

Welche Bildungskonzepte wurden im Christentum von der Antike bis ins 20. Jahrhundert hinein ausgearbeitet? Wie wurden unter wechselnden gesellschaftlichen Umständen mündige Christen herangebildet? Der Band beleuchtet diese Traditionsbestände und richtet seinen Blick dann auf aktuelle Bildungskonzepte, die sich den Herausforderungen einer immer pluraler, interkultureller und interreligiöser werdenden Gesellschaft stellen. Das Potenzial des Arbeitens am (kirchen-)geschichtlichen Gegenstand wird theoretisch und auch in konkreten Konzepten der Bildung durch Geschichte vorgestellt.

Weitere Beiträge (u.a. zur Tübinger Theologie und zum Meister von Meßkirch) ergänzen den Band, der durch einen reichhaltigen Rezensionsteil abgerundet wird.

 GESCHICHTSVEREIN
der Diözese Rottenburg-Stuttgart

37



Thorbecke



Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Wie bildet Geschichte?



2018

Geschichtsverein
der Diözese
Rottenburg-Stuttgart

Band 37 | 2018



WWW.THORBECKE.DE
ISSN 0722-7531

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
Band 37 · 2018

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Band 37 · 2018

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 Verlagsgruppe Patmos 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
© 2019 Jan Thorbecke Verlag
Verlagsgruppe Patmos in der Schwabenverlag AG, Ostfildern
www.thorbecke.de

Satz: Heidi Klehr, Eichstätt
Umschlagabbildung: »Bildungstreppe« von Maria E. Gründig.
Umschlaggestaltung: BIFACTOR | Kommunikation – Faatz | Held | Hirmer GbR, Stuttgart
Druck: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza
Hergestellt in Deutschland
ISBN 978-3-7995-6387-1
ISSN 0722-7531

Inhalt

Einleitung	11
I. AUFSÄTZE	
<i>Ines Weber</i> Wie bildet Geschichte?	17
<i>Katabrina Greschat</i> Haus – Schule – Kirche. Bildungskonzeptionen und -institutionen in der (christlichen Antike)	37
<i>Martin Kintzinger</i> Weisheit, Wissen, Weltverständnis. »Menschenbildung« im europäischen Mittelalter	49
<i>Andreas Holzem</i> »Damit die Jugendt in GottesForcht und ehrlichen Sitten erzogen werde.« Elementarschule und Elitenbildung in der Frühen Neuzeit	63
<i>Christian Handschub</i> Zur wahren Bildung gehört Tugend, edle Gesinnung, fester Charakter, kurz – gediegene Sittlichkeit. Katholische Bildung und Erziehung im 19. Jahrhundert ..	91
<i>Wilhelm Damberg</i> Bildung, Schule und katholische Identität im 20. Jahrhundert	113
<i>Doris Kastner / Marianne Silbergasser / Ramona Platz</i> »Bildung heute«. Protokoll der Round Table Diskussion	125
<i>Hildegard Hager</i> Raus aus der Nische. Kirchengeschichte im Religionsunterricht. Ein Workshopbericht	129
<i>Ines Weber</i> Empathie und Perspektivenwechsel. Geschichte bildet Persönlichkeit! Ein Workshopbericht	135
<i>Alexander Maier</i> Bildung in der Geschichte – Bildung durch Geschichte. Tendenzen und Motive christlicher Pädagogik	139

<i>Waltraud Schreiber</i>	
Wie bilden Geschichte und Geschichtsunterricht heute? Aktuelle Überlegungen aus der Geschichtsdidaktik	149
<i>Michael Theobald</i>	
Aufgeklärter versus ultramontaner Katholizismus. Das Beispiel Joseph Gehringer (1803–1856)	177
<i>Markus Thurnau</i>	
»Was kann man anderes tun, wenn die Welt untergeht?« Karl Hermann Schelkle und die Tübinger Theologie in Zeiten der Krise (1929–1949)	189
<i>Milan Wehnert</i>	
Alte Kirche – Neue (Bild)macht. Priestertum, Pontifikat und Kirchengold im im Werk des Meisters von Meßkirch	207
<i>Uwe Scharfenecker</i>	
Verborgene Seiten des hl. Martin von Tours	233
<i>Thomas Bauer</i>	
Sülchen um 600. Zugewanderte Franken oder einheimische Alamannen?	241

II. BUCHBESPRECHUNGEN

1. Gesamtdarstellungen

<i>Volker Reinhardt</i> , Pontifex. Die Geschichte der Päpste. Von Petrus bis Franziskus († Stefan Weinfurter)	263
<i>Markus Friedrich</i> , Die Jesuiten. Aufstieg – Niedergang – Neubeginn (Norbert Jung)	264
<i>Wolf-Friedrich Schäußele</i> , Christliche Mystik (Dietmar Mieth)	266
<i>Bernhard Schneider</i> , Christliche Armenfürsorge. Von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters (Jens Aspelmeier)	267
Wenn Hunger droht. Bewältigung und religiöse Deutung (1400–1980), hg. v. <i>Andreas Holzem</i> (Dominik Collet)	268
Armut als Problem und Armut als Weg, hg. v. <i>Wilhelm Marie Speelman</i> u. a. (Thomas Laubach)	269
Religion als Prozess. Kulturwissenschaftliche Wege der Religionsforschung, hg. v. <i>Thomas G. Kirsch</i> , <i>Rudolf Schlögl</i> und <i>Dorothea Weltecke</i> (Christoph Auffarth) ..	270
Judentum und Antisemitismus in Europa, hg. v. <i>Ulrich A. Wien</i> (Jan Süsselbeck) ...	272
Kirche und Menschenrechte. Ein spannungsvolles Verhältnis, hg. v. <i>Jörg Ernesti</i> , <i>Martin M. Lintner</i> und <i>Markus Moling</i> (Martin Breul)	274
<i>Hans Joas</i> , Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung (John Carter Wood)	275

2. Quellen und Hilfsmittel

Die Geschichte vom Leben des Johannes, Abt des Klosters Gorze, hg. v. <i>Peter Christian Jacobsen</i> (Immo Eberl)	276
--	-----

<i>Notker Balbulus</i> , Sequenzen. Ausgabe für die Praxis, hg. v. d. Stiftsbibliothek St. Gallen (Bernhard Schmid)	278
Kaiser Karl IV. (1316–1378) und die goldene Bulle, hg. v. <i>Landesarchiv Baden-Württemberg</i> (Michael Lindner)	279
Evangeliiare, Stundenbücher und Heldendichtung. Schätze der mittelalterlichen Buchkunst aus zehn Jahrhunderten, hg. v. <i>Landkreis Sigmaringen</i> (Monika E. Müller)	280
Ökumenisches Lesebuch Reformation. Texte und Kommentare, hg. v. <i>Volker Leppin</i> und <i>Dorothea Sattler</i> (Burkhard Neumann)	281
<i>Christian Leo</i> , Würzburg unter schwedischer Herrschaft 1631–1633. Die »Summarische Beschreibung« des Joachim Ganzhorn (Ulrich Wagner)	282
<i>Christina Rathgeber</i> , Von der Kirchengesellschaft zur Kirche der Gesellschaft (Rainer Hering)	284
<i>Adam Kozłowiecki SJ</i> , Not und Bedrängnis. Als Jesuit in Auschwitz und Dachau. Lagertagebuch (Urszula Pękala)	285
 <i>3. Antike</i>	
Die Christen als Bedrohung? Text, Kontext und Wirkung von Porphyrios' <i>Contra Christianos</i> , hg. v. <i>Irmgard Männlein-Robert</i> (Mark J. Edwards)	287
 <i>4. Mittelalter</i>	
<i>Bernward Schmidt</i> , Kirchengeschichte des Mittelalters (Daniela Blum)	289
Die Päpste und die Einheit der lateinischen Welt. Antike – Mittelalter – Renaissance. Katalog zur Ausstellung, hg. v. <i>Alfried Wiczorek</i> und † <i>Stefan Weinfurter</i> (Peter Eich)	290
<i>Andreas Büttner</i> , Königsherrschaft im Mittelalter (Maximilian Nix)	291
Recht und Kultur im frühmittelalterlichen Alemannien, hg. v. <i>Sebastian Brather</i> (Immo Eberl)	293
<i>Larissa Düchting</i> , Heiligenverehrung in Süditalien. Studien zum Kult in der Zeit des 8. bis beginnenden 11. Jahrhunderts (Immo Eberl)	295
<i>Jörg Bölling</i> , Zwischen Regnum und Sacerdotium. Historiographie, Hagiographie und Liturgie der Petrus-Patrozinien im Sachsen der Salierzeit (1024–1125) (Helmut Flachenecker)	297
<i>Horst Fuhrmann</i> , Papst Gregor VII. und das Zeitalter der Reformation (Immo Eberl)	299
<i>Gerd Althoff</i> u. a., Krieg im Mittelalter (Christoph Haack)	300
Die Kreuzzugsbewegung im römisch-deutschen Reich (11.–13. Jahrhundert), hg. v. <i>Nikolas Jaspert</i> und <i>Stefan Tebruck</i> (Dominik Holl)	301
<i>Niels Brandt</i> , Gute Ritter, böse Heiden. Das Türkenbild auf den Kreuzzügen (1095–1291) (Ernst-Dieter Hehl)	303
Thomas Handbuch, hg. v. <i>Volker Leppin</i> (William J. Hoye)	305
<i>Ulrich Horst</i> , Thomas von Aquin. Predigerbruder und Professor (Hanns-Gregor Nissing)	308
<i>Marko J. Fuchs</i> , Gerechtigkeit als allgemeine Tugend. Die Rezeption der Aristotelischen Gerechtigkeitstheorie im Mittelalter und das Problem des ethischen Universalismus (Gerhard Krieger †)	310
<i>Helmut Feld</i> , Jeanne d'Arc. Geschichtliche und virtuelle Existenz des Mädchens von Orléans (Malte Prietzel)	312

<i>Patrick Sturm</i> , Leben mit dem Tod in den Reichsstädten Esslingen, Nördlingen und Schwäbisch Hall. Epidemien und deren Auswirkungen vom frühen 15. bis zum frühen 17. Jahrhundert (Dominik Gerd Sieber)	313
<i>Jan-Hendryk de Boer</i> , Die Gelehrtenwelt ordnen. Zur Genese des hegemonialen Humanismus um 1500 (Helmut Zedelmaier)	315
»Armer Konrad« und Tübinger Vertrag im interregionalen Vergleich. Fürst, Funktionseliten und »Gemeiner Mann« am Beginn der Neuzeit, hg. v. <i>Sigrid Hirbodian</i> , <i>Robert Kretzschmar</i> und <i>Anton Schindling</i> (Werner Rösener)	318
<i>Pia Eckhart</i> , Ursprung und Gegenwart. Geschichtsschreibung in der Bischofsstadt und das Werk des Konstanzer Notars Beatus Widmer (1475–ca. 1533) (Martin Wagendorfer)	319
 <i>5. Reformation und Frühe Neuzeit</i>	
Martin Luther. Monument, Ketzer, Mensch. Lutherbilder, Lutherprojektionen und ein ökumenischer Luther, hg. v. <i>Andreas Holzem</i> , <i>Volker Leppin</i> , <i>Claus Arnold</i> und <i>Norbert Haag</i> (Jan Kingreen)	320
The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600–1800, hg. v. <i>Ulrich Lehner</i> , <i>Richard A. Müller</i> und <i>A. G. Roeber</i> (Markus Friedrich)	323
<i>Andrew Pettegree</i> , Die Marke Luther. Wie ein unbekannter Mönch eine deutsche Kleinstadt zum Zentrum der Druckindustrie und sich selbst zum berühmtesten Mann Europas machte – und die protestantische Reformation lostrat (Fabian Kunze) ...	325
Johann Tetzel und der Ablass, hg. v. <i>Enno Bünz</i> , <i>Hartmut Kühne</i> und <i>Peter Wiegand</i> (Berndt Hamm)	326
Reformation in Württemberg. Freiheit – Wahrheit – Evangelium. Beitragsband zur Ausstellung des Landesarchivs Baden-Württemberg.	
Reformation in Württemberg. Freiheit – Wahrheit – Evangelium. Katalogband zur Ausstellung des Landesarchivs Baden-Württemberg. Hauptstaatsarchiv Stuttgart (13. September 2017 – 19. Januar 2018, hg. v. <i>Landesarchiv Baden-Württemberg, Hauptstaatsarchiv Stuttgart, in Kooperation mit den Staatlichen Schlössern und Gärten Baden-Württembergs</i> (Sarah Bongermanino)	328
Die schweizerische Reformation. Ein Handbuch, hg. v. <i>Amy Nelson Burnett</i> und <i>Emidio Campi</i> (Ariane Albisser)	331
<i>Christine Christ-von Wedel</i> , Glaubensgewissheit und Gewissensfreiheit. Die frühe Reformationszeit in Basel (Marco Tomaszewski)	332
<i>Uta Dehnert</i> , Freiheit, Ordnung und Gemeinwohl. Reformatorische Einflüsse im Meisterlied von Hans Sachs (Horst Brunner)	334
<i>Siegfried Bräuer</i> , <i>Günter Vogler</i> , Thomas Müntzer. Neu Ordnung machen in der Welt (Michael Landgraf)	336
Die Macht des Wortes. Reformation und Medienwandel, hg. v. <i>Annika Stello</i> und <i>Udo Wennemuth</i> (Astrid Dröse)	337
Der »Luther Schwabens«: Matthäus Alber, hg. v. <i>Werner Ströbele</i> (Fabian Kunze)	339
Ritter, Bauern, Lutheraner, hg. v. <i>Haus der Bayerischen Geschichte</i> u. a. (Uwe Stamer)	340
<i>Dominik Terstrib</i> , Peter Faber. Freund – Wanderer – Mystiker (Christoph Nebgen)	341
Fürstinnen und Konfession. Beiträge hochadeliger Frauen zu Religionspolitik und Bekenntnisbildung, hg. v. <i>Daniel Gehrt</i> und <i>Vera von der Osten-Sacken</i> (Katharina Kunter)	342

<i>Wilma Rademacher-Braick</i> , Frei und selbstbewusst. Reformatorische Theologie in Texten von Frauen (1523–1558) (Dorothee Kommer)	343
Das Konfessionalisierungsparadigma. Leistungen, Probleme, Grenzen, hg. v. <i>Thomas Brockmann</i> und <i>Dieter J. Weiss</i> (Volkmar Ortman)	346
Bayern und die Protestanten, hg. v. <i>Hubertus Seibert</i> (Auguste Zeiß-Horbach)	347
<i>Mathias Emil Ilg</i> , Constantia et fortitudo. Der Kult des kapuzinischen Blutzeugen Fidelis von Sigmaringen zwischen »Pietas Austriaca« und »Ecclesia Triumphans« (Daniel Sidler)	348
<i>Susanne Kofler</i> , Prophetie als Partizipation am Heilsplan? Lutherische Prophetie im Konfessionellen Zeitalter (1550–1650) (Michael Schilling)	350
<i>Christiane Brendel</i> , <i>Adelheid Wenzelmann</i> , Martin Luther und Ignatius von Loyola. Entdeckung einer spirituellen Verwandtschaft (Margret Schäfer-Krebs)	352
Mit dem Schwert oder festem Glauben. Luther und die Hexen, hg. v. <i>Markus Hirte</i> (Johannes Dillinger)	353
Aufgeklärte Herrschaft im Konflikt. Herzog Carl Eugen von Württemberg 1728–1793, hg. v. <i>Wolfgang Mährle</i> (Gabriele Haug-Moritz)	355
Die Türkenkriege des 18. Jahrhunderts. Wahrnehmen – Wissen – Erinnern, hg. v. <i>Wolfgang Zimmermann</i> und <i>Josef Wolf</i> (Sabine Jagodzinski)	357
<i>Klaus Oettinger</i> , Aufrecht und tapfer. Ignaz Heinrich von Wessenberg – ein katholischer Aufklärer (Harm Klueting)	358
 <i>6. Neuzeit und Zeitgeschichte</i>	
<i>Peter Eitel</i> , Die Geschichte Oberschwabens im 19. und 20. Jahrhundert, Bd. 2: Oberschwaben im Kaiserreich (1878–1918) (Christopher Dowe)	362
Hohenzollern. Burg – Adelshaus – Land, hg. v. <i>Volker Trugenberg</i> (Christian Kayser)	363
Bayern und die Protestanten, hg. v. <i>Hubertus Seibert</i> s. Kap. 5 »Reformation und Frühe Neuzeit«	347
<i>Judith Rosen</i> , Heinrich Hahn. Arzt – Politiker – Gründer des Missionswerks missio (Barbara Vosberg)	364
<i>Carina Pitschmann</i> , Antisemitismus theologischer Wissenschaft im 19. Jahrhundert. Zur Konstruktion des Judentums in »Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte« von Ferdinand Christian Baur (Ulrich Wyrwa)	368
<i>Sebastian Eck</i> , Katholische Gebetbücher für das Bistum Münster (1850–1914). Historische Kontextualisierungen und heilsmediale Analysen (Michael Embach)	371
The Reception and Application of the Encyclical Pascendi, hg. v. <i>Claus Arnold</i> und <i>Giovanni Vian</i> (David Neuhold)	373
<i>Otto Weiss</i> , Aufklärung – Modernismus – Postmoderne. Das Ringen der Theologie um eine zeitgemäße Glaubensverantwortung (Manfred Weitlauff)	374
<i>Jörg Ernesti</i> , Benedikt XV. Papst zwischen den Fronten (Wilhelm Ribhegge)	376
<i>Dietmar Süß</i> , »Ein Volk, ein Reich, ein Führer«. Die deutsche Gesellschaft im Dritten Reich (Matthias Frese)	378
<i>Michael Kuhn</i> , Die Tübinger katholischen Theologiestudenten im nationalsozialistischen sozialistischen Arbeitsdienst 1933–1945. Katholische Theologiestudenten im Spannungsfeld von nationalsozialistischer Weltanschauung und kirchlich-katholischer Weltanschauung 1933–1945 (Jürgen Schmiesing)	380
<i>Michael Heymel</i> , Martin Niemöller. Vom Marineoffizier zum Friedenskämpfer (Gerhard Lindemann)	383

<i>Andrea Riccardi</i> , Der längste Winter. Die vergessene Geschichte der Juden im besetzten Rom (Klaus Kühlwein)	385
<i>Birgit Labann</i> , Hochhuth. Der Störenfried (Mark Edward Ruff)	389
<i>Jens Oboth</i> , Pax Christi Deutschland im Kalten Krieg 1945–1957. Gründung, Selbstverständnis und »Vergangenheitsbewältigung« (Jost Dülffer)	391
<i>Gregor Buss</i> , Katholische Priester und Staatssicherheit. Historischer Hintergrund und ethische Reflexion (Wolf Krötke)	392
<i>Stephan Mokry</i> , Kardinal Julius Döpfner und das Zweite Vatikanum. Ein Beitrag zur Biografie und Konzilsgeschichte (Roland Cerny-Werner)	394
Priester werden – weltoffen, schwäbisch, katholisch. 200 Jahre Wilhelmsstift und Priesterseminar, hg. v. <i>Martin Fabrner</i> und <i>Andreas Rieg</i> (Abraham Peter Kustermann)	395
<i>Alois Prinz</i> , Martin Luther King (Gerd Presler)	396
Deaconesses in Nursing Care. International Transfer of a Female Model of Life and Work in the 19th and 20th Century, hg. v. <i>Susanne Kreuzer</i> und <i>Karen Nolte</i> (Christina Riese)	397
Humanae vitae – die anstößige Enzyklika. Eine kritische Würdigung, hg. v. <i>Konrad Hilpert</i> und <i>Sigrid Müller</i> (Thomas Laubach)	399
<i>Michael Meyer</i> , Missionarische Spiritualität im lateinamerikanischen Kontext. Von den Missionshandbüchern des 16. Jahrhunderts bis Evangelii Gaudium (Albert Biesinger)	400
 <i>7. Orden, Klöster und Stifte</i>	
Pfälzisches Klosterlexikon. Handbuch der pfälzischen Klöster, Stifte und Kommenden, Bd. 4, hg. v. <i>Jürgen Keddigkeit</i> u. a. (Immo Eberl)	402
Hermann der Lahme. Reichenauer Mönch und Universalgelehrter des 11. Jahrhunderts, hg. v. <i>Felix Heinzer</i> und <i>Thomas Zotz</i> (Martina Hartmann)	404
<i>Gerhard B. Winkler</i> , Mönch oder Kanoniker? Bernhard von Clairvaux versus Norbert von Xanten (Immo Eberl)	405
<i>Winfried Schöntag</i> , Die Marchtaler Fälschungen. Das Prämonstratenserstift Marchtal im politischen Kräftespiel der Pfalzgrafen von Tübingen, der Bischöfe von Konstanz und der Habsburger (1171–1312) (Immo Eberl)	406
<i>Stefanie Monika Neidhardt</i> , Autonomie im Gehorsam. Die dominikanische Observanz in Selbstzeugnissen geistlicher Frauen des Spätmittelalters (Marcus Handke) ...	408
<i>Milena Svec Goetschi</i> , Klosterflucht und Bittgang. Apostasie und monastische Mobilität im 15. Jahrhundert (Jasmin Hoven-Hacker)	410
Zisterzienserklöster als Reichsabteien, hg. v. <i>Konrad Krimm</i> und <i>Maria Magdalena Rückert</i> (Wolfgang Rosen)	411
Die Zisterzienser. Konzeptionen klösterlichen Lebens, hg. v. <i>Staatliche Schlösser und Gärten Baden-Württemberg</i> (Christian Stadelmaier)	414
 <i>8. Kunst-, Musik- und Literaturgeschichte</i>	
<i>Hugo Brandenburg</i> , Die Konstantinische Petersbasilika am Vatikan in Rom. Anmerkungen zu ihrer Chronologie, Architektur und Ausstattung (Paolo Liverani)	416
UNESCO-Weltkulturerbe Reichenau. Die Wandmalereien in der Kirche St. Georg. Interdisziplinarität als Schlüssel zu einer nachhaltigen Denkmalpflege, hg. v. <i>Dörthe Jakobs</i> u. a. (Arnulf Dähne)	417

Der Bamberger Dom. Sehen – Verstehen – Nachdenken, hg. v. <i>Hubert Sowa</i> (Markus Hörsch)	419
<i>Helga Steiger</i> , St. Michael in Schwäbisch Hall. Untersuchungen zur Geschichte und Baugeschichte im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit (Jens Brückner)	422
<i>Wolfgang Urban</i> , Einer Kathedrale würdig. Das Meisterwerk des Binger Altars (Helmut Feld)	423
<i>Werner Telesko</i> , In Bildern denken. Die Typologie in der Bildenden Kunst der Vor- moderne (Lars Zieke)	425
<i>Anna Moraht-Fromm</i> , Von einem, der auszog ... Das Werk Hans Malers von Ulm, Maler zu Schwaz (Jörg Schneider)	426
<i>Marion Romberg</i> , Die Welt im Dienst des Glaubens. Erdteiallegorien in Dorfkirchen auf dem Gebiet des Fürstbistums Augsburg im 18. Jahrhundert (Christian M. König)	427
<i>Christian Sieg</i> , Die ›engagierte Literatur‹ und die Religion. Politische Autorschaft im literarischen Feld zwischen 1945 und 1990 (Thomas Pittrof)	428
 III. MITTEILUNGEN DER REDAKTION	 433
Abkürzungen	433
Autorinnen und Autoren	437
Redaktionsteam	441
 IV. VEREINSNACHRICHTEN	 443
Chronik des Jahres 2017 mit Tagungsberichten	443
Nachruf Prälat Dr. Werner Groß	447
 V. ORTS- UND PERSONENREGISTER	 451

REVERENDISSIMO
D.D.

