der verschiedenen Wissenschaftszweige gewürdigt. Eine besondere Rolle spielte die Volksaufklärung, wobei diese über die inkorporierten Pfarreien in die Gesellschaft getragen wurde. Stefan Benz wendet sich der Geschichtsschreibung in den Regensburger Klöstern und Stiften nach dem 30-jährigen Krieg zu. Dabei geht er von der »*Ratisbona illustrata*« aus, die Eberhard Wassenberg bald nach dem Westfälischen Frieden im Auftrag des Fürstbischofs Wilhelm von Wartenberg verfasste. Die Klöster Weltenburg, Prüfening, St. Emmeram und das Ober- sowie Niedermünster versuchten die Öffentlichkeit über den Druck zu erreichen. Thomas Stockinger geht über den Besuch der Brüder Pez in St. Emmeram 1717 hinaus auf die Arbeitsweise und Ziele antiquarischer Ordensgelehrsamkeit ein. Irene Rabl stellt Abt Frobenius Forster von St. Emmeram den beiden gelehrten Brüdern Bernhard und Hieronymus Pez an die Seite. Franz Stephan Pelgen untersucht die Formen wissenschaftlichen Publizierens im 18. Jahrhundert bei dem gelehrten Stephan Alexander Würdtwein und im Kloster St. Emmeram. Antonín Kostlán wendet sich der *Societas eruditorum incognitorum in terris Austriacis* und der Haltung der Benediktiner zu.

Das Werk der benediktinischen Gelehrten war aber nicht nur ein Zeugnis für die hohe barocke Gelehrsamkeit, sondern hat auch entscheidend dazu beigetragen, den Grundstein für die künftige nationale Wiedergeburt der Tschechen zu legen. Ein Wissen, das den verbrecherischen Geheimdienstlern und staatlich sanktionierten Räubern der Auflosungskommissionen der Klöster 1950 in der Tschechoslowakei vollständig abgegangen ist. P. Stephan Haering OSB befasst sich mit der Abtei St. Emmeram und ihren Beziehungen zu den Universitäten Ingolstadt und Salzburg im 18. Jahrhundert mit Rückgriffen auf die vorausgehende Zeit. Dabei scheint St. Emmeram mehr gegeben als empfangen zu haben, obwohl sich auch ein geistiger Strom feststellen lässt, der von den Universitäten nach St. Emmeram geflossen ist und die dortige Bildung maßgeblich gefördert hat. Georg Schrott wendet sich der Naturaliensammlung und der St. Emmeramer Sammelkultur unter den Äbten Frobenius Forster und Cölestin Steiglehner zu. Die klösterlichen Naturalienkabinette hatten eine besondere Bedeutung. Abt Frobenius Forster hat das Naturalienkabinett entstehen lassen und in seinem Aufbau nachhaltig gefördert. Es ist dabei keine Verschränkung naturkundlicher Aktivitäten mit der monastischen Lebensform feststellbar, was auch über St. Emmeram hinaus für andere Konvente gilt. P. Amand Kraml OSB

wendet sich den mathematisch-physikalischen Museen und Naturaliensammlungen niederbayerischer Klöster in den »Beichtväterreisen« von P. Laurenz Doberschitz OSB zu. P. Laurenz war ein aufgeklärter Ordensmann seiner Zeit, was in seinen Stellungnahmen zu Wundergeschichten deutlich wurde. Auf seinen »Beichtväterreisen« hat er zahlreiche Sammlungen besucht und darüber für die heutige Forschung aufschlussreiche Berichte hinterlassen. Er hat neben Kloster Fürstenzell die Klöster und Stifte Niederaltaich, Aldersbach, Metten, Suben, Asbach und Ranshofen besucht, wozu noch Angaben aus seinem eigenen Kloster Kremsmünster hinzukamen. Maria Rottler stellt den Katalog der St. Emmeramer Abtsbibliothek aus der Zeit von Frobenius Forster vor, wobei sie auch gewichtige Aussagen zu den neueren Beständen der Emmeramer Hauptbibliothek machen kann. Die Trauerrede von Rupert Kornmann auf Abt Frobenius Forster untersucht Manfred Knedlik. Kornmann hat in seiner Rede Forster als Beispiel für einen aufgeklärten Menschen vorgestellt, der dem Bild von Jean-Jacques Rousseau entsprach. Ulrich L. Lehner behandelt die Benediktiner und die Aufklärung, wobei er Beobachtungen aus dem süddeutschen Raum zusammenfasst. Nach der Darstellung der Aufklärung als kulturellen Prozess geht er auf die Voraussetzungen und Gründe für die benediktinische Aufklärung mit der wissenschaftlichen Kommunikation und Vernetzung der Klöster untereinander ein. Er weist dabei auf eine Reihe von Biographien bedeutender Mönche im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert hin. Nach seiner Untersuchung war Aufklärung keineswegs mit Religionsfeindlichkeit identisch. Ob das Papsttum im 19. Jahrhundert der Totengräber der katholischen Aufklärung war, wie Lehner behauptet, sollte in der weiteren Forschung noch näher untersucht werden, wie er denn auch die aufklärerischen Mönche des späten 18. Jahrhunderts lobt, die aber ihr gerütteltes Maß von Schuld an der Zerstörung der Klosterkultur des 18. Jahrhunderts tragen. Im vorliegenden Werk ist auf den dasselbe abschließenden Beitrag von Maria Rottler über die Erfahrungen mit dem Tagungsblog »Frobenius Forster« und dem Gemeinschaftsblog »Ordensgeschichte« hinzuweisen. In ihrem Resümee weist die Verfasserin darauf hin, dass nach ihren Erfahrungen künftig darauf hingearbeitet werden muss, dass Bedenken bei denjenigen zerstreut werden, die noch aufgrund der vermeintlichen komplexen Technik an einer Mitarbeit zögern. Sie hebt die zahlreichen guten und wertvollen Erfahrungen mit dem Bloggen heraus und sieht dieses als wertvolles Ergebnis wissenschaftlicher Arbeit. Bloggen soll ihrer Ansicht nach an der Gestaltung der künftigen wissenschaftlichen Kommunikation mitwirken.

Der Band ist ein umfassender Beitrag über die Geschichte von St. Emmeram und seinen Konvent im Zeitalter der Aufklärung. Herausgeber und Mitarbeiter haben eine weiterführende Publikation geschaffen, die nicht nur für die Geschichte der Benediktiner und des Klosters St. Emmeram, sondern auch für die Aufklärung bedeutsam ist.

Immo Eberl

INGE STEINSTRÄSSER: Im Exil 1940–1945 – Die Benediktinerinnen von Kellenried während des »Dritten Reichs« (Beiträge zu Theologie, Kirche und Gesellschaft im 20. Jahrhundert, Bd. 25). Berlin: LIT 2015. 328 S. m. Abb. ISBN 978-3-643-13090-7. Geb. € 29,90.

Mit ihrer Studie über die Geschichte der Benediktinerinnen von Kellenried im »Dritten Reich« legt die Bonner Historikerin Inge Steinsträsser die erste wissenschaftliche Untersuchung über ein Frauenkloster in der NS-Zeit vor. Als Hauptquelle dienten ihr dabei die ausführlichen Annalen des Klosters. Darüber hinaus hat die Autorin unveröffentlichte Quellen aus 15 überwiegend klösterlichen und kirchlichen Archiven zusammengetragen und durch Zeitzeugengespräche ergänzt.

Die seit 1924 bestehende Abtei St. Erentraud im oberschwäbischen Kellenried fiel im November 1940 dem nationalsozialistischen »Klostersturm« zum Opfer. Sie wurde von der Volksdeutschen Mittelstelle beschlagnahmt und diente bis zum Sommer 1945 als Lager für rund 300 slowenische Umsiedler. Die Zeit des »Exils« der meisten der rund 60 Schwestern bildet den Schwerpunkt der Untersuchung, die aber zusätzlich die Vorgeschichte der Vertreibung sowie die Rückkehr der Schwestern und ihre Bemühungen um Wiedergutmachung des erlittenen Unrechts nach 1945 in den Blick nimmt.

Nach der Vertreibung der Schwestern stand die Abtei – wie viele andere beschlagnahmte Klostergebäude – zunächst ein Jahr lang leer. Um die Landwirtschaft aufrechterhalten zu können, durften zumindest einige Konventualinnen in Kellenried bleiben. Für die meisten galt es jedoch, neue Unterkünfte zu beschaffen, was nur durch die Aufteilung der Gemeinschaft möglich war: 20 Schwestern zogen in die Mutterabtei Beuron, wo sie eine Zeitlang die Alabaster- und Paramentenstickerei weiterführen konnten, die eine wichtige Einkommensquelle der Schwestern darstellte. Kleinere Gruppen fanden Aufnahme in anderen Benediktinerinnen-Klöstern und fielen dort z. T. ein zweites Mal der Vertreibung zum Opfer, wie z. B. im Kloster St. Hildegard in Eibingen.

Als Glücksfall erwies sich die Aufnahme eines Teils der Schwestern auf Schloss Zeil im Allgäu. Fürst Erich von Waldburg-Zeil war mit der Priorin von Kellenried verwandtschaftlich verbunden, fühlte sich den Benediktinerinnen aber auch aus politischen und religiösen Gründen verpflichtet und bot ihnen die Möglichkeit, klösterliches Leben in seinen Gebäuden fortzuführen. Von Zeil aus bemühte sich Äbtissin Scholastica von Riccabona in den folgenden Jahren, die Kontakte zwischen den zerstreuten Schwestern aufrechtzuerhalten.

Wie vielschichtig diese Aufgabe in den Kriegsjahren war, zeichnet die Autorin überzeugend nach. Neben der Sorge um die Unterbringung und die Sicherung des Lebensunterhalts der Schwestern prägten Materialknappheit, die Fallstricke nationalsozialistischer Handwerks- und Wirtschaftsverordnungen und die permanente Sorge, die Schwestern könnten für die Rüstungsindustrie dienstverpflichtet werden, den Alltag und erforderten immer neue Entscheidungen. Die Tätigkeit der Schwestern in dieser Zeit reichte von Waldarbeit bis zur Herstellung von Lazarettschuhen. Immer wieder wirkten sich NS-Politik und Kriegsalltag unmittelbar auf den Konvent aus: 1939, noch vor der Beschlagnahme, wurden Rückwanderer aus dem deutsch-französischen Grenzgebiet einquartiert; Ende 1944 wurde ein aus dem Rheinland evakuiertes Kinderheim auf Schloss Zeil untergebracht. Das Leben war stark geprägt vom Nebeneinander der verschiedenen Einrichtungen unter demselben Dach: Fürstenfamilie, Kinderheim und Benediktinerinnen-Konvent auf Schloss Zeil; Slowenenlager und verbliebene Schwestern in Kellenried, wo es zwangsläufig auch zu Spannungen kam. Breiten Raum nimmt in der Darstellung – entsprechend dem Selbstverständnis der klösterlichen Gemeinschaft – die Gestaltung des geistlichen Lebens in der Ausnahmesituation des Exils ein.

Einige Monate nach Kriegsende konnten die Benediktinerinnen nach Kellenried zurückkehren. Dennoch nahm ihre Geschichte nicht einfach ein »happy end«, wie die Autorin eindrucksvoll aufzeigt: Die jahrelange Überbelegung der Gebäude hatte immense Schäden hinterlassen, und es begann die äußerst mühsame Phase der Instandsetzung. Von den Spuren, die die NS-Kirchenpolitik in den Nachwuchszahlen der Orden hinterlassen hat, haben diese sich nach 1945 nie mehr erholt.

Die besondere Stärke der Untersuchung liegt in ihrem umfassenden Ansatz sowie in den differenzierten Urteilen der Verfasserin, die keineswegs eine reine Opferperspektive einnimmt. Alle Facetten der Geschehnisse in und um Kellenried werden in den jeweiligen historischen Gesamtkontext eingebettet. Fachbegriffe und Personen werden gut

verständlich in den Anmerkungen erläutert. Der Leser erhält dadurch Einblicke in die NS-Zeit, die weit über den Einzelfall eines oberschwäbischen Klosters hinausgehen.

Annette Mertens

8. Kunst-, Musik- und Literaturgeschichte

KRISTINA FRIEDRICHS: *Episcopus Plebi Dei*. Die Repräsentation der frühchristlichen Päpste (Eikoniká. Kunstwissenschaftliche Beiträge, Bd. 6). Regensburg: Schnell & Steiner 2015. 373 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7954-2959-1. Geb. € 85,00.

Die vorliegende Untersuchung scheint nach der einleitenden »Danksagung« der Verfasserin auf deren Dissertation zurückzugehen, dabei sind Ort und Jahr des Abschlusses nicht genannt. Die fünf Kapitel der Arbeit führen im ersten mit »einleitenden Bemerkungen« auf das Thema des Bandes hin. Die sich im 4. und 5. Jahrhundert entwickelnde Stellung des römischen Bischofs wirft Fragen nach den Formen von deren Selbstdarstellung auf. In dieser Zeit der politischen Umwälzungen wurden zeitlich parallel zu wegweisenden Entwicklungen für die Zukunft Grundsteine gelegt. Die Verfasserin geht auf den aktuellen Forschungsstand zu ihrem Thema ein, das in den letzten Jahren sowohl in historischer als auch in kunsthistorischer Sicht in einzelnen Untersuchungen angeschnitten wurde. Neben den richtungweisenden Arbeiten von Michele Maccarone, Charles Pietri und Richard Krautheimer weist die Verfasserin auch auf die Dissertation von Peter Kritzingen über die bischöfliche Repräsentation bis 476 an der Universität Jena (2009) und die Untersuchung von Markus Lös an der Universität München über den Märtyrerkult und Kirchenbau in Rom und Mailand (2010) hin. Obwohl sich die Forschung seit Jahrzehnten mit der Entwicklung des Papsttums befasst hat, ist die Frage der Repräsentation der Päpste in dieser Zeit weitgehend unberücksichtigt geblieben. Die Verfasserin hat daher zuerst die Phänomene der Repräsentation erörtert, um dann die Quellenlage nach den Bild- und Schriftquellen in allen Einzelheiten zu behandeln. Das zweite Kapitel der Arbeit »Die Welt des Papstes in der Spätantike« geht zuerst auf die Turbulenzen ein, die Rom im 5. Jahrhundert erfassten, um nur an die Einnahme der Stadt durch Alarich und die Westgoten (410) und die Plünderung durch die Vandalen (455) zu erinnern. Die römische Kirche wurde dazu durch verschiedene Schismen im Innern von Auseinandersetzungen bewegt. Dennoch festigte sich in dieser Zeit das Fundament des römischen Primats mehr und mehr. Unter Papst Leo I. (440–461) wurde die Petrinologie aufgenommen – wobei die Verfasserin zu wenig darauf hinweist, dass hier an eine seit der Zeit der Apostel bestehende Tradition der römischen Kirche angeknüpft wurde. Papst Gelasius I. hat mit der Zwei-Schwerer-Theorie am Ende des 5. Jahrhunderts die Grundlage für eine Lehre entwickelt, die die mittelalterliche Geschichte Roms und Westeuropas entscheidend beeinflussen sollte. Die Organisation der römischen Kurie und ihrer Bischöfe behandelt die Verfasserin ebenso eingehend wie die Bildung und Herkunft der Päpste im Laufe des 4. und 5. Jahrhunderts, wobei sie auch ins 3. und 6. Jahrhundert ausgreift. Die Herkunft der Päpste wurde im Laufe der Jahrhunderte aristokratischer. Das folgende, dritte Kapitel behandelt die »Modi der Repräsentation«, wobei zuerst Sprache und Insignien sowie die Titulaturen der Päpste anhand der Bauinschriften vorgestellt werden. Eingehend wird die Frage untersucht, ob weltliche Repräsentationsformen übernommen wurden. Dabei wird diskutiert, ob die bereits im ausgehenden 2. Jahrhundert erwähnte Kathedra Roms zur *cathedra* als Sitzmöbel im christlich-religiösen Gebrauch wurde. Da Sitzen eine besondere Auszeichnung der Würde war und der Klerus vor den Laien sitzen durfte, scheint sich das

Sitzprivileg der Bischöfe bereits vor dem Konzil von Nicäa 325 durchgesetzt zu haben, denn in dem Prozess gegen Paulus von Samosata 269 wird bereits ein Bischofsthron erwähnt. Eine erste Abbildung wird auf die Mitte des 3. Jahrhunderts datiert. Doch dürften verschiedene Formen benützt worden sein. Die römische Beamtenschaft hat dabei anscheinend nicht als Vorbild gedient. Die Paramente haben sich – soweit erkennbar – sogar erst seit dem frühen Mittelalter entwickelt.

In einem zweiten Unterkapitel wird die Repräsentation im Bereich der Architektur untersucht, wobei SS. Cosma e Damiano, S. Andrea in Catabarbara, S. Maria Maggiore und S. Stefano Rotondo näher angesprochen werden sowie bei den Baumaterialien der Porphyry wegen seiner dem Purpur ähnlichen Färbung. Aber die Verfasserin geht auch auf die Gestaltung der Kirchenböden ein, zeigt die spätantiken Bauabläufe in zahlreichen Einzelheiten, die Baugesetzgebung und den Gebrauch von Spolienmaterial. Im Bereich der Architektur lässt sich keine Konzeption der bischöflichen Repräsentation feststellen. Im Bereich der Topographie Roms wurde die christliche Gemeinde erst seit der Tolerierung präsent. Dabei ergab sich die Frage, ob es eine Steuerung der christlichen Sakraltopographie gab und letztlich dann, ob die kirchlichen Bauprojekte eine repräsentative Note besessen haben. Wie die Entwicklung der Baptisterien zeigt, entwickelte sich die Topographie der Kirchen Roms im 5. Jahrhundert in Abhängigkeit von der Bevölkerungsentwicklung. Einige besondere Bauten wurden als solche herausgehoben, haben jedoch keinen Einfluss auf die christliche Topographie der Stadt gehabt. Die Sakraltopographie hat die Liturgie beeinflusst, die dem Bischof eine bestimmte Stellung zuschrieb. Dazu entwickelte sich die Stationsliturgie, die einen hohen, repräsentativen Charakter besaß. Als letzten Punkt dieses Kapitels spricht die Verfasserin die Ikonographie mit den Papstbildnissen an, die sich seit der Mitte des 5. Jahrhunderts entwickelte. Das häufige Erscheinen der Päpste in der Ikonographie sollte deren Vergegenwärtigung dienen.