GEBHARDO FVERST

ECCLESIAE
ROTTENBVRGENSIS-STVTGARDIENSIS
EPISCOPO

SACRAE THEOLOGIAE DOCTORI

PROTECTORI EXCELSO
SOCIETATIS HISTORICAE EIVSDEM DIOCESIS

AC FAVTORI BENIGNO

QVI IPSE PER MVLTOB ANNOS
PRAESIDIO SOCIETATIS NOSTRAE INTERFVIT

SEPTVAGESIMVM ANNVN AETATIS SVAE
FELICITER AGENTI

HOC VOLVMEN

ANNVARI ROTTENBVRGENSIS
HISTORIAM ECCLESIASTICAM ILLVSTRANTIS

DEDICAMVS

DEVS NOSTER CONSERVET VITAM EIVS
AD MVLTOB ANNOS AC TEMPORIBVS TRANQVILLIS



Dr. Gebhard Fürst
11. Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart
Foto: Diözese Rottenburg-Stuttgart/Felix Kästle

Einleitung

Am 2. Dezember 2018 vollendet Bischof Dr. Gebhard Fürst sein 70. Lebensjahr. Der Geschichtsverein widmet seinem hohen Protektor diesen Band – mit allen guten Wünschen für noch viele kommende Jahre! Als Direktor der Akademie der Diözese hat Gebhard Fürst lange Jahre dem Vorstand des Geschichtsverein angehört und auch als Erster Stellvertretender Vorsitzender fungiert. Sein Engagement und sein Interesse für die Diözesan- und Kirchengeschichte zeigten sich nicht nur damals, sondern prägen auch seinen Episkopat. Zu denken ist hier an seine Impulse für ein vertieftes historisches Verständnis von Rottenburg als religiösem Zentrum, das noch jüngst in der Erforschung der Sülchkenkirche und ihrer Bedeutung für die Christianisierung Ausdruck fand. Zu denken ist auch an seine Anstrengungen zur Aktualisierung des hl. Martin von Tours als prägender Leitgestalt des Bistums. Schließlich ist der Geschichtsverein dankbar dafür, dass der Bischof ihm die Aufgabe der Erstellung einer neuen Diözesangeschichte übertragen hat, die nun unter der Herausgeberschaft von Prof. Dr. Andreas Holzem und Prof. Dr. Wolfgang Zimmermann vor einem glücklichen Abschluss steht.

Der vorliegende Band dokumentiert in seinem Themenschwerpunkt die Studientagung des Jahres 2017, die unter dem Titel »Wie bildet Geschichte?« gemeinsam von Geschichtsverein (Prof. Dr. Ines Weber, Dr. Maria E. Gründig) und Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Dr. Petra Steymans-Kurz und Johannes Kuber) in Weingarten durchgeführt wurde. Mit diesem wichtigen Grundlagenthema sollte die Bedeutung (kirchen-)historischer Zugangsweisen für Bildungsprozesse in Schule und Hochschule, in Religionsunterricht, theologischem Studium und pastoraler Ausbildung verdeutlicht werden. Ines Weber führt in ihrer Einleitung weiter in diese Thematik hinein.

Erfreulicherweise können in diesem Band auch zwei Vorträge des Studientages anlässlich der Jahresversammlung mit dem Thema »Katholische Theologie in Tübingen. 1817–2017« (21. Oktober 2017) dokumentiert werden. Der Geschichtsverein durfte hier an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhardina Carolina zu Gast sein, mit der er ja in vielerlei Hinsicht eng verbunden ist. Die Beiträge von Prof. Dr. Michael Theobald über den Exegeten Joseph Gehringer und von Dr. Markus Thureau über den »Fall Schelkle« zeigen, dass gerade in Tübingen immer wieder notwendige theologische Neuorientierungen ihren Niederschlag fanden, auch wenn sie sich nicht immer sofort durchsetzen konnten.

Mit dem Beitrag von Milan Wehnert wird auch der von über 200 Mitgliedern und anderen Interessierten besuchte Studientag von Geschichtsverein und Akademie am 24.2.2018 anlässlich der Ausstellung »Der Meister von Meßkirch – Katholische Pracht in der Reformationszeit« in der Staatsgalerie Stuttgart dokumentiert. Milan Wehnert gewährt uns am Beispiel des Meisters hochinteressante Einblicke in die medialen Steuerungsprozesse des frühkonfessionellen Diskurses der 1530er- und 1540er-Jahre.

Der Band wird ergänzt durch eine Miszelle von PD Dr. Thomas Bauer, der sich mit den neuesten Forschungen zum fränkisch-alemannischen Charakter Sülchens auseinandersetzt, sowie durch einen Beitrag von Domkapitular Dr. Uwe Scharfenecker, der die historische Gestalt des Martin von Tours in den Blick fasst.

Abgerundet wird der Band durch einen in diesem Jahr besonders umfangreichen Rezensionsteil, der Neuerscheinungen aus der Kirchengeschichte und ihren Nachbardis-

ziplinen vorstellt. Prof. Dr. Andreas Holzem und seinen Mitarbeiterinnen Dr. Daniela Blum und Dipl.Kffr. Christine Ruppert sei an dieser Stelle einmal ausdrücklich für ihre Mühen um diesen essentiellen Bestandteil des Rottenburger Jahrbuchs gedankt.

Die Chronik des Jahres 2017 am Ende des Bandes enthält auch einen Nachruf auf Prälat Dr. Werner Groß (1934–2017) aus der Feder von Pfarrer Dr. Hans-Michael Schneider. Prälat Groß war unserem Verein in vielerlei Hinsicht verbunden und fungierte lange Jahre als das für uns zuständige Mitglied der Diözesanleitung. Ihm gilt unser dankbares Gedenken.

Claus Arnold

INES WEBER

Wie bildet Geschichte?

1. Aktuelle kulturelle Herausforderungen

1.1 Gesamtgesellschaftliche Veränderungsprozesse

Im November 2016 war im online-Magazin *Bildungsspiegel* das Folgende zu lesen: *Die Arbeitswelt verändert sich rasant und in immer kürzer werdenden Zyklen: so wird beispielsweise vorausgesagt, dass mehr als die Hälfte der Schüler von heute in Zukunft in Berufen tätig sein werden, die es aktuell noch gar nicht gibt. Vor dem Auge der Zukunftsforscher und Futurologen entstehen heute seltsam anmutende Berufsbilder wie der Space Tour Guide, der für die Animation während eines touristischen Weltraumfluges verantwortlich ist, oder der Avatar-Design- und Sicherheitsberater, der beim Gestalten und Schützen des virtuellen Ichs hilft*¹. Zu einem solchen Ergebnis kam die Studie *Bildung der Zukunft. Persönlichkeit versus Digitalisierung*, die im Auftrag der ESO Education Group von der FutureManagementGroup (FMG) im Jahr 2016 veröffentlicht worden ist². Auf den Punkt gebracht wird formuliert, vor welche Herausforderungen wir uns innerhalb unserer globalisierten und diversifizierten Welt nicht erst im Jahr 2030, sondern auch heute schon gestellt sehen (sollten). Schließlich sind Teile des geschilderten Zukunftsszenarios längst Realität: Berufsbilder verändern sich seit geraumer Zeit täglich. Anforderungsprofile wandeln sich oder werden grundlegend neu ausgerichtet bis dahin, dass einzelne Berufe verschwinden und völlig neue entstehen. Welche das im Einzelnen zukünftig sein werden, entzieht sich trotz aller Fantasie unserer Vorstellungskraft. Wirtschaft und Gesellschaft, unsere ganze Kultur befindet sich *in einem anhaltenden Strukturwandel*, der ausnahmslos *alle Lebens- und Arbeitsbereiche erfasst. Immer raschere technische und gesellschaftliche Veränderungsprozesse führen zu immer höheren und neuen Qualifikationsanforderungen und stellen hohe Anforderungen an die Orientierung und Perspektiven, um den Wandel zu bewältigen, zu nutzen und zu gestalten*³.

Die Folgen für die Einzelne/den Einzelnen sind erheblich und ebenfalls kaum abzuschätzen. Schon heute reicht reines Fachwissen nicht mehr aus, um die beruflichen Herausforderungen zu bewältigen. Stattdessen wird ein Höchstmaß an unterschiedlichen Fähigkeiten, Fertigkeiten, Kompetenzen erwartet. Vernetztes Denken, Transfer- und Diskussionsfähigkeit sind ebenso gefragt wie kritisches und konzeptionelles Denken.

1 <https://www.bildungsspiegel.de/news/weiterbildung-bildungspolitik/1087-persoennlichkeit-versus-digitalisierung-wie-sieht-lernen-und-lehren-in-der-zukunft-aus> (Stand: 30.06.2018).

2 <https://www.euroakademie.de/magazin/bildung-der-zukunft-persoennlichkeit-versus-digitalisierung/#prettyPhoto> (Stand: 30.06.2018).

3 Forum Bildung 2001: 8, zitiert nach: Martin BAETHGE, Volker BAETHGE-KINSKY, Ruth HOLM, Knuth TULLIUS, Änderungen und Probleme beruflicher und betrieblicher Weiterbildung. Expertise im Auftrag der Hans-Boeckler-Stiftung (Arbeitspapier 76), Düsseldorf 2003, 7 (https://www.boeckler.de/pdf/p_arbp_076.pdf) (Stand: 30.06.2018).

Adressaten- und situationsgerechtes Reden sind genauso notwendig wie Diskussions- und Dialogfähigkeit. Eine geschulte Selbst- und Fremdwahrnehmung, aber auch Vertrauen und Fingerspitzengefühl sowie Empathie und die Fähigkeit zum Perspektivenwechsel sind für gelingende Arbeits- und Kommunikationsprozesse unbedingte Voraussetzung⁴. Alle diese Kompetenzen zusammengenommen ermöglichen es der/dem Einzelnen, Probleme zu erkennen sowie Lösungsmöglichkeiten zu finden und damit unter Abwägung der Interessen aller Beteiligten Position zu beziehen, reflektierte Entscheidungen zu treffen und in Handlungen umzusetzen und damit *anspruchsvollere und hochdynamische Stellenanforderungen*⁵ ausfüllen zu können, die sich in den letzten Jahrzehnten in allen Bereichen entwickelt haben: in Kultur und Wirtschaft, in Kirche und Gesellschaft, im naturwissenschaftlichen ebenso wie im geisteswissenschaftlichen Bereich. *Kreativität, Empathie, ganzheitliches Denken zeichnen den Arbeiter von morgen aus – egal ob Angestellter oder Freelancer*⁶.

All das trifft jedoch nicht nur auf unsere Arbeitswelt zu. Auch im privaten Leben haben sich vielfältige Veränderungen ergeben. Ein achtsamer und wertschätzender Umgang sowie gleichberechtigtes Handeln aller Beteiligten wird inzwischen als selbstverständlich erachtet. In Familienkonferenzen, zum Beispiel, werden in komplexen Aushandlungsgesprächen Vorgehensweisen besprochen und Absprachen getroffen, so dass Entscheidungen, wer wann was tut, nicht mehr autoritär von einem Mitglied verordnet, sondern gemeinsam – und wenn nötig – durch Mehrheitsentscheid getroffen werden. Ziel ist es, alle Beteiligten in möglichst hohem Maße zufriedenzustellen und win-win-Situationen zu schaffen. Und so wird auch schon von unseren Kleinsten verlangt, sich in solche Systeme einzufügen – mit allen Vor- und Nachteilen.

Gleichfalls nimmt die Wahrnehmung des einzelnen Menschen, ein Individuum zu sein, mit entsprechenden Rechten und einem Anspruch auf persönliche Freiheit und individuelle Lebensgestaltung, ebenfalls seit geraumer Zeit zu. Überbordende Ansprüche der Arbeitswelt haben dazu geführt, dass Menschen mehr Zeit für sich selbst wünschen. Das bezieht sich zum einen auf die Selbstverwirklichung außerhalb des Berufes – zum Beispiel Hobbies und Freizeitaktivitäten nachgehen zu können –, zum anderen aber auch auf Ruhe-, Pausen- und Auszeiten. Verschiedene Orte werden gesucht und als Kraftquellen genutzt, um den umfangreichen Anforderungen der Arbeits- und der Privatwelt gerecht zu werden. Das wiederum wirkt sich auf den Beruf und die Gestaltung desselben aus. Für die allermeisten Menschen – vermehrt auch für Führungskräfte – steht seit Jahren die Frage nach der Vereinbarkeit von Berufs- und Privatleben im Vordergrund. Und das gilt für beide Geschlechter. Männer und Frauen betonen, dass sie Zeit für die/den Partner/in und /oder die Familie haben wollen, dass sie die Kinder erziehen und die ältere Generation zuhause pflegen können möchten. Bei alledem sind die Menschen ständig herausgefordert, das Eigene als persönlich-privates Feld gegenüber dem des Mitmenschen bzw. -lebenden abzugrenzen.

4 Vgl. Ines WEBER, »Zu Wachstum und Reife verhelfen«. Zum Bildungspotenzial der Kirchengeschichte, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 166 (1/2018), 77–87; vgl. DIES., Katholische Theologie – Bologna aktiv gestaltend. Ein Plädoyer für Persönlichkeitsbildung an der Hochschule, in: ET Studies. Journal of the European Society for Catholic Theology 3 (2012), 255–271, hier: 257–260.

5 Niclas SCHAPER, Wozu benötigt die Personalpraxis Talentmanagementansätze. Grundlegende Fragen und Lösungsansätze, in: Talentmanagement im Mittelstand, hrsg. v. Andrea WEITZ, Lengerich 2009, 13–35, hier: 13.

6 <https://www.zukunftsinstitut.de/artikel/die-neuerfindung-der-arbeitswelt/> (Stand: 30.06.2018).

Mit anderen Worten: Unsere Welt stellt uns beständig vor komplexe Herausforderungen; in einem steten Wandel befindlich, der durch die fortschreitende Digitalisierung nochmals beschleunigt wird, wird uns jetzt schon höchste Flexibilität abverlangt bis dahin, dass wir ein Leben lang immer wieder dazulernen werden müssen. Das fordert heraus und damit gilt es umzugehen, vor allem nicht einfach nur passiv rezipierend und auf die Gegebenheiten reagierend. Vielmehr sollten wir dieselben aktiv verantwortlich mitgestalten können. Das scheint eine der größten Herausforderungen unserer Zeit zu sein. Darauf müssen alle, insbesondere die jüngere Generation, vorbereitet werden.

An dieser Stelle sind unsere Bildungssysteme gefragt, unsere Schulen, die verschiedenen Berufsausbildungs- und Erwachsenenbildungsstätten, aber auch und ganz besonders unsere Hochschulen und Universitäten. Schließlich bilden sich hier unsere Führungskräfte von morgen aus, die künftigen Abteilungsleiter/innen und Firmenchef/innen genauso wie die Multiplikator/innen, die nach Abschluss ihres Studiums ihrerseits im Bildungssystem tätig sein werden. Zu denken ist an Lehrer/innen, aber auch an das künftige universitäre Personal. Sie alle werden in wenigen Jahren *jene Persönlichkeiten sein, die an unterschiedlichen Schaltstellen von Kirche und Gesellschaft entscheidende Positionen besetzen und auf regionaler, nationaler und internationaler Ebene verschiedenste Entwicklungen mitsteuern werden (müssen). Sie werden zukunftsweisende Entscheidungen zu treffen haben, bei denen sie die gesellschaftlichen Notwendigkeiten genauso wie das Gemeinwohl sowie die Sorge um den Einzelnen berücksichtigen müssen*⁷. Zudem werden sie ihre Mitarbeiter/innen und – im Falle der Multiplikator/innen – die Schüler/innen- bzw. Studierendengenerationen von morgen individuell führen, leiten und begleiten können müssen. Insoweit muss ihnen eine Bildung angeboten werden, die es ihnen ermöglicht, sich innerhalb des jeweiligen Fachstudiums all jene Fähigkeiten, Fertigkeiten und Kompetenzen anzueignen, die ihnen künftig professionelles Handeln in einer sich verändernden Welt gestattet.

Wie kann und muss ein solcher Bildungsprozess an Universitäten bzw. Schulen gestaltet sein? Welche Art von Bildung muss zur Verfügung gestellt werden, damit zukünftige Absolvent/innen bestens auf den Berufseinstieg und das folgende lebenslange Lernen vorbereitet sind? Was können die einzelnen Fachdisziplinen – im vorliegenden Fall die (Kirchen-)Geschichte – zu einer solchen Bildung beitragen?

1.2 Idee und Konzeption der Tagung

Die Wahrnehmung der oben genannten Prozesse einschließlich der sich daraus für universitäre und schulische Bildung ergebenden Fragen hat im Jahr 2016 die Idee hervorgebracht, den Antworten auf einer Tagung nachzugehen und gegebenenfalls neue tragfähige Konzepte zu entwickeln oder gar alte wiederzuentdecken. Unter dem Titel *Wie bildet Geschichte?* hat im November 2017 eine solche vorbereitet und durchgeführt vom Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Kooperation mit der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Weingarten (bei Ravensburg) stattgefunden. Ziel der Tagung war es, das Bildungspotenzial, das den Fächern der Geschichte bzw. der Kirchengeschichte inhärent ist, offenzulegen, diese mit aktuellen Bildungskonzepten in Beziehung zu setzen und beispielhaft konkrete Lehr-Lern-Konzepte für Schule und Hochschule zu erarbeiten. Aus der genannten Zielsetzung leitete sich eine dreiteilige Tagungsstruktur ab, die wissenschaftliche Fachvorträge mit einem Round Table und Workshops verband, um Theorie und Praxis sowie Geschichte und Gegenwart miteinander zu vernetzen. Die Ergebnisse sollen im Folgenden in kommentierter Form vorgestellt werden. Dasselbe

7 WEBER, Bildungspotenzial (wie Anm. 4), 79.

geschieht aus religionspädagogischer bzw. -didaktischer Perspektive an späterer Stelle in diesem Band im Beitrag von Alexander Maier, der schon auf der Tagung die Rolle des fachfremden Kommentators eingenommen hatte⁸. Die gesamte Thematik wird mit aktuellen Überlegungen aus der Geschichtsdidaktik von Waltraud Schreiber abgerundet, die ihren Beitrag nach Ende der Tagung und damit unabhängig von den dort erzielten Ergebnissen für diesen Band verfasst hat⁹.

2. Bildung in Geschichte und Gegenwart

2.1 *Bildung als ganzheitlicher Bildungsprozess der Persönlichkeit – christlich-katholische Konzepte des 21. Jahrhunderts*

Die oben genannten Herausforderungen des Arbeitsmarktes haben mehr als deutlich gezeigt, dass in einer globalisierten, pluralisierten, diversifizierten und digitalisierten Welt eine reine Fachausbildung nicht mehr genügt. Stattdessen muss jede/r Einzelne über ein umfangreiches Kompetenzprofil verfügen. Für den universitären Kontext hatte der Bologna-Prozess genau darauf reagiert. Mit der Deklaration von 1999 hat er ein *Europa des Wissens*¹⁰ kreiert, *das auf der Basis des universitären Lehrens und Lernens*¹¹ seinen Bürgern die notwendigen Kompetenzen für die Herausforderungen des neuen Jahrtausends ebenso vermitteln kann wie ein Bewusstsein für gemeinsame Werte und ein Gefühl der Zugehörigkeit zu einem gemeinsamen *sozialen und kulturellen Raum*¹². In der Folge sind europaweit Studiengänge vereinheitlicht und konsequent von einer Kompetenzorientierung her organisiert worden. Dasselbe ist auf schulischer Ebene geschehen. Lehrpläne sind angepasst und der Unterricht kompetenzorientiert ausgerichtet worden.

2014 ist die Notwendigkeit einer solchen Bildung von überraschend anderer Seite nochmals ins Wort gehoben und um entscheidende Impulse erweitert worden. Es war die Kongregation für das Katholische Bildungswesen, die anlässlich des 50. Jahrestages des Dekretes *Gravissimum educationis*, der *Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils* über die christliche *Erziehung*, in einem innovativen Arbeitspapier, dem *Instrumentum laboris*, mit dem Titel *Erziehung heute und morgen. Eine immer neue Leidenschaft* die Chancen und Möglichkeiten schulischer und universitärer Bildung neu beleuchtet hat¹³. *Die Schule und noch mehr die Universität sind bestrebt, den Lernenden eine Bildung zu*

8 Vgl. den Beitrag Alexander MAIER, *Bildung in der Geschichte – Bildung durch Geschichte. Tendenzen und Motive christlicher Pädagogik* in diesem Band, 139–148.

9 Vgl. den Beitrag Waltraud SCHREIBER, *Wie bilden Geschichte und Geschichtsunterricht heute? Aktuelle Überlegungen aus der Geschichtsdidaktik* in diesem Band, 149–175.

10 Der europäische Hochschulraum. Gemeinsame Erklärung der Europäischen Bildungsminister. 19. Juni 1999, Bologna, in: *Katholische Theologie im Bologna-Prozess. Gesetze, Dokumente, Berichte*, hrsg. v. Heribert HALLERMANN (Kirchen- und Staatskirchenrecht 13), Paderborn u. a., 139–141, hier: 139.

11 WEBER, Bologna (wie Anm. 4), 258.

12 Gemeinsame Erklärung (wie Anm. 10), 139.

13 KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN, *Erziehung heute und morgen. Eine immer neue Leidenschaft. Instrumentum laboris*, Vatikanstadt 2014; online unter <http://www.educatio.va/content/dam/cec/Documenti/Educare%20oggi%20e%20domani_%20ITALIANO.pdf> (Stand: 30.06.2018), dt. Fassung <http://www.katholische-schulen.de/Portals/0/PDF/DBK_Dokumente/DBK_Instrumentum.pdf> (Stand: 30.06.2018).

*vermitteln, die sie befähigt, mit angemessenen Kompetenzen in die Welt der Arbeit und des gesellschaftlichen Lebens einzutreten*¹⁴. In Anknüpfung an das Bologna-Dokument wurde auch hier ausdrücklich benannt, dass Bildung den Menschen rede- und antwort- sowie handlungsfähig mache, und zwar in der *Welt der Arbeit und des gesellschaftlichen Lebens*. Bildung wird in einem umfänglichen und damit ganzheitlichen Sinn verstanden. Als aktives Geschehen¹⁵, das vom Lernenden selbst ausgeht, bedeutet *Bilden sehr viel mehr als unterrichten*¹⁶. Bilden *befähigt* den Menschen, *die kulturellen, sozialen und religiösen Verantwortungen, die ihnen auferlegt werden* würden, voll und ganz anzunehmen¹⁷ und zugleich, seine *eigenen Talente*¹⁸ zu entdecken sowie zu entfalten und sie *in den Dienst des Gemeinwohls zu stellen*¹⁹.

Dieses Bildungsverständnis geht weit über das technokratischen und rein ökonomischen Logiken unterliegende Bildungsverständnis der Europäischen Union, der OECD bzw. der Weltbank hinaus, weil die gesamte Person in all ihren Lebensbereichen in den Blick genommen wird. Angestrebt ist die *Entwicklung aller persönlichen Ressourcen*²⁰. Folglich bleibt Kompetenzerwerb gerade nicht beim *Erwerb bestimmter Kenntnisse oder Fertigkeiten* stehen²¹, sondern fokussiert *den individuellen Prozess des geistig-seelisch-leiblichen Wachsens und Geprägtwerdens sowie zugleich eine Selbstüberschreitung*²². Bildung will *den jungen Generationen lebenswichtige Werte und Grundsätze vermitteln*, und zwar *nicht nur, um den einzelnen Personen zu Wachstum und Reife zu verhelfen, sondern auch, um miteinander am Gemeinwohl zu bauen*²³.

2.1 Bildung in der Geschichte

Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen widmeten sich in einem ersten Teil der Tagung fünf Expert/innen aus der Wissenschaft der Frage von Bildung in der Geschichte. In entsprechenden Fachvorträgen stellten sie in chronologisch rückschauender Weise das christliche Bildungsverständnis der Zeitgeschichte, des 19. Jahrhunderts, der Frühen Neuzeit, des Mittelalters und der Antike dar. Den Auftakt machte Wim Damberg, Bochum, und thematisierte *Bildung, Schule und Katholische Identität im 20. Jahrhundert*.

14 Ebd., 12.

15 Vgl. Neurodidaktik. Grundlagen und Vorschläge für gehirngerechtes Lehren und Lernen, hrsg. v. Ulrich HERRMANN, Weinheim u. a. 2009; vgl. Jürgen BUDER/Christina SCHWIND, Erwirbst du es noch, oder konstruierst du es schon?, in: attempto! Juni 2012, 16f.; vgl. Kathrin HILLE/Julia RÓZSA, Was das Gehirn zum Lernen bringt, in: attempto! Juni 2012, 14f.; Hannah KOMMOL/Isabel KOMMOL/Hendrik ROHLING, Lehre und Studium zwischen Anspruch und Wirklichkeit, in: attempto! Juni 2012, 4f.; vgl. Dieter LENZEN, Humboldt und Bologna: das verträgt sich!, in: attempto! Juni 2012, 10f.; vgl. <<https://www-de.scoyo.com/eltern/lernen/lernen-mit-spass/artikel-studie-lernen-mit-spass>> (Stand: 30.06.2018); vgl. <<http://www.zeit-verlagsgruppe.de/presse/2013/09/lernen-mit-spass-grosse-studie-von-scoyo-und-zeit-leo/>> (Stand: 30.06.2018).

16 Instrumentum laboris (wie Anm. 13), 20.

17 Ebd., 8f.

18 Ebd., 11, 33.

19 Ebd., 31.

20 Ebd., 21.

21 Ebd.

22 Beate BECKMANN-ZÖLLER, Bildung zur Menschwerdung. Der Beitrag des christlichen Glaubens zur Entfaltung humaner Personalität, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 158 (2010), 160–169, hier: 161.

23 Instrumentum laboris (wie Anm. 13), 5.

Christian Handschuh, Köln, überschrieb seine Ausführungen mit dem Quellenzitat *Nicht bloß weltliche Kenntnisse und äussere Bildung ohne entsprechende innere religiöse und sittliche Ausbildung* und beleuchtete von hier aus die *religiöse Bildung im 19. Jahrhundert*. Andreas Holzem, Tübingen, nahm ebenfalls ein Quellenzitat auf: *Damit die Jugend in GottesFurcht und ehrlichen Sitten erzogen werde...* und erläuterte damit die *Elementarschule und Elitenbildung in der Frühen Neuzeit*. Martin Kintzinger, Münster, ging den Aspekten *Weisheit, Wissen, Weltverständnis* und damit der »*Menschenbildung*« im europäischen Mittelalter nach. Abschließend fragte Katharina Greschat, Bochum, in ihrem Beitrag *Haus – Schule – Kirche* nach den *Bildungskonzeptionen und -institutionen in der (christlichen) Antike*. Erkenntnisleitend für alle Vortragenden waren die folgenden Fragen, die denselben im Vorfeld der Tagung zugegangen waren:

- Welche Bildungskonzepte prägten die jeweilige Epoche?
- Wie wurden Bildung und Ausbildung in dieser Zeit verstanden?
- Worauf zielte christliche Bildung und mit welchen Inhalten bzw. mit Hilfe welcher Institutionen und Medien wurden diese Ziele umgesetzt?
- Welche zeitgenössischen Ideen wurden aufgegriffen, welche auch verworfen?

Und zuletzt aus theologischer und kirchenhistorischer Perspektive zugespißt:

- Wie wurden in der Vergangenheit mündige Christen ausgebildet bzw. wie war Bildung in der Reich-Gottes-Botschaft verankert?

Die Antworten der entsprechenden Expert/innen waren überraschend einhellig. Erziehung bzw. Bildung, so betonten alle Referent/innen gleichermaßen, waren über alle Epochen hinweg immer Tugend²⁴ und *Charakterbildung*²⁵ und damit *Menschenbildung*²⁶. Durch *ethische Durchformung*²⁷ des ganzen Menschen sowie aufgrund einer *fundamentalen Wertevermittlung*²⁸ wurde auf die *Wandlung des Herzens*²⁹ und damit auf einen *grundsätzlichen Einstellungswandel*³⁰ gezielt, der sich in einer *ebenso rationalen wie moralischen Lebensführung*³¹ der / des Einzelnen spiegeln sollte. Auf diese Weise sollte der *wahre und vollendete Charaktermensch*³², sollten die *wahren und vollkommenen Christen*³³ hervortreten, die sowohl für das eigene Wohl als auch für das der Familie sorgten. Auf diese Weise sollten sie *am Reich Gottes*³⁴ mitbauen, um das *vom Schöpfer bestimmte höchste Ziel zu erreichen*³⁵ und auf diese Weise *selig zu werden und*

24 Vgl. den Beitrag Christian HANDSCHUH, *Zur wahren Bildung gehört Tugend, edle Gesinnung, fester Charakter, kurz – gediegene Sittlichkeit*. Katholische Bildung und Erziehung im 19. Jahrhundert in diesem Band, 91–111.

25 Katharina GRESCHAT, *Haus – Schule – Kirche*. Bildungskonzeptionen und -institutionen in der (christlichen) Antike in diesem Band, 37–48.

26 Martin KINTZINGER, *Weisheit, Wissen, Weltverständnis*. »Menschenbildung« im europäischen Mittelalter in diesem Band, 49–62.

27 Andreas HOLZEM, *Damit die Jugend in GottesFurcht und ehrlichen Sitten erzogen werde...* Elementarschule und Elitenbildung in der Frühen Neuzeit in diesem Band, 63–89.

28 Wilhelm DAMBERG, *Bildung, Schule und katholische Identität im 20. Jahrhundert* in diesem Band, 113–124, hier: 122; vgl. HANDSCHUH, *Bildung* (wie Anm. 24), 91f., 95.

29 HOLZEM, *Elementarschule* (wie Anm. 27), 63; vgl. HANDSCHUH, *Bildung* (wie Anm. 24), 95.

30 HOLZEM, *Elementarschule* (wie Anm. 27), 66.

31 Ebd., 65.

32 DAMBERG, *Bildung* (wie Anm. 28), 115; vgl. auch HANDSCHUH, *Bildung* (wie Anm. 24), 95.

33 DAMBERG, *Bildung* (wie Anm. 28), 115.

34 Ebd., 121

35 Ebd., 114f.

*das Haus selig zu machen*³⁶. Jedoch sollte und durfte ihr Engagement nicht auf diese Bereiche beschränkt bleiben. Schließlich sollte die *sittliche Besserung*³⁷ auch zur *Verbesserung der Gesellschaft*³⁸ als Ganzes führen. An dieser hatte sich jede/r Einzelne insofern zu beteiligen, als er *staatsbürgerliche*³⁹ – so in der Aufklärung – Pflichten erfüllen bzw. öffentliche Ämter – so in der Antike – ausfüllen⁴⁰ und *damit dem Gemeinwohl dienen*⁴¹ musste. Dieses Bemühen war bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts hinein mit einem äußerst positiven Menschenbild verbunden. Der/dem Einzelnen wurde unter Wirkung der Gnade Gottes ein großes Entwicklungs-, Veränderungs- und damit Selbstverbesserungspotenzial zugetraut⁴². Die Sündhaftigkeit des Menschen als für den einzelnen Menschen belastendes Element und damit entscheidendes Erziehungsargument trat überhaupt erst im Katholizismus des späten 19. Jahrhunderts auf den Plan und brachte erst dann die heilsvermittelnde Rolle der Kirche im Erziehungs- und Bildungsprozess der/des Einzelnen ins Spiel⁴³. Bis dahin war allen Erziehungs- und Bildungsansätzen eine starke Diesseitsorientierung inhärent, ohne dass deshalb die Themen von Hölle oder Fegefeuer jemals verschwiegen worden wären, wobei Greschat für die Antike ausdrücklich hervorhob, dass die Hölle in der christlichen Erziehung bei Kindern nicht vor dem *Alter von etwa fünfzehn Jahren* angesprochen werden durfte⁴⁴. Erst das Wiedererstarben bzw. die Wiederentdeckung des christlich-positiven Menschenbildes in den 1960er-Jahren machten eine Neuentwicklung bzw. ein Aufgreifen und eine Weiterentwicklung von schon vor dem späten 19. Jahrhundert vorhandenen Ansätzen möglich⁴⁵.

Um die genannte Art von Bildung bzw. Erziehung zu erreichen, musste der Mensch, mussten Mann und Frau, Erwachsene und Kinder, Eliten und die breite Masse, sich Wissen aneignen, Fähigkeiten und Fertigkeiten erlernen, die eigenen Anlagen entfalten und den sogenannten inneren Menschen und damit die religiöse Disposition formen, mit anderen Worten: Sie mussten ihren ganzen *Habitus* schulen⁴⁶.

All das geschah mit Hilfe umfangreicher Ausbildungsprogramme. Neben Lesen und Schreiben übten sich die Jungen der römischen Oberschicht in Ausdauer und Kampf und machten sich mit der römischen Geschichte genauso vertraut wie sie sich die Heldentaten der Vorfahren vorbildhaft vor Augen führten und die Religion einübten, um sich so auf die künftigen, ihnen zugeordneten Aufgaben im Staat vorzubereiten. Christliche Autoren – inzwischen asketisch geprägt bzw. zur asketischen Lebensweise übergetreten – begannen alsbald gegen diese Form der Ausbildung – obwohl sie sie selbst erfolgreich durchlaufen hatten – zu rebellieren⁴⁷. Statt *das ganze Leben auf Gott hin auszurichten*⁴⁸ würde eine solche Bildung nur Ruhmsucht und Prahlerei beför-

36 GRESCHAT, Haus (wie Anm. 25), 37.

37 HANDSCHUH, Bildung (wie Anm. 24), 108.

38 Ebd., 92f.; vgl. HOLZEM, Elementarschule (wie Anm. 27), 67–71.

39 HANDSCHUH, Bildung (wie Anm. 24), 92.

40 Vgl. GRESCHAT, Haus (wie Anm. 25), 38–41.

41 DAMBERG, Bildung (wie Anm. 28), 122.

42 Vgl. HANDSCHUH, Bildung (wie Anm. 24), 101; vgl. WEBER, Bildungspotenzial (wie Anm. 4), 80.

43 Vgl. HANDSCHUH, Bildung (wie Anm. 24), 101.

44 Vgl. GRESCHAT, Haus (wie Anm. 25), 45.

45 Vgl. Damberg, BILDUNG (wie Anm. 28), 114.

46 HOLZEM, Elementarschule (wie Anm. 27); HANDSCHUH, Bildung (wie Anm. 24); vgl. GRESCHAT, Haus (wie Anm. 25); vgl. DAMBERG, Bildung (wie Anm. 28).

47 Vgl. GRESCHAT, Haus (wie Anm. 25), 48.

48 Ebd., 44f.

dern, Tugenden also, die im christlichen Katalog genauso wenig vorkamen wie *Eigennutz, Karrieredenken, Ehrversessenheit und Geltungskonkurrenz*⁴⁹, wie es später frühneuzeitliche Autoren betonten. Gegen derartige Haltungen galt es anzugehen, und so traten die Geschichten der Bibel, *kindgerecht und spannend erzählt, an die Stelle der problematischen Götter- und Heldengeschichten*. Mit *Kain und Abel* konnten Kinder der römischen Oberschicht *den Neid verachten lernen und erkennen, dass Gott nichts verborgen bleibt; mit Hiob* sollten sie sich *in Tugend und Geduld* üben, und die *Erzählung von Jakob und Esau* konnte den Kindern vor Augen führen, wie sie *den Eltern gehorchen* sollten. Überdies lernten sie *auf Gott hoffen und jegliches Unglück ertragen*. Zur *Festigung und Vertiefung des Lernstoffs* wurde das *Singen der Psalmen* praktiziert, mit dem man zugleich die *Entwicklung einer christlichen Grundhaltung* beförderte. Folglich lernten Töchter und Söhne *jeden Tag eine biblische Passage auswendig*, weil die Bibel jenes reichhaltige Repertoire bot, das eine christliche Lebensweise einzuüben ermöglichte⁵⁰.

Dieses Argumentationsmuster blieb in der Christentumsgeschichte auch über die Reformation hinaus erhalten, so dass die Bibel bis weit ins 20. Jahrhundert hinein das Medium christlich-katholischer Bildung und Erziehung auch für die einfache Bevölkerung war⁵¹. In den späteren Epochen – vor allem ab der Neuzeit – traten der Katechismus sowie das Andachtsbuch hinzu. Die Lektüre nicht-christlicher und damit paganer Schriften blieb jedoch vor allem in der wissenschaftlichen Bildung erhalten, und die Philosophie war ab dem Hochmittelalter immer die Voraussetzung dafür, überhaupt Theologie studieren zu dürfen⁵². Bald gehörten auch die Vätertexte selbstverständlich zum Kanon christlicher Bildung und damit zum Wissensbestand dazu. Speziell die *Confessiones* des Augustinus waren laut Kintzinger über das ganze Mittelalter hinweg bis in die Neuzeit hinein Grundlektüre. Sie wurden von den verschiedenen Akteurinnen und Akteuren zur Erbauung der eigenen Person sowie zur Förderung des eigenen Wachstums- und Reifungsprozesses herangezogen. Noch Sophie Scholl habe bewusst genau dieses Werk des Augustinus zur Hand genommen, weil es *von der Konversion zum christlichen Glauben und der folgenden Änderung der Lebensführung* erzähle⁵³.

Neben diesem Selbststudium sowie dem schon genannten Auswendiglernen traten über die Jahrhunderte hinweg vielfältige Aneignungsformen bzw. -methoden des Schulens und Bildens hinzu: *mündliche Übungen, Gruppenarbeiten und öffentliche Disputationen, rhetorische Wettbewerbe, Theateraufführungen, Literatur und Lyrik, Mitgliedschaft in Bruderschaften und klassenweise geordnete Teilnahme an Wallfahrten und Prozessionen*. In den frühneuzeitlichen (Dorf-)Schulen sollten die Schüler/innen den Unterrichtsstoff auf diese Weise nicht nur auswendig lernen, sondern sich auch *kreativ* damit auseinandersetzen. In *altersgemischte Klassen* eingeteilt, weil die Versetzung in die nächsthöhere Stufe *sich nicht nach dem Alter oder nach festen Zeitrhythmen, sondern nach den Lernfortschritten* richtete und damit dem individuellen Lernvermögen Rechnung geschuldet war, konnten sich die Schüler/innen gegenseitig *herausfordern und anspornen*, sich korrigieren und unterstützen⁵⁴. Die sogenannte Instruktionsdi-

49 HOLZEM, Elementarschule (wie Anm. 27), 66.

50 GRESCHAT, Haus (wie Anm. 25), 45f.

51 Vgl. HOLZEM, Elementarschule (wie Anm. 27), 79–88; vgl. HANDSCHUH, Bildung (wie Anm. 24); vgl. DAMBERG, Bildung (wie Anm. 28).

52 Vgl. HOLZEM, Elementarschule (wie Anm. 27), 67, 72.

53 KINTZINGER, Weisheit (wie Anm. 26), 50.

54 HOLZEM, Elementarschule (wie Anm. 27), 67.

daktik, das Vortragen von Unterrichtsstoff durch die Lehrperson, das von Schüler/innen gehört und bestenfalls nachgesprochen werden musste, war bei der Ausbildung der unterschiedlichen Fähigkeiten deshalb genauso wenig obsolet wie das Aufsagen von Auswendiggelerntem⁵⁵.

Ganz anders, so Kintzinger, gestaltete sich Lehren und Lernen in den hochmittelalterlichen Universitäten, die mehrheitlich von den Angehörigen klerikaler und sozialer Eliten besucht wurden. Wissenserwerb geschah dort immer dialogisch und beruhte auf dem *Prinzip des persönlichen Austauschs und des Ringens um eine schlüssige Antwort auf gestellte Streitfragen*. In einer *communicatio personarum, als Gemeinschaft eines Lehrers mit seinen Schülern* wurde im *regelkonformen Austrag eines Dialogs* miteinander argumentiert, systematisiert, synthetisiert sowie logische Schlüsse gezogen. Auf diese Weise wurde um die Auslegung von Texten gerungen, die als die Autoritäten galten. *Die Regelmäßigkeit beim Austrag dieses Streitiges war nicht selten wichtiger als die Inhalte*⁵⁶. Dieses Prinzip bestimmte auch noch die jesuitische Bildung der Neuzeit, wo mit *Formen geistiger Beweglichkeit, unruhigen Scharfsinns und rastloser Wissbegier*⁵⁷ vorgegangen wurde.

Orte der Bildung, Universitäten und Schulen, entwickelten sich jedoch überhaupt erst im Laufe der Christentumsgeschichte⁵⁸. In der Antike konnte Schule überall stattfinden und hatte keinen festen Ort. Die Ausbildung der Kinder der römischen Oberschicht geschah auch weniger in Schulen als vielmehr im Haus, dem eigentlichen Sozialraum der Antike⁵⁹, eine Örtlichkeit, die als Erziehungs- und Bildungsstätte im Laufe der Christentumsgeschichte eher in den Hintergrund trat, jedoch nie gänzlich aufgelöst oder aus dem Blick verloren wurde⁶⁰. Mitte des 16. Jahrhunderts wurden in großem Stil jesuitische Kollegien, Priesterseminare sowie weitere Universitäten eingerichtet, die darauf zielten, den Nachwuchs *im Geist einer gelehrten und auskunftsfähigen Frömmigkeit* auszubilden. Mit diesem Rüstzeug ausgestattet, würde er in der Lage sein, entsprechende Aufgaben in der Gesellschaft zu übernehmen bzw. nachfolgende Generationen im jesuitischen Geist auszubilden. Mit einem gezielten Konzept sollte das oben beschriebene Bildungs- und Erziehungsprogramm für alle Bevölkerungsgruppen umgesetzt werden. Und so begann man flächendeckend, Schulen, vor allem Dorfschulen, einzurichten, die vorher so nicht existiert hatten, ein Prozess, der jedoch erst im Laufe des 19. Jahrhunderts abgeschlossen sein sollte⁶¹.

Der Lehrer als Beruf entwickelte sich überhaupt erst spät. Waren noch in der Antike der *pater familias*, der Hausvorstand, also der Vater für die Söhne sowie die Mutter für die Töchter, zum Teil zusammen mit Sklaven, die eigentlichen Lehrer und Erzieher der Kinder⁶², so traten im Mittelalter und ab der Frühen Neuzeit Pfarrer, Lehrer, Küster und Messner in diese Rolle mit ein⁶³. Sie sollten und wollten die Eltern bei der Erziehung nicht nur unterstützen, sondern auch bewusst ersetzen, weil angesichts der immensen Ar-

55 Vgl. HOLZEM, Elementarschule (wie Anm. 27), 71f.; vgl. HANDSCHUH, Bildung (wie Anm. 24), 107.

56 KINTZINGER, Weisheit (wie Anm. 26), 55.

57 HOLZEM, Elementarschule (wie Anm. 27), 64.

58 Vgl. HOLZEM, Elementarschule (wie Anm. 27); vgl. HANDSCHUH, Bildung (wie Anm. 24); vgl. DAMBERG, Bildung (wie Anm. 28).

59 Vgl. GRESCHAT, Haus (wie Anm. 25), 37–41.

60 Vgl. HANDSCHUH, Bildung (wie Anm. 24), 106.

61 Vgl. HOLZEM, Elementarschule (wie Anm. 27), 64.

62 Vgl. GRESCHAT, Haus (wie Anm. 25), 39.

63 Vgl. HOLZEM, Elementarschule (wie Anm. 27), 72–74; vgl. HANDSCHUH, Bildung (wie Anm. 24), 93.

beitsbelastung mit allen Herausforderungen des täglichen Lebens eine umfassende christliche Erziehung und Bildung im elterlichen Zuhause kaum geleistet bzw. nicht garantiert werden konnte. Den Eltern wurde die Rolle des Erziehers jedoch niemals aberkannt, im Gegenteil, so Handschuh für das 19. Jahrhundert, zeichneten Gemeinde und Elternhaus mit Schule und Kirche zusammen verantwortlich, weshalb auch so etwas wie Elternbildung organisiert wurde⁶⁴.