Die Verfasserin leitet aus diesen Erkenntnissen zum vierten Kapitel über, das die »Formen von päpstlicher Repräsentation im 5. Jahrhundert« betrachtet. Dieses mit über 115 Seiten umfangreichste Kapitel der Arbeit stellt das Wirken von Papst Sixtus III. (432–440) an die Spitze, der sich durch eine intensive Bautätigkeit auszeichnete, deren Höhepunkt in der Kirche S. Maria Maggiore lag. Diese ist eine der bedeutendsten Sakralbauten Roms und hat ihren frühchristlichen Charakter bis heute bewahrt. In der Konzeption wurde ihr bereits der Rang als zweiter Bischofskirche zugewiesen und sie wurde in dieser Funktion liturgisch mit deutlich repräsentativem Charakter genutzt. Untersuchungen von San Lorenzo fuori le mura und des Lateranbaptisteriums schließen sich an. Sixtus III. hat sich in seinem gesamten Auftreten als Stellvertreter Christi auf Erden dargestellt, wie die Verfasserin als Fazit eruiert. Papst Leo I. (440–461) hat in seinem Pontifikat neben dem großen politischen Engagement auch umfangreiche Baumaßnahmen durchgeführt. Leo I. hat sich immer auf das von Petrus den Päpsten übertragene Amt bezogen. Er hat daher bei der Repräsentation nicht seine Person in den Mittelpunkt gestellt, sondern sich auf sein Amt berufen. Leos Nachfolger Hilarius (461–468) war einer der Legaten Leos I. auf der Räubersynode von Ephesus 449 gewesen und dabei der Gewalt kaum entkommen. Er hat die Politik und Baumaßnahmen seines Amtsvorgängers fortgeführt, obwohl sich von seinen Stiftungen wenig erhalten hat. Die Verfasserin wendet sich zuletzt Papst Symmachus (498–514) zu. Die Frage nach den Grundlagen der Repräsentation im Zeitraum 468–498 wird übersprungen. Das mit der Wahl von Papst Symmachus entstandene Schisma hat dessen gesamte Regierung begleitet. Er hat deshalb Repräsentation als Legitimation betrachtet und umfangreiche Aktivitäten im Baubereich entwickelt. Die Verfasserin stellt klar, dass Symmachus sich auf diese Weise als rechtmäßiger Papst darstellte. Seine Repräsentation war primär auf seine Person und damit mehr auf seine individuelle Situation bezogen. Das fünfte und letzte Kapitel der Arbeit

untersucht die »Originalität der päpstlichen Repräsentation«, wobei sie die Ursprünge und die Herkunft von den verschiedenen Motiven behandelt. Als erstes spricht sie die mögliche Konkurrenz zum Kaiser an, doch wurden bei dessen Repräsentation nur wenige Anleihen getätigt. Der Kaiser und sein Hof scheiden damit als Impulsgeber für die päpstliche Repräsentation fast vollständig aus. Die Orientierung am stadtrömischen Adel erfolgte dagegen durch das distinguierte Niveau der Elite, das weniger durch Inhalte als durch praktische Erwägungen auf die päpstliche Repräsentation wirkte. Es gab dabei »Kirchenspezifische Eigenheiten«, wie die Verfasserin darlegt, doch fühlten sich die päpstlichen Verhaltensweisen und die Kunstproduktion immer der Wahrung der Tradition verpflichtet. Auf diese Weise wurden kaum außerrömische Vorbilder assimiliert. Die Resultate der Arbeit werden abschließend zusammengefasst. Die Repräsentation der spätantiken Päpste war situationsabhängig. Sie war in die jeweilige Gesellschaft eingebettet und durch diese determiniert, wobei sie eigene kirchenspezifische Merkmale zeigte. Im Anhang der Arbeit wird durch Tabellen ein Dimensionsvergleich spätantiker Kirchenbauten in Rom, Taufeinrichtungen in spätantiken Kirchen Roms, die Stationsliturgie, die Langhausmosaiken in S. Maria Maggiore, in S. Paolo fuori le mura und in St. Peter im Vatikan ermöglicht. Die Ausführungen der Arbeit werden durch zahlreiche Abbildungen unterstützt und unterstrichen. Eine umfangreiche Bibliographie gibt die Möglichkeit an die Hand, die Ausführungen der Verfasserin nachzuvollziehen. Das Werk behandelt die Repräsentation der spätantiken Päpste, die ein Zeitalter der Kontinuität, aber auch des stetigen Wandels und des Umbruchs in Politik, Gesellschaft und Christentum waren. Die Verfasserin hat eine wertvolle Untersuchung des Zeitraums geschaffen, die auch für die historische Entwicklung des Papsttums und seinen Erscheinungen umfangreiche Hinweise gibt.

Immo Eberl

ANDREAS MATENA: Das Bild des Papstes. Der Lateransalvator in seiner Funktion für die päpstliche Selbstdarstellung. Paderborn: Schöningh 2016. 430 S. m. Abb. ISBN 978-3-506-77279-4. Geb. € 59,00.

Es war der End- und Kulminationspunkt einer mittelalterlichen Papsteinsetzung, wenn der *electus* nach seiner Wahl, einer Prozession durch die Stadt und dem Inthronisationszeremoniell im Lateran im Vollbesitz aller Insignien sich von seinem Gefolge löste und allein in die Laurentiuskapelle eintrat, um dort im Angesicht der verehrten Christusikone zu beten. »Der *Dominus Deus* und sein *vicarius* standen sich in Person und Auge in Auge gegenüber, als eine face-to-face-Begegnung des himmlischen Herrschers mit einem würdigen Nachfolger beziehungsweise seiner wahren *imago*.« Andreas Matena versteht in seiner Dissertation diesen privilegierten Blickkontakt als konstitutiv für die Transformation des *electus* in den rechtmäßigen Stellvertreter Christi: »Wenn nun der Papst zu einem lebendigen und wahren Abbild des Christusbildes werden sollte, dann kann dieser Akt des gegenseitigen Ansehens auch als endgültige Überformung des Papstleibes durch den Christusleib interpretiert werden.« (S. 318f.)

Die Laurentiuskapelle bildete das Allerheiligste des Papstpalastes im Lateran, einzig der Papst selbst durfte dort die Messe zelebrieren. Im Altar, mit dem die »nicht von Menschenhand gemachte« Ikone (*acheiropoieton*) verbunden war, befanden sich Reliquien aus dem Heiligen Land und der Passion, ja sogar eine Körperreliquie der Beschneidung Christi – der Salvator war also durch Bild, Reliquien und die Eucharistie gegenwärtig, die Topographie seiner Passion im Raum inhärent. Das in diesem Moment des isolierten Gebets wie in einem Brennglas gebündelte interpersonelle Verhältnis zwischen Papstkörper

und Bildkörper Christi erlaubt dem Autor eine besonders dichte und überzeugende Formulierung seiner Kernthese einer christomimetischen Angleichung, ja »Vergleichbarkeit« des Papstes mit dem Christusbild, die sich im weiteren Verlauf des Pontifikates noch in vielen anderen Situationen äußert: Die Verfügungsgewalt des Papstes über dieses Bild, seine alleinige Macht, es über Prozessionen in den Stadtraum freizusetzen und es ggf. durch seine eigene Gegenwart zu »ersetzen«, den Zugang einer kleinen Personengruppe zu gestatten oder es hinter den Mauern des Lateranpalastes zu verbergen, eben diese enge personale Beziehung zum Bild ist laut Matena zwischen dem späten 7. Jahrhundert und dem Umzug nach Avignon eine der wesentlichen Quellen päpstlicher *auctoritas*.

Auf den gut 300 Seiten, die dieser Textstelle vorangehen, entwickelt er diese These umfassend auf der Grundlage einer fundierten Quellenlektüre und der Analyse des materiellen Bestands sowohl der Kapelle als auch der umgebenden Topografie des Lateran. Für Matena steht dabei die Funktion des Bildes im Mittelpunkt (S. 19), über die das von Pontifikat zu Pontifikat sich neu generierende Handlungs- und Beziehungsgefüge um die Christuskone und ihre Bedeutung für die päpstliche *auctoritas* herauspräpariert wird. Entsprechend lässt der Autor fast 600 Jahre des Papst-Bild-Verhältnisses am Leser vorüberziehen: Vom wunderhaften Auftauchen der Salvatorikone im 6. oder 7. Jahrhundert, ihrer sukzessiven Verbindung mit dem denkbar wertvollsten und durch immer neue Stiftungen bereicherten Reliquienschatz über das Mitführen in städtischen Prozessionen spätestens seit Stephan II. († 757) bis hin zu der multifunktionalen Einbindung des Bildes in Kirchenfeste und Rituale am Papsthof im 12. und 13. Jahrhundert. Eines der stärksten Kapitel betrifft die bildtheologische Auseinandersetzung um den Idolatrie-Begriff seit dem 11. Jahrhundert: Matena verweist hier erstmals auf einen Diskurs nicht etwa um materielle Bilder, sondern um den Körper des Papstes, der selbst als Bild (*imago*) verstanden wird. Der Vorwurf der Idolatrie bezieht sich entsprechend auf den jeweiligen Gegenpapst, der als *idolum* im Tempel Gottes ohne »transzendenten Bedeutungshorizont« (S. 121) begriffen wird. Erst diese unterstellte Bildhaftigkeit des Papstes lässt erahnen, welche Dimensionen der vordringlich über die Visualität artikulierte Gedanke um herrschaftliche Christomimesis im Lateran annehmen konnte (vgl. auch S. 154f.).

Andreas Matenas Beitrag ist nun die dritte dezidiert funktionsorientierte Monografie zum Lateran, die in den letzten drei Jahren erschienen ist (nach den beiden 2014 erschienenen Bänden von Nadja Horsch und der Verfasserin). Ein solcher Ansatz ist gezwungen, sich der auch immer risikobehafteten Herausforderung zur Interdisziplinarität zu stellen, ist doch die genaue Lektüre der Quellen und eine sensible Erfassung des materiellen Bestandes und seiner künstlerischen Artikulationen unbedingte Voraussetzung für die Rekonstruktion der ephemeren Akte, die erst das Handlungsgefüge um die historischen Protagonisten greifbar machen. Wie fruchtbar ein solcher Ansatz gerade für das dichte Aktionsgewebe aus Liturgie, Zeremoniell und Prozessionen rund um Lateranbasilika und Papstpalast sein kann, beweist das vorliegende Buch.

Kirsten Lee Bierbaum

DIÖZESANMUSEUM ROTTENBURG (HRSG.): *Hic est Martinus*. Der heilige Martin in Kunst und Musik (Participare, Bd. 2). Ostfildern: Thorbecke 2016. 112 S. m. zahlr. farb. Abb. und Musik-CD. ISBN 978-3-7995-1074-5. Kart. € 16,99.

1. Kunsthistorische und theologische Ausführungen

Das Martinsjahr 2016 war im Gedenken an die 1700. Wiederkehr des Geburtsjahres des großen populären europäischen Heiligen für die Diözese Rottenburg-Stuttgart Anlass,

ihren Diözesanpatron gebührend zu feiern. Das Jahreslogo »Leben teilen – Gott begegnen«, zugeschnitten auf die Barmherzigkeitstat der Teilung des Mantels des heiligen Martin und seine Christusbegegnung, passend zu dem von Papst Franziskus ausgerufenen Jahr der Barmherzigkeit, bildete das Generalthema für unterschiedliche Aktivitäten das Jahr hindurch.

Ein literarisch-musikalisches Ergebnis war das vom Diözesanmuseum herausgegebene und im Jan-Thorbecke-Verlag erschienene Buch »*Hic est Martinus* – Der heilige Martin in Kunst und Musik«, wobei eine CD mit Tonaufnahmen von Martinsgesängen beigelegt ist. Dieses Buch, in welchem man sich in den kunst- und musikwissenschaftlichen, sowie den musikalischen Beiträgen auf die Diözese Rottenburg beschränkte, stellt ein höchst bemerkenswertes literarisches und musikalisches Zeugnis der Martinsverehrung in Schwaben durch die Jahrhunderte bis in unsere Zeit dar.

Weihbischof Dr. Johannes Kreidler umreißt in seinem Grußwort in kurzen Zügen das Thema und dankt den Verantwortlichen aus Diözesanmuseum und Dommusik für ihre Beiträge, die in Wort, Bild und Musik die Martinsverehrung lebendig werden lassen und zu neuen Sinn Dimensionen führen. In ihrem Vorwort gibt die Diözesankonservatorin und Leiterin des Diözesanmuseums der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Dr. Melanie Prange, eine Übersicht und Einführung in die Fragestellungen des Buches und verbindet mit der wissenschaftlich-historischen Aufarbeitung zugleich auch die pastorale Deutung und Bedeutung der Martinsverehrung. Schließlich gilt ihr Dank Weihbischof Dr. Johannes Kreidler und Dompfarrer Monsignore Harald Kiebler, ihrem wissenschaftlichen Mitarbeiter Dr. Milan Wehnert und namentlich allen an der Musik Beteiligten, den Leitern der Musikensembles, des Domchores und der Mädchenkantorei sowie dem Domorganisten.

Im ersten Beitrag »Die Mantelteilung – Ein Bild der Gottesbegegnung und des neuen Lebens im Wandel der Zeit« interpretiert Melanie Prange frühe Martinsdarstellungen in der Buchmalerei des 12. und 13. Jahrhunderts, so in dem Passionale aus dem Kloster Zwiefalten um 1125–1135 (heute in der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart) und in dem prächtigen Berthold-Sakramentar aus dem Kloster Weingarten um 1216/17 (heute in der Pierpont Morgan Library in New York), denen die Schilderungen in der Martinsvita des Sulpicius Severus, des berühmten Zeitgenossen und zeitweiligen »Schülers« Martins, zugrunde liegen. Aus der Zeit des späten Mittelalters werden verschiedene Darstellungstypen der Mantelteilung in Skulptur und Malerei aus dem württembergischen Umfeld vorgestellt, so z. B. ein Flügelretabel aus St. Martin in Günzburg um 1460/70, in welchem das Verhältnis Martin – Bettler – Christus in besonderer Weise interpretiert wird.

Die Barockzeit, vor allem durch die katholische Reform des Trienter Konzils charakterisiert, bringt im Umkreis der schwäbischen Klöster und Kirchen bewegte und kraftvolle Darstellungen des römischen Soldaten Martin als dem »*miles Christi*« hervor, so in dem Deckengemälde nach 1667 in St. Martin in Urlau.

Die Umwälzung zu Beginn des 19. Jahrhunderts infolge der Säkularisation sowie die kirchliche Neuordnung durch Um- und Neubildung von Diözesen, so auch Rottenburg, brachten ein neues Bild- und Kunstverständnis mit sich. Ausgehend von klassizistischen Darstellungen im Martinszyklus von Fidel Schabet 1843 für die Martinskirche von Untereßendorf findet besondere Erwähnung die Beuroner Schule um den Malermönch Willibrord Verkade mit neuen byzantinischen und ägyptischen Inspirationsquellen, die in der Ausstattung klösterlicher Räumlichkeiten sowohl in Beuron wie auch in Monte Cassino ihren Niederschlag finden. Der Martinszyklus von Gebhard Fugel aus dem Jahre 1900 in der Martinskirche zu Wangen im Allgäu zeigt in bemerkenswerter Realität die Mantelteilung vor den Toren von Amiens.

Der spätromantische Stil der Jahrhundertwende weicht nach dem 1. Weltkrieg einer eher nüchtern gewordenen Bildhaftigkeit in neuer Volksnähe, so die Mantelteilung »Martinstor« von August und Josef Braun aus dem Jahre 1924, die zur Kunst der NS- und Nachkriegszeit überleitet. Nach dem 2. Weltkrieg ist es vor allem der in Oberschwaben geborene Künstler HAP Grieshaber (Mantelteilung in Farbholzschnitt 1964), der auch auf andere Künstler Einfluss ausübte, so z. B. in der Mantelteilung Martins (und Himmelfahrt Mariens) von Hilde Boer 1966 am Bronzeportal von St. Martin in Langenargen. Die Gegenwartskunst zeigt die Mantelteilung in abstrahierender Weise, teils noch figürlich (Karl-Ulrich Nuss 2008), teils stark abstrahiert (Kurtfritz Handel 1998), teils ohne Bildtitel (Helga Brenner 1997 und Raphael Seitz 1997), teils in verfremdeter Sinnggebung als häusliche Dekorplastik (Bernd Ikemann 1997), teils in fragmentarischer Spurensuche (Gabriele Stolz 1997), meist Werke aus dem Kunstwettbewerb der Diözese Rottenburg-Stuttgart im Jahre 1997.

Angesichts einer neuen kritischen Auseinandersetzung mit dem traditionsreichen Martinsmotiv kann man die Frage stellen, meint Melanie Prange, »ob das (Vor-)Bild des Heiligen den zeitgenössischen Betrachter überhaupt noch bewegen kann« (S. 45): »Gibt es darin eine zentrale Botschaft oder bleibt es bei der Collage von Einzelteilen, die man zwar wahrnimmt, jedoch nicht verinnerlicht?« (S. 44)

Im zweiten Beitrag »*Martinus Episcopus* – Ideal und Erbe eines Kirchenfürsten in Schwaben vom 12. bis ins 20. Jahrhundert« untersucht Dr. Milan Wehnert, wissenschaftlicher Mitarbeiter im Diözesanmuseum, vornehmlich die Darstellung Martins als Bischof, beginnend mit einer Übersicht über Martins Leben als Bischof von Tours und seine Verehrung in Frankreich und überleitend zur Verehrung im historischen Schwaben.

Hier ist vor allem das Kloster Weingarten ein frühes Zentrum der Verehrung des heiligen Martin als Bischof, wie die zahlreichen Darstellungen in der Buchmalerei bezeugen. Dies zeigt sich besonders in der Initiale »S«, das Martins Priestertum (»*Sacerdotium*«) ins Blickfeld rückt. Feier der Liturgie, Segensgestus, Bischofsstab und Kirchengründung (ein Kirchenmodell in der Hand Martins), bisweilen auch unter Einbeziehung der Bettlergestalt, weisen Martin als Priester und Bischof, als Segen- und Almosenspendeur aus, was Milan Wehnert an zahlreichen Skulpturen aus der Rottenburger Diözese nachweist und ikonographisch interpretiert.

Für das Barockzeitalter sind es vor allem die Altarbilder und Freskenzyklen, die den hl. Martin als Almosen spendenden Bischof darstellen, dem die Engel Krone und Siegespalme herbeibringen (Retabel in der Karmeliterkirche Rottenburg um 1730) oder ihn als schon der Erde Enthobenen und dem Himmel Entgegenschwebenden zeigen (Deckenfresko von Franz Josef Spiegler in Altheim, 1747). Eindrucksvolle Goldschmiedearbeiten wie die prächtige Sonnenmonstranz aus Leutkirch, hergestellt in der Augsburger Werkstatt Jacob Lutz um 1714, stellen im figürlichen Schmuck Bischof Martin sinnvoll in sakramentale Nähe.

Das 19. Jahrhundert ist infolge des staatlichen Umbruchs durch die Säkularisation und die geistige Bewegung der katholischen Aufklärung charakterisiert durch einschneidende Erneuerungen in Theologie und Pastoral sowie in der Kirchenpolitik (Gründung der Diözese Rottenburg). Im Mittelpunkt der Martinsdarstellungen steht zu Ende des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts vor allem die Beuroner Malerschule, die auch für das Mutterkloster Monte Cassino bedeutend war. Hier ergänzt Wehnert die Ausführungen von Prange durch seine Bischofsinterpretationen, endend mit der Beschreibung des bei Prange schon angeführten Martinszyklus' von Gebhard Fugel in Wangen aus dem Jahre 1900.

Schließlich eingehend auf die Rottenburger Bischöfe und ihr Amtsverständnis zeigt Wehnert Hirtenstäbe und Mitren mit Darstellungen des Diözesanpatrons Martin. Die Interpretation des großen Martinsfreskos von Albert Burkart in St. Martin in Leutkirch von 1935/36 lenkt den Blick auf die zentrale Bischofsgestalt in einem Kreis von Szenen, wo Martins gebieterische Haltung gegenüber dem römischen Kaiser in deutlicher Analogie zur NS-Zeit steht. Schließlich fasst Wehnert im letzten Kapitel »Christentum und Kirche Bischof Martins« das Leben des hl. Martin und dessen Darstellungen zusammen und weist auf die Bedeutung Martins für das christliche Leben in Schwaben hin.

2. Die Tonaufnahmen, ein klingendes Kaleidoskop der Rottenburger Kirchenmusik

Einen wohlklingenden und im Vergleich zu den kunsthistorischen Ausführungen durchaus äquivalenten Teil der Buchedition stellen die Tonaufnahmen auf CD von Gesängen über den hl. Martin dar, die in bunter Reihenfolge und für den Hörer abwechslungsreich dargeboten werden. Erläuterungen zu den unterschiedlichen Musikwerken und deren Aufnahmen werden von den einzelnen Leitern der Ensembles, den Komponisten und den Ausführenden selbst in einem eigenen Textteil gegeben. Das CD-Programm mit den Track-Nummern sowie die gesungenen Texte (bei den lateinischen mit deutscher Übersetzung) und ein Anhang mit Anmerkungen zu den Fußnoten, sowie ein Quellen-, Literatur- und Abbildungsverzeichnis beschließen die ausführlichen Informationen.

»Eingeläutet« werden die Tonaufnahmen mit dem Klang der großen Martinsglocke des Rottenburger Doms. Sodann erklingt – als Devise – das erste Responsorium »*Hic est Martinus*« aus dem Martinsoffizium, dessen drei Anfangsworte, in der alten neuemierten Handschrift in Versalien geschrieben, dem vorliegenden Buch den Titel gegeben haben. Prof. Dr. Inga Behrendt, tätig an der Hochschule für Kirchenmusik der Diözese Rottenburg-Stuttgart und am musikwissenschaftlichen Institut der Universität Tübingen, untersucht in ihrem einleitenden Artikel Quellenkunde, Notation, Textstruktur, melodische Phrasengestaltung, praktische Ausführbarkeit und Memoriertechnik nach aktuellem musikwissenschaftlichen Forschungsstand. Sie leitet kompetent die musikalische Wiedergabe des von ihr restituierten Notentextes durch die ausgezeichneten Solostimmen ihrer Choralschola Uncinus.