Der Lehrer war in diesem Falle jedoch nicht nur Erzieher oder, wie Damberg herausstellte, *Bildbauer*⁶⁵, sondern auch und vor allem Vorbild, was seine eigene Lebensweise und den Umgang mit seinen Zöglingen anging⁶⁶. Überdies nahm er eine – möglicherweise in Anlehnung an die römische Antike – väterähnliche Funktion ein. *Reinlichkeit, Ausstattung, Weiterentwicklung der Schule selbst (bis in Details der Heizung, des Putzens und der Geräuschdämmung) waren ebenso wichtig wie väterliche Liebe, individuelle Förderung und ernsthaftes Beispiel der Präfekten und Lehrer, nicht zuletzt Einbindung der Schüler in ein den Gesamtvollzug stützendes Regelwerk*⁶⁷.

Über diese Fähigkeiten verfügte jedoch nicht jeder Lehrer selbstverständlich. Qualifiziertes Personal musste überhaupt erst ausgebildet werden. Wie lohnenswert das sein würde, weil sich die Investition in Bildung langfristig auszahlen würde, hatten schon die Jesuiten vor Augen: *Diejenigen, die jetzt nur Schüler sind, werden heranwachsen und Pastoren, Beamte, Richter sein, und sie werden andere wichtige Stellen für jedermanns Nutzen und Vorteil einnehmen*⁶⁸. Demnach wurde laut Holzem und Handschuh intensiv an der Ausbildung des Dorflehrers gearbeitet. Zugleich, das wusste man ebenfalls, galt es, Geduld aufzubringen und einen langen Atem zu haben. Denn die Umsetzung von neuen Programmen braucht Zeit und nahm zum Teil mehrere Generationen in Anspruch. Und so waren bis weit ins 19. Jahrhundert hinein Lehrer – ähnlich wie die in der Antike – mäßig bis schlecht ausgebildet. Kirchliche Visitationen, die landauf landab in Württemberg, aber auch in Westfalen durchgeführt wurden, kontrollierten immer wieder die Fähigkeiten der Lehrer und trugen ab dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts schließlich auch Früchte: *Erst Mitte der 1830er Jahre scheinen sich die schulischen Verhältnisse wesentlich gebessert zu haben*⁶⁹.

Ziele, Ausbildungsprogramme, Institutionen und Medien von Bildung und Erziehung zeigen, wie eng Religion und Bildung über alle Jahrhunderte hinweg aneinander gekoppelt waren. Sie wurden eng zusammengedacht bis dahin, dass, wie Holzem und Handschuh, aber auch Damberg betonten, Bildung und Seelsorge einhergingen oder anders gesagt: Seelsorgeprogramme wirkten sich auf Bildungsprogramme aus und umgekehrt, so dass sie sich wechselseitig beeinflussten⁷⁰. Schule und Kirche waren über die Jahrhunderte selbstverständlich zu einer Einheit geworden: Die Volksschule trug den Namen der Kirchengemeinde oder zumindest den eines Heiligen, der Religionsunterricht gehörte selbstverständlich in die Schule, regelmäßige Gottesdienste zum Schulalltag, Pfarrer, Messner, Küster waren auch die Lehrer bzw. die Lehrer wurden von den Bistumsleitun-

64 Vgl. HANDSCHUH, Bildung (wie Anm. 24), 93.

65 DAMBERG, Bildung (wie Anm. 28), 116.

66 Vgl. HOLZEM, Elementarschule (wie Anm. 27), 67, 69; vgl. HANDSCHUH, Bildung (wie Anm. 24), 105–109.

67 HOLZEM, Elementarschule (wie Anm. 27), 66.

68 Ebd., 68.

69 HANDSCHUH, Bildung (wie Anm. 24), 110; vgl. HOLZEM, Elementarschule (wie Anm. 27), 71–76.

70 Vgl. HANDSCHUH, Bildung (wie Anm. 24), 105; vgl. HOLZEM, Elementarschule (wie Anm. 27), 64; DAMBERG, Bildung (wie Anm. 28), 113.

gen beaufsichtigt⁷¹. Wie eng gerade im deutschsprachigen Raum diese Verquickung war, macht sich nur in der inhaltlichen Ausgestaltung des ganzheitlichen Bildungskonzeptes bemerkbar. Sie wurde auch baulich sichtbar. Schulgebäude und Kirche bildeten, wie es Damberg am Beispiel einer deutschen Gemeinde in Chicago zeigen konnte, eine Einheit, so dass Schule als erweiterter Kirchenraum begriffen wurde; *bei irischen Gemeinden trete hingegen an die Stelle der Schule der Pub*⁷². Diese enge Symbiose hatte sich über die Jahrhunderte hinweg immer mehr zugespitzt bis hin zu der Idee führender katholischer Bildungseliten im späten 19. Jahrhundert, dass Bildung ohne Religion überhaupt keine Bildung sei, damit verwerflich und abzulehnen⁷³. Diese Verknüpfung löste sich auch zu Beginn der Neuzeit keineswegs auf. Erst mit dem Auseinanderdriften von Religion und Gesellschaft ab den 1960er-Jahren machten sich Erosionsprozesse bemerkbar, die schließlich *mit dem Auftreten einer komplett neuen Berufsgruppe, den Laien-ReligionslehrerInnen* auch fassbar wurden⁷⁴.

Christliche Bildung, so lässt sich der erste Teil der Tagung zusammenfassen, ist über die Epochen hinweg nicht immer wieder neu erfunden worden; auch war sie nicht permanenten Wandlungen unterzogen. Zwar wurde in den unterschiedlichen Jahrhunderten jeweils auf die veränderten kulturellen Kontexte und damit auf zeitaktuelle Herausforderungen reagiert. Gänzlich neue Konzepte wurden deshalb aber nicht ausgearbeitet. Selbst die frühen Christen griffen auf bereits bestehende Systeme zurück, die sie adaptierten und den christlichen Ideen entsprechend umbauten. So lassen sich über alle Jahrhunderte hinweg Grundideen, Grundmuster und damit Grundkonzepte beobachten, die laut Kintzinger wie *Brücken über die Epochen*⁷⁵ wirken und die nahtlos an das anschließen, was sich im eingangs zitierten *Instrumentum laboris* von 2014 neu spiegelt⁷⁶: Alles christlich-katholische Schulen, Formen, Erziehen, Ausdruck verleihen und Bilden diene der Durchformung des ganzen Menschen, der befähigt werden sollte, sich selbst zu bilden und in die Gesellschaft hineinzuwirken, um diese mitzugestalten. Solche *Eigenformung und Mitwirkung anderer* zielte, laut Holzem, letztlich auf eine *Gesamtpersönlichkeitsbildung*⁷⁷, die in der Aufklärungs- sowie Zwischen- und Nachkriegszeit des 20. Jahrhunderts, laut Handschuh und Damberg, als Prozess der *Selbsterziehung* bis hin zur *individuellen Persönlichkeitsbildung*⁷⁸ betitelt wurde⁷⁹. In diesem Sinn kann mit Kintzinger festgehalten werden, dass schon mittelalterliche Bildung überraschend nahe an der Idee jener Menschenbildung war, *wie sie von dem preußischen Reformier Wilhelm von Humboldt (1767–1835) in seiner Zeit angeregt worden ist*⁸⁰ und bis heute gültig ist, ohne dass das Mittelalter freilich *ein eigenes modellhaftes Konzept dafür entwickelt hätte*⁸¹. Ein solches im Sinne einer offiziellen kirchlichen Pädagogik fehlte laut Damberg auch nach 1960 (wieder). Ansätze dazu mag das eingangs zitierte *Instrumentum laboris* in sich bergen⁸².

71 Vgl. HANDSCHUH, Bildung (wie Anm. 24), 97f., 102–109; vgl. DAMBERG, Bildung (wie Anm. 28), 113; vgl. HOLZEM, Elementarschule (wie Anm. 27), 72.

72 DAMBERG, Bildung (wie Anm. 28), 113.

73 Vgl. HANDSCHUH, Bildung (wie Anm. 24), 94f.

74 DAMBERG, Bildung (wie Anm. 28), 122.

75 KINTZINGER, Weisheit (wie Anm. 26), 60.

76 Vgl. oben S. 20f.

77 HOLZEM, Elementarschule (wie Anm. 27), 68.

78 DAMBERG, Bildung (wie Anm. 28), 117.

79 Vgl. HANDSCHUH, Bildung (wie Anm. 24), 95.

80 KINTZINGER, Weisheit (wie Anm. 26), 60.

81 Ebd.

82 Vgl. oben S. 20f.

2.3 Bildung heute

Mit diesen Erkenntnissen ausgestattet, wurde der Blick im zweiten Teil der Tagung auf die heutigen Zusammenhänge gerichtet. An einem Round Table kamen verschiedene Akteur/innen aus Schule, Hochschule, Wirtschaft, Kirche und Gesellschaft zusammen. Vor dem Hintergrund des je eigenen Erfahrungshorizonts ihres spezifischen Arbeitsfeldes bezogen die Diskutant/innen zu aktuellen Bildungskonzepten genauso Stellung wie sie erörterten, welche Bildungsziele angesichts der Herausforderungen einer immer pluraler, interkultureller und interreligiöser werdenden Gesellschaft vertreten werden müssten, um Schüler/innen sowie Studierende als ganzheitlich gebildete Persönlichkeiten verantwortlich in den beruflichen Alltag zu entlassen. Beteiligt waren Dr. Christian Grabau, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Erziehungswissenschaft im Bereich Allgemeine Pädagogik der Eberhard Karls Universität Tübingen, Mag. Dr. Franz Keplinger, Rektor der Privaten Pädagogischen Hochschule der Diözese Linz (Österreich), Dr. Uwe Scharfenecker, Leiter der Hauptabteilung für die Ausbildung pastoraler Berufe im Bischöflichen Ordinariat und Domkapitular der Diözese Rottenburg-Stuttgart, sowie Traude Wagner-Rathgeb, Head of Marketing & PR, Internal Sales Manager, RUBBLE MASTER HMH GmbH Linz (Österreich) und Managerin des Jahres von Oberösterreich 2016. Moderiert wurde der Round Table von der Tagungsleiterin Prof. Dr. Ines Weber.

Die konkreten Fragen an die am Round Table Teilnehmenden lauteten:

- Welche Anforderungen stellt die heutige Arbeitswelt an unsere künftigen Akademiker/innen?
- Über welche Fähigkeiten/Fertigkeiten/Kompetenzen müssen unsere Absolvent/innen von morgen verfügen, um in dieser Arbeitswelt zu bestehen?
- Welche Bildungskonzepte werden momentan gesamtgesellschaftlich favorisiert, um Studierende auf die künftige Berufswelt vorzubereiten?
- Wie muss – im Einklang oder auch als Gegenentwurf – (christliche) Bildung an (Hoch-)Schulen angelegt sein, damit Studierende dem theologischen Bildungsauftrag gemäß zu mündigen Christen ausgebildet werden, die in der Lage sind, auch gesamtgesellschaftliche Prozesse christlich verantwortet mitzugestalten?
- Wie können Studierende innerhalb eines solchen (Hoch-)Schulsystems auch ihre eigenen Talente (weiter) entfalten?

Und zuletzt im Blick auf das Tagungsthema relevant und damit zugespitzt:

- Welchen Beitrag kann und muss (kirchen-)geschichtliches Lernen zur Bildung beitragen?

Die Statements der Diskutant/innen einschließlich des Publikums, das mit einbezogen wurde, waren spannend, interessant und erneut sehr einvernehmlich, was angesichts der Vielfalt an Arbeitsgebieten, die die einzelnen Personen vertraten, für manche Personen im Auditorium höchst erstaunlich war⁸³.

Der Round Table wurde mit je einem Statement von zwei Berufseinsteigerinnen eröffnet, die beide ein Studium der Katholischen Theologie absolviert hatten: Christina Joos, die seit 2013 bei Daimler in Stuttgart tätig ist, und zu deren jetzigem Aufgabengebiet auch die Entwicklung und Überarbeitung von Personalkonzepten gehört, sowie Susann Reiser, die seit 2016 als Vorstandsassistentin beim Caritas-Verband, Stuttgart, angestellt ist. Beide bekundeten gleichermaßen, dass von ihnen zu Beginn ihres Berufslebens vielfältige

83 Vgl. den Beitrag Doris KASTNER/Marianne SILBERGASSER/Ramona PLATZ, »Bildung heute«. Protokoll der Round Table Diskussion in diesem Band, 125–127.

Fähigkeiten, Fertigkeiten und Kompetenzen erwartet wurden, die sich nicht allein auf das Fachwissen beschränkten, sondern vor allem kognitiver, kommunikativer, sozialer und personaler Art waren. Derartiges aber hätten sie sich im Studium nur beschränkt aneignen können, weil dort die Vermittlung von Fachwissen die Hauptrolle gespielt hätte und die Aneignung desselben in der Regel adaptiv und passiv geschehen sei, in Vorlesungen sowie Seminaren und Kolloquien, wobei bei Letzteren trotz des dialogischen Charakters ebenfalls die Fachkompetenz in den Vordergrund gestellt war. Dieses Fachwissen sei keineswegs obsolet. Im Gegenteil, so betonte Christina Joos, empfindet sie vor allem die im Theologiestudium verankerte *Vermittlung eines christlichen Menschenbildes* sowie *die umfassende Allgemeinbildung* für ihr berufliches Wirken als besonders bereichernd. Ebenso hätte sie sehr von der *Beschäftigung mit der Kirchengeschichte* profitiert, die sie befähigt habe, sich heute *in kulturell völlig andersartige Standpunkte hineinzuversetzen und diese miteinander zu verknüpfen*. All das bestätigte auch Susann Reiser. Sie betonte über das von Joos Genannte hinaus, dass ihr eine intensivere Vernetzung der einzelnen Fachinhalte sowie die Verknüpfung von Theorie und Praxis gefehlt habe. Außerdem problematisierte sie den Zeitdruck während des Studiums und reklamierte eine intensivere persönliche Betreuung und berufliche Beratung durch die Lehrenden⁸⁴.

Die Diskutant/innen des Round Tables setzten mit den Erwartungen des Arbeitsmarktes sowie mit den dafür notwendigen Kompetenzen ein. Sie bestätigten die Statements, milderten sie jedoch insoweit ab, als Arbeitgeber/innen keineswegs erwarteten, dass Absolvent/innen über ihre Fachkompetenz sowie über alle anderen im Studium gebildeten Kompetenzen hinaus auch schon über Praxiswissen verfügten; das könnten sie sich überhaupt erst in der beruflichen Praxis aneignen⁸⁵. Dennoch seien Universitäten bzw. Hochschulen keineswegs von der Pflicht entbunden, Studierenden Handlungswissen zu vermitteln, weil Praxiswissen und Handlungswissen streng voneinander zu unterscheidende Wissensformen seien. Zugleich bestätigten alle am Round Table Teilnehmenden Defizite bei der Kompetenzvermittlung. Trotz der Umstellung der Studiengänge überwiege vielfach und nach wie vor die Vermittlung des Fachwissens, das jedoch *für einen erfolgreichen Einstieg ins Berufsleben* nicht mehr ausreiche, so Wagner-Rathgeb. Übrige, heute so entscheidende kognitive, kommunikative, soziale und personale Kompetenzen fehlten oftmals. Ausdrücklich benannte sie, dass Studierende schon im Studium lernen müssten, *ihr Wissen auch praktisch einzusetzen sowie kreativ und situationsangepasst damit umzugehen*. Auffällig sei zudem ein *Mangel an Selbstreflexionskompetenz und eine gewisse Überheblichkeit bei Bewerberinnen und Bewerbern aus technischen und wirtschaftlichen Studienrichtungen*. Etwas mehr Demut gegenüber älteren und damit über reiche Erfahrung verfügenden Kolleg/innen täte hier der/dem einen oder anderen Berufseinsteiger/in sicher gut. Studierende der Geisteswissenschaft hätten erhebliche Vorteile, weil sie *häufig über fundierte ethische Grundsätze und ein positives, wertschätzendes Menschenbild verfügen*⁸⁶. Insoweit sei es dringend geboten, so Keplinger, an den Universitäten eine *möglichst ganzheitliche Bildung [zu] vermitteln, um die Studierenden auf die Herausforderungen der Gegenwartsgesellschaft optimal vorzubereiten*. Hier gäbe es noch vielfältigen Entwicklungsbedarf, weil nicht zuletzt die *Vermittlung von inhaltlichem Wissen [...] nicht die einzige Aufgabe universitärer Bildung* darstelle, sondern *auch Persönlichkeitsbildung und der Er-*

84 Vgl. ebd., 125.

85 Vgl. ebd., 127.

86 Ebd., 126.

werb sozialer Kompetenzen zentrale Anliegen derselben seien⁸⁷. Ines Weber unterstützte diese Sichtweise, indem sie darauf hinwies, welche Kompetenzen sich Studierende in der Auseinandersetzung mit der Kirchengeschichte aneigneten. Durch das ständige Hineinversetzen in das historische Gegenüber, durch das immer wieder erfolgende Analysieren von Handlungsweisen und Motiven sowie Kommunikationssituationen, in denen sich die Autor/innen der vergangenen Jahrhunderte befänden, werde Empathie genauso wie Perspektivenwechsel geschult, werde für Konfliktsituationen sensibilisiert und werden Lösungsmöglichkeiten in Betracht gezogen, auch werde einmal ein Gedankenspiel durchgeführt, was geschehen wäre, wenn in der Vergangenheit an bestimmten Gelenkstellen Beteiligte anders gehandelt hätten. Auf diese Weise erweiterten Studierende ihr Repertoire an Kommunikationsstrategien, wüssten, was eskalierende und deeskalierende Faktoren seien und könnten sich letztlich auf diese Weise kompetent machen für heutige Kommunikationssituationen. Würde das noch durch entsprechende hochschuldidaktische Methoden und soziale Lernformen unterstützt und Studierende aktiv in Aneignungsprozesse miteinbezogen, so sei der Zugewinn, gerade, was den persönlichkeitsbildenden Aspekt von Studium angehe, maximal⁸⁸. Natürlich wolle und könne niemand, wie Scharfenecker betonte, einen *perfekten Menschen ausbilden*⁸⁹. Dennoch müssten Talente und Kompetenzen bestmöglich gefördert werden, so Kintzinger und Weber. Bei alledem sei es zudem extrem wichtig, dass *Scheiternserfahrungen* einkalkuliert würden⁹⁰. Sie gehörten selbstredend zu jedem Bildungs- und damit Reifungsprozess dazu, müssten deshalb erlaubt sein und als Möglichkeit zugestanden, geradezu mit einkalkuliert und nicht als Schwäche deklariert werden, wie Grabau herausstellte. Ines Weber unterstützte dieses Statement aus fachlicher Perspektive nachdrücklich. Der große Vorteil der Theologie bestünde ja gerade darin, dass Scheitern als Möglichkeit in der Anthropologie und dem Gottesbild integriert sei und zugleich auch Bewältigungsmechanismen geboten würden, die freilich kein Garantieschein für gelingendes Leben seien. Gerade für solche Entwicklungsprozesse müsste im Studium Zeit sein, so Grabau; andernfalls laufe ein humanistisches Bildungsideal ins Leere. Demnach sei über die Verlängerung von Studienzeiten nachzudenken, was Keplinger nochmals untermauerte, der sich nachdrücklich gegen ein effizienzorientiertes Studieren aussprach. Streit und Diskurs, Lehr-Lern-Formen, die der Universität von Anfang geeignet hätten und im Sinne einer Persönlichkeitsbildung auch heute mehr als wertvoll seien, kämen aufgrund von Zeitdruck sonst abhanden. In diese Richtung weiter argumentierend forderte Kintzinger, dass Lehrende dringend vor Augen haben müssten, für welche Berufsfelder sie über die ihnen bekannten und geläufigen hinaus an Universitäten ausbildeten, um von hieraus ihre Lehre kompetenzorientiert und mit Blick auf das zu vermittelnde Handlungswissen ausrichten und, das betonten sowohl Kintzinger als auch Weber, Studierende bei der Ausbildung ihrer persönlichen Anlagen und Talente adäquat begleiten und den Berufsaussichten entsprechend optimal beraten zu können. Gezielte Förderung von Studierenden sei notwendig und ein lebenslanges Lernen deshalb auch von den Lehrenden zu fordern. Insoweit drängten beide auf den Austausch mit anderen Fachdisziplinen, vor allem auch mit der Wirtschaft, einem Bereich, in dem Geisteswissenschaftler/innen schon längere Zeit tätig seien. Diesen Aspekt griff Wagner-Rathgeb insoweit auf, als auch die Wirtschaft bei einem solchen Austausch von den

87 Ebd.

88 Vgl. ebd., 127.

89 Ebd., 126.

90 Vgl. ebd.

Geisteswissenschaften profitieren würde und plädierte sogar für ein entsprechendes Lehrangebot an Universitäten⁹¹.

Das Fazit des Round Tables lautete deshalb: *Der Erwerb von sozialen, kulturellen und kommunikativen Kompetenzen ist nicht nur sinnvoll und notwendig*⁹², sondern für den optimalen Einstieg und das weitere lebenslange Lernen dringend geboten. Die Ausbildung von Fachkompetenz könnte jedoch nicht gegen die von kognitiven, kommunikativen, sozialen und persönlichen Kompetenzen ausgespielt werden, im Gegenteil müssten alle Kompetenzen am Fachgegenstand mit vielfältigen Methoden und Formen des sozialen und persönlichen Lernens verbunden werden, um Absolvent/innen auf ihrem Fachgebiet sprach- und auskunftsfähig zu machen und ihnen überdies eine individuelle Persönlichkeitsbildung zu ermöglichen⁹³.

2.4 Bilden mit Geschichte

Wie ein solcher Lehr-Lern-Prozess in Schule und Hochschule konkret gestaltet werden kann, war Thema des dritten Teils der Tagung. Mit zwei Workshops sollten Konzepte vorgestellt, weiter- bzw. neuentwickelt werden. Die Fragen, die im Hintergrund standen, waren:

- Welche berufsbefähigenden und gesellschaftlich relevanten Kompetenzen werden durch das Arbeiten am (kirchen-)historischen Gegenstand tatsächlich vermittelt?
- Wie müssen (kirchen-)geschichtliche Inhalte aufbereitet werden, um innerhalb der Hochschulausbildung persönlichkeitsbildend zu wirken?
- Wie kann ein (kirchen-)geschichtliches Unterrichtskonzept für den Religionsunterricht bzw. wie kann Hochschulunterricht aussehen?

Der erste Workshop⁹⁴, betitelt mit *Raus aus der Nische. Kirchengeschichte im Religionsunterricht* und durchgeführt von Hildegard Hager, Stuttgart, ging von vier widerstreitenden Grundannahmen bzw. Feststellungen aus: Erstens sind kirchengeschichtliche Themen heutzutage in den allerwenigsten Bundesländern im schulischen Lehrplan verankert. Im Zuge der Umstellung der Lehrpläne auf einen achtjährigen Schulzyklus sowie auf Kompetenzorientierung wurden dieselben mit der Begründung gestrichen, dass die *inhaltlichen Kompetenzen nur zwei Drittel des Schuljahres abdecken sollten, um den Lehrenden die Möglichkeit zu eröffnen, eigene Schwerpunkte zu setzen und Zeit für die Einübung und Vertiefung methodischer und persönlicher Kompetenzen zu gewinnen*⁹⁵. Zweitens drängten Fragen des interreligiösen und interkulturellen Dialogs sowie ethische Fragen etwa zur Kriegsführung oder zum Klimawandel, in den letzten Jahren ebenfalls in den Vordergrund, die zur weiteren Reduktion von kirchengeschichtlichen Inhalten im Unterricht führten. Demgegenüber aber könnten drittens gerade in der Beschäftigung mit kirchengeschichtlichen Aspekten vielfältige Kompetenzen gebildet werden, die weit über das eigentliche Fachwissen der Geschichte sowie das Wissen um die Ursprünge von Kultur und Glauben hinausgingen. Zum Teil gelänge die Aneignung *mit kirchengeschichtlichen Themen besser als mit Themen der*

91 Vgl. ebd.

92 Vgl. ebd.

93 Vgl. ebd.

94 Vgl. den Beitrag Hildegard HAGER, Raus aus der Nische. Kirchengeschichte im Religionsunterricht. Ein Workshopbericht in diesem Band, 129–134.

95 Ebd., 129.

*Gegenwart. Verständlich wird dies für das Fremdverstehen. Es ist deutlich schwieriger, eigene Vorurteile zurückzustellen und für aktuelle Themen die Bereitschaft zu entwickeln, sich in andere hineinzuversetzen, als dies aus der Distanz und in klarer Abtrennung der Rolle von sich selbst am geschichtlichen Gegenstand einzuüben, um es anschließend auf die Gegenwart zu übertragen. Viertens könnten Schüler/innen auch aus der Geschichte lernen*⁹⁶.

Angesichts dieser Feststellungen hatte sich der erste Workshop zum Ziel gesetzt, Leerstellen und Desiderate zu benennen sowie Möglichkeiten und Strategien zu entwickeln, wie Kirchengeschichte im Religionsunterricht aus dem *Nischendasein* herausgeführt werden könne. Deshalb wandte man sich zunächst der Bearbeitung von konkreten Unterrichtsmaterialien zu, um zwei aktuelle kirchengeschichtsdidaktische Ansätze auf ihre Tragfähigkeit hin zu prüfen und zugleich den breiten Kompetenzgewinn im Arbeiten am kirchenhistorischen Inhalt für die Workshopteilnehmer/innen selbst erfahrbar zu machen. In der Auswertung waren sich die Beteiligten einig: Wenn Schüler/innen sich mit Texten und Bildern aus der Kirchengeschichte beschäftigten, würden nicht nur Daten, Zahlen und Fakten angeeignet und nicht nur Fachkompetenz vermittelt, sondern auch jene oben genannten sozialen und persönlichen sowie methodischen und interkulturellen Kompetenzen. Das jedoch wäre häufig den Lehrer/innen nicht bewusst. Deshalb sei es dringend geboten, *im Rahmen der Aus- und Weiterbildung dafür zu sensibilisieren, warum historisches Arbeiten notwendig ist und welche Chancen historisches Arbeiten für die Förderung emotionaler Kompetenzen bietet*. Um einen solchen Unterricht jedoch überhaupt durchführen zu können, fehle das entsprechende Unterrichtsmaterial. Hier seien auch die Universitäten gefordert, *gut verständliche, bearbeitete Quellentexte oder Biographien, die dem Stand der Wissenschaft entsprechen und die nicht zu sehr moralisieren und werten, sondern mehrere Deutungen zulassen, zur Verfügung zu stellen*⁹⁷.

Der zweite Workshop, durchgeführt von der Tagungsleiterin Ines Weber, trug den Titel *Empathie und Perspektivenwechsel. Geschichte bildet Persönlichkeit*⁹⁸. Dieser Workshop hatte sich ausgehend von den Anforderungen der Arbeitswelt sowie den Forderungen nach breit ausgebildeten Persönlichkeiten das Ziel gesetzt, das weite Spektrum an Kompetenzen aufzuzeigen, das Studierende sich in einem kirchengeschichtlichen Lehr-Lern-Prozess aneignen können, um als gut ausgebildete Persönlichkeiten die Universität zu verlassen⁹⁹. Dazu wurden in einem ersten Schritt mit Hilfe eines Brainstormings jene Berufsgruppen gesammelt, für die sich Studierende an den geisteswissenschaftlichen Fakultäten der Geschichtswissenschaft bzw. der Theologie qualifizierten¹⁰⁰. In einem zweiten Schritt wurde überlegt, welche Kompetenzen Studierende sich aneignen müssen, um diese Berufe professionell ausüben zu können. Im dritten Schritt wurde in Form eines konkreten Hochschulunterrichtsbeispiels eine solche Kompetenzaneignung in Form einer gestellten Diskussion als Rollenspiel ausprobiert. Im Ergebnis wurde deutlich, dass die beruflichen Felder von Geisteswissenschaftler/innen deutlich breiter gefächert sind, als vielfach angenommen wird: Sie reichen von den klassischen Aufgabengebieten innerhalb der Kirche bis hin zu Bera-

96 Ebd., 131.

97 Ebd., 134.

98 Vgl. den Beitrag Ines WEBER, *Empathie und Perspektivenwechsel. Geschichte bildet Persönlichkeit! Ein Workshopbericht* in diesem Band, 135–137.

99 Vgl. ebd., 135.

100 Vgl. ebd.

tungstätigkeiten oder Anstellungen in Wirtschaftsunternehmen. Die Anforderungsprofile dieser Berufe jedoch unterscheiden sich nicht so eklatant voneinander, dass die einzelnen geisteswissenschaftlichen Fakultäten vor der unlösbaren Aufgabe stünden, ein Ausbildungsangebot für jeden einzelnen Berufszweig anbieten zu müssen. Im Gegenteil könnten Studierende die für die Berufe notwendigen Kompetenzen in einem geisteswissenschaftlichen Fachstudium, besonders in einem (kirchen-)geschichtlichen Studium, das sich einer kulturwissenschaftlichen Hermeneutik unter Einbeziehung einer historischen Anthropologie verschrieben hat, besonders gut aneignen. Unterlegt mit den entsprechenden hochschuldidaktischen Methoden sowie der Erkenntnis folgend, dass sich die allermeisten Menschen an selbstständig und aktiv bearbeitete Inhalte am besten und vor allem dauerhaft erinnern, führe diese Art des miteinander Forschens überdies zu jener universitären Lerngemeinschaft, die schon geschichtlich bezeugt ist¹⁰¹.

3. Wie bildet Geschichte? – Tagungsfazit und Ausblick

Welche Fähigkeiten, Fertigkeiten, Kompetenzen eignen sich Schüler/innen und Studierende in der Auseinandersetzung mit (Kirchen-)Geschichte an? Welchen Beitrag kann (kirchen-)geschichtliches Lehren und Lernen zu dem eingangs genannten Wachstums- und Reifungsprozess beitragen, damit künftige Generationen auf ihre Arbeits- und Lebenswelt vorbereitet sind? Wie müssen Lernumgebungen gestaltet sein, damit das Bildungspotenzial von (Kirchen-)Geschichte sich ganz entfalten kann? Wie also bildet Geschichte? Und welche Konsequenzen hat das für heutige Bildungsprozesse? Zur Beantwortung dieser Fragen lag am Ende einer inhalts- und methodenreichen Tagung ein reichhaltiges und vieldimensionales Ergebnis vor, das sich in den folgenden Punkten zusammenfassen lässt:

1. Geschichte bildet im Hinblick auf ihren Inhalt und damit im Hinblick auf den Gegenstand selbst. In der Beschäftigung mit Geschichte lernen Menschen die eigene Kultur zu verstehen¹⁰², sie lernen nachzuvollziehen, wie sich Systeme und Institutionen sowie das Gedankengut von Personen und Gruppen entwickelt haben, wie zum Beispiel Demokratie entstanden ist, wo heute noch existierende interkulturelle und geografische Konflikte ihren Ursprung haben oder – auf das vorliegende Tagungsthema gewendet – wie Bildungsprozesse aufgefasst und organisiert worden sind. Auf diese Weise geschieht *Wissensvermittlung*, wodurch ein *Wissensbestand* geschaffen wird¹⁰³, der unverzichtbar ist. Deshalb muss (Kirchen-)Geschichte ihren Platz in Schule und Universität haben.

101 Vgl. ebd.

102 Vgl. Klaus SCHATZ, Ist Kirchengeschichte Theologie?, in: Theologie und Philosophie 55 (1980), 481–513; vgl. Hubert WOLF, Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte? Zu Rolle und Funktion des Faches im Ganzen katholischer Theologie, in: Historiographie und Theologie, hrsg. v. Wolfram KINZIG, Volker LEPPIN u. Günther WARTENBERG, Leipzig 2004, 53–65; vgl. Ines WEBER, Metakognitiver Kompetenzerwerb und Perspektivenwechsel in der Vorlesung – Kirchengeschichte im Aufbau- und Vertiefungsmodul, in: Hochschuldidaktische Perspektiven auf die Kirchengeschichte, hrsg. v. Florian BOCK, Christian HANDSCHUH u. Andreas HENKELMANN (Theologie und Hochschuldidaktik 6), Münster 2015, 71–89, hier: 75; vgl. KINTZINGER, Weisheit (wie Anm. 26), 62; vgl. HOLZEM, Elementarschule (wie Anm. 27), 69.

103 KINTZINGER, Weisheit (wie Anm. 26), 52.

2. Geschichte bildet, weil aus der Geschichte *Lehren für Gegenwart und Zukunft*¹⁰⁴ gezogen werden können: dass beispielsweise gewusst wird, welche Geschichtsverläufe zu welchen Ergebnissen führten und wie diese (vielleicht) zu vermeiden gewesen wären; dass erkannt werden kann, welche *Handlungsspielräume* dem Menschen heute zur Verfügung stehen und wie damit *eine andere und bessere Welt zu denken und anzustreben* wäre¹⁰⁵; oder dass im Hinblick auf das Tagungsthema gelernt wird, welche Bildungskonzepte wie und warum erfolgreich und welche Vermittlungsmethoden tragfähig waren und was von alledem heute adaptierbar sein könnte. Dieses Lernen aus Geschichte muss jedoch immer mit dem Wissen geschehen, dass Vergangenes nicht unbesehen auf die gegenwärtige Zeit übertragen werden darf. Schließlich haben sich kulturelle Gegebenheiten verändert. Schule und Universität dürfen aber auch heute als Lehr-Lern-Gemeinschaft und damit als *Kommunikationsgemeinschaft* verstanden werden, in der miteinander gestritten, gerungen, argumentiert, synthetisiert wird, Probleme benannt und Lösungen gefunden werden. Nicht immer müssen dafür von vornherein die Rollen klar verteilt sein, und die Lehrenden der Schule oder Hochschule nur die Lehrenden und die Schüler/innen bzw. die Studierenden nur die Lernenden sein. Im dialogischen Prozess lernen die Beteiligten miteinander und voneinander, so dass auch Lernende für die Lehrenden Lehrende sein können¹⁰⁶. Ein solches Lernen setzt jedoch persönlichen Kontakt, Begegnung und direkte Konfrontation voraus. Beides droht angesichts der auch im Bildungsbereich zunehmenden Digitalisierung zu verschwinden¹⁰⁷.
3. Geschichte bildet *persönlich* in *der lesenden Aneignung von Fremderfahrung*¹⁰⁸. Indem die/der Leser/in das Leben des historischen Gegenübers mit dem eigenen in Beziehung setzt, analysiert, hinterfragt und bewertet, beleuchtet sie/er das Fremde und das Eigene kritisch und setzt beides miteinander in Beziehung. Ein solcher selbst-reflexiver Prozess und die damit verbundene *persönliche Formung*¹⁰⁹ können dazu führen, das eigene Leben neu auszurichten oder es begründet für gut zu befinden. Angesichts eines eng gesteckten Studiums mit einem Workload von 40 Stunden pro Woche für alle dem Studiengang inhärenten Fächer bzw. ein bis zwei Wochenstunden Geschichts- bzw. Religionsunterricht in der Schule können Studierende beispielsweise nicht mehr die ganzen *Confessiones* des Augustinus lesen. Dennoch kann Bildung an Geschichte in direkter Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Texten und Bildern erfolgen und zu persönlichem Wachstum führen, wenn diese Materialien in entsprechender Weise – für Schule und Universitäten je unterschiedlich – von Fachleuten zur Verfügung gestellt werden.
4. Geschichte bildet auf einer metakognitiven Ebene¹¹⁰. Die Anwendung (kirchen-)geschichtlicher Hermeneutiken auf das historische Quellenmaterial, d. h. Ereignisse und

104 Ebd.

105 Martin SCHULZE WESSEL, Der Angriff des Populismus auf die Geschichte. Weshalb ein kritisches Geschichtsbewusstsein für die Demokratie unerlässlich ist (Konrad Adenauer Stiftung: Analysen und Argumente 256), Berlin 2017, 1–7 <http://www.kas.de/wf/doc/kas_49363-544-1-30.pdf?170629093908> (Stand: 3.12.2017). Auch digital verfügbar über <<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/de/>>; zitiert nach KINTZINGER, Weisheit (wie Anm. 26), 61.

106 Vgl. WEBER, Bologna (wie Anm. 4); vgl. KINTZINGER, Weisheit (wie Anm. 26).

107 Vgl. KINTZINGER, Weisheit (wie Anm. 26), 9, 61.

108 Ebd., 60.

109 Ebd., 52.

110 Vgl. WEBER, Metakognitiver Kompetenzerwerb (wie Anm. 102), 37–49.

Kommunikationssituationen in der Geschichte sowie Geschichtsbilder der Vergangenheit zu analysieren, zu reflektieren und zu bewerten, befähigt dazu, selbiges auch in aktuellen Diskussions- und Begegnungszusammenhängen tun zu können, also zu übertragen. Wir alle treffen täglich auf Menschen mit unterschiedlicher kultureller und religiöser Prägung, wir werden mit Nachrichten überschwemmt und mit Meinungen anderer konfrontiert. Wir sollen und müssen Stellung beziehen. Wer in der Lage ist, Menschen vergangener Epochen zu verstehen, ihre Motive und ihr Handeln nachzuvollziehen und zu tolerieren¹¹¹, wer aufgedeckt hat, wie und warum in der Vergangenheit Geschichtsbilder über Vergangenheit produziert worden sind und wer Meinungsmacher in der Geschichte waren¹¹², der kann all das auch in verschiedenen aktuellen Zusammenhängen tun. Sie/er ist dann fähig, *Fake News als solche zu dekonstruieren*¹¹³, *die Hintergründe seines Gesprächs- bzw. Streitpartners zu analysieren, Differenzen zur eigenen Argumentationsweise und Überzeugungsrichtung aufzudecken sowie in der Genese nachzuvollziehen und im Anschluss daran mit dem Gegenüber konstruktiv ins Gespräch zu kommen*¹¹⁴. Auf diese Weise bildet Geschichte interkulturelle sowie metakommunikative Kompetenz, fördert Empathie und Perspektivenwechsel¹¹⁵, fördert das *Denken in Alternativen* und vermag die *kritische, persönliche Meinungsbildung und Eigenverantwortung zu stärken*¹¹⁶. Ein solcher Kompetenzgewinn geschieht jedoch nur bedingt beim Zuhören im Hörsaal, wenn die Analyse beispielhaft und stellvertretend von der/vom Dozent/in vorgeführt wird. Tiefgreifend und persönlichkeitsbildend wirkt er, wenn die/der Einzelne sich aktiv und eigenständig mit dem Fachgegenstand auseinandersetzt.

Im Januar 2018 hat Papst Franziskus die apostolische Konstitution *Veritatis gaudium. Über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten*¹¹⁷, promulgiert, die weltweit ab dem Wintersemester 2018/19 das normgebende Papier hinsichtlich der Organisation und der inhaltlichen Ausgestaltung der theologischen Studienordnungen sein wird. Ganz im Sinne der eingangs geschilderten gesellschaftlichen Veränderungsprozesse diagnostiziert auch er *nicht nur eine Zeit des Wandels, sondern einen regelrechten Zeitenwandel*¹¹⁸. In seinen Augen bedarf es deshalb *auf der kulturellen Ebene akademischer Bildung und wissenschaftlicher Forschung grundlegender Veränderungen*. Mehr noch: *ein radikaler Paradigmenwechsel* sei notwendig bis hin zu *einer mutigen Revolution*¹¹⁹, die *Idee der Universität neu zu definieren*¹²⁰, wie es das oben zitierte *Instrumentum laboris* im Jahr 2014 schon festhielt. Es müssten *leaderships*¹²¹ und damit Persönlichkeiten ausgebildet werden, so der Papst, die die künftige Welt aktiv und verantwortungsbewusst mitgestalten könnten. (Kirchen-)geschichtliche Bildung verfügt hier, das hat die Tagung eindrucksvoll gezeigt, über ein großes Potenzial, das in solche Neuformierungsprozesse fruchtbringend einzubringen wäre.

111 Vgl. WEBER, Bildungspotenzial (wie Anm. 4), 80–86.

112 Vgl. HOLZEM, Elementarschule (wie Anm. 27), 89; vgl. KINTZINGER, Weisheit (wie Anm. 26), 61.

113 KINTZINGER, Weisheit (wie Anm. 26), 61.

114 WEBER, Bildungspotenzial (wie Anm. 4), 86.

115 Vgl. ebd.; vgl. DIES., Metakognitiver Kompetenzerwerb (wie Anm. 102).

116 KINTZINGER, Weisheit (wie Anm. 26), 61.

117 *Veritatis gaudium* <http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html> (Stand: 30.06.2018).

118 *Veritatis gaudium* 3 (wie Anm. 117).

119 Ebd.

120 *Instrumentum laboris* (wie Anm. 13), 12.

121 *Veritatis gaudium* 3 (wie Anm. 117).

KATHARINA GRESCHAT

Haus – Schule – Kirche

Bildungskonzeptionen und -institutionen in der (christlichen) Antike

In der römischen Antike war das Haus nicht allein ein Wohnraum, sondern auch und in erster Linie ein Raum, der das soziale Gefüge abbildete und in dem dementsprechend auch sehr verschiedene Handlungen stattfinden konnten¹. Zugleich galt es, eine solche Hausgemeinschaft aber auch vor drohenden Gefahren durch unbetene Eindringlinge zu schützen:

Wir sehen nun auch, wie in den Privathäusern Wollarbeiter, Schuster und Walker und die ungebildeten und ungeschliffenen Leute in Gegenwart ihrer würdigen und verständigen Dienstherren den Mund nicht zu öffnen wagen. Sobald sie sich aber ohne Zeugen mit den Kindern und einigen unverständigen Weibern allein wissen, dann bringen sie ganz wunderbare Dinge vor und weisen nach, dass man verpflichtet sei, ihnen zu gehorchen, nicht aber auf den eigenen Vater und die Lehrer zu achten. Diese seien Faselhänse und Schwachköpfe, und in eiteln Vorurteilen befangen, könnten sie weder einen wahrhaft guten Gedanken fassen noch verwirklichen; nur sie allein wüßten es, wie man leben müsse. Würden die Kinder ihnen folgen, so würden sie selbst selig werden und ihr ganzes Haus selig machen. Sehen sie dann, während sie so reden, einen Lehrer der Wissenschaften oder einen verständigen Mann oder auch den Vater selbst herankommen, so pflegen die Vorsichtigeren unter ihnen auseinanderzulaufen, die Unverschämteren aber betzen die Kinder auf, den Zügel abzustreifen².

Mit großem Nachdruck wird die Leserschaft dieses Textes gewarnt: Absolut ungebildete und inkompetente Leute – nichts anderes sind die hier genannten Wollarbeiter, Schuster und Walker – unterrichten Frauen und Kinder, wie man leben müsse, um selig zu werden. Diese eigenartigen Lehrer maßen sich eine selbsternannte Autorität an und fordern von den Untergebenen im Haus – vor allem von den Kindern – Gehorsam, wobei sie die eigentlich für die Erziehung verantwortlichen Väter oder Lehrer offensichtlich ganz bewusst umgehen.

1 Vgl. dazu jetzt insbesondere Joanne BERRY, Boundaries and Control in the Roman House, in: Journal of Roman Archaeology 29, 2016, 125–141.

2 Orig. Contr. Cels. III,55: Ὁρώμεν δὴ καὶ κατὰ τὰς ἰδίας οἰκίας ἐριουργοὺς καὶ σκυτοτόμους καὶ κναφεῖς καὶ τοὺς ἀπαιδευτοτάτους τε καὶ ἀγροικωτάτους ἐναντίον μὲν τῶν πρεσβυτέρων καὶ φρονιμωτέρων δεσποτῶν οὐδὲν φθέγγεσθαι τολμῶντας, ἐπειδὴν δὲ τῶν παιδῶν αὐτῶν ἰδίᾳ λάβωνται καὶ γυναιῶν τινῶν σὺν αὐτοῖς ἀνοήτων, θαυμάσι' ἅττα διεξιόντας, ὡς οὐ χρὴ προσέχειν τῷ πατρὶ καὶ τοῖς διδασκάλοις σφίσι δὲ πείθεσθαι· <καὶ> τοὺς μὲν γε ληρεῖν καὶ ἀποπλήκτους εἶναι καὶ μηδὲν τῷ ὄντι καλὸν μῆτ' εἶδέναι μήτε δύνασθαι ποιεῖν, ἕθλοισι κενοῖς προκατειλημμένους, σφᾶς δὲ μόνους ὅπως δεῖ ζῆν ἐπίστασθαι, καὶ ἂν αὐτοῖς οἱ παῖδες πείθονται, μακαρίους αὐτοὺς ἔσεσθαι καὶ τὸν οἶκον ἀποφανεῖν εὐδαίμονα· καὶ ἅμα λέγοντες ἐὰν ἴδωσί τινα παριόντα τῶν παιδείας διδασκάλων καὶ φρονιμωτέρων ἢ καὶ αὐτὸν τὸν πατέρα, οἱ μὲν εὐλαβέστεροι αὐτῶν διέτρεσαν, οἱ δ' ἰταμώτεροι τοὺς παῖδας ἀφηνιάζειν ἐπαίρουσι.

Die hier so anschaulich beschriebene Gefahr – wer will denn schon, dass die eigenen Kinder aufsässig werden und sich nicht mehr lenken lassen – geht nach Ansicht des Verfassers von christlichen Predigern aus, die als selbsternannte Lehrer das traditionelle Autoritäts- und Bildungsgefüge eines römischen Haushalts sehr gezielt untergraben.