In gemeindenaher »Neo-«Gregorianik, von der Choralschola Uncinus gesungen, sind vier Antiphonen aus der Martinsvesper im »Gotteslob« (Nr. 912–915) von Prof. Bernhard Schmid komponiert, der im Textteil Erläuterungen dazu gibt. Motivisch inspirierte Orgelimpromprovisationen von Domorganist Prof. Ruben Sturm bilden den passenden Rahmen dazu. (Etwas verunsichert wird der mitlesende Hörer durch die Tatsache, dass die Track-Nummern 12 und 6 gegenüber der Angabe im Textteil vertauscht sind und dass außerdem in einer Track-Nummer zwei Antiphonen aufgenommen sind.)

Die Einbeziehung der Martinsgesänge aus dem »Gotteslob« erweist sich als äußerst sinnvoll und stellt eine liturgische Hilfe für die Praxis dar, so auch das Lied auf den Diözesanpatron »Sankt Martin, dir ist anvertraut« (Gotteslob Nr. 911) im Chorsatz von Harald Kugler, in alternierenden Strophen gesungen vom Vokalensemble des Rottenburger Domchores unter der Leitung von Christian Schmitt und an der Orgel eingeleitet und begleitet von Domorganist Ruben Sturm.

Das gregorianische *Alleluia mit Vers* »*Beatus vir sanctus Martinus*« (Melodierestitution von Anton Stingl) wird von der Choralschola Uncinus vorgetragen und von der Sopranistin Naomi Kaut weitergeführt. In einer später erklingenden nochmaligen Versvorgabe erfolgt eine höchst bemerkenswerte Kombination von Gregorianik mit Jazzelementen. Der Trompeter Christian Meyers und der Jazzpianist Martin Johnson deuten die Gregorianik behutsam neu, Aggressives vermeidend, aber Virtuoses durchaus einbezie-

hend, wie auch Elektronisches verarbeitend, wie Johnson einleitend darstellt, und führen überzeugend zu einem an gregorianischem Geist orientierten Versuch gegenseitiger Befruchtung von Gregorianik und Jazz.

In einem weiteren Brückenschlag zur zeitgenössischen Musik präsentiert virtuos Ruben Sturm die »Rottenburg-Toccata«, einen Kompositionsauftrag an den internationalen Komponist und Orgelprofessor Naji Hakim, der im Textteil sein Werk erläutert, das das Rottenburger Martinslied als thematische Grundlage hat.

Aus der Rottenburger Musikaliensammlung von Johann Donfried (1585–1654), Rottenburger Organist, Rektor der Lateinschule und Sammler liturgischer Musik, werden sechs Solomotetten zum hl. Martin für zwei bis fünf Stimmen mit Basso Continuo (Orgel) im Stil der geistlichen Konzerte von Ludovico Viadana (ca. 1560–1627) dargeboten, darunter Motetten von Giovanni Francesco Anerio (um 1567–1630) und von den in der praktizierten Kirchenmusik bislang weitgehend unbekanntem Meistern Christoph Sätzl (1592–1655), Abondio Antonelli (um 1570–1629) und Urban Loth (1570–1636). Das Ensemble officium, besetzt mit zwei Sopranen, Altus, zwei Tenören und Bass, interpretiert in unterschiedlicher Besetzung unter der Leitung von Wilfried Rombach an der Orgel überzeugend diesen neu gefundenen Rottenburger Schatz der Kirchenmusik.

Schließlich erklingen volkstümliche Martinslieder, im Arrangement von Klaus Wallrath vom Aufbauchor der Mädchenkantorei am Rottenburger Dom unter der Leitung von Domkapellmeister Christian Schmitt erfrischend gesungen und mit Flöte (Cornelia Prauser) und Orgel (Ruben Sturm) begleitet.

Fazit: Das vorliegende Buch, das kunstwissenschaftliche, musikwissenschaftliche und mit der beigefügten CD auch musikalische Beiträge enthält, zeigt in umfassender Weise, welche Bedeutung das Jubiläumsjahr des hl. Martin und damit die Gestalt des großen Heiligen und seine Verehrung in den vergangenen 1700 Jahren vornehmlich in der Diözese Rottenburg-Stuttgart gewonnen haben. Wenn auch dabei der schwäbische Umkreis im Fokus stand, so wird aber aus vielfachen Bezügen auch klar, wie weit der geographische Radius der Martinsverehrung durch die europäischen Länder gezogen werden müsste. Dass neben den rein wissenschaftlich-historischen Erwägungen immer auch praktisch-pastorale Aspekte berücksichtigt sind, bedeutet eine Hilfe für die praktische Theologie. So ist dieses erfreuliche Buch insgesamt eine höchst fundierte Darstellung schwäbischer geistig-geistlicher Aktivität aus der Diözese Rottenburg-Stuttgart, der man eine vorbildhafte Weiterwirkung wünschen möchte.

Bernhard Klär

MICHAEL OVERDICK: Baukunst der Romanik in Baden-Württemberg. Ubstadt-Weiher – Heidelberg – Basel: Verlag Regionalkultur 2016. 96 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-89735-970-3. Geb. € 15,90.

Der renommierte Düsseldorfer Kunsthistoriker Michael Overdick, ausgewiesener Kenner romanischer Baukunst, legt mit dem hier angezeigten Buch einen fundierten essayistischen Überblick zu den erhaltenen vorromanischen und romanischen Bauten in Baden-Württemberg vor. Die Monumente an 30 Orten werden detailliert vorgestellt. Weitere erwähnte Orte sind kartiert (S. 13, Abb. 13) und in den zwischengeschalteten, Inhalte zusammenfassenden Kapiteln besprochen (dazu s. u.). Den bedeutenden Bauten ist jeweils ein kleiner Übersichtsgrundriss beigegeben. Das ganze Buch ist gleichmäßig mit teils künstlerisch schönen, teils informativen Farbbildungen reich ausgestattet und sehr gut drucktechnisch umgesetzt. Zu den katalogartigen Texten kommen bis zu vier Dop-

pelseiten lange Exkurse, eine Begriffserklärung, das Glossar und generell aufgelistete weiterführende Literatur in sparsamer Menge.

Einleitend wird die Romanik als Baukunst und ihre Absetzung von der Gotik beschrieben sowie die karolinger- und ottonenzeitliche Architektur als »vorromanisch« eingeeordnet. Natürlich können hier nur grobe Linien skizziert werden; weshalb aber die Aachener Marienkirche, hier Pfalzkapelle genannt, aus der byzantinischen Architektur abgeleitet werden soll (S. 5), ist unklar. Zu einer solchen Einengung besteht kein Grund, gibt es doch ausreichend Architektur in größerer räumlicher Nähe, die als Vorbild in Anspruch genommen werden könnte – freilich ohne dass dies jemals nachweisbar wäre. Auch die doppelchörigen Kirchen sind keine karolingerzeitlichen »Eigenentwicklungen«, sondern finden sich schon in der frühchristlichen Kirchenarchitektur vor allem Nordafrikas und Spaniens. Ihre mögliche »Vorbildhaftigkeit« für die karolingerzeitliche Baukunst wäre aufwändig zu untersuchen.

Das Buch beginnt nun mit der Darstellung der Kirchen auf der Reichenau, die Ursprünge im späten 8. und 9. Jahrhundert haben. Hier folgt ein Exkurs zur Wandmalerei, der detailreich und vergleichend die Befunde des 10. bis 13. Jahrhunderts beschreibt. Mit den Kirchen von Sulzburg, Schienen und Konstanz liegen frühe Gründungen des 9./10. Jahrhunderts vor. Neben den Ausführungen zu den Schriftquellen, die auch die Unsicherheiten bei der Datierung der Befunde nicht aussparen, werden knappe Hinweise zu den Ortslagen genannt und eine kurze Beschreibung der Gebäude. Falls vorhanden, sind auch Hinweise auf die historische Bedeutung der Architektur gegeben. Im Gegensatz zur oben erwähnten eingeeengten Ableitung der Architektur des Aachener Domes zählt Overbeck im Fall des exzeptionellen Sechseckbaus von Bad Wimpfen und ihren Vergleichsbauten die unterschiedlichen möglichen Gründe für ein dahinter vermutetes »Architekturzitat« auf – nach Meinung des Rezensenten sollte eigentlich jede Aussage dieser Art als zu spekulativ, weil nicht zeitgenössisch belegbar, besser ausgespart werden. Nach Erläuterung der »Markenzeichen« der Hirsauer Bauschule folgen die entsprechenden Kirchen Südwestdeutschlands, unter denen die historistisch ausgemalte Klosterkirche von Gengenbach »unvorbereitete Besucher ... überrascht, wenn nicht sogar« schockiert. Solche freien Beschreibungen jenseits der Wissenschaftssprache lockern die Lektüre des essayistischen Buches auf und sind angesichts des farbenprächtigen Bildes des Innenraums gut nachvollziehbar. Es folgt die Zisterzienserbaukunst. Zu St. Vitus in Ellwangen hätte man sich eine kurze Erwähnung der spannenden und noch nicht publizierten, aber gleichwohl bekannten Grabungen von 2013–2015 um die Kirche mit Spuren frühmittelalterlicher Befunde und vor- und frühromanischer Mauerreste gewünscht, auch wenn der dort gefundene Fundamentrost vielleicht nicht zu einem Westbau gehört hat. Das nächste Kapitel erörtert die drei fränkischen Achteckkapellen. Danach springt die Gliederung des Buches zum Freiburger Münster und mit dem Hatzenturm in Wolpertswende sowie der Pfalz von Bad Wimpfen auch zu profanen Bauten. Vor weiteren Türmen und Burgen sowie der Stadanlage von Rottweil ist noch ein Exkurs zum plastischen Bauschmuck eingefügt. Weitere städtische Einzelbauten stammen aus Esslingen, Ravensburg und Schwäbisch Hall.

Das vorliegende Buch eignet sich als Information in der generellen Vorbereitung einer Ortsbesichtigung wohl besser denn als Buch, das man vor Ort mit sich trägt. Es ersetzt keine Werke wie »Reclams Kunstführer« (hier zuletzt Band II in der 8. Aufl. von 1985) oder die bekannten Einzelführer zu bedeutender Architektur, denn dazu fehlt dem Buch von Overbeck die hier auch gar nicht angestrebte textliche und in Form von Zeichnungen eingebrachte nüchterne Analytik. Das verlegerisch avisierte Zielpublikum hat sich offensichtlich in den letzten Jahrzehnten stark gewandelt. Weniger Details, weniger le-

sen – auch Pläne – und überhaupt weniger rezipieren zu müssen, scheint in Zeiten des allgemeinen Informationsüberflusses einen höheren Stellenwert erlangt zu haben als die Möglichkeit, tiefere Informationsschichten mühevoll und auch mit eigenem Kombinieren zu erschließen. Insgesamt ist aber natürlich sehr positiv zu vermerken, dass hier ein sauber recherchiertes Buch zum Erwerb bereitgestellt wird, das, handwerklich gut gemacht, beim allgemein Interessierten wie dem spontan begeisterten Besucher eines Einzeldenkmals einen dankbaren Abnehmer finden wird.

Sebastian Ristow

DAVID UND ULRIKE GANZ: Visionen der Endzeit. Die Apokalypse in der mittelalterlichen Buchkunst. Darmstadt: Philipp von Zabern 2016. 160 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-8053-4995-6. Geb. € 49,95.

Vielfältig und farbenprächtig gestalten sich die Darstellungen der Apokalypse in der Buchmalerei des Mittelalters. Ulrike und David Ganz präsentieren dazu 21 Manuskripte von 800 bis 1500 in einem Band, den man mit seinen 96 hervorragenden, unbeschnittenen Abbildungen auf 150 Seiten Text daher zunächst als Bildband wahrnimmt. Gegliedert sind die kataloghaften Bearbeitungen der einzelnen Werke in drei chronologisch angeordneten und thematisch geformten Kapiteln. Die Reihe lässt keine Fußnoten zu, doch finden sich teils Autorennennungen in Klammern im Text sowie im Anhang Kurz-Bibliografien, die auch Faksimile-Ausgaben und – so vorhanden – Texteditionen enthalten sowie die wichtigsten Daten zu den einzelnen Werken. Die informative Einleitung referiert zu der Textgrundlage, der »Apokalypse«, ihrer bildlichen Ausgestaltung auch in anderen Medien, behandelt Bücher und Buchgattungen im Mittelalter sowie Problematiken des Text-Bildverhältnisses. Ausgewählt haben die Autoren »die Klassiker« unter den Apokalypse-Darstellungen (wie bspw. die Bamberger Apokalypse oder Dürers Holzschnitte), aber – um auch die Vielfalt der Buchgattungen aufzeigen zu können, in die die Apokalypse inkorporiert wurde – auch weniger bekannte Werke, wie die bebilderten Kommentare des Alexanders von Bremen oder die sogenannte Hamilton-Bibel in Berlin. Die Abschnitte zu den einzelnen Werken enthalten eine kurze Darstellung und Charakterisierung, sehr knappe und daher verkürzende jedoch präzise Zusammenfassungen der bisherigen und aktuellen Forschungsfragen und ein Aufzeigen von Forschungsdesideraten. Teils vermisst man hierbei eine etwas vorsichtigere Formulierung von dem, was als Fakten bzw. Konsens präsentiert wird. Dies mag allerdings wiederum dem Format bzw. den Adressaten der Reihe geschuldet sein – ebenso wie der zuweilen bewusste Einsatz moderner Begrifflichkeit wie »*Picture Book*« (Kap. II), »*Monsterwelle*« (S. 66) oder Johannes als »*Superheld*« (S. 105), der von einer weniger akademischen, aber umso emphatischeren Ausdrucksweise zeugt. Auch die interpretierenden Bildbeschreibungen führen die Imagination des Lesers zum Teil an engem Zügel, wenn bspw. über den dunklen, mit hellen Mustern durchsetzten Hintergrund einer *Beatus*-Darstellung geschrieben wird, dieser konstituiere »einen durchgehenden Raum der Offenbarung, in dem die ornamental behandelten Gewänder der Akteure Energiezonen aus Farb- und Lichtwerten markieren.« (S. 52)

Ein Monitum des Buches, das nicht ungenannt bleiben sollte, formulieren die Verfasser bereits selbst und bedauernd in der Einleitung: Es musste auf Vergleichsabbildungen verzichtet werden, sodass das Apokalypse-Kontinuum nicht verlassen werden kann. Es finden sich in den Beiträgen zu den Werken also jeweils allein Abbildungen aus eben diesen. Hervorzuheben ist dagegen, dass die Verfasser jedes vorgestellte Werk zum Anlass

nehmen, nicht nur gezielt Eigenheiten dieser jeweiligen Illuminationen herauszustellen, sondern anhand dieser je einen anderen Fokus auf eine Besonderheit jener speziellen wie auch der Apokalypse-Ikonografie im Allgemeinen zu legen. Beispielsweise zieht sich als ein wiederkehrendes Motiv durch die Objektbeiträge die Frage nach dem innovativen Potential von Apokalypse-Darstellungen in der Buchmalerei: Bereits in der Einleitung (S. 17) weisen die Verfasser auf die Problematik im kunstgeschichtlichen Forschungsdenken hin, welche Werke in Familien und Handschriften-Stemmata organisieren und begreifen möchte. Dabei wird oftmals für die einzelnen Werke ein reines Kopistentum ohne eigene Produktivität angenommen, um sie in einen möglichst kleinteiligen Stammbaum mit verlorenen bzw. fiktiven Untergliedern zwischen den erhaltenen Werken einzuordnen. Dadurch wird die Schrittlänge der Innovation in der Entwicklung von Stil und Ikonographie verkürzt. Diese Problematik wurde in der Forschung zur Apokalypse in der Buchmalerei bislang kaum thematisiert. In dieser Art ließen sich noch weitere Beispiele von durchgehenden Motiven durch diesen Band aufzählen, sodass er als ein interessantes und informatives Mischwesen charakterisiert werden kann: Als Bildband, der durch ansprechend gestaltete Lektüre ein interessiertes Laienpublikum zugleich über die aktuellen Fragen und Forschungsfelder zur Apokalypse informiert und ebenso für ein akademisches Publikum, nicht nur als Überblick und Nachschlagewerk zu den wichtigsten Daten und Fakten einzelner Werke, sondern als Fundus von durchaus innovativen Deutungsvorschlägen und Aufzeigen von Forschungsdesideraten.

Johanna Scheel

DANIELA WAGNER: Die Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht. Spätmittelalterliche Bildkonzepte für das Seelenheil. Berlin: Reimer 2016. 336 S. m. zahlr. farb. und sw. Abb. ISBN 978-3-496-01553-6. Geb. € 49,00.

Eine eingehende Monographie zur Ikonographie der im Mittelalter in Text und Bild verbreiteten Vorzeichen vor dem Weltende lag bisher noch nicht vor. Mit Wagners 2014 approbierter Hamburger Dissertation ist auch diese Forschungslücke geschlossen, und zwar kompetent. Das Thema der vor dem Ende der Geschichte warnenden Omina – wie etwa das Verbrennen von Wasser und Meer, blutiger Tau auf den Pflanzen, das Aufstehen von Menschengelassen u. dgl. m. – wurde aufgrund einiger Bibelstellen, der Thomas-Apokryphe und Erwähnungen in den Sibyllinischen Orakeln v.a. durch einen Beda Venerabilis zugeschriebenen Text vermittelt und ist in weit über hundert Fassungen in den verschiedenen Literaturen des Mittelalters erhalten, in der Mehrzahl aus dem 13. bis 15. Jahrhundert stammend. Diese spektakulären Zeichen fanden in der Spätgotik zahlreich Umsetzungen in die figurale Kunst und regten zu unterschiedlichen, oft faszinierenden Entwürfen an, nicht nur im primären Medium der illuminierten Handschriften, auch in der Monumentalmalerei (Tramin), der Glasmalerei (York), auf Altarretablen (Oberwesel) etc. Wagner hat nicht nur alle bekannten Beispiele in einem Katalog erfasst und im Text besprochen, sondern auch umsichtig aus verschiedenen Perspektiven erläutert, wobei sie Themen der Bildorganisation und -rhetorik bzw. Erzähltechnik besonders interessieren, etwa die Funktion des bisweilen am Rande beigegebenen »öffentlichen Zuschauers«, doch auch die Zusammenhänge mit Memorialstiftungen oder Aspekte der Mentalitätsgeschichte (s. dazu P. Dinzelsbacher, Weltuntergangsphantasien und ihre Funktion..., Aschaffenburg 2014, S. 114ff. u. ö.). Als besonders positiv ist hervorzuheben, dass die Verfasserin auch (wie leider sonst in der deutschsprachigen Kunstgeschichte ganz

unüblich) die skandinavischen Kalkmalereien berücksichtigt, nur die Darstellungen im Gewölbe der Kirche zu Fornåsa (Östergötland) sind ihr entgangen.

Bei den Texten wäre die reiche altirische Tradition zu ergänzen (M. McNamara, *The Apocrypha in the Irish Church*, Dublin 1975, S. 128ff.). An störenden Druckfehlern erwähne ich S. 102f. Sanga (statt Sång); S. 242 A. 87 lies »solus«; S. 239 A. 76 »sanguinis«; S. 294 zweimal »âge«; krass ist S. 234 A. 62 »xpectsnibus«, S. 239 A. 78 »appatuerunt«. Einige Übersetzungen sind falsch (S. 117 »secondo« heißt hier nicht „zweitens“, sondern »gemäß dem...«; S. 240 »arbores« ist Plural); irrig auch die Transkription S. 76 (richtig: »sanguinem«). Kunsthistorische Arbeiten, in denen altsprachliche Texte korrekt zitiert und verstanden werden, kann man freilich ohnehin fast an einer Hand abzählen. Dass S. 186ff. in einem Einschub schwarzfigurige Amphoren aus dem 6. vorchristlichen Jahrhundert diskutiert werden, um die Rolle des Zuschauers zu illustrieren, erscheint einigermaßen deplatziert. Der mentalitätshistorische Abschnitt hat Schwächen aufgrund ungenügender Rezeption der relevanten Literatur (was in einer kunsthistorischen Dissertation auch nicht verlangt werden kann); die Bedeutung von Krisen z. B. wird man anders sehen, liest man etwa Chr. Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum...*, Köln 2007.