Dieses Szenario macht deutlich, dass christliche Verkündigung nicht allein in den Synagogen, auf den Marktplätzen und in den Vereinen stattfand, sondern eben auch in den Häusern³. Zugleich wirft die hier ausgesprochene Warnung auch ein Licht darauf, dass der Vater als Vorstand eines Hauses, d. h. als der *pater familias*, eine Schlüsselrolle im Hinblick auf die Erziehung und Bildung der ihm untergebenen Personen seines Haushalts besaß. Diesen Zusammenhang wollen wir zunächst etwas genauer anschauen.

1. Haus

Für jeden traditionsbewussten Römer war das Haus – die *domus* – als die kleinste Einheit des Gemeinwesens ein überaus wichtiger Ort; schließlich wurden hier die Grundlagen für die Bürgerschaft und damit dann auch für das Imperium gelegt. Wie das aussehen konnte, macht – um nur ein Beispiel zu nennen – Plutarchs (um 45–um 125) Darstellung des älteren Cato (234–149 v. Chr.) deutlich, der als Senator ein entschiedener Befürworter der Zerstörung Karthagos gewesen sein soll. Plutarch zeichnet ihn auch als einen idealen *pater familias*:

Er war ein rechter Vater und ein guter Ehemann [...] Sobald der Sohn Verstand zeigte, nahm er ihn selbst vor und brachte ihm Lesen und Schreiben bei [...] Er hielt es nämlich, wie er selbst sagt, nicht für recht, dass sein Sohn von einem Sklaven gescholten oder am Ohr gezogen würde, wenn er etwas nicht schnell genug begriff [...] Nein, er war selbst der Lehrer im Lesen und Schreiben, in der Rechtskunde und im Sport. Er brachte seinem Sohn nicht nur Speerwerfen, Fechten und Reiten, sondern auch Boxen bei und lehrte ihn Hitze und Kälte zu ertragen und einen reißenden Fluss zu durchschwimmen. Er schrieb auch, wie er selbst berichtet, mit eigener Hand und in großen Buchstaben die Geschichte des römischen Volkes auf, damit der Junge zu Hause die Möglichkeit bekam, die Taten und Sitten der Vorfahren kennen zu lernen und sich an ihrer Kenntnis zu bilden⁴.

3 Vgl. auch David G. HUNTER, *The Domestic Church and the Early Church. The Household as Context for Christianization in Late Antiquity*, in: *The Household of God and Local Households*, hrsg. v. Thomas KNIÉPS-PORT LE ROI u. a., Leuven 2013, 221–234.

4 Plutarch, *Cato maior* 20: Γέγονε δὲ καὶ πατὴρ ἀγαθὸς καὶ περὶ γυναῖκα χρηστὸς ἀνὴρ [...] ἐπεὶ δὲ ἤρξατο συνίεναι, παραλαβὼν αὐτὸς ἐδίδασκε γράμματα [...] οὐκ ἤξϊου δὲ τὸν υἱόν, ὡς φησὶν αὐτὸς, ὑπὸ δούλου κακῶς ἀκούειν ἢ τοῦ ὠτὸς ἀναθείνεθαι μανάθνοντα βράδιον [...] ἀλλ' αὐτὸς μὲν ἦν γραμματιστής, αὐτὸς δὲ νομοδιδάκτης, αὐτὸς δὲ γυμναστής, οὐ μόνον ἀκοντίζειν, οὐδ' ὀπλομαχεῖν οὐδ' ἱππεύειν διδάσκων τὸν υἱόν, ἀλλὰ καὶ τῇ χειρὶ πύξ παίειν καὶ καῶμα καὶ ψῦχος ἀνέχεσθαι καὶ τὰ δινώδη καὶ τραχύνοντα τοῦ ποταμοῦ διανηγόμενον ἀποβιάζεσθαι. καὶ τὰς ἱστορίας δὲ συγγράψαι φησὶν αὐτὸς ἰδίᾳ χειρὶ καὶ μεγάλοις γράμμασιν, ὅπως οἴκοθεν ὑπάρχοι τῷ παιδί πρὸς ἐμπειρίαν τῶν παλαιῶν καὶ πατρίων ὠφελεῖσθαι. – Vgl. auch Francesca PRESCENDI, *Children and the Transmission of Religious Knowledge*, in: *Children, Memory, and Family Identity in Roman Culture*, hrsg. v. Véronique DASEN u. Thomas SPÄTH, Oxford 2010, 73–93, hier: 77 und Geoffrey S. NATHAN, *The Family in Late Antiquity. The Rise of Christianity and the Endurance of Tradition*, London–New York 2000, 159.

Seinem Sohn verordnete der ältere Cato demnach ein umfangreiches Ausbildungsprogramm, das speziell auf die römische Oberschicht zugeschnitten war⁵. Neben Lesen und Schreiben hatte der Junge ausgiebig Sport zu treiben, musste sich körperlich abhärten und intensive Ausdauertrainingseinheiten absolvieren. Selbstverständlich gehörte auch der Geschichtsunterricht zu diesem *curriculum*; dabei ging es wohl in erster Linie darum, die Taten und Sitten der Vorfahren als maßgeblich zu erkennen und ihnen nachzueifern. Bemerkenswert ist auch, dass Cato die Erziehung seines Kindes samt Charakterbildung und Einübung in die römische Tradition in jedem Fall in die eigene Hand nehmen und auf keinen Fall einem Sklaven überlassen wollte. Damit war er in guter Gesellschaft; von Kaiser Augustus (63 v. Chr.–14 n. Chr.) wurde ebenfalls berichtet, dass er – als *pater familias* des gesamten Reiches und seines eigenen Hauses gleichermaßen – seinen Enkeln selbst das Lesen, Schreiben und noch andere Elementarfächer beigebracht habe⁶. Ganz ähnlich schildert es auch Tacitus (um 58 n. Chr.–um 120 n. Chr.) in seiner »Vergangenheitsverklärung«: Als Rom noch groß, sittenstreng und unverdorben war, haben römische Mütter und Väter sich um die Erziehung und Bildung ihrer Kinder gekümmert. Damals haben die Mütter ihre Kinder noch selbst gestillt und eigenhändig erzogen, statt sie zu Ammen zu geben; damals haben sich die Väter noch um ihre Kinder gekümmert und dementsprechend auch gewusst, dass es immer dann problematisch wird, wenn die falschen Leute für eigenen Nachwuchs verantwortlich sind. Dementsprechend bemängelt Tacitus, dass heutzutage viele Familien allzu sorglos mit ihren Kindern und deren Ausbildung umgehen und sie vor allem solchen Sklaven anvertrauen, die ansonsten zu nichts anderem mehr taugen⁷. Unter diesen Umständen nimmt das Unglück dann fast notwendigerweise seinen Lauf:

*Mit deren Märchen und falschen Vorstellungen werden sogleich die jungen und unerfahrenen Seelen getränkt; und niemand im ganzen Haus achtet darauf, was er in Gegenwart des jungen Herrn sagt oder tut*⁸.

Angesichts dieser gefährlichen Nachlässigkeit wirken unkontrollierbare Einflüsse auf das Kind. Davon war nicht nur der Traditionalist Tacitus überzeugt. Kaum ein antiker Schriftsteller, der nicht vor Ammenmärchen und nichtsnutzigen Geschichten warnte, die den Nachwuchs verderben⁹! Auf diesem Hintergrund hätten eben auch die oben genannten christlichen Prediger leichtes Spiel gehabt! Unter diesen Umständen kann aus dem »jungen Herrn« nichts werden, schon gar kein anständiger Römer!

Doch wenn ein verantwortungsbewusster *pater familias* nicht anders konnte als eben doch Ammen, Erzieher oder Lehrer mit der Erziehung des Nachwuchses zu betrauen,

5 Vgl. dazu die wichtige Untersuchung von Peter SCHOLZ, *Den Vätern folgen. Sozialisation und Erziehung der republikanischen Senatsaristokratie* (Studien zur Alten Geschichte 13), Berlin 2011.

6 Sueton, Augustus 64,2. – Vgl. Eva M. LASSEN, *The Roman Family. Ideal and Metaphor*, in: *Constructing Early Christian Families*, hrsg. v. Halvor MOXNES, London–New York 1997, 103–120, hier: 112–114 und Beth SEVERY, *Augustus and the Family at the Birth of the Roman Empire*, London–New York 2003, 158–186.

7 Tacitus, *Dialogus de oratoribus* 29,1.

8 Tacitus, *Dialogus de oratoribus* 29,2: *Horum fabulis et erroribus et virides [teneri] statim et rudes animi imbuuntur; nec quisquam in tota domo pensi habet, quid coram infante domino aut dicat aut faciat.*

9 Almut-Barbara RENGER, *Zwischen Märchen und Mythos. Die Abenteuer des Odysseus und andere Geschichten von Homer bis Walter Benjamin. Eine gattungstheoretische Studie*, Stuttgart–Weimar 2006, 38–44.

sollte er bei der Auswahl dieser Personen die größtmögliche Sorgfalt walten lassen¹⁰! Und umgekehrt sollte sich ein so ausgesuchter Lehrer bewusst machen, dass er stellvertretend für den Vater an dem ihm anvertrauten Kind handelt und es in dessen Sinne zu einem vollwertigen Glied des Gemeinwesens formen soll¹¹.

Exzellente Ammen, Erzieher und Lehrer hatte ein gewisser Fundanus für seine geliebte Tochter ausgewählt, die jedoch schon vor ihrem 14. Geburtstag verstorben war, wie Plinius der Jüngere (61/62–113/115) einem Freund brieflich mitteilte¹². Plinius erinnert sich mit folgenden Worten an das fröhliche und liebenswerte junge Mädchen:

Wie hing sie am Hals ihres Vaters, wie freundlich und zurückhaltend umarmte sie die Freunde ihres Vaters. Wie liebte sie ihre Ammen, ihre Erzieher, ihre Lehrer, jeden nach seiner Stellung. Wie eifrig, wie verständlich las sie. Wie sparsam und behutsam scherzte sie¹³.

Diesem jungen Mädchen war die Einübung in die Gesellschaft offensichtlich sehr gut gelungen, denn es konnte sich jedem Menschen seinem Stand entsprechend verhalten und wusste sich angemessen zu benehmen. Sicherlich war es auch in die Aufgaben und Pflichten als römische Frau eingewiesen worden, schließlich sollte die junge Dame bald verheiratet werden. Aber es ist immerhin bemerkenswert, dass es nicht nur für diesen Vater vollkommen selbstverständlich war, dass seine geliebte Tochter auch lesen lernte¹⁴.

Im Rahmen eines Hauses wurde das Kind natürlich auch religiös erzogen und gleichsam von Geburt an mit der ganz selbstverständlich dort gepflegten Götterverehrung vertraut gemacht, was einen christlichen Schriftsteller wie Prudentius (348–nach 405) mit Ekel erfüllt:

Der jugendliche Erbe verehrte erschauernd, was immer ihm die ergrauten Vorväter als verehrungswürdig vorgestellt hatten. Die Säuglinge nahmen den Irrwahn bereits mit der Muttermilch in sich auf, hatten, während sie noch quäkten, schon vom gesalzenen Opfer spelt gekostet, wachverschmierte Steinbilder und beruhte Hausgötter, von denen Salbe tropfte, erblickt; schon der kleine Junge hatte im Haus einen geheiligten Stein, der als Fortuna mit Füllhorn geformt war, stehen sehen und beobachtet, wie seine Mutter dort bleichwangig betete. Später drückte auch er, auf die Schultern der Amme gehoben, seine Lippen auf den Granit und küsste ihn ab, sagte seine kindlichen Wünsche her und erlebte für sich in seiner Blindheit von einem Felsbrocken Reichtümer, davon überzeugt, daß jemand, was er haben wolle, von dort erbitten müsse [...] die Götter der Familie mit Spenden von Lämmerblut verehrend [...] auch Roma nämlich wird nach Art einer Göttin mit blutigen Opfern verehrt¹⁵.

10 Quint. Inst. Orat. I,1,4–7.

11 Quint. Inst. Orat. II,2,4: *Sumat igitur ante omnia parentis erga discipulos suos animum, ac succedere se in eorum locum a quibus sibi liberi.* – Vgl. zu Quintilians Pädagogik insgesamt auch Karl-Wilhelm WEEBER, *Lernen und Leiden. Schule im alten Rom*, Darmstadt 2014, 114–126.

12 Plin. Ep. 5,16: *Ut illa patris cervicibus inhaerebat! Ut nos amicos paternos amenter et modeste complectebatur! Ut nutrices, ut paedagogos, ut praeceptores pro suo quemque officio diligebat! Quam studiose, quam intellegenter lectitabat!* – Vgl. zur Person und Familie dieses Mädchens auch John BODEL, *Minicia Marcella. Taken Before Her Time*, in: *The American Journal of Philology* 116, 1995, 453–460.

13 Plin. Ep. 5,16.

14 Vgl. zum Thema Frauenbildung auch WEEBER, *Lernen und Leiden* (wie Anm. 11), 104–110 sowie Katharina GRESCHAT, *Gelehrte Frauen des frühen Christentums. Zwölf Porträts* (Standorte in Antike und Christentum 6), Stuttgart 2015, 1–16.

15 Prudentius, *Contr. Symm.* I, 201–220 (FC 85, 120–123): *Ut semel obsedit gentilia pectora patrum/ Vana superstitio, non interrupta cucurrit/ Aetatum per mille gradus. Tener horruit haeres/ Et*

Was der Junge im Haus gelernt hat – den Göttern die ihnen geschuldete Ehre zu erweisen und sie in rechter Weise zu verehren¹⁶ – genau das konnte er dann auch auf den größeren Zusammenhang der Öffentlichkeit übertragen. Die Erziehung zuhause bereitete ihn also sehr präzise auf seine Aufgaben in der Gesellschaft vor und wir folgen ihm deshalb nun in die Schule.

2. Schule

Schule konnte überall stattfinden, wo sich Lehrer und Schüler zum Unterricht zusammenfanden: im Haus – das haben wir bereits gesehen; aber auch auf der Straße, in Läden, auf freiem Feld, im Gymnasium oder auch anderswo wurden Elementar- und Grammatikunterricht erteilt¹⁷. Häufig genossen diese Lehrer jedoch kein hohes Ansehen. Nehmen wir beispielsweise den berühmten Dichter Horaz (65–8 v. Chr.), der Sohn eines Freigelassenen war. Sein Vater kümmerte sich intensiv um die Erziehung des begabten Sohnes¹⁸ und zog eigens nach Rom, um Horaz bei dem seinerzeit bekannten Lehrer Orbilius (113–13 v. Chr.) lernen zu lassen. Wie den Kindern der Oberschicht wurden auch Horaz vor allem die Texte des Homer, Odyssee und Ilias, im wahrsten Sinne des Wortes eingetrichtert¹⁹. Charakteristisch bezeichnete Horaz den Orbilius deshalb auch als *plagosus*, d. h. als schlagfertig im Sinne von prügelnd²⁰. Solche Lehrer verhöhnte die lateinische Satire als lautstarke Brüller, die noch vor Tagesanbruch mit ihrer harten Arbeit beginnen

coluit, quidquid sibimet venerabile cani/ Monstrarant atavi: puerorum infantia primo/ Errorem cum lacte bibit: gustaverat inter/ Vagitus de farre molae: saxa illita ceris/ Viderat, unguentoque Lares humescere nigros./ Formatum fortunae habitum cum divite cornu,/ Sacratumque domi lapidem consistere parvus/ Spectarat, matremque illic pallere precantem./ Mox, humeris positus nutricis, trivit et ipse/ Impressis silicem labris, puerilia vota/ Fudit, opesque sibi caeca de rupe poposcit./ Persuasumque habuit, quod quis velit, inde petendum./ Nunquam oculos, animumque levans rationis ad arcem/ Rettulit: insulsum tenuit sed credulus usum/ Privatos celebrans agnorum sanguine divos./ Iamque domo egrediens, ut publica festa, diesque/ Et ludos stupuit, celsa et Capitolia vidit./ Laurigerosque deum templis astare ministros,/ Ac Sacram resonare viam mugitibus ante/ Delubrum Romae colitur nam sanguine et ipsa. Vgl. dazu PRESCENDI, *Children* (wie Anm. 4), 76–79 und VILLE VUOLANTO, *Elite Children, Socialization, and Agency in the Late Roman World*, in: *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*, hrsg. v. J. Evans GRUBBS, T. PARKIN u. R. BELL, Oxford 2013, 580–599, hier: 583.

¹⁶ Vgl. auch Jan BREMMER, *The Family and Other Centres of Religious Learning in Antiquity*, in: *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, hrsg. v. J. W. DRIJVERS u. A. A. MACDONALD, Leiden–New York 1995, 29–38 und Alexandra SOFRONIEW, *Household Gods. Private Devotion in Ancient Greece and Rome*, Los Angeles 2016.

¹⁷ Zu den frühchristlichen Versammlungen vgl. auch Edward ADAMS, *The Earliest Christian Meeting Places. Almost Exclusively Houses?* (*The Library of New Testament Studies* 450), London/Oxford 2013, der nachgewiesen hat, dass sich die Christen an vielen Orten trafen und auch Unterricht erteilten.

¹⁸ Horaz sat. 1,6,72.

¹⁹ Vgl. dazu insbesondere die Studie von Karl O. SANDNES, *The Challenge of Homer. School, Pagan Poets and Early Christianity*, London 2009.

²⁰ Horaz ep. 2,1,70. – Vgl. zur allgegenwärtigen Prügelstrafe auch Richard SALLER, *Corporal punishment, authority, and obedience in the Roman household*, in: *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, hrsg. v. Beryl RAWSON, Oxford 1991, 157–164 und WEEBER, *Lernen und Leiden* (wie Anm. 11), 48–52.

mussten²¹ und doch nie genug Geld zum Leben zusammenbekamen²². Davon, dass Lehrer nicht nur Hungerleider, sondern auch kein angesehener Berufsstand war, zeugt auch die *Traditio Apostolica*, eine vermutlich aus dem dritten Jahrhundert stammende anonyme Kirchenordnung, die Lehrer auf die gleiche Stufe mit Bordellbesitzern, Verfertiger von Götzenbildern, Schauspielern, Wagenlenkern, Gladiatoren und Priestern stellt und dementsprechend fordert, dass sie, wenn sie sich zum Taufunterricht melden, ihren Beruf aufgeben müssen²³. Was den Lehrer anbelangt, lenkt diese Kirchenordnung dann aber doch ein:

*Wenn er die kleinen Kinder unterrichtet, ist es zwar besser, damit aufzuhören, aber wenn er kein eigenes Handwerk hat, dann sei es ihm nachgesehen*²⁴.

Der aus Karthago stammende Tertullian (nach 150–nach 220) sah das allerdings ganz anders und war sehr viel weniger nachsichtig: Da ein Lehrer im Rahmen des Unterrichts gezwungen war, die Götter- und Heldensagen zu deklamieren, war er eben selbst auch nichts anderes als ein Götzendiener. Darüber hinaus bekam er seinen kargen Lohn natürlich an einem Feiertag, d. h. an einem dem Götzen geweihten Tag²⁵. Tertullian erinnerte seine christlichen Zeitgenossen daran, dass die Götterverehrung ständig und überall stattfand – nicht nur in Tempeln, sondern auch bei öffentlichen Veranstaltungen wie Wagenrennen oder im Theater, bei häuslichen Familienfeiern jeglicher Art und eben auch im Schulunterricht. Mancher seiner Leser war wohl geneigt, den Unterricht, dem es ja vorrangig um höhere Sprachkompetenz zur Einübung in gesellschaftlich anspruchsvollere Positionen ging, für neutrales Terrain zu halten. Und schließlich musste selbst der rigide Tertullian christlichen Schülern die Teilnahme am Unterricht erlauben, weil sie sonst gar keine Chance zu lernen hatten, denn ein Alternativ- oder Gegenmodell gab es zu seiner Zeit nicht²⁶.

Wie gingen nun religiös sensible Christen oder auch Juden, die schließlich ein ganz ähnliches Problem hatten, damit um, dass das *curriculum* zuallererst aus Homer und damit aus Götter- und Heldensagen bestand? Der hochgelehrte jüdische Denker Philo von Alexandrien (um 15/10 v. Chr.–nach 40 n. Chr.) betonte das Positive²⁷:

*Die Grammatik erklärt die Darstellungen der Dichter und Prosaschriftsteller, verschafft Einsicht und reiche Kenntnisse und lehrt aufgrund der Übeltaten, die von den dort besungenen Heroen und Halbgöttern berichtet werden, auch die Verachtung all dessen, was die eitlen Gedanken vorgaukeln*²⁸.

21 Martial 9,68.

22 Iuvenal 7,216–221. – Zum schlechten Image der Lehrer vgl. auch WEBER, Lernen und Leiden (wie Anm. 11), 32–38.

23 Christoph MARKSCHIES, Lehrer, Schüler, Schule. Zur Bedeutung einer antiken Institution für das antike Christentum, in: Religiöse Vereine in der römischen Antike. Untersuchungen zur Organisation, Ritual und Raumordnung (STAC 13), hrsg. v. Ulrike EGELHAAF-GAISER u. Alfred SCHÄFER, Tübingen 2002, 97–122, hier: 104f.

24 Trad. Apost. 16: *Qui docet pueros, bonum est ut cesset; si non habet artem, permittatur ei.*

25 C. M. BAYER, Tertullian zur Schulbildung der Christen. Welche Art des Unterrichts ist Gegenstand der Erörterungen im 10. Kapitel des Werkes *de idololatria?*, in: RQ 78, 1983, 186–191.

26 Vgl. dazu auch die grundlegende Untersuchung von Peter GEMEINHARDT, Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung (STAC 41), Tübingen 2007.

27 Christoph MARKSCHIES, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie, Tübingen 2007, 67.

28 Philo, de congressu eruditionis gratia 15: Γραμματική μὲν γὰρ ἱστορίαν τὴν παρὰ ποιηταῖς καὶ συγγραφεῦσιν ἀναδιδάσσα νόησιν καὶ πολυμάθειαν ἐργάσεται καὶ καταφρονητικῶς ἔχει ἀναδιδάξει τῶν ὅσα αἱ κεναὶ δόξαι τυφοπλαστοῦσι, διὰ τὰς κακοπραγίας, αἷς τοὺς ἀδομένους παρ' αὐτοῖς ἡρώας τε καὶ ἡμιθέους λόγος ἔχει χρήσασθαι.

Philo stellt demnach in den Vordergrund, dass mit den Göttermythen und Heroengeschichten sprachlich-moralische Leitbilder eingeübt werden sollten. Doch natürlich wurden diese nicht allein im negativen Sinn zur Abschreckung, sondern in erster Linie wohl positiv zur Nachahmung traktiert.