Solche Corrigenda müssen in einer Rezension benannt werden und können auch für eine künftige Neuauflage nützlich sein, sollen aber nicht das generelle Urteil verdecken: In Summe hat Wagner eine kenntnisreiche und abgerundete Monographie vorgelegt, die nicht zuletzt durch die zahlreichen Abbildungen eine gute Übersicht bietet. Die letztlich von sehr konkreten Ängsten vor dem Jüngsten Gericht verursachten Spekulationen über dessen Vorzeichen sind in phantasiereichen und eindrucksvollen ikonographischen Schöpfungen den Gläubigen vergegenwärtigt worden, bildgewordene Paränese von oft beeindruckender Ästhetik. Der Verfasserin ist für die spannende und umfassende Aufbereitung des Materials zu danken.

Peter Dinzelbacher

ALESSANDRO SCAFI: *Die Vermessung des Paradieses. Eine Kartographie des Himmels auf Erden*. Darmstadt: Philipp von Zabern 2015. 176 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-8053-4917-8. Geb. € 39,95.

Das Paradies war und ist ein fiktiver Sehnsuchtsort. Gleichzeitig gab es seit jeher zahlreiche Versuche, den biblisch begründeten Garten Eden zu lokalisieren. In seiner reich bebilderten Studie erzählt Alessandro Scafi die Geschichte dieses Platzes, den es auf ganz verschiedene Arten scheinbar unablässig aufzuspüren und in Karten zu erfassen galt. Die insgesamt neun Kapitel, die allesamt recht abstrakt anmutende Titel tragen, sind analog gegliedert: Auf ein einleitendes Zitat folgt der mit zahlreichen Abbildungen angereicherte Textteil, ehe jeweils eine bildliche Darstellung als »Optisches Zwischenspiel« das Beschriebene visuell verdichtet. Eine »Bibliografische Notiz« kommentiert die relevante Literatur am Ende eines jeden Kapitels.

Die Studie startet mit einem kulturgeschichtlichen Überblick, der dem Paradiesbegriff nachspürt und neben Beispielen aus der christlichen Tradition auch Paradiesvorstellungen aus dem Islam wiedergibt sowie die jüdische Überlieferung berücksichtigt, für die jedoch kein solcher Kartierungsimpuls zu verzeichnen sei (Kap. 1 u. 2). So richtet sich das wesentliche Ansinnen der Studie auf die »Kartierung des irdischen Paradieses aus der Bibel, das Garten Eden genannt wird« (S. 30). Der dritte Abschnitt rückt die biblischen Ursprünge und die entsprechende textuelle Überlieferung ins Zentrum, um die exegetische Dimension des Garten Edens zwischen allegorischer und wörtlicher Ausrichtung,

seine biblisch begründete geografische Verortung im Osten und schließlich die Überführung dieses Wissens in das Kartenformat zu schildern. Und das vierte, mit 25 Seiten umfassendste Kapitel beleuchtet den Faktor Zeit. Denn die Menschheitsgeschichte war ein konstitutives Merkmal der Weltkarten des lateinischen Mittelalters, die gleich einer Weltchronik mehrere Zeitschichten miteinander verbanden. Hier nutzt Scafi vor allem die berühmte Herefordkarte (ca. 1300), um die Verquickung der christlichen Narrative mit räumlichen und zeitlichen Dimensionen gemeinverständlich darzulegen.

Der zweite Teil des Buches fokussiert die geografischen Dimensionen. Scafi erläutert die Vereinbarkeit der christlichen Lehre mit den klimatischen Informationen aus Geografie und Astronomie des 13. Jh.s sowie die Auswirkungen der praktischen Reiseerfahrungen auf die Seekartografie (Kap. 5). Er fokussiert die Rezeption geografischen Wissens, etwa in der ptolemäischen *Geographia*, und die reformatorischen Diskurse, die beide dazu beitrugen, das Paradies von den Karten verschwinden zu lassen, indem sie es von einem gegenwärtigen, aber nicht erreichbaren Ort, zu einem Platz in der Vergangenheit verschoben (Kap. 6). Letztlich sorgte die protestantische Heilig-Land-Kartografie, die auf die Verortung des Paradieses in Mesopotamien und Armenien reagierte, für die Lokalisierung des Garten Edens im Heiligen Land (Kap. 7). Im 19. Jahrhundert rückte dann die Frage nach der geografischen Lage des Paradieses in das Forschungsinteresse weltlicher Gelehrter, die dort den Ursprung der Menschheit vermuteten (Kap. 8). Das abschließend als »Optisches Finale« gestaltete Kapitel nimmt das Paradies als Utopie in den Blick und bietet zugleich eine Zusammenfassung.

Die vorliegende Übersetzung rekurriert auf das 2013 erschienene populärwissenschaftliche Werk »*Maps of Paradise*«, während der deutsche Titel an Scafis 2006 publizierte, fast 400 Seiten umfassende Studie »*Mapping Paradise. A History of Heaven on Earth*« erinnert. Um eine derartige Verwirrung zu vermeiden, wäre eine unmittelbare Übertragung des Titels wohl sinnvoller gewesen. Insgesamt besticht die Studie durch ihre Fülle an Abbildungen und den eingängigen Schreibstil. Zahlreiche Beispiele zeugen von der Quellenkenntnis des Autors, andere veranschaulichen den Stoff so konkret, dass auch ein nichtwissenschaftliches Publikum seine Freude daran finden wird. Ein Index mit den wichtigsten Personen-, Orts- und Sachnamen erleichtert die Orientierung ebenso wie der Verzicht auf einen Anmerkungsapparat zugunsten der kommentierten Bibliografie. Für den Forschungs- und Lehrbetrieb scheint es jedoch unumgänglich, das erheblich umfassendere Werk zu konsultieren.

Lena Thiel

HOLE RÖSSLER (HRSG.): Luthermania. Ansichten einer Kultfigur (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek, Nr. 99). Wiesbaden: Harrassowitz 2016. 407 S. m. zahlr. farb. Abb. 978-3-447-10712-9. Geb. € 39,80.

Anzuzeigen ist der Begleitband einer Ausstellung der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel (HAB) im Verbund mit dem Deutschen Literaturarchiv Marburg und der Klassik Stiftung Weimar. Die Ausstellung umfasste 47 gezählte Exponate.

Nach einem Grußwort der Geschäftsführerin des Forschungsverbunds Marbach Weimar Wolfenbüttel und einem zweiten, das aber nicht so heißen darf, des Direktors der HAB, finden sich fünf Aufsätze. Programmatisch eröffnet der Herausgeber des Bandes seine »Einführung« mit dem Statement, »dass diese Lutherbilder eine Herkunft und eine Geschichte haben, dass sie geformt sind von der politischen Lage, von kulturellen Entwicklungen und Krisen der jeweiligen Zeit« (S. 16). Leider findet sich keine Begründung

für den Titel von Ausstellung und Katalog, der wörtlich genommen von Luther-Besessenheit spricht, wobei unklar bleibt, ob von einem *Genitivus subjectivus* oder *objectivus* auszugehen ist.

Es folgen zwei programmatische Artikel zur Geschichte der Lutherbilder. Robert Kolb widmet sich in gewohnt solider und kenntnisreicher Manier den Lutherbildern der Frühen Neuzeit; Harald Bollbuck stellt »Martin Luther in der Geschichtsschreibung zwischen Reformation und Aufklärung« dar. Zwischen beiden Aufsätzen gibt es erhebliche Überschneidungen. An zentraler Stelle widersprechen sich die Autoren. Während Kolb daran festhält, dass »Luther bewundert, aber nicht als Heiliger verehrt« wurde (S. 34), meint Bollbuck seine Luther-Biografien in »die Tradition von mittelalterlichen Heiligen« (S. 57) zu sehen.

Zwei weitere Aufsätze befassen sich mit der Lutherrezeption nicht chronologisch, sondern inhaltlich. Stefan Laube untersucht unter dem etwas enigmatischen Titel »Süchtig nach Splintern und Scherben. Energetische Bruchstücke bei Martin Luther« die echten und vermeintlichen materiellen Hinterlassenschaften des Reformators, wobei er wiederholt den Begriff der Reliquie verwendet (S. 73 u. ö.), ohne die Problematik in Bezug auf Luther wirklich semantisch füllen zu können. Ester P. Wipfler, durch eine Vielzahl von Veröffentlichungen zum Thema ausgewiesen, bringt den »Filmstar Martin Luther« auf das Papier.

Den Katalogteil gliedert der Herausgeber in vier Themen: »Luther der Heilige; Luther, der Teufel; Luther, die Marke; Luther der Deutsche«. Die Begründung dafür findet sich bereits in der Einführung, wo von »Spielfeldern« die Rede ist, womit deutlich wird, dass die Themen weder auf derselben semantischen Ebene zu verorten sind, noch einer gewissen Beliebigkeit entbehren. Jedem Thema ist eine Einführung des Herausgebers vorangestellt, dem ein vertiefender Aufsatz folgt.

So widmet sich Martin Steffens unter dem Titel »Lutherorte – Lutherdinge« den »irritierenden Beispielen protestantischer Memoria« (S. 109) mitsamt der Frage nach der »Heiligkeit« Luthers. Der Katalog beschäftigt sich unter anderem mit Luthers vermeintlichem Tintenfass und mit einem gefälschten Lutherautografen von der Hand des berühmtesten Hermann Kyrieleis. Der zweiten Sektion ist ein Aufsatz von Andreas Holzem vorangestellt, der bereits im Titel das Thema des Kapitels konterkariert. »Luther der Teufel oder: Luther, das Werkzeug des Teufels? Martin Luther in katholischen Kontroverspredigten um 1600«. Das ist mit Gewinn zu lesen und hebt sich in Gründlichkeit und Stil angenehm von anderen Beiträgen ab. Dass unter diesem Titel »Luther der Teufel« auch der Protoantisemitismus des Reformators verhandelt wird, sei am Rande erwähnt.

Neben der Einführung zum dritten Kapitel »Luther, die Marke« steht ein ausführlicher Aufsatz über die Lutherrose von Claus Conermann, der zuerst 1987 und auf Englisch erschienen ist und hier übersetzt und mit veränderten Anmerkungen geboten wird (S. 257, Anm. 1).

Das vierte Kapitel schließlich wird durch einen Aufsatz von Hansjörg Buss »Die Deutschen und Martin Luther. Reformationsjubiläen im 19. und 20. Jahrhundert« geprägt. Der Band wird abgerundet durch ein »Verzeichnis der Beiträgerinnen und Beiträger« sowie einer »Gesamtbibliografie«, die zwischen Quellen und Sekundärliteratur nicht unterscheidet. Ein Personenregister fehlt, was die Nutzbarkeit des Bandes einschränkt.

Der Zweck eines Ausstellungskatalogs liegt in der gemeinverständlichen Darstellung der Forschungslage einerseits und der Untersuchung von zu den Themen gehörenden Objekten. Bei allen Unterschieden in der Qualität der Katalogbeiträge wird man diesen Anspruch als erfüllt ansehen dürfen.

Martin Treu

ANNA-KATHARINA HÖPFLINGER, YVES MÜLLER: *Ossarium. Beinhäuser der Schweiz*. Zürich: Pano 2016. 255 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-290-22034-1. Geb. € 42,90.

Arrete! C'est ici l'empire de la mort – dies sind die Worte am steinernen Türsturz des Portals des wohl größten Beinhäuses der Welt in Paris, in dem insgesamt über sechs Millionen Menschen ihre letzte Ruhe gefunden haben. Schon immer faszinierte der Umgang mit den Toten die Lebenden. Eines der bekanntesten und besten Einführungswerke zur Thematik der Beinhäuser ist wohl das 2011 erschienene Buch von Paul Koudounaris, *The Empire of Death. A Cultural History of Ossuaries and Charnel Houses* (London: Thames & Hudson). In diesem Buch vereint Koudounaris mit farbenprächtigen Bildern und gut recherchierten Beiträgen mehrere Beinhäuser und *memento mori*-Gedenkstätten weltweit. Mit dem 2016 erschienenen Buch *Ossarium. Beinhäuser in der Schweiz* von Anna-Katharina Höpflinger und Yves Müller werden nun in dieser Tradition die Ossarien der Schweiz genauer betrachtet und man betritt nun buchstäblich, wenn auch nur in Papierform, das *empire de la mort* der Schweiz.

Das Werk ist in vier größere Kapitel unterteilt, welche sich mit den Ossarien Graubündens, des Wallis, der Innerschweiz sowie der restlichen Schweiz beschäftigen. Vertiefende Aufsätze von unterschiedlichen Experten gehen, ergänzend zu den Hauptkapiteln, noch auf Fragen zur Historie von Beinhäusern (Regula Odermatt-Bürgi), der theologischen Sicht auf diese (Jean-Pierre Brunner), den *danses macabres* (Melanie Eyer) und den künstlerischen Aspekt der Schädelbemalung (Paul Kourdounaris) ein. Ein kleineres Abschlusskapitel widmet sich vier weiteren Beinhäusern im angrenzenden Ausland. Durch die gut ausgewählten Aufsätze gewinnt der Leser / die Leserin einen guten, wenn auch in der Kürze naturgemäß etwas groben Überblick über die Verwendung von und den Umgang mit Ossarien und dessen »Bewohnern« im Laufe ihrer Geschichte.

Ein kurzer exemplarischer Beschrieb, begleitet von Fotografien, behandelt jeweils die einzelnen Ossarien. Die kleinen Beschreibungen zu den ausgesuchten Stätten halten sich in Länge und historischer Tiefe in Grenzen. Wie schon die Autoren anmerken, ist es oft schwierig, die Geschichte der einzelnen Gedenkstätten zu rekonstruieren, ist die Überlieferungslage doch zumeist spärlich. Genauere architektonische Beschreibungen der einzelnen Gebäudekomplexe, in denen die Beinhäuser untergebracht wurden, sind nur in einigen wenigen Fällen vorhanden. Ihr Fehlen wird jedoch durch kleine Anekdoten wettgemacht: Mit gut ausgesuchten überlieferten Geschichten zu dem Verhalten von einzelnen Menschen in und mit Beinhäusern und dessen »Bewohnern« im Laufe ihrer Geschichte wird das Buch nicht nur aufgelockert, sondern entlockt dem Leser, trotz der eher »finsternen« Thematik, regelmäßig ein leichtes Schmunzeln.

Das Buch eignet sich hervorragend als kleiner Reiseführer für all jene, welche einmal einen Fuß ins *empire de la mort* der Schweiz setzen wollen und sich dabei nicht verirren möchten. Allein schon mit den gut ausgewählten und hervorragend abgelichteten Fotografien von Yves Müller, die mit viel Liebe und Sorgfalt erstellt wurden, betritt man das Reich, ohne sich von der Couch lösen zu müssen. Eine kleine Karte mit den im Textteil genannten Orten hätte dem Leser jedoch seinen Erkundungstrip durch das Totenreich erleichtern können.

Das Buch stellt, laut den Autoren, ein Plädoyer für die Pflege der wenigen noch erhaltenen und mit Gebeinen bestückten Ossarien der Schweiz dar, um den *memento mori*-Gedanken weiterzuführen und in Ehren zu halten. Dieses Plädoyer ist ihnen in Gestalt ihres Buches bestens und sehr anschaulich gelungen.

Nicole Mölk

MICHAEL THIMANN: Friedrich Overbeck und die Bildkonzepte des 19. Jahrhunderts (Studien zur christlichen Kunst, Bd. 8). Regensburg: Schnell und Steiner 2014. 488 S. m. zahlr. Farb. Abb. ISBN 978-3-7954-2728-3. Geb. € 86,00.

Seit der Publikation von Margaret Howitt über Johann Friedrich Overbeck nach seinen Briefen und dem handschriftlichen Nachlass (1868, 2 Bände) hat es keine das Leben und das gesamte Werk dieses Malers präsentierende Werkmonographie gegeben. Zwar hat Jens C. Jensen viele kleinere, überaus wichtige Beiträge zu Overbeck in Zeitschriften, Jahrbüchern, Sammlungsschriften und Ausstellungskatalogen publiziert. Außerdem stellte im Jahr 1989 die Ausstellung des Lübecker Museums anlässlich des 200. Geburtstags des Künstlers eine große Anzahl von Gemälden und Zeichnungen Overbecks in wissenschaftlicher Bearbeitung vor. Eine Overbecks gesamtes Schaffen behandelnde Werkmonografie war jedoch seit vielen Jahren ein Desideratum. Deswegen verdient Michael Thimanns Publikation über Overbeck in der Romantik-Forschung große Aufmerksamkeit. Größtenteils entstanden während eines Stipendiums am Deutschen Kunsthistorischen Institut in Florenz, habilitierte sich Thimann damit an der Universität Basel; er ist nun Professor für Kunstgeschichte an der Universität Göttingen.

Thimann beginnt seine Publikation mit dem Begriff der Wahrheit in der Kunst der Lukasbrüder (S. 33ff.), in deren Leben und Schaffen er als Hauptgrundsatz einen großen Raum einnehmen sollte. Entgegen den starren Ausbildungsrichtlinien der Wiener Kunstakademie sollte die Wahrheit den Mitgliedern des Bundes als oberstes Ziel des künstlerischen Strebens einen freien Weg und einen intensiven Zugang zur Kunst ermöglichen. Voraussetzung für die Wahrheit war – wenn auch nicht direkt gefordert – der christliche Glaube und eine ihm entsprechende Lebensweise. Zudem mussten sich die Mitglieder des Lukasbundes verpflichten, der Wahrheit immer treu zu bleiben sowie die Institution Kunstakademie abzulehnen und ihr Leben lang »mit allen Kräften« gegen sie zu kämpfen. An dieser Stelle der Publikation Thimanns vermisst man ein Kapitel über die enge Freundschaft zwischen Overbeck und Pforr, den Protagonisten des Lukasbundes, die nach Identifizierung mit ihren künstlerischen Vorbildern Raffael und Dürer strebten. Auch eine Darlegung der Ziele des Lukasbundes hätte man sich hier gewünscht.

Angesichts der grundlegenden Aufsätze von Jens C. Jensen über die »Bildniskunst der Nazarener« (1981) und von Roland Kanz über die Porträt-Ästhetik der Romantik (1998) geht Thimann im Kapitel über die Porträtmalerei (S. 69ff.) besonders auf den Ausdruck des Gesichts des Porträtierten ein, der Aufschluss über die seelische Verfassung geben kann und auf bestimmte Charaktereigenschaften schließen lässt. Angesichts von Pforrs »Selbstbildnis« von 1810 (Frankfurt, Städel) konnte Thimann auf einen seltenen Zusammenhang hinweisen, eine Entdeckung, die drei Porträtdarstellungen eng miteinander verbindet: Dem gemalten Selbstbildnis Pforrs ging eine Umrisszeichnung Pforrs zu seinem Selbstbildnis (München, Privatbesitz) voraus. Overbeck hat dann die Umrisszeichnung von Pforrs Selbstbildnis, die sich in seinem Besitz befand, sozusagen animiert, indem er auf der sich heute in der Brera befindenden Zeichnung physiognomische Details, besonders die Haare, Augenbrauen und Augen ausführte, Licht- und Schattenpartien hinzufügte, das Porträt »gleichsam als lebendig rekonstruiert«, sodass ein »lebendiges« Bildnis seines inzwischen verstorbenen Freundes Pforr entstand. (S. 114–118, Abb. 33, 34, 35).

In dem Kapitel »Bildallegorien« (S. 153ff.) verweist Thimann zunächst auf seine Aufsehen erregende Entdeckung von Guido Renis Gemälde »Allegorie der Zeichnung und Malerei« aus der Zeit um 1620/25, das zwei sich zugewandte junge Frauen zeigt (Abb. 60). Das Motiv hat Overbeck möglicherweise zu seinem Gemälde »Italia und Germania« angeregt. In dem für die Overbeck-Forschung überaus wichtigen Abschnitt »Offenheit und

Wandel der Allegorie« (S. 170 ff.) geht Thimann genauer auf Overbecks heute berühmtestes Werk »Italia und Germania« ein. Die späte Vollendung des Bildes im Jahre 1829 war wohl einer der Gründe, warum sich Overbeck von der ursprünglich zusammen mit Pforr 1811 entwickelten Konzeption der beiden Bräute als ideale Frauengestalten abwandte zugunsten einer neuen Form der Bildallegorie, die sein Kunstschaffen und Kunstverständnis thematisiert: »eine Ausgleichung alles Guten, Wahren und Schönen was es in deutscher und italiänischer Kunst, Sinnesart und höherer Lebensansicht lebt...« (S. 176: Brief Overbecks an seinen Bruder, 25.2.1831).