Augustin (354–430) äußerte sich in dieser Hinsicht deutlich skeptischer. In der Schule hatte er – ähnlich wie auch Horaz – allzu oft Erfahrungen mit Schlägen gemacht, sich daraufhin als christlich erzogenes Kind aber vertrauensvoll an seinen Gott gewandt, wie er in seinen berühmten *Confessiones* erzählt:

So begann ich denn schon als Knabe zu dir zu rufen, zu dir, ›meine Hilfe und Zuflucht, und dich anzurufen, sprengte ich die Bande meiner Zunge, und so klein ich war, flehte ich doch mit nicht kleiner Inbrunst zu dir, daß ich nicht mehr in der Schule Schläge bekäme²⁹.

Über dieses Gebet lachten die Erwachsenen aber nur und die Schläge durch die Lehrer gingen natürlich weiter. Dennoch wurde Augustin ein sehr guter Schüler³⁰, der wissbegierig alles in sich aufsaugte. Mit großer Begeisterung eignete er sich im Grammatikunterricht auch die Götter- und Heldengeschichten an:

Es wurde mir nämlich die Aufgabe gestellt, die mich wegen der damit verbundenen ehrenden Belohnung oder aber wegen der Schande und des Spottes nicht wenig beunruhigte: ich sollte in einer Rede Junos Zorn und Schmerz [...] zum Ausdruck bringen; dabei hatte ich die Juno niemals Derartiges sagen hören. Aber wir mussten den Spuren dichterischer Einbildungen nachhaken und die Verse der Dichter dem Sinne nach in ungebundener Rede ausführen. Und dessen Rede ertete das größte Lob, der dem Charakter der dargestellten Person gemäß die Affekte des Zornes und Schmerzes, wobei er die Gedanken in die entsprechenden Worte kleidete, am treffendsten hervortreten ließ³¹.

Der unbedeutende Junge aus der afrikanischen Provinz verwandelte sich für einen Moment in die große Göttin Juno³²! Nicht nur bei dieser Aufgabe ertete Augustin natürlich Beifall und Anerkennung. Jahrzehnte später, als Bischof der Hafenstadt Hippo, sah Augustin diesen Unterricht überaus kritisch: Göttererzählungen, wie etwa die vom notorisch untreuen Jupiter, eigneten sich seiner Ansicht nach so gar nicht für die moralische Erziehung Jugendlicher. Sonst könnte ein junger Mann auf die Idee kommen, dass das, was einem Gott erlaubt ist, einem jeden Menschen ja auch erlaubt sein dürfte³³! Angesichts dessen, dass das Hauptgewicht auf der sprachlichen Ausbildung lag, hätte sich

29 Conf. I,9: *nam puer coepi rogare te, auxilium et refugium meum, et in tuam invocationem rumpere nodos linguae meae, et rogabam te parvus non parvo affectu, ne in schola vapularem.*

30 Vgl. zu Augustins Ausbildung insbesondere die Untersuchung von Konrad VÖSSING, *Saint Augustin et l'école antique – traditions et ruptures*; in: Augustinus AFER, *Saint Augustin. Africanité et universalité. Actes du Colloque international Alger-Annaba, 1 – 7 avril 2001*, hrsg. v. Pierre-Yves Fux u. a., Fribourg 2003, 153–166.

31 Conf. I,17: *proponebatur enim mihi negotium animae meae satis inquietum, praemio laudis et dedecoris vel plagarum metu, ut dicerem verba Iunonis irascentis et dolentis, quod non possit Italia Teucrorum avertere regem: quae numquam Iunonem dixisse audieram, sed figmentorum poetorum vestigia errantes sequi cogebamur, et tale aliquid dicere solutis verbis, quale poeta dixisset versibus: et ille dicebat laudabilius, in quo pro dignitate adumbratae personae irae ac doloris similior affectus eminebat verbis sententias congruenter vestientibus.*

32 Vgl. zu dieser Art von Deklamationsübungen insbesondere W. Martin BLOOMER, *Schooling in Persona. Imagination and Subordination in Roman Education*, in: *Classical Antiquity* 16, 1997, 57–78 und Erik GUDERSON, *Declamation, Paternity, and Roman Identity. Authority and the Roman Self*, Cambridge 2003.

33 Conf. I,16.

Augustin darüber hinaus ganz andere – und in seinen Augen – geeignetere Grundlagentexte gewünscht:

*Gab es denn wirklich nichts anderes, meinen Geist und meine Sprache auszubilden? Dein Lob, o Herr, dein Lob in deinen heiligen Schriften hätte die Jugendtriebe meines Herzens aufrichten sollen; dann wären sie nicht nichtigen Albernheiten zum Raube gefallen [...]*³⁴.

3. Kirche?

Gab es denn wirklich nichts anderes? Gab es denn gar nichts, was ein junger Mann wie Augustin lesen und woran er sich orientieren konnte? Was sagte eigentlich die Kirche zu dieser Form der Bildung und Ausbildung junger Menschen? Wenn mit Kirche die Bischöfe oder andere gemeindeleitenden Personen gemeint sind, ist die Antwort ganz einfach: Die Kirche sagte gar nichts dazu.

Bildung und Kindererziehung waren Angelegenheiten der Familie und Augustins Eltern – sein heidnischer Vater ebenso wie seine christliche Mutter³⁵ – wollten nahezu um jeden Preis, dass ihr begabter Sohn Karriere machte. Das ging nur über den Weg einer enorm teuren Sprach- und Sozialschulung, für die deshalb auch keine Kosten und Mühen gescheut wurden, um am Ende Ruhm und gesellschaftliche Anerkennung zu erreichen. Und wäre nicht ein reicher Gönner eingesprungen, der nach dem finanziellen Ruin des Vaters für Augustins Ausbildung aufkam, wäre aus diesem nie ein berühmter Rhetoriker am kaiserlichen Hof geworden! Von dieser Seite wurde das Schul- und Bildungssystem also nicht in Frage gestellt; das taten andere – nämlich einige wenige Christen, die dieses System höchst erfolgreich durchlaufen hatten und sich nun für eine entschiedene, d. h. asketische Form des Christentums stark machten³⁶. Zwei Ansätze sollen an dieser Stelle kurz vorgestellt werden.

Johannes Chrysostomos (349/344–407) aus Antiochien machte genau die von Augustin so negativ beschriebene Ruhmsucht des Menschen, seinen Geltungsdrang und seine Gier nach Anerkennung für die vielfältigen Spannungen in der Gesellschaft und besonders in der Kirche verantwortlich³⁷. In seinen Augen wurzelte das Übel darin, dass ein Kind schon von klein auf mit Hilfe der traditionellen *paideia* gleichsam darauf konditioniert werde. Demgegenüber sollte ein verantwortungsbewusster Vater alles daransetzen, seinem Nachwuchs von Anfang an und ständig zur Gewohnheit zu machen, das ganze

34 Conf. I,17: *itane aliud non erat, ubi exerceretur ingenium et lingua mea: laudes tuae, domine, laudes tuae per scripturas tuas suspenderent palmitem cordis mei, et non raperetur per inania nugularum turpis praeda volatilibus.* – Vgl. zu Augustins Kritik am Bildungswesen seiner Zeit auch Hildegund MÜLLER, *Challenges to Classical Education in Late Antiquity. The Case of Augustine*, in: *A Companion to Ancient Education*, hrsg. v. W. Martin BLOOMER, Oxford 2015, 358–371.

35 Vgl. zu Augustins Mutter Monica jetzt die Untersuchung von Gillian CLARK, *Monica. An Ordinary Saint*, Oxford 2015. Ihre Religiosität wird insbesondere auf den Seiten 116–144 behandelt, wobei Clark sehr deutlich macht, dass Monica in keiner Hinsicht ungewöhnlich war.

36 Alberto QUIROGA, *From Sophistopolis to Episcopopolis. The Case for a Third Sophistic*, in: *Journal for Late Antique Religion and Culture* 1, 2007, 31–42, hier: 36.

37 *De inani gloria et de educandis liberis*, vgl. auch Jutta TŁOKA, *Griechische Christen – Christliche Griechen. Plausibilisierungsstrategien des antiken Christentums bei Origenes und Johannes Chrysostomos (STAC 30)*, Tübingen 2006, 145–158; Odd M. BAKKE, *When Children Became People. The Birth of Childhood in Early Christianity*, Minneapolis 2005, 152–222, hier: 162–172 und 188–200; Vigen GURIOIAN, *The Ecclesial Family. John Chrysostom on Parenthood and Children*, in: *The Child in Christian Thought*, hrsg. v. Marcia BUNGE, Grand Rapids–Cambridge 2001, 61–77.

Leben auf Gott hin auszurichten. Besonderen Wert legte Johannes dabei auf die biblischen Erzählungen³⁸, die kindgerecht und spannend erzählt, an die Stelle der problematischen Götter- und Heldengeschichten treten sollen. Konkret könne das Kind anhand der Geschichte von Kain und Abel den Neid verachten lernen und erkennen, dass Gott nichts verborgen bleibt³⁹. Mit der Erzählung von Jakob und Esau ließe sich plausibel machen, dass man den Eltern gehorchen, auf Gott hoffen und jegliches Unglück ertragen solle⁴⁰. Das Singen der Psalmen diene zur Festigung und Vertiefung des Lernstoffs und befördere beim jungen Menschen die Entwicklung einer christlichen Grundhaltung, auf die es Johannes ankam⁴¹. Auf keinen Fall solle man kleinen Kindern jedoch Angst machen oder ihnen etwa mit der Hölle drohen; vielmehr möge man dieses Thema erst im Alter von etwa 15 Jahren ansprechen⁴². Mit diesem anspruchsvollen Programm könne der Vater seine Kinder gegen die allgegenwärtige Ruhmsucht dieser hiesigen Welt von Beginn an wappnen.

Der christliche Lehrer Hieronymus (347–420) äußerte seine Vorstellungen zur Erziehung eines der Jungfräulichkeit geweihten Mädchens⁴³ brieflich an dessen Mutter Laeta⁴⁴. Doch musste Hieronymus dabei sehr umsichtig zu Werke gehen: Schließlich könnte der heidnische Vater der Laeta, Publius Caionius Caecina Albinus, ihn für einen dieser selbsternannten Lehrer halten, die die Autorität des *pater familias* in Zweifel ziehen. So stellte Hieronymus sich bildlich vor, wie Albinus über den Brief lacht und seinen Verfasser einen Dummkopf und Narren schimpft⁴⁵. Statt die religiösen Differenzen zu betonen, entschied sich Hieronymus dafür, die Bedeutung des christlichen Teils der Familie mit der Bemerkung hervorzuheben und kühn zu behaupten, dass sich in diesem Umfeld sogar Jupiter dazu entschieden hätte, Christ zu werden⁴⁶. Etwas später spricht er seiner Adressatin Laeta dann auch Mut zu:

Dies, o Laeta, in Christus geliebte Tochter, musste ich vorausschicken, damit Du nicht am Seelenheil des Vaters verzweifelst. Das Vertrauen, dem Du Deine Tochter verdankst, möge Dir auch den Vater gewinnen⁴⁷!

38 De inani gloria 38–40. – Vgl. Katharina HEYDEN, Bibel-Erzählen in der frühen Christenheit. Johannes Chrysostomos über den Wert und die Kunst, biblische Geschichten zu erzählen, in: *Bibel erzählen!*, hrsg. v. Monika FUCHS u. Dirk SCHLIEPHAKE, Neukirchen-Vluyn 2014, 55–68.

39 De inani gloria 40.

40 De inani gloria 51.

41 De inani gloria 28; 34 und 60.

42 De inani gloria 52.

43 Hier. ep. 107. – Vgl. auch Philip ROUSSEAU, ›Learned Women‹ and the Development of a Christian Culture in Late Antiquity, in: *Symbolae Osloenses* 70, 1995, 116–147, hier: 135f.; Phyllis B. KATZ, Educating Paula. A proposed Curriculum for raising a 4th century Christian Infant, in: *Constructions of Childhood in Ancient Greece and Italy*, hrsg. v. Ada COHEN u. Jeremy B. RUTTER, Princeton 2007, 115–127; Carolyn OSIEK, The Education of Girls in Early Christian Ascetic Tradition, in: *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 41, 2012, 401–407, sowie BAKKE, When Children Became People (wie Anm. 37), 160–162.

44 Vgl. auch Johannes N. BRUNNER, Der heilige Hieronymus und die Mädchenerziehung auf Grund seiner Briefe an Laeta und Gaudentius. Eine patristisch-pädagogische Studie, München 1910; Joan M. PETERSEN, The Education of Girls in Fourth-Century Rome, in: *The Church and Childhood*, hrsg. v. Diana WOOD, Oxford 1994, 33–37 und OSIEK, The Education of Girls (wie Anm. 43), 404–406.

45 Hier. ep. 107,1.

46 Hier. ep. 107,1; vgl. dazu auch Ralf BEHRWALD, Die Stadt als Museum? Die Wahrnehmung der Monumente Roms in der Spätantike, Berlin 2009, 248.

47 Hier. ep. 107,2: *hoc Laeta, religiosissima in Christo filia, dictum sit, ut non desperes parentis salutem, et eadem fide qua meruisti filiam, et patrem recipias.*

Und noch eine weitere Szene sah Hieronymus schon vor seinem inneren Auge: Wie das niedliche kleine Töchterchen der Laeta den Widerstand seines Großvaters dadurch bezwingt, dass es seine Ärmchen um ihn legt und ihm – wenn auch gegen seinen Willen – ein Halleluja ins Ohr flüstert⁴⁸. Lesen und Schreiben sollte das Kind aber auf die ganz klassische Weise lernen:

Besorge ihr Buchstaben aus Buchs oder Elfenbein und lasse sie deren Namen lernen! Sie soll damit spielen, und sie wird aus dem Spiele Belehrung schöpfen. Nicht bloß mit der Reihenfolge der Buchstaben soll sie vertraut werden, sondern auch ihre Namen in Verslein festhalten. Sie sollen häufig durcheinandergeworfen, die letzten mit den mittleren und die mittleren mit den ersten vertauscht werden, so daß sie die Buchstaben nicht nur aussprechen, vielmehr auch ihre Form auseinanderhalten kann. [...] Man muss vor allem vermeiden, daß sie Widerwillen gegen das Lernen fasst; denn sonst könnte die in der Jugend einsetzende Abneigung über die unverständigen Kinderjahre hinaus anhalten. Die Buchstaben, aus denen sie allmählich Worte zusammenfügt, sind nicht dem Zufall zu überlassen, sondern es sollen bestimmte, mit Absicht gewählte Namen sein, z. B. die der Propheten und Apostel und die ganze Reihe der Patriarchen von Adam an, wie sie sich bei Matthäus und Lukas findet⁴⁹.

Hieronymus griff auf die traditionelle Methode zurück, die er nur christlich abwandeln musste. Selbstverständlich betonte auch er die enorme Bedeutung des familiären Umfeldes für die Erziehung des kleinen Mädchens:

Man erzählt, daß die Aussprache der Mutter schon von Jugend an den Grund zur Beredsamkeit der Gracchen gelegt hat, während Hortensia bereits auf den Knien des Vaters ihre erste Ausbildung in der Redekunst erhielt⁵⁰.

Kaum zufällig dürfte Hieronymus hier Hortensia angesprochen haben, die der Sage nach durch ihre Rede eine für die Frauen Roms sehr nachteilige Steuer verhindert habe⁵¹. Später sollte Laetas Tochter jeden Tag eine biblische Passage auswendig lernen, sich einige griechische Verse einprägen – aber auf gar keinen Fall die Aussprache ihrer lateinischen Muttersprache mit griechischen Lauten verunstalten⁵². Als römische Dame hatte sie sich natürlich auch mit der Verarbeitung von Wolle zu beschäftigen⁵³. Doch Hieronymus ver-

48 Hier. ep. 107,4.

49 Hier. ep. 107,4: *Fiant ei litterae vel buxuae, vel eburneae, et suis nominibus appellentur. Ludat in eis, ut et lusus eius eruditio sit. Et non solum ordinem teneat litterarum, et memoria nominum in canticum transeat; sed ipse inter se crebro ordo turbetur, et mediis ultima, primis media misceantur, ut eas non sono tantum, sed et visu noverit [...] Cavendum in primis, ne oderit studia, ne amaritudo eorum praecepta in infantia, ultra rudes annos transeat. Ipsa nomina, per quae consuescit paulatim verba contexere, non sint fortuita, sed certa, et coacervata de industria, Prophetarum videlicet atque Apostolorum, et omnis ab Adam Patriarcharum series, de Matthaeo Lucaque descendat, ut dum aliud agit, futurae memoriae praeparetur.* Dass römische Kinder das Alphabet mit Hilfe von Elfenbeinbuchstaben lernen sollten, empfiehlt auch Quintilian Inst. I,1,26. – Vgl. dazu auch GEMEINHARDT, Das lateinische Christentum (wie Anm. 26), 36 und William A. JOHNSON, Learning to Read and Write, in: A Companion to Ancient Education, hrsg. v. W. Martin BLOOMER, Oxford 2015, 137–148.

50 Hier. ep. 107,4: *Graccorum eloquentiae multum ab infantia sermo matris contulisse scribitur. Hortensii oratio in paterno sinu coaluit.* – Vgl. auch GEMEINHARDT, Das lateinische Christentum (wie Anm. 26), 396.

51 Valerius Maximus 8,3,3.

52 Hier. ep. 107,9 mit Quintilian Inst. I,1,13. – Vgl. auch BAKKE, When Children Became People (wie Anm. 37), 187.

53 Vgl. zu diesem klassischen Topos auch Klaus THRAEDE, Art. Frau, in: RAC 8, 1972, 197–269, hier: 215.

ordnete ihr auch eine spezielle Leseanweisung für die biblischen Texte, deren Handschriften, wenn auch nicht bemalt oder sonstwie kostbar, für sie ein besonderer Schatz und ihr wertvoller als Seidengewänder und Edelsteine sein sollten⁵⁴. Zunächst möge sie die Psalmen lesen, dann die Sprüche als Richtschnur für ihr Handeln; mit den Klageliedern könne sie lernen, die Welt zu verachten und sich mit Hiob in Tugend und Geduld üben⁵⁵. Anschließend sei sie dann in der Lage, die Evangelien, die Apostelgeschichte, die Briefe des Neuen Testaments und andere Bücher des Alten Testaments zu verstehen. Danach wäre sie schließlich so gut geschult, dass sie sich auch an besonders schwierige oder gefährliche Texte wie den des Hoheliedes oder die Apokryphen wagen könne. Und wenn sie dann immer noch nicht genug habe, blieben ja auch noch die Bücher des Cyprian, Athanasius oder des Hilarius von Poitiers⁵⁶.

Am allerbesten wäre es jedoch, wenn die junge Frau den Verlockungen der Metropole Rom den Rücken kehren und sich nach Bethlehem zu ihrer asketischen Familie, bestehend aus ihrer Großmutter, Tante und ihrem Lehrer Hieronymus aufmachen würde⁵⁷. Auch mit diesem Vorschlag hatte Hieronymus am Ende Erfolg; als junge Frau kehrte sie Rom tatsächlich den Rücken, ließ sich in Bethlehem nieder und verwaltete die von ihrer Großmutter dort gegründeten Klöster⁵⁸.

4. Fazit

In der griechisch-römischen Antike war Bildung eine Frage des gesellschaftlichen Standes, des Sozialprestiges und natürlich auch der finanziellen Möglichkeiten, für die im Rahmen des Hauses insbesondere der Vater zu sorgen hatte. Darin unterschieden sich Juden und Christen nicht von der übrigen Bevölkerung im Reich. Im Haus fand auch die grundlegend prägende religiöse Sozialisierung statt; wir haben gesehen, wie das heidnische Kind an häuslichen Ritualen teilnahm und wir können uns ebenso gut vorstellen, wie der kleine Augustin seine Mutter in den Gottesdienst begleitete und mit ihr betete. Wie hätte er sich sonst an Gott mit der Bitte, von den Lehrern nicht mehr geschlagen zu werden, wenden sollen?

Die traditionelle Elitenbildung erfolgte durch die gezielte Einübung in Sprach- und Lebensmodelle, wie sie von den klassischen Göttermythen und Heldensagen bereitgestellt wurden. Offenbar sahen viele Christen darin auch gar kein größeres Problem⁵⁹; möglicherweise lag der religiöse Gehalt für sie auch gar nicht auf der Hand⁶⁰, zumal der

54 Hier. ep. 107,12. – Vgl. dazu auch Kim HAINES-EITZEN, *The Gendered Palimpsest. Women, Writing, and Representation in Early Christianity*, New York 2011, 46f. und Stefan REBENICH, *Jerome*, London–New York 2002, 131.

55 Hier. ep. 107,12. – Vgl. dazu auch Gillian CLOKE, *This Female Man of God. Women and Spiritual Power in the Patristic Age, AD 350–450*, London 1995, 69.

56 Hier. ep. 107,12. – Vgl. auch PETERSEN, *The Education* (wie Anm. 44), 36; BAKKE, *When Children Became People* (wie Anm. 37), 186 und SANDNES, *The Challenge* (wie Anm. 19), 209f.

57 Edward WATTS, *Education. Speaking, Thinking, and Socializing*, in: *The Oxford Handbook on Late Antiquity*, hrsg. v. Scott F. JOHNSON, Oxford 2012, 467–486, hier: 472 betont, dass die Gemeinschaft von Lehrer und Schüler durchaus im Sinne einer Familie verstanden wurde.

58 Vgl. Christa KRUMEICH, *Hieronymus und die feminae clarissimae*, Bonn 1993, 162.

59 So auch das Fazit bei WATTS, *Education* (wie Anm. 57), 476: »In truth, the growth of Christianity and the development of Christian culture did little to change the influence of *paideia* over late antique literary habits and social relationships«.

60 Im sermo de disciplina christiana 11,12 hält Augustin seiner Gemeinde den Spiegel vor, wenn er sagt, die Christen schickten ihre Kinder aus den gleichen Gründen wie die Heiden zur Schule,

Taufunterricht auf eine völlig andere Ebene abzielte. Nach dem Zeugnis der bereits erwähnten *Traditio Apostolica* forderte man von den Taufanwärtern in erster Linie einen einwandfreien Lebenswandel⁶¹, hielt sie an, die bischöfliche Predigt zu memorieren und sich die wichtigsten Glaubensstücke einzuprägen, um bei der Taufe dann das Bekenntnis vortragen zu können. Die Lektüre von Texten oder gar die eigene Beschäftigung mit Bibeltexten waren dabei aber nicht vorgesehen bzw. allenfalls Gebildeten und besonders Interessierten vorbehalten. Doch selbst diese taten sich mit der Sprache der Bibel außerordentlich schwer, wie Augustin in aller Deutlichkeit zum Ausdruck brachte. Offenbar hatte er noch nicht allzu viele biblische Texte gelesen, als er den Mailänder Bischof Ambrosius (337–397) um eine Lektüreempfehlung bat⁶². Dieser riet ihm, sich mit dem Propheten Jesaja zu beschäftigen. Doch der an der Sprache eines Cicero (106–43 v. Chr.) geschulte Augustin kam mit diesem Bibeltext so gar nicht zurecht:

*Da ich aber die ersten Abschnitte nicht verstand und das ganze Buch für überall so schwerverständlich hielt, verschob ich die Lesung auf den Zeitpunkt, wo ich in der Redeweise des Herrn geübter wäre*⁶³.