Overbecks römische Fresken hat der Autor etwas stiefmütterlich behandelt in Kapiteln über Wandmalerei (S. 263ff.). Durch ein Stipendium an der Bibliotheca Hertziana konnte ich mich in Rom den Fresken in der Casa Bartholdy und im Casino Massimo widmen (vgl. Publikation 2011). Im Casino Massimo konnten Overbecks und Führichs Darstellungen den Textstellen in Tassos »*Gerusalemme liberata*« zugeordnet und teilweise neu interpretiert werden. Overbecks späte Arbeiten für die Kathedrale von Djakovo (Kroatien) werden nicht besprochen. Dabei hätte die Mitarbeit von Vater und Sohn Alexander Maximilian und Ludwig Seitz (vom Jahre 1868 an) an Overbecks letzten Fresken Aufschluss über die Probleme seines Alterswerks gegeben. Nicht mehr Overbeck selbst, sondern der Bischof von Djakovo, Josip Strossmayer, und sein Kunstberater Gebhard Flatz beurteilten nun den Fortgang und die Qualität der Freskoarbeiten.

Ein ausführliches Literaturverzeichnis beschließt die Publikation. Im Anhang (S. 419–437) sind wichtige, Overbecks Kunst und seine Person betreffende, größtenteils unbekannt, noch unveröffentlichte Dokumente aufgenommen, vorwiegend aus dem Nachlass Overbecks in der Lübecker Stadtbibliothek.

Peter Vignau-Wilberg

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, definitio- num 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 Bistums Rottenburg, hg. vom Bischöflichen Ordinariat, Rottenburg 1938.

Raberg, Handbuch

Frank Raberg, Biographisches Handbuch der württembergischen Landtagsabgeordneten 1815–1933, Stuttgart 2001.

Tübinger Theologen

Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-theologischen Fakultät Tübingen, hg. v. Rudolf Reinhardt (Contubernium. Beiträge zur Geschichte der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 16), Tübingen 1977.

Verzeichnis 1984

Helmut Waldmann, Verzeichnis der Geistlichen der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 1874 bis 1983, Rottenburg 1984.

Verzeichnis 1993

Verzeichnis der Priester und Diakone der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 1922 bis 1993, Rottenburg 1993.

Württ. Klosterbuch

Württembergisches Klosterbuch. Klöster, Stifte und Ordensgemeinschaften von den Anfängen bis in die Gegenwart, hg. im Auftrag des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart von Wolfgang Zimmermann und Nicole Priesching, Ostfildern 2003.

Archive, Bibliotheken, Sammlungen

AADR

Archiv der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart

AES

Archivio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari

ANM	Archivio della Nunziatura di Monaco
ASV	Archivio Segreto Vaticano
BA/MA	Bundesarchiv/Militärarchiv
BAF	Bistumsarchiv Fulda
BZAR	Bischöfliches Zentralarchiv Regensburg
DAR	Diözesanarchiv Rottenburg
EAF	Erzbischöfliches Archiv Freiburg
GLAK	Generallandesarchiv Karlsruhe
GStAB	Geheimes Staatsarchiv Berlin
HHStA	Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien
HStA	Hauptstaatsarchiv
HStAS	Hauptstaatsarchiv Stuttgart
LB	Landesbibliothek
LKAS	Landeskirchliches Archiv Stuttgart
PAAA	Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes
PfA	Pfarrarchiv
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

Univ.-Professor Dr. CLAUS ARNOLD, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Fachbereich 01, Katholisch-Theologische Fakultät, Abteilung Mittlere und Neuere Kirchengeschichte/Religiöse Volkskunde, 55099 Mainz

CHRISTIAN BRUNKE, Carl Meyerstraße 2 a, 33613 Bielefeld

Dr. ABRAHAM PETER KUSTERMAN, Vogtlandstr. 62, 71111 Waldenbuch

Professor Dr. GERHARD LUBICH, Ruhr-Universität Bochum, Historisches Institut, Universitätsstraße 150, 44801 Bochum

MARCO POLITI, Via Filippo Casini, I-00153 Roma

HERMANN-JOSEF REUDENBACH, Bibl.-Dir. i. K. a. D., Domvikar, Körnerstr. 20, 52064 Aachen

Dr. WINFRIED ROMBERG, Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Katholisch-Theologische Fakultät, Sanderring 2, 97070 Würzburg

Dr. FEDERICO RUOZZI, Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia, Via Università 4, I- 41121 Modena

Dr. RENÉ SCHLOTT, Zentrum für Zeithistorische Forschung Potsdam, Institut der Leibniz-Gemeinschaft, Am Neuen Markt 1, 14467 Potsdam

Professor Dr. JÖRG SEILER, Universität Erfurt, Katholisch-Theologische Fakultät, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt

Dr. BENJAMIN STÄDTER, RWTH Aachen, Institut für Politische Wissenschaft, Mies-van-der-Rohe-Straße 10, 52074 Aachen

Professor Dr. GÜNTHER WASSILOWSKY, Goethe-Universität Frankfurt a. M., Fachbereich Katholische Theologie, Norbert-Wollheim-Platz 1, 60323 Frankfurt a. M.

Autorinnen und Autoren des Rezensionsteils

Professor Dr. CHRISTINA ANTENHOFER, Universität Innsbruck, Institut für Geschichtswissenschaften und Europäische Ethnologie, Innrain 52, A-6020 Innsbruck

Professor Dr. JÜRGEN BÄRSCH, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Professur für Liturgiewissenschaft, Ostenstraße 26–28, 85072 Eichstätt

Professor Dr. MICHAEL BASSE, Technische Universität Dortmund, Fakultät 14 – Evangelische Theologie, Emil-Figge-Straße 50, 44227 Dortmund

Dr. DORIS BECHER-HEDENUS, Donaustauer Straße 125c, 93059 Regensburg

Dr. BEATE BECKMANN-ZÖLLER, Am Dölling 2a, 82041 Oberhaching b. München

Dr. KIRSTEN BIERBAUM, Universität Köln, Philosophische Fakultät, Kunsthistorisches Institut, Albertus-Magnus-Platz, 50923 Köln

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

Dr. JENS BRÜCKNER, Eberhard Karls Universität Tübingen, Graduiertenkolleg 1662 »Religiöses Wissen im vormodernen Europa 800–1800«, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen

Professor Dr. ANNE CONRAD, Universität des Saarlandes, Katholische Theologie, Biblische Theologie, Campus A4 2, 66123 Saarbrücken

Professor Dr. PETER DINZELBACHER, Hirschenhöh 6, A-5450 Werfen in Salzburg

Professor Dr. IMMO EBERL, Eberhard Karls Universität Tübingen, Philosophische Fakultät, FB Geschichtswissenschaft, Seminar für Mittelalterliche Geschichte, Wilhelmstraße 36, 72074 Tübingen

CORINNA EHLERS, Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Alte Universitätsstraße 19, 55116 Mainz

Dr. FREDERIK FELSKAU, Nohlstraße 40, 50733 Köln

Professor Dr. GÜNTER FRANK, Europäische Melanchthon-Akademie Bretten, Melanchthonstraße 1–3, 75015 Bretten

Dr. ANSGAR FRENKEN, Gögglinger Straße 59, 89079 Ulm

Professor Dr. GERHARD FRITZ, Pädagogische Hochschule Schwäbisch Gmünd, Institut für Gesellschaftswissenschaften, Abt. Geschichte, Oberbettringer Straße 200, 73525 Schwäbisch Gmünd

Dr. JULIA GEBKE, Universität Wien, Institut für Geschichte, Universitätsring 1, A-1010 Wien

Professor Dr. TOBIAS GEORGES, Georg-August-Universität Göttingen, Theologische Fakultät, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen

ANDREA HAUFF, Universität Gießen, Historisches Institut, Regesta Imperii, Otto-Behagel-Straße 10, 35394 Gießen

Dr. SASCHA HINKEL, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, DFG-Projekt »Kritische Online-Edition der Nuntiaturberichte von Eugenio Pacelli (1917–1929)«, Robert-Koch-Straße 40, 48149 Münster

Professor Dr. ANDREAS HOLZEM, Eberhard Karls Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen

BIANCA HUFNAGEL, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Europa Humanistica, Karlstraße 5, 69117 Heidelberg

Professor Dr. MARTIN H. JUNG, Universität Osnabrück, Institut für Evangelische Theologie, Professur für Historische Theologie, Neuer Graben 29, Schloss, 49069 Osnabrück

Dr. JAN VAN DE KAMP, Universität Bremen, Fachbereich 9: Kulturwissenschaften, Institut für Religionswissenschaft und Religionspädagogik, Badgasteiner Straße 1, 28359 Bremen

Dr. SIMON KARSTENS, Universität Trier, FB III Neuere Geschichte, 54286 Trier

Professor Dr. MARTIN KIRSCHNER, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Theologie in Transformationsprozessen, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt

Dr. BERNHARD KLÄR, Friedrichstraße 42, 77654 Offenburg

Dr. CHRISTOPH KÖSTERS, Kommission für Zeitgeschichte, Adenauerallee 19, 53111 Bonn

Dr. KLAUS KÜHLWEIN, Bildungswerk der Erzdiözese Freiburg i. Br., Kolping-Kolleg, Hildastraße 39, 79102 Freiburg

PD Dr. NICOLE KUROPKA, Schusterstraße 47, 42105 Wuppertal

Dr. VLADIMIR LATINOVIC, Weißdornweg 14/152, 72076 Tübingen

Professor Dr. ATHINA LEXUTT, Justus-Liebig-Universität Gießen, Institut für Evangelische Theologie, Lehrstuhl für Kirchen- und Theologiegeschichte, Karl-Glöckner-Straße 21H, 35394 Gießen

Dr. ANDREAS MATENA, Universität Augsburg, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Fundamentaltheologie, Universitätsstraße 10, 86159 Augsburg

Dr. JOHANNES GOTTFRIED MAYER, Universität Würzburg, Institut für Geschichte der Medizin, Oberer Neubergweg 10a, 97074 Würzburg

Dr. ANNETTE MERTENS, Im Blumengarten 32, 53127 Bonn

Dr. STEFAN MICHEL, Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Karl-Tauchnitz-Straße 1, 04107 Leipzig

Professor Dr. HANNES MÖHRING, Universität Bayreuth, Kulturwissenschaftliche Fakultät, Facheinheit Geschichte, Mittelalterliche Geschichte, Universitätsstraße 30, 95440 Bayreuth

NICOLE MÖLK, Universität Innsbruck, Institut für Archäologien, Langer Weg 11, A-6020 Innsbruck

Dr. MARIA LOUISE MUNKHOLT CHRISTENSEN, Universität Göttingen, Sonderforschungsbereich 1136 »Bildung und Religion«, Nikolausberger Weg 23, 37073 Göttingen

Dr. BENJAMIN MÜSEGDÉS, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Zentrum für Europäische Geschichts- und Kulturwissenschaften, Institut für Fränkisch-Pfälzische Geschichte und Landeskunde, Grabengasse 3-5, 69117 Heidelberg

Dr. STEFANIE NEIDHARDT, Eberhard Karls Universität Tübingen, Philosophische Fakultät, Institut für Geschichtliche Landeskunde und Historische Hilfswissenschaften, Wilhelmstraße 36, 72074 Tübingen

Professor Dr. PETER NEUNER, Zugspitzstraße 101, 85591 Vaterstetten

Professor Dr. MARCEL NIEDEN, Universität Duisburg-Essen, Fakultät für Geisteswissenschaften, Institut für Evangelische Theologie, Universitätsstraße 12, 45141 Essen

Professor Dr. ANDREAS PANGRITZ, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Evangelisch-Theologische Fakultät, Abt. für Systematische Theologie und Ökumenisches Institut, Am Hof 1, 53113 Bonn

Professor Dr. GEORG PLASGER, Universität Siegen, Philosophische Fakultät, Seminar für Evangelische Theologie, Systematische und ökumenische Theologie, Adolf-Reichwein-Straße 2, 57068 Siegen

Professor Dr. NICOLE PRIESCHING, Universität Paderborn, Fakultät für Kulturwissenschaften, Institut für Katholische Theologie, Kirchengeschichte und Religionsgeschichte, Warburger Straße 100, 33098 Paderborn

PD Dr. MARKUS RAASCH, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften (FB 07), Historisches Seminar, Arbeitsbereich Zeitgeschichte, Jakob-Welderweg 18, 55128 Mainz

Professor Dr. VOLKER REINHARDT, Universität Freiburg, Philosophische Fakultät, Institut für Geschichte, Miséricorde Büro 5217, Avenue de l'Europe 20, CH-1700 Fribourg

PD Dr. SEBASTIAN RISTOW, Universität zu Köln, Philosophische Fakultät, Archäologisches Institut, Albertus-Magnus-Platz, 50923 Köln

Professor Dr. JÖRG ROGGE, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften (FB 07), Historisches Seminar, Mittelalterliche Geschichte, Saarstraße 21, 55099 Mainz

Dr. IRIS SAMOTTA, Karl-Arnold-Straße 30, 59192 Bergkamen

Dr. CHRISTOPH SCHAEFER, , Ambrosianum Tübingen, Brunsstraße 19, 72074 Tübingen

Professor Dr. WOLF-FRIEDRICH SCHÄUFELE, Philipps-Universität Marburg, Fachbereich Evangelische Theologie, Kirchengeschichte, Lahntor 3, 35032 Marburg

Dr. JOHANNA SCHEEL, Philipps-Universität Marburg, Kunstgeschichtliches Institut, Biegenstraße 11, 35037 Marburg

Professor Dr. DIETMAR SCHIERSNER, Pädagogische Hochschule Weingarten, Fach Geschichte, Kirchplatz 2, 88250 Weingarten

NATHALIE SCHLIRF, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Lehrstuhl für Alte Geschichte, Universitätsallee 1, 85072 Eichstätt

Dr. CHRISTIAN SCHMIDTMANN, Zentrum für schulpraktische Lehrerausbildung Hamm, Stadthausstraße 3, 59065 Hamm

Dr. JÜRGEN SCHMIESING, Eberhard Karls Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Projekt »Sproll«, Frauengasse 7, 72108 Rottenburg

Professor Dr. ROLF SCHÖNBERGER, Universität Regensburg, Institut für Philosophie, Lehrstuhl für Geschichte der Philosophie, Universitätsstraße 31, 93053 Regensburg

Dr. THOMAS SCHULTE-UMBERG, Universität Wien, Katholisch-Theologische Fakultät, Institut für Historische Theologie – Kirchengeschichte, Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien

Professor Dr. DIETER STIEVERMANN, Auf den Beeten 10, 72119 Ammerbuch-Reusten

PD Dr. JÜRGEN STROTHMANN, Universität Siegen, Philosophische Fakultät, Historisches Seminar, Adolf-Reichwein-Straße 2, 57068 Siegen

OSKAR TERS, Pfarre St. Michael, Habsburgergasse 12, A-1010 Wien

LENA THIEL, Universität Kassel, Fachbereich 5 – Gesellschaftswissenschaften, Mittelalterliche Geschichte, Nora-Platiel-Straße 1, 34127 Kassel

Dr. MARKUS THURAU, Zentrum für Militärgeschichte und Sozialwissenschaften der Bundeswehr, Zeppelinstraße 127/128, 14471 Potsdam

Dr. MARTIN TREU, Luthergesellschaft e. V., Collegienstraße 62, 06886 Lutherstadt Wittenberg

Professor Dr. PETER VIGNAU-WILBERG, Ettenhoferstraße 17, 82256 Fürstenfeldbruck

Dr. MARTIN VÖLKL, Stinkelbrunnstraße 14, 93077 Bad Abbach

CHRISTIAN WIESNER, Katholische Privat-Universität Linz, Institut für Kirchengeschichte und Patrologie, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz

Professor Dr. HUBERT WOLF, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Robert-Koch-Straße 40, 48149 Münster

Dieser Band wurde redigiert von

Professor Dr. CLAUD ARNOLD (Aufsatzteil Tagung und Gesamtschriftleitung)
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 2016 mit Tagungsberichten

von *Maria E. Gründig*

Durch Publikationen und Veranstaltungen gelang es dem Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart auch im Jahr 2016, neue Forschungen anzuregen, diese zu publizieren und an eine historisch interessierte Öffentlichkeit zu vermitteln. Dabei wird immer wieder deutlich, dass ein Thema niemals ausgeforscht ist; vielmehr werden für die Vorträge während der Studientagungen und Studientage neue Fragestellungen und Perspektiven entwickelt, so dass jeweils neues Wissen entsteht.

Publikationen

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Der 34. Band des RJKG wurde Mitte März ausgeliefert. Der Jahresband für 2015 trägt den Titel »Zwischen Aufklärung und Reaktion. Adel, Kirche und Konfession in Südwestdeutschland 1780–1820« und behandelt vor allem die Ergebnisse der im März 2014 im Tagungshaus der Akademie in Weingarten durchgeführten Tagung, die von DIETMAR SCHIERSNER (Weingarten) initiiert und geleitet wurde. Drei weitere Aufsätze komplettieren den Band. 64 Rezensionen erschließen und bewerten zudem die neuesten Forschungen zu Geschichte und Kirchengeschichte. Die Aktivitäten des Geschichtsvereins werden wie jedes Jahr in der Chronik dargestellt, in der auch die Berichte aus unseren Tagungen eingefügt sind.

Die Ergebnisse der Tagung »Die Chronik der Magdalena Kremerin im interdisziplinären Dialog«, die wir in Kooperation mit dem Institut für Geschichtliche Landeskunde und Historische Hilfswissenschaften der Universität Tübingen (Sigrid Hirbodian) und dem Stadtarchiv Kirchheim (Roland Deigendesch) im Mai 2014 durchführten, erschienen im April 2016 unter demselben Titel bei Thorbecke in den Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde (Band 76).

Veranstaltungen

Studiennachmittag 28. Februar in Rottenburg a. N.

Johannes Baptist Hirscher (1788–1865)

Im Februar waren wir im Diözesanmuseum Rottenburg zu Gast, wo für wenige Monate Teile der ehemaligen Kunstsammlung des Tübinger Moraltheologen Johannes Baptist Hirscher präsentiert wurden. Das kirchenhistorische Highlight des Nachmittags war der Vortrag des Kirchenhistorikers ANDREAS HOLZEM (Universität Tübingen), der das Thema »Tübinger Theologie von Drey bis Hirscher. Theologie als Ressource der Zeitgeschichte« behandelte. Sein Vortrag wurde bereits im RJKG 35, 2016, 253–264 publiziert. Anschließend führten die Leiterin des Diözesanmuseums, MELANIE PRANGE, und Kurator MILAN WEHNERT durch die Sonderausstellung. Diese zeigte einen Bilderweg durch die christliche Glaubenswelt, die durch die Kunst des Mittelalters geprägt ist.

Studentagung vom 15.–17. September in Weingarten

Die Inszenierung des modernen Papsttums. Von Pius IX. bis Franziskus. Tagungsbericht.

Der Vorsitzende des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart, CLAUD ARNOLD (Johannes Gutenberg-Universität Mainz), gab die Initialzündung für die Studentagung, die gemeinsam mit dem Geschichtsverein und der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart im Tagungshaus Weingarten (Oberschwaben) durchgeführt wurde. Der vorliegende Band enthält auf den Seiten 11–208 die Ergebnisse dieser Tagung. Ein Tagungsbericht von MARIA E. GRÜNDIG wurde im Wissenschaftsportal HSozKult <http://www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-6873> und auf der Webseite des Geschichtsvereins veröffentlicht.

Studentag mit Jahresversammlung am 22. Oktober in Schwäbisch Gmünd-Großcomburg

Die Comburg im Mittelalter und Frühneuzeit

Für Samstag, den 22. Oktober 2016, waren Mitglieder, Freunde und historisch Interessierte eingeladen, den Studientag auf der Großcomburg – im Ortsteil Steinbach, der heute zu Schwäbisch Hall gehört – zu besuchen.

Im Jahr 1078 wurde die auf einem Felssporn thronende Burg der Grafen von Korbung-Rothenburg zu einem Benediktinerkloster umgewandelt. Nachdem sich die Mehrheit des Konvents 1488 der Aufforderung widersetzte, sich auch Nichtadeligen zu öffnen, wurde das Kloster zu einem adeligen Chorherrenstift erklärt. Der Rückgang von (Zu-)Stiftungen, Streitigkeiten zwischen Abt und Konvent und ein zunehmend kritisch hinterfragter Lebenswandel der Mönche führten zur Schwächung des

Klosters und seiner Wirtschaftsbetriebe. 1521 galt das Stift als arm, und doch konnte der Dekan und Propst Erasmus Neustetter schon um 1580 neue Bauten beginnen. Die Comburg erlebte die Wirren des Dreißigjährigen Krieges wie viele andere Orte: Die Konfession des Siegers bestimmte die Konfession der Bevölkerung und den Weg der Gelder. Doch die Rekatholisierung bevorrechtigte um 1700 wiederum die Katholiken: Die Comburg entwickelte sich, was sich vor allem an der Bautätigkeit zeigte.

Der Vormittag des Studientages war der (Kirchen-)Geschichte des Mittelalters und der frühen Neuzeit gewidmet. Der Historiker Prof. Dr. GERHARD LUBICH (Bochum) referierte über »Das Kloster Comburg zwischen den Grenzen. Franken, Schwaben und das Land am Kocher im Mittelalter«. Der Referent berichtete über das dicht gewebte Netzwerk, welches das Kloster mit den Herrschenden vor Ort, in der Region und überregional »mit der ganzen Welt« (Lubich) verband. Der Kirchenhistoriker Dr. WINFRIED ROMBERG (Universität Würzburg) sprach über die »Comburg im Zeitalter von Reformation und Gegenreformation«. Er legte dar, wie das Kloster in dieser unruhigen Zeit agierte und reagierte. Der Vortragende erläuterte zudem das geographische Umfeld und das Handeln der Bistumsleitung im Hochstift Würzburg. Nach einem gemeinsamen Essen und Führungen durch die gesamte Klosteranlage fand abschließend die Mitgliederversammlung statt. Die Vorträge von Gerhard Lubich und Winfried Romberg sind im vorliegenden Band auf den Seiten 209–219 (Lubich) und 221–240 (Romberg) abgedruckt.

Weitere Nachrichten

Unsere Toten des Jahres 2016

Msgr. Erwin Knam, Ellwangen	im März
Eberhard Silvers, Steinhausen	im April
Wolfgang Heiß, Allmendingen	im Juni
Apost. Pronotar Dr. h. c. Eberhard Mühlbacher, Horb	im August
Albert Anton Fischer, Schwäbisch Gmünd	im November

Anschriften

Geschäftsstelle

Staffenbergstraße 46, 70184 Stuttgart
 Telefon: 0711/1645 560
 Telefax: 0711/1645 570
 e-Mail: info@gv-drs.de
 Webseite: www.gv-drs.de

Geschäftsführung / Wissenschaftliche Koordination

Dr. MARIA E. GRÜNDIG
 Staffenbergstr. 46, 70184 Stuttgart
 Telefon: 0711/1645 560
 e-Mail: mariae.gruendig@drs.de

Schriftleitung RJKG Aufsatzteil/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 Rezensionsteil

Prof. Dr. ANDREAS HOLZEM
 Lehrstuhl für Mittlere 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

Kassenprüfung

ANNA KATHARINA KURRELE, Oberstenfeld
 CHRISTINE REINSCH-MÜLLER, Stuttgart

Bibliothek

GEORG OTT-STELZNER,
 Diözesanbibliothek Rottenburg

Dem Vorstand gehören an

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)
 Professorin Dr. INES WEBER (Linz)
 Akademiedirektorin Dr. VERENA WODTKE-WERNER (Stuttgart)

Bibliothek

Eine Zusammenstellung der Zeitschriften und Jahressbände, die der Geschichtsverein im Schriftentausch bezieht, findet sich auf der Webseite des Geschichtsvereins <http://gv-drs.de/bibliothek>.

Buchgeschenke für unsere Bibliothek erhielten wir von: Dr. Waldemar Teufel, Rottenburg a. N.

Weitere Informationen

auf der Website des Geschichtsvereins www.gv-drs.de

V. Orts- und Personenregister

erstellt von Heidi Klehr, Eichstätt

Lebensdaten sind in Klammern, Regierungsdaten ohne Klammern angegeben. Deutsche Gemeinden und kleinere Orte wurden den Land- bzw. Stadtkreisen zugeordnet, kleinere ausländische Orte dem Kanton, der Provinz oder dem Land.

- Aachen 104f., 107, 109, 114, 122, 129, 143, 146
–, Bischöfe s. Hemmerle, Klaus; Pohlschneider, Johannes
–, Bischöfliche Diözesanbibliothek 127
–, Bischöfliches Pius-Gymnasium 127
–, Diözese 105, 107, 115, 122, 125
–, Dom 126–128
–, Generalvikare s. Collas, Karlheinz; Müssener, Hermann; Wäckers, Anton Josef
–, St. Adalbert 114, 126, 132, 146
–, St. Gregorius 105, 110
–, Weihbischöfe s. Bündgens, Johannes
Adalbero von Würzburg (um 1010–1090), 1045–1090 Bischof von Würzburg 223
Adenauer, Konrad (1876–1967), 1949–1963 erster Bundeskanzler der Bundesrepublik Deutschland 115
Aderbauer, Herbert 243
Afrika 189, 191, 194, 204
–, Bischofskonferenz 206
Alazraki, Valentina (* 1955) 192, 195
Alemannen (antike bzw. frühmittelalterliche Bevölkerungsgruppe im westgermanischen Kulturkreis) 212
Alemannien s. Alemannen
Alexander VI. (1431–1503), 1492–1503 Papst 20
Alexander VIII. (1610–1691), 1689–1691 Papst 24f.
Alsdorf (Kreis Aachen) 122
Alterocca, Virgilio (1853–1910) 78
Amery, Carl (1922–2005) 274
Amorbach (Lkr. Miltenberg) 223
Andalusien 210
Anderson, Michael (* 1920) 153, 155f., 158–160, 162
Andreotti, Giulio (1919–2013), sieben Mal italienischer Ministerpräsident 94
Anhausen s. Schwäbisch Hall
Ankara 186
Ansbach
–, Markgrafen 228
Aquitanien, ehem. franz. Region 212
Arabien 204
Argentinien 201
Armenien 194
Aschaffenburg 213
Aschhausen, Johann Gottfried I. von (1575–1622), seit 1604 Dechant von Comburg, seit 1610 Propst von Comburg, 1617–1622 Bischof von Würzburg, 1609–1622 Bischof von Bamberg 226f., 231
Asien 155, 159, 161, 204
Asperg (Lkr. Ludwigsburg) 213
Assisi (Reg. Umbrien, Italien) 47, 135, 169, 200
Astheim (Lkr. Groß-Gerau) 224
Athenagoras von Konstantinopel (1886–1972), 1948–1972 Patriarch von Konstantinopel 170
Aubert, Roger (1914–2009) 74
Audenaerd, Robert von (1663–1748) 24
Aufseß, Peter von († 1522), Domdechant von Würzburg, seit 1504 Propst von Comburg 228
Augsburg
–, Bischöfe 227
–, S. a. Knöringen, Johann Egenolph von
–, Bistum 213f.
–, Domkapitel 226
–, Reichstag (1551) 228
Ausonius (um 310–393/395) 211
Australien 154, 189
Avignon 30
Awaren (Reich in der Pannonischen Tiefebene [Frühmittelalter]) 211
Bad Frankenhausen (Lkr. Kyffhäuserkreis) 134
Bad Hofgastein (Salzburg) 147
Bad Schussenried (Lkr. Biberach) 244
Baden-Württemberg 209, 221
Baldi, Marcello (1923–2008) 91

- Bamberg 231
 –, Dom 227
 –, Domkapitel 226
 –, (Fürst-)Bischöfe 226, 231
 S.a. Aschhausen, Johann Gottfried von;
 Dernbach, Peter Philipp von; Erthal, Franz
 Ludwig von; Fechenbach, Georg Karl von;
 Gebssattel Johann Philipp von; Seinsheim,
 Adam Friedrich von
- Barberini (Adelsgeschlecht) 25
 Barbieri, Clelia (1847–1870) 107
 Bardakoglu, Ali (* 1952), 2003–2010 Präsident
 des Amtes für religiöse Angelegenheiten (Di-
 yanet) in der Türkei 186
 Bartholomäus I. (* 1940), seit 1991 griechi-
 sch-orthodoxer Ökumenischer Patriarch von
 Konstantinopel mit Sitz in Istanbul 186
 Baude, Georges Napoléon, 1873–1876 frz. Bot-
 schafter beim Vatikan 59
 Baudrillart, Alfred (1859–1942) 74, 80
 Baumann, Joseph 245
 Bayern 204, 209, 217, 277
 –, Adel 213
 –, Bayerischer Reichskreis 232
 –, Redemptoristen 274
 Belgica (Röm. Provinz) 210
 Belgien 101, 210
 Benedikt XIII. (1649–1730), 1724–1730 Papst
 40
 Benedikt XV. (1854–1922), 1914–1922 Papst
 42, 47, 82
 Benedikt XVI. (* 1927), 2005–2013 Papst 28f.,
 35, 37, 47f., 50–55, 57, 72, 169, 173, 176–181,
 183–192, 194–197, 199–201, 204, 206
 Benedikt von Nursia (ca. 480–547) 47
 Benigni, Umberto (1862–1934) 83
 Bergoglio, Jorge Mario s. Franziskus
 Berlin 59, 66
 –, Berliner Mauer 158
 Bernini, Gian Lorenzo (1698–1680) 97, 146
 Bianchi, Enzo (* 1943) 207
 Bibra, Lorenz von (1459–1519), 1495–1519
 Fürstbischof von Würzburg 227f.
 Billiart, Julie (1751–1816), Heilige 142
 Blarer von Wartensee, Johann Jakob (um 1575–
 1654), 1621–1654 Fürstpropst von Ellwan-
 gen 227
 Boccardo, Renato (* 1952), seit 2009 Erzbischof
 von Spoleto-Norci 185
 Bologna 50
 Bombay (Indien) 180
 Bonifaz VIII. (um 1235–1303), 1294–1303 Papst
 18
- Boonen, Klaus 107, 111, 113, 122, 135, 141,
 143f.
 Borgia, Cesare (1475–1507) 20
 Bosl, Karl (1908–1993) 273
 Bosnien-Herzegowina 194
 Boston (Vereinigte Staaten) 97
 Boymans, Friedrich (1915–1995) 110f.
 Brandenburg-Ansbach (Adelsgeschlecht) 222
 Brasilien 175, 185, 187, 192
 Braunsbach (Lkr. Schwäbisch Hall) 235
 Brenz, Johannes (1499–1570) 228
 Brescia (Lombardie, Italien) 110
 –, Bischöfe s. Monari, Luciani
 –, Dom 145
 Bretzingen (Lkr. Schwäbisch Hall) 235
 Brüning, Heinrich (1885–1970) 83
 Brüssel 66
 Buchen (Lkr. Neckar-Odenwald-Kreis) 221
 Budapest
 –, 25. Eucharistischer Kongress (1938) 92
 Bühlertann (Lkr. Schwäbisch Hall) 221, 235
 Bühlerzell (Lkr. Schwäbisch Hall) 235
 Bündgens, Johannes (* 1956), seit 2006 Weihbi-
 schof von Aachen 132
 Buenos Aires (Argentinien) 204
 Bugnini, Annibale C.M. (1912–1982) 142
 Bulgarien 96, 165f.
 Buonarroti, Michelangelo (1475–1564) 134,
 144f., 199
 Burchard von Würzburg (um 683–755), 742–
 754 Bischof von Würzburg 212
 Burgund 212
 Burgunden (Ostgermanen) 212
 Burkard, Dominik 246
 Burke
 –, Greg (* 1959), seit 2016 Pressesprecher des
 Heiligen Stuhls 188
 –, Raymond (* 1948), emeritierter amerikani-
 scher Erzbischof und Kardinal 206
 Burr, Raymond (1917–1993) 163
 Bursfelde (Lkr. Göttingen)
 –, Benediktinerabtei 225
 Byzanz (Oströmisches Reich) 212
- Cäsar (Herrschaftstitel) 201
 Canali, Nicola (1874–1961), Kurienkardinal
 82f.
 Carriquiry, Guzman (* 1944), seit 1972 Kuri-
 enbeamter am Heiligen Stuhl, Vizepräsident
 der Päpstlichen Kommission für Lateiname-
 rika 207f.
 Castel Gandolfo (Reg. Latium, Italien) 171f.,
 182
 Chamberlain, Neville (1869–1940) 99

- Chartier, Jean-Pierre (1945–2015) 101
 Chicago
 –, Loyola-University 166
 China 155
 Chlodwig (um 466–511) 211
 Chruschtschow, Nikita Sergejewitsch (1894–1971), 1953–1964 Parteichef der KPdSU, 1958–1964 Regierungschef der Sowjetunion 114
 Churchill, Winston (1874–1965) 98f.
 Clemens IX. (1600–1669) 53
 Clonfert (Irland)
 –, Bischöfe s. Ryan, Thomas
 –, Diözese 164
 Cocchetti, Orazio (1911–2006) 142
 Collas, Karlheinz († 2003), 1978–1997 Generalvikar von Aachen 138
 Colli, Evasio (1883–1971), Generaldirektor der Katholischen Aktion 94
 Comburg (Burg) (Lkr. Schwäbisch Hall) 209, 213f., 218, 222–224, 238–240
 –, Benediktinerkloster / Adeliges Chorherrenstift (Großcomburg) 214f., 218, 221–223, 225–240
 –, Äbte s. Holtz von, Seyfried
 –, Dechanten s. a. Aschhausen, Johann Gottfried von; Erthal, Johann Philipp Heinrich von; Greiffenclau, Johann Gottfried Lothar von; Guttenberg, Wilhelm Ulrich von; Neustetter, Erasmus; Zobel zu Giebelstadt, Konrad Ludwig
 –, Kanoniker s. a. Fechenbach, Karl Georg von; Gebattel, Lothar Karl von
 –, Pröpste s. a. Aschhausen, Johann Gottfried von; Aufseß, Peter von; Neustetter, Erasmus
 –, Stiftsherren s. a. Pfürdt, Friedrich Gottfried Ignaz von
 –, St. Ägidien (Kleincomburg), urspr. Frauenkloster 222
 –, Kapuzinerhospiz 235
 –, St. Michael 215
 –, St. Nikolaus und Benedikt s. Benediktinerkloster / Adeliges Chorherrenstift (Großcomburg)
 Comburg-Rothenburg (Adelsgeschlecht) 214, 217, 223f.
 Commer, Ernst (1847–1928) 276
 Confalonieri, Carlo (1893–1986), Kurienkardinal 146
 Congar, Yves (1904–1995) 43, 142
 Contarini, Gasparo (1483–1542) 84
 Cordero Lanza di Montezemolo, Andrea (1925–2017) 48
 Costa-Gavras (* 1933)
 Cromwell, Oliver (1599–1658) 154
 D'Ambrosio, Rocco (* 1964) 208
 Dahm, Paul 105
 Dante, Enrico (1884–1967), Kurienkardinal 135
 DeMilles, Cecil (1881–1959) 154
 Dernbach, Peter Philipp von (1619–1683), 1675–1683 Fürstbischof von Bamberg und Würzburg 234
 Deutsche Demokratische Republik (DDR) 173f.
 Deutsches Reich 75
 Deutschland 75, 99, 101, 104, 109, 128, 131, 135, 152–154, 158f., 167f., 185, 190, 201, 204, 211, 234, 275f.
 –, Bischofskonferenz (deutschsprachig) 206
 –, Zensurbehörde 96
 Dillingen
 –, Universität 242
 Dinkelsbühl (Lkr. Ansbach) 216
 Dublin 66
 Dullau (Lkr. Schwäbisch Hall) 235
 Dupérac, Étienne († 1604) 22f.
 Durning, Charles (1923–2012) 166
 Echter von Mespelbrunn, Julius (1545–1617), 1573–1617 Fürstbischof von Würzburg 230f., 236
 Eduard VIII. (1894–1972), 1910–1936 Prince of Wales, 1936 König des Vereinigten Königreichs und Kaiser von Indien, ab 1936 Duke of Windsor 163
 Edward VII. (1841–1910), 1901–1910 König des Vereinigten Königreichs von Großbritannien und Irland sowie Kaiser von Indien 71
 Ehrenberg, Philipp Adolph von (1583–1631), 1622–1631 Bischof von Würzburg 226f.
 Eichstätt 212
 –, Domkapitel 226
 Eichthal, Auguste von (1835–1932) 73, 79
 Einstein, Albert (1879–1955) 200
 Eisenhower, Dwight D. (1890–1969), 1953–1961 Präsident der Vereinigten Staaten 166
 Ellwangen (Lkr. Ostalbkreis) 242
 –, Benediktinerkloster 213
 –, Fürstpropstei 226
 –, Fürstpröpste 227
 S. a. Blarer von Wartensee, Johann Jakob
 England 101
 Erbacher, Angela 243
 Erdoğan, Recep Tayyip (* 1954), seit 2014 Präsident der Republik Türkei 186

- Erthal
 –, Franz Ludwig von (1730–1795), 1779–1795
 Bischof von Würzburg und Bamberg 226f.
 –, Johann Philipp Heinrich von (1736–1771), De-
 chant von Comburg 236
 Essen
 –, Katholikentag (1968) 111
 Esser, Thomas OP (1850–1926) 277
 EU (Europäische Union) 211
 Europa 20, 24, 59, 61, 66, 70, 79, 99, 128, 167,
 204, 210, 234
 Evara (Titularbistum) 242, 244f., 247f., 251–
 253, 255, 257, 259–266, 268, 270
 Faber
 –, George 156, 159–162
 –, Ruth (fiktive Person) 157f.
 Fazzini, Pericle (1913–1987) 138
 Fechenbach, Georg Karl von (1749–1808), Ka-
 noniker von Comburg, 1795–1808 Bischof
 von Würzburg, 1805–1808 Bischof von Bam-
 berg 227
 Felici, Pericle (1911–1982), ab 1960 Erzbischof
 von Samosata, 1960 Generalsekretär der
 Kommission für die Vorbereitung des Zwei-
 ten Vatikanischen Konzils, ab 1967 Kardi-
 nal 116f., 119, 131f., 136f.
 Ferrara-Comacchio (Italien) 207
 –, Bischöfe s. Negri, Luigi
 Feuchtwangen (Lkr. Ansbach)
 –, Benediktinerkloster 213
 Filocamo, Luigi (1906–1988) 140
 Filoni, Ferdinando (*1946), seit 2012 Kurien-
 kardinal 204
 Fischach (Lkr. Augsburg)
 Florenz 249
 Florin, Christiane (*1968) 182
 Fogazzaro, Antonio (1842–1911) 79
 Forlani, Arnaldo (*1925), 1976–1979 italieni-
 scher Außenminister 117f.
 Fornari, Vito (1821–1900) 142
 Franken (Region) 209–211, 213–219, 221, 224,
 228, 232
 –, Adel 213
 –, Herzogtum 214
 –, Königstum 215f.
 –, Reichskreis 222
 Franken (Westgermanische Volksgruppe)
 210–213
 Frankenreich s. Franken
 Frankfurt a.M. 162
 –, Reichstag (1472) 217
 Frankreich 59f., 62, 69, 74, 79f., 96, 101, 210,
 275f.
 –, Botschaft 24, 59
 –, Bischöfe 101
 –, Französische Revolution (1789–1799) 87,
 219
 Franziskus (*1936), seit 2013 Papst 35, 37,
 40, 47, 54f., 87, 102, 167, 169, 173, 176, 178,
 181–184, 189–197, 199, 201–208
 Franziskus von Assisi (1181/82–1226) 55, 203
 Fredegar, Verfasser einer frühmittelalterlichen
 lateinischen Chronik 211
 Freiburg i.Br. 73
 Freudenberg (Lkr. Main-Tauber-Kreis) 221
 Fried, Johannes 247
 Fries, Heinrich (1911–1998) 274f.
 Fulda
 –, Benediktinerkloster 212
 Gänswein, Georg (*1956) 57, 187, 197
 Galiläa (Israel) 203
 Gallia (Röm. Provinz) 210
 Gandhi, Mahatma (1869–1948) 154
 Ganzhorn, Joachim 232
 Gars am Inn (Lkr. Mühldorf am Inn)
 –, Redemptoristen 273
 Gasbarri, Alberto (*1946) 185
 Gaulle, Charles de (1890–1970) 98f.
 Gebtsattel (Lkr. Ansbach) 224, 228f., 231–233
 Gebtsattel
 –, Lothar Anselm von (1761–1846), 1821–1846
 erster Erzbischof von München-Freising
 227
 –, Johann Philipp von (1555–1609), 1599–1609
 Bischof von Bamberg 227
 Gedda, Luigi (1902–2000) 88, 93–98
 Geifertshofen (Lkr. Schwäbisch Hall) 233
 Gelbingen s. Schwäbisch Hall
 Gemelli, Agostino (1878–1959), Gründer der
 Katholischen Universität vom Heiligen Her-
 zen in Mailand 98
 Genf 170, 181
 Germanen 210
 Gerolstein (Lkr. Vulkaneifel) 105
 Gethsemane (Jerusalem)
 –, Todesangst-Christi-Kirche 130
 Goten (Ostgermanisches Volk) 210
 Graf, Friedrich Wilhelm (*1948) 276
 Graz 276
 Gregor II. (669–731), 715–731 Papst 212
 Gregor VII. (zwischen 1025 und 1030–1085),
 1073–1085 Papst 17
 Gregor XIII. (1502–1585), 1572–1585 Papst
 22, 112

- Gregor XV. (1554–1623), 1621–1623 Papst 24
 Gregor XVI. (1765–1846), 1831–1846 Papst 59
 Gregor von Tours (538/39 – wohl 594) 211
 Gregorovius, Ferdinand (1821–1891) 45
 Greiffenclau
 –, Johann Gottfried Lothar von (1738–1805),
 1771–1802 letzter Dechant von Comburg
 237
 –, Johann Philipp II. von (1652–1719), 1699–
 1719 Fürstbischof von Würzburg 237
 –, Karl Philipp von (1690–1754, 1749–1754 Bi-
 schof von Würzburg 226f.
 Greis(s)ing, Joseph († 1721) 236
 Griechenland 165
 Großallmerspann (Lkr. Schwäbisch Hall) 233–
 235
 Großbritannien 154
 Grünsfeld (Lkr. Main-Tauber-Kreis) 221
 Guittat-Naudin, Muriel 89
 Guittou, Jean (1901–1999) 139, 177
 Gulbransson, Olaf (1873–1958) 80
 Gustav II. Adolf Wasa (1594–1632), 1611–1632
 König von Schweden 232
 Gutenberg, Johannes (um 1400–1468) 88
 Guttenberg
 –, Christian Ernst von (1674–1720) 227
 –, Johann Gottfried II. von (1645–1698), 1684–
 1698 Bischof von Würzburg 226f., 233, 235
 –, Wilhelm Ulrich von (1662–1736), Dechant
 von Comburg 235f.
- Hall in Tirol 216
 Haller, Gerhard 245
 Haltenbergstetten (Lkr. Main-Tauber-Kreis)
 222
 Hardheim (Lkr. Neckar-Odenwald-Kreis) 221
 Harthausen s. Ulm
 Haßfelden (Lkr. Schwäbisch Hall) 233
 Hatzfeldt (Adelsgeschlecht) 222
 Hausberger, Karl (* 1944) 275
 Hausen an der Roth (Lkr. Schwäbisch Hall)
 233, 235
 Hedene (fränk. Adelsgeschlecht) 212
 Heiliges Land 129, 169, 173, 181
 Heiliges Römisches Reich 223
 Hemmerle Klaus (1929–1994), 1975–1994 Bi-
 schof von Aachen 125f., 129, 138, 140
 Henneberger Land 222
 Herolt, Johann (1490–1562) 217
 Herzog, Isaac (1888–1959), Großrabbiner Ir-
 lands 164
 Hessental s. Schwäbisch Hall 235
 Heuerz, Hildegard (1923–2011) 137f.
 Hirsau, Kloster 214
 Hlinka, Walter Paul 124
 Hochhuth, Rolf (* 1931)
 Hofbauer, Clemens Maria (1751–1820) 277
 Hohenlohe (Adelsgeschlecht) 209, 216, 222,
 224, 228
 Hohenlohe (Region in Baden-Württemberg)
 222
 Hohenlohe-Kirchberg (Adelsgeschlecht) 236
 Hohenlohe-Schillingsfürst (Adelsgeschlecht)
 234
 Hollywood 152, 154, 157, 162
 Holtz, Seyfried von († 1504), 1485–1489 letzter
 Abt von Kloster Comburg 225
 Horaz (65–8 v. Chr.) 142
 Hünermann, Wilhelm (1900–1975) 84
 Hummel, Karl Joseph (* 1950) 151
 Hunnen (zentralasiatische Reitervölker) 211
 Hutten, Franz Christoph von (1673–1729),
 1724–1729 Bischof von Würzburg 226f.
- Ignatius von Loyola (1491–1556) 114
 Ignis Ardens, pseudonymer Vatikanist 79
 Indien 96, 154, 170, 173, 180f.
 Ingelfingen (Lkr. Hohenlohekreis) 221
 Innozenz XI. (1611–1689), 1676–1689 Papst
 26, 85
 Innsbruck 107
 Israel 157, 175, 181, 188, 191
 Istanbul 186
 Italien 42, 45, 59, 61, 66f., 69, 83, 85, 89–93,
 95–102, 109, 117f., 129, 132, 136, 154, 164,
 166, 177, 181, 204f., 207, 276
 –, Bischofskonferenz 206
 –, S. a. Ruini, Camillo
 –, Königreich 44, 63, 99
- Jagstberg (Lkr. Hohenlohekreis) 221f.
 Jansen, Johannes (1868–1936), 1930–1936 Erz-
 bischof von Utrecht 90
 Jarrott, Charles B. (1927–2011) 166f.
 Jaworski, Piotr Michal 48
 Jerusalem 35
 Johannes, Apostel (bibl. Person) 47
 Johannes XXIII. (1881–1963), 1958–1963 Papst
 26, 34f., 44f., 47, 52, 54, 83, 85, 102, 105f., 110,
 118f., 121, 133, 151–158, 161–169, 177, 208
 Johannes der Täufer (bibl. Person) 47, 165
 Johannes Paul I. (1912–1978), 1978 Papst 45–
 47, 49, 54, 207
 Johannes Paul II. (1920–2005), 1978–2005 Papst
 26–29, 31f., 47–50, 54f., 85, 87, 102, 119, 130,
 140, 154, 161, 166, 169–175, 177f., 181f., 184f.,
 189, 194f., 200, 275
 Josef, Sohn Jakobs (bibl. Person) 151

- Kahn, Joseph 163, 165
 Karolinger (Herrscher-geschlecht der westgermanischen Franken) 213
 Kaschnitz, Marie Luise (1901–1974) 119–121
 Kasper, Walter (* 1933), 1989–1999 Bischof von Rottenburg-Stuttgart, emeritierter Kurienkardinal 206
 Kastel (Ortsbezirk von Wiesbaden) 224
 Keller, Johann Baptist von (1774–1845), 1819–1828 Generalvikar in Rottenburg, 1828–1845 Bischof von Rottenburg-Stuttgart 242–249, 251, 253, 255, 257, 259–271
 Kelten (antike Volksgruppe in Europa) 212
 Kennedy
 –, Eugene (1928–2015) 166
 –, John F. (1917–1963), 1961–1963 Präsident der Vereinigten Staaten) 114
 Kent (Reg. South East England)
 –, Universität 96
 Kiesinger, Kurt Georg (1904–1988), 1966–1969 Bundeskanzler der Bundesrepublik Deutschland 168
 Kilian (um 640–689), Heiliger 212, 214
 Kiril I. (Lakota), Bischof von Lemberg, Papst (fiktive Person) 154f., 157–161
 Kirnberg (Lkr. Ansbach) 233
 Kissler, Alexander (* 1969) 193
 Kitzingen 217
 Klagenfurt 273
 Knöringen, Johann Egenolph von (1537–1575), 1573–1575 Bischof von Augsburg 227
 Kocherstetten (Lkr. Hohenlohekreis) 233
 Kocian, Erich 162
 Köhler, Joachim (* 1935) 274
 Köln 105, 107, 209
 –, Weltjugendtag (2005) 185
 Königshofen (Tauber) (Lkr. Main-Tauber-Kreis) 221
 Konrad III. (1093/1094–1152), 1116/20 Herzog in Franken, 1127–1135 Gegenkönig von Lothar III., 1138–1152 König im römisch-deutschen Reich 214, 224
 Konstantinopel 153, 163, 186
 Konstanz
 –, Domkapitel 226
 –, Konzil von Konstanz (1414–1418) 42
 Krautheim (Lkr. Hohenlohekreis) 221
 Kuba 158, 168, 194
 Küng, Hans (* 1928) 113, 124f.
 Künzelsau (Lkr. Hohenlohekreis) 221, 229, 232
 Kuhn, Johannes Evangelist von (1806–1887) 274
 Kulik, Buzz (1922–1999) 162f.
 Kulmbach (Markgrafen) 228
 Kurbayern 232
 Kurpfalz 234
 Lang, Lorenz (1800–1872) 243, 245, 247
 Langobarden (Stammesgruppe) 210
 Lapponi, Giuseppe, Päpstlicher Leibarzt 67
 Lateinamerika 35, 187, 199, 208
 Lauda (Lkr. Main-Tauber-Kreis) 221
 Lejarraga, Diego Neria 204
 Lemberg 154f.
 Leo I. (um 400–461), 440–461 Papst 17
 Leo XI. (1535–1605), 1605 Papst 42
 Leo XII. (1760–1829), 1823–1829 Papst 243f., 248f., 251, 253, 255, 257, 259–270
 Leo XIII. (1810–1903), 1878–1903 Papst 42, 57, 65–73, 80, 87, 90, 93, 123, 177
 Leone, Kardinal (fiktive Person) 161
 Lesbos (Reg. Nördliche Ägäis, Griechenland) 181, 194f.
 Leutesdorf (Lkr. Neuwied) 121f.
 Limpurg (Adelsgeschlecht) 224, 228
 Litauen 154
 Livi, Antonio (* 1938) 182
 Lombardei (Italien) 168, 210
 Lombardi
 –, Federico SJ (* 1942), 2006–2016 Pressesprecher des Heiligen Stuhls 185, 187–189, 191f., 194, 197
 –, Vince (1913–1970) 163
 Longinus, Heiliger 143
 Loomer, Thomas Michael (* 1935) 275
 Lorch (Lkr. Rheingau-Taunus-Kreis)
 –, Benediktinerabtei 214
 Loreto (Reg. Marken, Italien) 169
 Lorsch (Lkr. Bergstraße)
 –, Benediktinerabtei 212
 Lotichius, Petrus (Secundus) (1528–1560) 229
 Lourdes (Dep. Hautes-Pyrénées, Frankreich) 131, 191
 –, S. a. Mutter Juliane; Soubirous, Bernadette
 Lubac, Henri de (1896–1991) 43
 Luciani, Albino s. Johannes Paul I.
 Ludwig XIV. (1638–1715), 1643–1715 König von Frankreich und Navarra und Kofürst von Andorra 34
 Lübke, Heinrich (1894–1972), 1959–1969 Bundespräsident der Bundesrepublik Deutschland 168
 Ludwigsburg
 –, Württembergisches Staatsarchiv 223
 Lumière
 –, Auguste Marie Louis Nicolas (1862–1954) 87

- , Louis Jean (1864–1948) 87
 Luther, Martin (1483–1546) 228
- Macchi, Pasquale (1923–2006), Privatsekretär von Papst Paul VI. 140
- Madagaskar
 –, Bischofskonferenz 206
- Madrid
 –, Weltjugendtag (2011) 185
- Mähren 209
- Maggi, Giovanni 42
- Maggiore, Gianluca della 89f., 96
- Maglione, Luigi (1877–1944), Kurienkardinal 94
- Mailand 130
 –, Dom 106
 –, Erzbischöfe 109
 –, S. a. Montini, Giovanni Battista bzw. Paul VI.
 –, Erzdiözese 130
 –, Katholische Universität vom Heiligen Herzen 98
 –, S. a. Gemelli, Agostino
- Mainfranken 212
- Mainz
 –, (Erz-)Bischöfe 214, 226
 S. a. Schönborn, Johann Philipp von; Volk, Hermann
 –, Erzbistum 143, 212, 223
 –, Erzstift 213, 226
- Mainz-Bamberg
 –, Ordensprovinz 224
- Maistre, Joseph de (1753–1821) 26
- Manila (Philippinen) 204
- Maratta, Carlo (1625–1713) 53
- Marburg
 –, Archivschule 243, 248
 –, Hessisches Staatsarchiv 243
- Marcellini, Romolo (1910–1999) 88, 93f., 98f.
- Mari, Arturo (* 1940) 197
- Marini
 –, Guido (* 1965) 48
 –, Piero (* 1942), italienischer Kurienerzbischof und Präsident des Päpstlichen Komitees für die Eucharistischen Kongresse 32, 53
- Marischka, Ernst (1893–1963), Regisseur 88
- Martin von Tours († 397) 85
- Marx, Reinhard (* 1953), seit 2007 Erzbischof von München-Freising, seit 2010 Kardinal 57
- Matt, Leonhard von (1908–1988) 84
- Mazzoni, Päpstlicher Leibarzt 67, 71
- McCormick, Vincent 95
- McGreevey, John (1922–2010) 163
- Melegnano (Mailand, Lombardei) 130
- Melloni, Alberto (* 1959) 50
- Menemencioglu, Numan (1893–1958), Außenminister der Türkei 164
- Menzel, Adolph von (1815–1905) 147
- Mergentheim (Lkr. Main-Tauber-Kreis) 221
- Merowinger (ältestes Königsgeschlecht der Franken) 211
- Merry del Val, Rafael (1865–1930), seit 1903 Kardinal 43, 82
- Mexiko 195, 207
 –, Bischöfe 187f.
 –, Mexiko-Stadt 187
- Michelfeld (Lkr. Schwäbisch Hall) 233
- Michl, Anton 247f.
- Minguzzi, Luciano (1911–2004) 138
- Mistlau (Lkr. Schwäbisch Hall) 236
- Mittelfischach (Lkr. Schwäbisch Hall) 235
- Modius, Franciscus (1556–1597) 230
- Möhler, Johann Adam (1796–1838) 142
- Mönchengladbach 105
- Mohammed (* zwischen 570 und 573, † 632), Religionsstifter des Islam 190
- Monaco, Raffaele (1827–1896), Kurienkardinal 62
- Monari, Luciano (* 1942), 2007–2017 Bischof von Brescia 139
- Montanelli, Indro (1909–2001) 91
- Montini, Giovanni Battista s. Paul VI.
- Moro, Aldo (1916–1978), 1963–1968 und 1974–1976 Ministerpräsident von Italien 132–134
- Mosbach (Lkr. Neckar-Odenwald-Kreis) 221
- Mouroux, Jean (1901–1973) 142
- Müller, Gerhard Ludwig (* 1947), 2002–2012 Bischof von Regensburg, 2012–2017 Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, seit 2013 Kurienkardinal 205f.
- München 78
 –, Neue Pinakothek 147
 –, Redemptoristen 273
 –, Universität 273f.
- München-Freising
 –, Erzdiözese 227
- Müssener, Hermann, Generalvikar von Aachen 105
- Murrhardt (Lkr. Rems-Murr-Kreis)
 –, Benediktinerabtei 213, 217, 223
- Mussolini
 –, Benito (1883–1945), 1922–1943 Ministerpräsident des Königreichs Italien 89, 92, 94–96
 –, Vittorio (1916–1997) 94
- Mutter Juliane, Ordensschwester in Lourdes 131

- Mutter Theresa (von Kalkutta) (1910–1997) 205
- Navarro-Valls, Joaquín (1936–2017), 1984–2007
Direktor des Pressebüros des Heiligen Stuhls 174
- Neckarsulm (Lkr. Heilbronn) 221
- Negri, Luigi (*1941), 2012–2015 Erzbischof von Ferrara-Comacchio 207
- Nervi, Pier Luigi (1891–1979) 138
- Neuner, Peter (*1941) 275
- Neustadt am Main (Lkr. Main-Spessart) 223
- Neustetter, Erasmus (gen. Stürmer von Schönfeld) (1551–1594), ab 1551 Dechant von Comburg, 1583–1594 Propst von Comburg 229–231
- New York 97, 170, 180f.
- Nicoletti, Michele 276
- Niederlande 78, 101, 210
- Nietzsche, Friedrich (1844–1900) 20
- Nigeria
–, Erzbischöfe s. Onayekan, John Olorufemi
- Noé, Virgilio (1922–2011), ab 1991 Kardinal 123, 137, 142
- Nördlingen (Lkr. Donau-Ries) 232
- Nürnberg 217
- Oberfischach (Lkr. Schwäbisch Hall) 235
- Obermarchtal
–, Prämonstratenserabtei
–, Äbte s. a. Walter, Friedrich von Odenwald
–, Ritterkanton 233
- Öhringen (Lkr. Hohenlohekreis)
–, Chorherrenstift 214
- Österreich 188, 276
- Onayekan, John Olorufemi (*1944), seit 1994 Erzbischof von Abuja (Nigeria) 206
- Ostein, Johann Heinrich von (1674–1695) 233, 235f.
- Otterbach (Lkr. Schwäbisch Hall) 235
- Ovid (43 v. Chr.–ca. 17 n. Chr.) 147
- Pacelli, Eugenio s. Pius XII.
- Panciroli, Romeo (1923–2006) 121f.
- Pannonien s. Ungarn
- Papen, Franz von (1879–1969), deutscher Politiker 164
- Paris 59, 61f., 66, 96, 191
–, Institut Catholique 74
–, Direktoren s. Baudrillart, Alfred
- Parma (Herzogtum) 41
- Parolin, Pietro (*1955), Kurienkardinal, seit 2013 Kardinalstaatssekretär 74
- Paschalis II. († 1118), 1099–1118 Papst 18
- Paul V. (1552–1621), 1605–1621 Papst 47
- Paul VI. (1897–1978), 1963–1978 Papst 31, 35, 45, 48f., 51, 54f., 85, 103–149, 157, 159, 169–175, 177, 180–182, 185, 193, 200, 208
- Paul, Gerhard 171, 174
- Paulus (bibl. Person) 18, 41, 47, 54, 252–254
- Pecci, Giuseppe (1776–1855), 1841–1855 Bischof von Gubbio, ab 1850 Kardinal 62, 65
- Peng, chinesischer Führer (fiktive Person) 155, 157
- Peretti, Felice s. Sixtus V.
- Pesch, Otto Hermann (1931–2014) 127
- Petrus (bibl. Person) 17–20, 41, 45, 54, 98, 115, 130, 158, 161, 168, 202, 247, 252–254
- Pfalz-Neuburg (Fürstentum) 234
- Pfurd, Friedrich Gottfried Ignaz von († 1726),
Stiftsherr von Comburg 235
- Pharao (bibl. Person) 151
- Philippinen 173, 193, 204
- Piccolomini, Pius II. (1458–1464) 25
- Pichard, Raymond OP (1913–1992) 101
- Pietro, Camillo di (1806–1884), päpstlicher Diplomat und Kurienkardinal der römischen Kirche 60f.
- Pius V. (1504–1572), 1566–1572 Papst 26, 82
- Pius VI. (1717–1799), 1775–1799 Papst 42, 44, 46
- Pius VII. (1742–1823), 1800–1823 Papst 46, 249, 252f., 256f., 259–261, 266, 268, 270f.
- Pius IX. (1792–1878), 1846–1878 Papst 26, 44, 46, 50f., 57–66, 69f., 72, 85, 167, 200
- Pius X. (1835–1914), 1903–1914 Papst 26, 43, 73–80, 82–85
- Pius XI. (1857–1939), 1922–1939 Papst 43f., 68, 75, 89f., 94, 96, 98
- Pius XII. (1876–1958), 1939–1958 Papst 26, 34f., 44, 82f., 85, 87–102, 105, 151, 154, 199
- Pius XIII., Papst (fiktive Person) 155
- Piusbrüder 190, 200
- Pohlschneider, Johannes (1899–1981), 1954–1974 Bischof von Aachen 138, 144
- Polen 154, 183, 194, 196, 204
–, Weltjugendtag (2016) 182
- Pompei, Gian Franco (1915–1989) 117f., 129, 135–137
- Portugal 165
- Posthius, Johannes (1537–1597) 230
- Provence 212
- Quinn, Anthony (1915–2001) 157
- Rampolla, Mariano (1843–1913), Kardinalstaatssekretär 67

- Ratti Achille s. Pius XI.
 Ratzinger, Joseph s. Benedikt XVI.
 Rauhenbretzingen (Lkr. Schwäbisch Hall) 235
 Ravenna (Reg. Emilia-Romagna, Italien) 212
 Rebiba, Scipione (1504–1577), seit 1555 Kardinal 249
 Regensburg 214
 –, Regensburger Rede (2006) 186, 190, 200
 Reichenhall (Lkr. Berchtesgadener Land) 218
 Reinhardt, Rudolf (1928–2007) 274f.
 Reinsberg (Lkr. Schwäbisch Hall) 233
 Rhön-Werra
 –, Ritterkanton 233
 Riccardi, Andrea (*1950), Gründer der kath. Gemeinschaft Sant' Egidio 207
 Richard (fränkischer Graf) 214
 Riese (Prov. Venetien, Italien) 74, 84
 Rinaldi, Kardinal (fiktive Person) 159
 Rio de Janeiro
 –, Weltjugendtag (2013) 192
 Rippberg (Lkr. Neckar-Odenwald-Kreis) 221
 Roberts, Clete (1912–1984) 164f.
 Römer 210f.
 Römisches Reich 210f.
 Rom 20–22, 25f., 30–32, 42–46, 54, 57–62, 64, 66, 70–72, 75, 78f., 85, 92, 94, 98f., 102, 104–106–111, 114, 116, 119–121, 126, 128f., 132, 135f., 138, 140f., 143, 146, 155f., 160, 163–165, 168, 174, 176, 181, 194, 199, 201, 203f., 206, 211, 242, 248, 251–255, 259, 262, 26–267, 269–271, 273
 –, Apostolischer Palast 28, 41, 58, 60, 62f., 66, 68, 72, 117, 119, 136f., 140, 199
 –, Audienzhalle 138, 140f., 143
 –, Biblioteca Apostolica Vaticana 84
 –, Cinecittà (Filmstudio-Komplex) 155
 –, Deutsches Historisches Institut 273
 –, Forum Romanum 41f.
 –, Gästehaus Santa Marta 199, 201
 –, Gemelli-Klinik 28
 –, Heiliger Stuhl 76, 89f., 94–96, 99f., 117f., 121f., 135, 138, 145, 164, 174f., 177, 180f., 186, 188f., 191, 251, 253, 256f., 270
 –, Historisches Institut 273
 –, Kapitol 42
 –, Kolosseum 41, 141
 –, Konklave 19f., 24f., 37–39, 43f., 55, 61, 68, 85, 92, 155, 160, 163–166, 200, 206
 –, Museo Ebraico 42
 –, Päpste s. Alexander VI.; Alexander VIII.; Benedikt XIII.; Benedikt XV.; Benedikt XVI.; Bonifaz VIII.; Clemens IX.; Franziskus; Gregor II.; Gregor VII.; Gregor XIII.; Innozenz XI.; Gregor XV.; Johannes XXIII.; Johannes Paul I.; Johannes Paul II.; Leo I.; Leo XI.; Leo X.; Leo XIII.; Paschalis II.; Paul V.; Paul VI.; Pius V.; Pius VI.; Pius VII.; Pius IX.; Pius X.; Pius XI.; Pius XII.; Sixtus V.; Urban VIII.
 –, Päpstliche Lateranuniversität 182
 –, Päpstliche Universität Gregoriana 133, 135, 208
 –, Palatingarde 63
 –, Pontificium Collegium Germanicum et Hungaricum 106f., 111–114, 118, 122–125, 133f., 142, 144f.
 –, Rektoren s. Schasching, Johannes S.J.
 –, Römische Kurie 22, 32, 34, 60f., 66, 79, 83, 96, 116f., 159, 161, 167, 200, 203, 207f.
 –, Sala Regia 26
 –, San Giovanni in Laterano 38, 41f., 44f., 47, 96, 132f.
 –, San Paolo fuori le mura 54
 –, San Pietro 25, 40, 42f., 45, 60, 62–64, 75, 85, 92, 104, 106–109, 133–135, 137–141, 143f., 146, 159, 165, 252–254, 257f., 260f., 263f., 268f., 270f.
 –, Sant' Egidio 207
 –, S. a. Riccardi, Andrea
 –, Santa Maria Maggiore 32, 85, 143
 –, Santi Fabiano e Venanzio a Villa Fiorelli 143
 –, Schweizer Garde 63, 66, 108
 –, Sixtinische Kapelle 22–24, 26, 42, 155, 164, 205
 –, Staatssekretariat 82
 –, Titusbogen 41
 –, Vatikan 25, 32–34, 37, 41f., 58–69, 71, 76, 85, 95–99, 101, 119, 123, 131, 138, 152, 155, 157, 159, 161f., 167–170, 174, 176, 178f., 181–183, 185, 187f., 190f., 193f., 204, 207
 –, Vatikanisches Informationszentrum 95
 –, Vatikanische Museen 139
 –, Vatikanische Pinakothek 137
 –, Vatikanisches Geheimarchiv 43, 276
 Roncalli
 –, Alfredo (1889–1972), Bruder von Johannes XXIII. 164
 –, Angelo Giuseppe s. Johannes XXIII.
 –, Maria, Schwester von Johannes XXIII. 164f., 168
 Rosenbach, Johann Hartmann von (1609–1675), 1673–1675 Bischof von Würzburg 226f.
 Rossoni, Päpstlicher Leibarzt 71
 Rossum, Willem van CSSR (1854–1932) 277
 Rote Brigaden 132f.
 Roth (Lkr. Schwäbisch Hall) 224
 Rothenburg ob der Tauber (Lkr. Ansbach) 214–217, 224, 228

- Rottenburg a. Neckar (Lkr. Tübingen) 241–244, 247, 252–254, 256–258, 262–266
 –, Bischöfliches Ordinariat 242
 –, Bischöfliches Palais 242
 –, Diözesanarchiv 243, 246, 248
 –, Dom 244–247, 249, 257f., 259–264, 266, 268
 Rottenburg-Stuttgart
 –, Bischöfe 244, 249
 S. a. Keller, Johann Baptist von
 –, Bischöfliches Ordinariat
 –, Bistum 223, 241–247, 249, 262–266, 273
 –, Domkapitel 244, 247, 257–261
 –, Generalvikare s. a. Keller, Johann Baptist von
 –, Weihbischöfe 249
 Ruhrgebiet 209
 Ruini, Camillo (* 1931), emeritierter Kardinalvikar der Diözese Rom 206
 Rumänien 96
 Russland 204
 Ryan, Thomas, 1963–1982 Bischof von Clonfert (Irland) 164
- Sahara 187
 Salimbene de Adam (1221–1289) 19
 Salzburg
 –, Universität 242
 Santo Domingo (Dominikanische Republik) 173
 Sarah, Robert (* 1945), seit 2010 Kurienkardinal 206
 Sarto
 –, Giuseppe s. Pius X.
 –, Marguerite, Mutter von Papst Pius X. 78, 84
 Sauer, Joseph (1872–1949) 73
 Scarpelli, Filiberto (1870–1933) 81
 Schaffalitzki von Muckendell, Bernhard (1591–1641) 232
 Schasching, Johannes SJ (1917–2013) 106
 Schenk von Limpurg (Adelsgeschlecht) 222, 225
 Scherenberg, Rudolf von (um 1401–1496), 1465–1496 Bischof von Würzburg 225, 227
 Schervier, Franziska (1819–1876), Gründerin der Armen-Schwestern vom Heiligen Franziskus 104, 123, 128, 144
 Schiebel, Johann Paul 245
 Schilling, Heinz 152
 Schillingsfürst (Lkr. Ansbach) 209
 Schlüchtern (Lkr. Main-Kinzig-Kreis) 223
 Schmidlin, Josef (1876–1944) 75
 Schmitz van Vorst, Josef (1910–1981) 110
 Schneider, Burkhard SJ (1917–1976) 135
 Schönborn, Johann Philipp I. von (1605–1673), 1642–1673 Bischof von Würzburg, 1647–1673 Bischof von Mainz, 1663–1673 Bischof von Worms 226f.
 Schöntal (Lkr. Hohenlohekreis)
 –, Zisterzienserkloster 222
 Schwaben 209, 213–219, 224, 242, 273
 –, Adel 213
 –, Herzogtum 214, 216
 –, Reichslandvogtei Niederschwaben 216
 –, Schwäbischer Kreis 222
 –, Schwäbischer Städtebund 216
 Schwäbisch Hall 209, 215–218, 222, 224f., 228, 230, 235–238, 240
 –, Anhausen (Stadtteil) 233
 –, Einkorn (Wallfahrtskirche)
 –, Erlach (Stadtteil) 229
 –, Franziskanerkloster 228
 –, Gelbingen (Stadtteil) 233
 –, Hessental (Stadtteil)
 –, Reichsstädtisches Archiv 216
 –, St. Michael 228f.
 –, Stadtrat 228–230
 –, Steinbach (Stadtteil) 224, 228, 233, 235
 –, Thüngental (Stadtteil) 229, 233, 235
 –, Württembergisches Oberamt 238
 Schwaiger, Georg (* 1925) 274
 Schweden 204, 231f.
 Schwedt, Herman H. (* 1935) 274
 Schweiz 84, 113f., 276
 Scorzelli, Lello (1921–1997) 49f., 139f., 145
 Scuderi, Vincenzo (1902–1982) 96
 Seewald, Peter (* 1954) 177
 Seinsheim, Adam Friedrich von (1708–1779), 1755–1779 Fürstbischof von Würzburg und Bamberg 236
 Sforza, Francesco 197
 Sheen, Fulton J. (1895–1979), ab 1951 Titularbischof von Caesariana und Weihbischof im Erzbistum New York, ab 1966 Bischof von Rochester, ab 1969 Titularerzbischof von Newport 97
 Sibirien 155
 Simonelli, Giorgio (1901–1966) 88, 99
 Sixtus V. (1521–1590), 1585–1590 Papst 25
 Sizilien (Königreich) 41
 Slipyj, Jossyf (1893–1984), ab 1939 Erzbischof von Lemberg 155
 Sommer, Norbert 175
 Soubirous, Bernadette (1844–1879), Heilige 131
 Sowjetunion 155, 158–160
 Spanien 96, 101, 196, 204
 –, Botschaft 24

- Spellman, Francis (1889–1967), 1939 Erzbischof von New York und Militärerzbischof der USA, ab 1946 Kardinal 97
- Speyer
–, Bischöfe 227
S.a. Hutten, Franz Christoph von (1706–1770), 1743–1770 Bischof von Speyer, ab 1761 Kardinal
–, Bistum 213
–, Reichskammergericht 225
Stampa, Ingrid (*1950) 178
Stanggassinger, Kaspar (1871–1899) 277
Staufer (Adelsgeschlecht) 214–216, 224
Steinbach s. Schwäbisch Hall
Steinkirchen (Lkr. Schwäbisch Hall) 233
Stetten (Adelsgeschlecht) 233
Stetten (Lkr. Tuttlingen) 244
Stimpfach (Lkr. Schwäbisch Hall) 233
Stöckenburg (Lkr. Schwäbisch Hall) 233
Straßburg
–, Europäisches Parlament 181
Stuttgart 242
Sueben (Germanische Stammesgruppe) 210
Susskind, David (1920–1987) 166
Sydney
–, Weltjugendtag (2008) 185
- Tacoli, Oddone (1920–1976) 117f.
Tauberrettersheim (Lkr. Würzburg) 233
Taylor, Myron Charles (1874–1959) 99
Tebartz-van Elst, Franz-Peter (*1959), 2008–2014 Bischof von Limburg 190
Telemond, David (fiktive Person) 157, 161
Terni (Umbrien, Italien) 78
Tertullian (um 160 – nach 220 n. Chr.) 17
Theudebert (um 500–548), König der Franken 212
Thüngen (Adelsgeschlecht) 233
Thüngental s. Schwäbisch Hall
Thüringen 212
Thüringer (Westgermanischer Stamm) 212
Toringia s. Thüringen
Toth, Laszlo (1938–2012) 134
Toxandrien (hist. Bezeichnung für eine Region in Nordbrabant) 210
Trient 276
–, Konzil von (1545–1563) 21f., 39, 79, 230, 257f.
Trier 105
–, Erzstift 226
–, Katholikentag (1970) 111
Trippen, Norbert (1936–2017) 275
- Trithemius, Johannes (1462–1516), ab 1483 Abt der Benediktinerabtei Sponheim, ab 1506 Abt vom Schottenkloster Würzburg 225
Troja (Stadt im Altertum) 211
Tromp, Sebastian SJ (1889–1975) 142
Truman, Harry S. (1884–1972), 1945–1953 Präsident der Vereinigten Staaten 163
Trump, Donald (*1946), seit 2017 Präsident der Vereinigten Staaten 205
Tucci, Roberto SJ (1921–2015), ab 2001 Kardinal 185
Tübingen
–, Universität 244, 274
–, Wilhelmsstift 244
Tübke, Werner (1929–2004) 133
Türkei 164–166, 170, 181, 185f., 194
- Uboldi, Gianluigi (1915–2005) 139
Uffenheim (Lkr. Neustadt an der Aisch–Bad Windsheim) 209
Uganda 181
Uhde, Karsten 243, 248
Ukraine 182
Ulm 273
–, Harthausen (Stadtteil) 244
–, Söflingen (Stadtteil) 273
Umbrien (Italien) 203
Ungarn 96, 142, 211
Unterfischach (Lkr. Schwäbisch Hall) 235
Urban VIII. (1568–1644), 1623–1644 Papst 25
USA 90, 97–99, 101, 131, 151f., 154f., 159, 161–168, 173, 200, 205
–, Bischöfe 101
Utrecht (Niederlande)
–, Erzbischöfe s. Jansen, Johannes
- Vahl, Wolfhard 243, 250
Vallance, Tom 163
Vatikanum I (1869–1870) 26, 87
Vatikanum II (1962–1965) 27, 32, 34–36, 43, 45, 48f., 106, 110, 115f., 129, 131f., 145, 153f., 156, 159, 165–167, 169, 174, 194, 200, 202, 206, 208, 275
Venedig 42, 83, 85
–, San Pietro 85
Veneto 80
Vereinigte Staaten s. USA
Vereinte Nationen 35
Vergil (70–19 v. Chr.) 136, 142
Versailles (Schloss) 34
Vian, Nello (1907–2000), Kurienbeamter 83f., 110
Vicenza (Venetien, Italien) 83

- Victor Emmanuel III. (1869–1947), 1900–1946
König von Italien 92
- Villot, Jean (1905–1979), Kardinalstaatssekretär 117
- Virgil von Salzburg (um 700–784), Heiliger 142
- Vittorio Emanuele II. (1820–1878), 1849–1861
König von Sardinien-Piemont 58
- Vohn, Josef 122f.
- Volk, Hermann (1903–1988), 1962–1982 Bischof von Mainz, seit 1973 Kardinal 143
- Wäckers, Anton Josef († 2007), 168–1978 Generalvikar von Aachen 106, 125, 138, 146f.
- Walter, Friedrich von, 1802 Abt von Obermarchtal 248
- Wandalen (Germanisches Volk) 210
- Weber
–, Christoph (* 1943) 274f.
–, Max (1864–1920) 16f., 28, 38
- Weilheim (Lkr. Tuttlingen) 244
- Weingarten (Lkr. Ravensburg) 274
- Weinsberg (Lkr. Heilbronn) 221
- Weiß
–, Albert Maria OP (1844–1925) 276
–, Otto (1934–2017) 273–277
- Weitlauff, Manfred (* 1936) 275
- Welig, Antoon van 78
- West, Morris L. (1916–1999) 154–156, 159
- Westfälischer Friede (1648) 24, 233–235
- Weströmisches Reich 210
- Widmann, Georg (1486–1560) 217
- Wien 66, 125, 273, 277
–, Erzdiözese 124
–, Hütteldorf (Wiener Gemeindebezirk) 273
–, Wiener Schule 211
- Wiesbaden 224
- Wilhelm II. (1859–1941), 1888–1918 letzter
Deutscher Kaiser und König von Preußen 71
- Williamson, Richard (* 1940), altritualistischer
Bischof aus der traditionalistischen Priesterbruderschaft St. Pius X. 200
- Wimpfen, 216
–, Benediktinerabtei 213
- Windsheim (Lkr. Neustadt a. d. Aisch–Bad
Windsheim) 216
- Winzenweiler (Lkr. Schwäbisch Hall) 235
- Wirsberg, Friedrich von (1507–1573), 1558–1573
Bischof von Würzburg 226f.
- Wojtyła, Karol s. Johannes Paul II.
- Wolf, Hubert (* 1959) 274
- Worms 213
–, Bischöfe 227
–, S. a. Schönborn, Johann Philipp von
–, Diözese
- Württemberg 209, 218f., 232, 238, 242, 249
–, Grafen 216
–, Herzogtum 222f., 237
–, Königreich 218, 223
- Württemberg, Paul von (1785–1852) 238
- Würzburg 212–216, 221–224, 228f., 231–234
–, Diözese 213–215, 217, 221, 223, 225f., 229
–, Dom 227, 229f.
–, Domdechanten s. a. Aufseß, Peter von; Neustetter, Erasmus
–, Domherrenkurie 230
–, Domkanoniker 227
–, Domkapitel 226f., 231, 233–235
–, Domstift 227
–, (Fürst-)Bischöfe 213–216, 222, 224, 226f.,
231, 233f., 236
–, S. a. Aschhausen, Johann Gottfried I. von; Bibra, Lorenz von; Burchard von Würzburg; Dernbach, Peter Philipp von; Ehrenberg, Philipp Adolph von; Erthal, Franz Ludwig von; Fechenbach, Georg Karl von; Greiffenclau, Johann Philipp II. von; Greiffenclau, Karl Philipp von; Guttenberg, Johann Gottfried II. von; Hutten, Christoph Franz von; Rosenbach, Johann Hartmann von; Schönborn, Johann Philipp I.; Seinsheim, Adam Friedrich von; Wirsberg, Friedrich von; Zobel von Giebelstadt, Melchior
–, Generalvikare 231
–, Haug (Stift) 226
–, Hochstift 221–223, 225, 229–234, 236
–, Juliusspital 233
–, Neumünster (Kollegiatstift) 214, 226
–, Offizialat 224
–, St. Burkard (Benediktinerkloster) 226
–, Staatsarchiv 223
–, Universität 233
- Zanardelli, Giuseppe (1826–1903), 1903 italienischer
Innenminister 67
- Zeffirelli, Franco (* 1923) 144
- Zobel von Giebelstadt
–, Konrad Ludwig (1614–1619), Dechant von
Comburg 230
–, Melchior (1505–1558), 1544–1558 Fürstbischof von Würzburg 228f.
- Zweifel, Thomas († um 1540) 217

Schon die Päpste der Vormoderne haben ihr Amts- und Kirchenverständnis in Zeremonien, Gesten, Porträts und Bauten repräsentiert. Mit dem Aufkommen der Massenmedien seit dem 19. Jahrhundert wird es breiten Bevölkerungsschichten möglich, sich über Zeitungen, Flugblätter, Bilder und schließlich in Film und Fernsehen zu informieren. Auch die katholische Kirche nutzt die neuen Medien. Spätestens seit dem Pontifikat Pius' IX. (1846–1878) wird diese Inszenierung massenwirksam und zielt auf eine Mobilisierung der Katholiken in aller Welt. Angeregt von den neueren historischen Kulturwissenschaften, in denen Fragen der Inszenierung, der Medialisierung, der symbolischen Kommunikation und überhaupt der „visual history“ eine große Rolle spielen, analysieren die Beiträge des Bandes die Inszenierung des modernen Papsttums bis hin zu Papst Franziskus.

Beiträge zur Geschichte der Comburg in Mittelalter und Neuzeit sowie zu den Gründungsdokumenten der Diözese Rottenburg ergänzen den Band, der von einem umfangreichen Rezensionsteil beschlossen wird.

 **GESCHICHTSVEREIN**
der Diözese Rottenburg-Stuttgart



WWW.THORBECKE.DE
HERGESTELLT IN DEUTSCHLAND
ISSN 0722-7531