Nur wenige selbst hochgebildete und zugleich asketisch orientierte Christen waren der Meinung, dass ein Christ auch gründlich gebildet und mit der Lektüre biblischer Texte vertraut sein sollte. Deshalb entwickelten sie für die Kinder gleichgesinnter Eltern ein alternatives *curriculum* auf Basis biblischer Texte. Doch – und hier schließt sich der Kreis – waren sich Johannes Chrysostomos ebenso wie Hieronymus sehr wohl bewusst, dass lediglich einige wenige Väter bzw. Mütter dazu bereit waren, dieses anspruchsvolle und dezidiert christliche Programm auch tatsächlich umzusetzen.

nämlich, um andere Menschen zu überragen und noch größere Ehre und Würde zu erlangen; vgl. dazu auch GEMEINHARDT, Das lateinische Christentum (wie Anm. 26), 376.

61 Trad. Apost. 20.

62 Conf. IX,5,13.

63 Conf. IX,5,13: *verum tamen ego primam huius lectionem non intellegens, totumque talem arbitrans, distuli repetendum exercitior in dominico eloquio.*

MARTIN KINTZINGER

Weisheit, Wissen, Weltverständnis

»Menschenbildung« im europäischen Mittelalter

1. Die Bekenntnisse und das Lesen

Im ungeheizten Gruppenschlafsaal während ihrer Zeit im sogenannten Reichsarbeitsdienst musste sie abends heimlich unter der Bettdecke lesen, weil es verboten war, private Bücher bei sich zu haben. »Abends, wenn die anderen Witze machen«, so hat Sophie Scholl (1921–1943) diese Erfahrung in ihrem Tagebuch beschrieben, zum 10. April 1941¹. Scholl wird heute wegen ihres gewaltlosen Widerstandes gegen die NS-Diktatur, die sie das Leben kostete, erinnert². Unter der Bedrängnis von Heimweh und Anpassungsdruck nahm sich die damals 20-Jährige als Suchende wahr, auf dem Weg zu innerer Ruhe.

Ein vor mehr als 1500 Jahren in ähnlicher persönlicher Situation geschriebenes Buch wurde daher die heimliche Lektüre von Sophie Scholl: Die um 400 n. Chr. verfassten »Bekenntnisse« (*confessiones*) des Kirchenvaters Augustinus (354–430), seit 391 Bischof von Hippo Regius in Nordafrika, im heutigen Algerien³.

»Ruhelos ist unser Herz, bis es ruht in Dir, Herr« (*inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te, Domine*)⁴. Einer der ersten und bekanntesten Sätze aus den Bekenntnissen Augustins. In diesen Worten fand Sophie Scholl die gesuchte persönliche Orientierung und obwohl Protestantin, entwickelte sie daraus eine besondere Faszination für das mittelalterliche Mönchtum⁵.

1 Friedemann DREWS, »Die Gedanken sind frei« – Sophie Scholl und der Kirchenvater Augustinus, in: Endstation rechts, 15. November 2010: <http://www.endstation-rechts.de/news/die-gedanken-sind-frei-sophie-scholl-und-der-kirchenvater-augustinus.html> (Zugriff: 12.11.2017).

2 Vgl. zum Hintergrund: Gerd R. UEBERSCHÄR, Für ein anderes Deutschland. Der deutsche Widerstand gegen den NS-Staat 1933–1945, Frankfurt a. M. 2005, 126–132; Wolfgang BENZ, Der deutsche Widerstand gegen Hitler, München 2014, 44–51 (Opposition der jungen Generation); Michael GRÜTTNER, Das Dritte Reich 1933–1939 (Gebhardt), Stuttgart 2014, 520–546 (Widerstand).

3 DREWS, »Die Gedanken sind frei« (wie Anm. 1). – Vgl. Barbara BEYS, Sophie Scholl. Biographie, München 2010/2012. Den Hinweis auf die Augustinus-Lektüre Sophie Scholls verdanke ich meiner Frau, Dr. Marion Kintzinger.

4 Aurelius Augustinus, Bekenntnisse. Übersetzung von Otto F. LACHMANN, Leipzig 1888 (ND Köln 1960), Buch I, Kapitel 1: <http://www.augustiner.de/files/augustiner/downloads/Bekenntnisse.pdf> (Zugriff: 12.11.2017). Der lateinische Text: Aurelius Augustinus, Confessiones. Bekenntnisse. Lateinisch–Deutsch, übersetzt v. Wilhelm THIMME, Düsseldorf/Zürich 2004, I. 1.

5 Andreas WOLLBOLD, Gottesgeburt und Christsein bei Meister Eckart. Zur Mystik seines Johanneskommentars, in: GuL 78, 2005, 413–423, hier: 417. – Vgl. Andreas SPEER, Weisheit bei Augustinus und Meister Eckhart, in: Meister Eckhart und Augustinus, hrsg. v. Rudolf K. WEIGAND u. Regina D. SCHIEWER, Stuttgart 2011, 1–16.

Nicht das umfangreiche theologische Werk des Augustinus interessierte sie allerdings, sondern die autobiographisch gehaltenen Bekenntnisse, die von der Konversion zum christlichen Glauben und der folgenden Änderung der Lebensführung berichten. Sophie Scholl las die Bekenntnisse des Augustinus als persönliches, authentisches Zeugnis und in seiner Schilderung der erlebten Zeitumstände als historisches Buch.

Hat *Geschichte* in diesem Fall *gebildet*? Es mag die Vermutung zutreffender sein, sie habe *geformt*, zur Ruhe geführt, innere Stärke gegeben, der Persönlichkeit der Leserin mehr zugesprochen als ihrem Intellekt. Wir werden auf diese Frage noch mehrmals zurückkommen.

Eine solche Lektürepraxis war indes keineswegs neu. Der gelehrte Augustinereremit und Theologieprofessor Martin Luther (1483–1546) beispielsweise schöpfte intensiv aus dem theologischen Fundus der Werke des Augustin. Seine Lehraussagen zur Theologie sind wesentlich von augustinischem Denken beeinflusst. Auch er hat die *confessiones* eingehend studiert und suchte in ihnen nicht nur die theologischen Grundpositionen, sondern auch die Tiefe der Selbstaussagen⁶. Wie über Sophie Scholl, so ist auch über Luther gesagt worden, er habe die in den *confessiones* ausgedrückte individuelle und existentielle Erfahrung selbst erlebt und daher in der Lektüre der augustinischen Bekenntnisse Orientierung gefunden. Wie weit die Aneignung im Einzelfall ging und ob dabei Wahrnehmungen einer gerade in religiösen Kontexten im Mittelalter geübten *imitatio* vorkamen, muss offenbleiben.

In einer derartigen individuellen wie existentiellen Deutung konnten die *confessiones* über die Jahrhunderte immer wieder interessierte Leser finden, so die Philosophen Jacques Derrida (1930–2004) im 20. oder Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) im 18. Jahrhundert, die Humanisten Marsilio Ficino (1433–1499) im 15. oder Francesco Petrarca (1304–1374) im 14. Jahrhundert, den Philosophen und Mystiker Meister Eckhart (um 1260–1328) im Übergang um 1300 oder die Enzyklopädisten Hugo von St. Viktor (um 1097–1141) im Übergang zum 12. und Vinzenz von Beauvais (1184/1194–1264) im 13. Jahrhundert⁷. Meister Eckhart berief sich auf Augustinus, wenn er von den natürlichen Gründen (*rationes naturales*) der Philosophie handelte⁸. Im *speculum historiale* des Vinzenz von Beauvais, einer Sammlung allen historischen Wissens von biblischen Zeiten bis zur eigenen Gegenwart, nahm er umfangreiche Exzerpte aus Augustins *confessiones* auf. Hugo von St. Viktor wurde, seiner umfassenden Gelehrsamkeit wegen, sogar als *Alter Augustinus* bezeichnet⁹.

Weit mehr als seine theologischen Schriften und für einen weiteren Interessentenkreis wurden die *confessiones* Augustins zu einer Standardlektüre bereits im Mittelalter. Was dieses Buch so beliebt machte, war seine Vielschichtigkeit, die es auf unterschiedliche Weise zu lesen erlaubte: mit wissenschaftlich-exegetischem, mit historischem oder auch

6 Daniela BLUM, *Der katholische Luther. Begegnungen – Prägungen – Rezeptionen*, Paderborn 2016, 78f., 84.

7 Rudolf K. WEIGAND, *Wissen von Augustinus deutsch? Die Rezeption der Schriften des Kirchenlehrers in volkssprachlicher Literatur des Spätmittelalters. Ein kursorischer Überblick*, in: *Augustinus – Spuren und Spiegelungen seines Denkens*, Bd. 1: *Von den Anfängen bis zur Reformation*, hrsg. v. Norbert Fischer, Hamburg 2009, 177–194; Lydia WEGENER, *Der »Frankfurter« / »Theologia deutsch«*. Spielräume und Grenzen des Sagbaren, Berlin/Boston 2016, 91–109.

8 Burkhard MOJSISCH, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg 1983, 6–12; Kurt FLASCH, *Eckharts Absicht (Meister Eckhart Gesellschaft. Texte. 2013)*: <http://www.meister-eckhart-gesellschaft.de/texte.htm#Absicht> (Zugriff: 3.12.2017).

9 Dominique POIREL, *»Alter Augustinus – der Zweite Augustinus«*. Hugo von St. Viktor und die Väter der Kirche, in: *Die Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit*, hrsg. v. Johannes ARNOLD, Rainer BERNDT u. Ralf M. W. STAMMBERGER, Paderborn 2004, 643–668.

mit mystisch-frömmigkeitstheologischem Interesse, zur persönlichen, religiösen Orientierung wie auch zur intellektuellen Belehrung. Direkt nach der zitierten Stelle der *confessiones* zur Ruhe des menschlichen Herzens in Gott folgt der Gebetsausruf: »Gib mir, Herr, Wissen und Verstehen« (*da mihi, domine, scire et intellegere*)¹⁰. Die Harmonisierung zwischen Glauben und Wissen, später ein besonderes Merkmal monastischer Wissenschaft, war bei Augustinus bereits vorhanden. Als wichtigstes Motiv der *confessiones*-Lektüre ist aber in allen Jahrhunderten das Persönliche und Authentische zu identifizieren, das Zeugnis einer historischen Persönlichkeit, die im Rückblick von den Lebensformen und den Wissenshorizonten in der spätantiken paganen Gesellschaft berichtet und von ihrer existentiellen Krisensituation, die zur Konversion geführt hatte.

Durch seinen autobiographischen Bericht wird Augustinus zum Zeitzeugen und handelt insofern von Geschichte. Die Lektüre der *confessiones* war im engeren Sinn keine historische Lektüre und Augustinus kein Geschichtsphilosoph. Dennoch vertrat er ein bestimmtes Geschichtsbild: Im Kontext des göttlichen Heilswerkes versteht er die Geschichte, die er universal als Einheit denkt, zugleich als Feld moralischer Bewährung der Menschen. Von Gott in fester Ordnung gefügt, ist die Geschichte als komponierte Einheit wie ein »großes Lied« (*velut magnum carmen*)¹¹. Dabei verweist die Betrachtung der Geschichte die Menschen auf das Göttliche und Jenseitige. Nur wer noch nicht zum Christentum bekehrt sei, verharre in einem »Glauben an die zeitliche Geschichte« (*fides temporalis historiae*)¹². *Historia* bezeichnet im augustininischen Werk ohne nähere Definition die als begriffliche Einheit gedachte Geschichte, *historia sacra*, die Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen.

Wenn hingegen nicht von einer Einheit des Geschaffenen die Rede ist, sondern von einer Abfolge von Ereignissen, so wird der Begriff *narratio* verwendet¹³. Von den antiken *res gestae*, den Tatenberichten der Herrscher, wird damit bereits im Ansatz jene *narratio rerum gestarum*, eine Erzählung von den geschehenen Dingen, abgeleitet, die das begriffliche Verständnis von Geschichtsschreibung im Mittelalter weiterhin kennzeichnen sollte¹⁴. Sie geht zurück auf die *etymologiae* des Isidor von Sevilla (ca. 550–636), der definiert hatte: *historia est narratio rei gestae*. Isidor konnte dafür auf (spät)antike Vorlagen wie Quintilian (um 35–96) und Cicero (106–43 v. Chr.) zurückgreifen¹⁵.

Die großen systematischen Werke der hoch- und spätmittelalterlichen Theologie und Philosophie, so etwa die *summa theologiae* des Dominikaner-Gelehrten Thomas von Aquin (ca. 1225–1274), sind ohne die Übernahmen und kritischen Auseinandersetzungen mit den Schriften des Augustinus nicht denkbar¹⁶. Thomas, ansonsten von herausra-

10 Aurelius Augustinus, *Confessiones*, bearb. v. Karsten DITTMANN Lippstadt 2002 (ND der Ausgabe 1989), Lib. 1, cap. 1 (http://www.geocities.ws/karstendittmann/texte/Augustinus_Confessiones_dt-lat.PDF [Zugriff: 15. 11.2027]).

11 Christoph HORN, Geschichtsdarstellung, Geschichtsphilosophie und Geschichtsbewußtsein (Buch XII 10–XVIII), in: Augustinus, *De civitate Dei* (Klassiker Auslegen 11), hrsg. v. DEMS., Berlin 1997, 171–193, hier: 185.

12 Ebd., 179

13 Ebd., 186 mit Anm. 4.

14 Hans-Werner GOETZ, Von der *res gesta* zur *narratio rerum gestarum*. Anmerkungen zu Methoden und Hilfswissenschaften des mittelalterlichen Geschichtsschreibers, in: *Revue belge de philologie et d'histoire* 67, 1989, 695–713 (<http://www.mgh-bibliothek.de/dokumente/b/b072180.pdf> [Zugriff: 16.11.2017]).

15 Hans-Peter NEUHEUSER, Zugänge zur Sakralkunst. *Narratio* und *institutio* des mittelalterlichen Christgeburtbildes, Köln u. a. 2001, 399.

16 Wilhelm METZ, *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamt-sicht des thomistischen Gedankens* (Paradeigmata 18), Hamburg 1998, 103f. u. ö.

gend begriffsprägender Kreativität, entwarf erstaunlicherweise keinen eigenen *historia*-Begriff¹⁷. Erst seine Interpreten ab dem ausgehenden 13. Jahrhundert sprachen in ihren historiographischen Werken von einer *historia ecclesiastica*, später einer *historia de las Indias* zur Beschreibung der Neuen Welt, und entwarfen ab dem frühen 16. Jahrhundert die Konzeption einer Lehre aus der Geschichte, das in der Frühen Neuzeit dominante Diktum *historia docet*¹⁸.

Hier ist die Antwort auf die Frage, ob Geschichte *bildet*, nun offenbar klarer zu beantworten: Indem sie belehrt, also Lehren für Gegenwart und Zukunft aus der Geschichte zieht, *bildet* Geschichte. Wir haben allerdings zwei verschiedene Bildungsbegriffe vor uns: Bildung als Wissensvermittlung oder sogar Wissensbestand (*gebildet*) und Bildung als persönliche Formung. Den von den heutigen Bildungs- (ehemaligen Erziehungs)wissenschaften reklamierten Bildungsbegriff können wir hingegen nicht verwenden, weil er rein neuzeitlich, mit Pestalozzi ab dem 18. Jahrhundert, gedacht ist.

2. Autorität und Gemeinschaft

Die Rezeption der *confessiones* schlägt eine Brücke von der Spätantike über das Mittelalter in die moderne Zeit. Augustins Schriften sind geradezu modellhaft dafür, wie historische Texte *bilden* und *formen* können, durch Belehrung in ihren Aussagen einerseits, durch existentielle Authentizität des Verfassers andererseits. Mehr als frühere oder spätere Epochen vermochte das Mittelalter durch das Verständnis von *auctoritas* eine orientierende Selbstverpflichtung auf die Anerkennung gelehrter Texte und ihre Verfasser einzugehen. Anders als in der Antike stand *auctoritas* nicht mehr nur allgemein für die Würde von Menschen und Werken, sondern wesentlich für die kanonische Geltung einer gelehrten Tradition und ihrer Textzeugen¹⁹.

Auctoritates, als maßgeblich und richtungweisend verstandene Texte, prägten die Lektüre Gelehrter und die Lehrpläne des Unterrichts in kirchlichen Schulen seit dem frühen Mittelalter. Normative Verbindlichkeit, begriffliche Eindeutigkeit und personale Gemeinschaft waren damit zugleich ausgedrückt. Schon die karolingischen Vorgaben, seit der *Admonitio generalis* von 789, für die Unterweisung von Kindern durch die Priester in Dom- und Pfarrkirchen, sahen eine Verbesserung und Vereinheitlichung der liturgischen Texte, der biblischen Bücher, der Notenblätter für den Chorgesang und des lateinischen Grammatikunterrichts vor. *Norma rectitudinis*, die Regel der richtigen Ordnung (sinngemäß des richtigen Handelns), so wurde das karolingische Reformprogramm nach einem

17 Ebd., 188.

18 Karl H. KLEBER, *Historia docet. Zur Geschichte der Moralthologie (Studien zur Moralthologie. Abt. Beihefte 15)*, Münster 2005, 71; Thomas EGGENSBERGER, *Der Einfluss des Thomas von Aquin auf das politische Denken des Bartholomé de las Casas im Traktat »De imperatoria vel regia potestate«*. Eine theologisch-politische Theorie zwischen Mittelalter und Neuzeit, Münster 2001, 36. – Zu Titelblättern historiographischer Werke und den Moti zur Bedeutung von *historia*: Marion KINTZINGER, *Chronos und Historia. Studien zur Titelblattikonographie historiographischer Werke vom 16. bis zum 18. Jahrhundert (Wolfenbütteler Forschungen 60)*, Wiesbaden 1995, 118, Anm. 72, u. ö.

19 Vgl. REGINA HEYDER, *Auctoritas scripturae: Schriftauslegung und Theologieverständnis Peter Abaelards unter besonderer Berücksichtigung der »Expositio in Hexameron«* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 74), Münster 2010.

Diktum des Gelehrten Alkuin (735–804) benannt²⁰. Man bezeichnete es bevorzugt mit Begriffen aus dem Wortfeld von *corrigere, emendare, restituere, renovare, reformare* oder *revocare* – allesamt Begriffe für die notwendige Korrektur der gegebenen Zustände mit dem Ziel, die existentielle und ursprüngliche Ordnung, wie sie Gott gewollt habe, aber die Menschen vernachlässigt hätten, wieder herzustellen²¹.

Früher hat man in dieser Wissenspolitik des karolingischen Hofes eine *Renaissance* erkennen wollen. Das korrektive Element der *norma rectitudinis* zielte aber keineswegs auf die Rückkehr zu alten, antiken und damit paganen Zuständen, sondern auf die Rückbesinnung auf eine als historisch ursprünglich gedachte Idealität gottgefälligen menschlichen Handelns. Dieser Anspruch galt für alle Menschen, auch für den König, und darin lag ihr politischer Anspruch begründet: Der Herrscher sah sich verpflichtet, für die korrekte Liturgie in der Messe Sorge zu tragen, für das richtige Ausführen des Chorgesangs, für die richtige Textversion in den Abschriften der biblischen Bücher und der Kirchenväterschriften.

Nur die formal korrekte, nicht eine fehlerhafte oder auch nur nachlässige Zitation heiliger Bücher und liturgischer Texte und Gebete, so war man überzeugt, erreiche das Ohr Gottes und könne seine Gnade bewirken. Deshalb ist auch die lange gepflegte Vorstellung, Karl der Große habe eine Art »Volksbildung« initiieren wollen, unzutreffend. Die Unterweisung galt Kindern als Helfern in der Messe und künftigen Priestern. Daher war sie auf kirchliche Inhalte wie auf Latinität beschränkt und deshalb waren die Unterrichtsreform, die Liturgie- und die Schriftreform verschiedene Ausprägungen desselben Programms. Ein Reformprogramm, das auch die Wissensvermittlung und die Bewahrung des tradierten Wissensstandes einschloss, ein Ausdruck von Reformwillen in der Wissenspolitik also – und deshalb nicht eine *Bildungsreform*, wie die ältere Forschung gern dazu sagte.

Mit dem Bezug auf Liturgie und Sakralität erhielt die Überlieferung des in Texten gefassten Wissens eine erhöhte Autorität zugeschrieben: *Auctoritates* waren zuerst die Bücher der kirchlichen Tradition, dann auch des Rechts und der Dichtung. Hier konnte der Bogen sehr weit gespannt werden, wie die neuere Forschung betont hat: Nicht nur aus dem Alten Testament, auch aus der antiken römischen Tradition, damit aus paganen Überlieferungen, selbst aus volkssprachlicher, regionaler Lieddichtung und sogar aus nichtchristlichen, muslimischen Literaturen konnten Texte in den Geltungsbereich der *norma rectitudinis* aufgenommen werden und insofern autoritative Geltung erhalten²².

Die Rezeption historischen Wissens war wohl nicht direkt als solches angestrebt, ist aber faktisch bewirkt worden. Im Frühmittelalter standen Werke antiker Autoren wie Cicero oder Seneca (um 1–65) mit Selbstverständlichkeit in Klosterbibliotheken gelehrter Kommunitäten²³. Erst die Restriktionen einer verengten kirchlichen Dogmatik seit der

20 Monika SUCHAN, Gerechtigkeit in christlicher Verantwortung. Neue Blicke in die Fürstenspiegel des Frühmittelalters, in: *Francia* 41, 2014, 1–23, hier: 14.

21 Doris HABERL, Die Hofbibliothek Karls des Großen als Kristallisationspunkt der karolingischen Renaissance. Geschichte, Umfeld, Wirkungen, in: *Perspektive Bibliothek* 3.1, 2014, 111–139, hier: 111f.

22 Wolfram DREWS, Die Karolinger und die Abbassiden von Bagdad. Legitimationsstrategien frühmittelalterlicher Herrscherdynastien im transkulturellen Vergleich, Berlin 209, 358.

23 Vgl. Martin KINTZINGER, Monastische Kultur und die Kunst des Wissens im Mittelalter, in: *Kloster und Bildung*, hrsg. v. Nathalie KRUPPA u. Jürgen WILKE (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 218 / Studien zur Germania Sacra 28), Göttingen 2006, 15–47; DERS., Das Geheimnis des Wissens oder: St. Gallen und die Wissenskultur im mittelalterlichen Europa, in: *Das Kloster St. Gallen und seine Schulen. Zum 200. Geburtstag der Katholischen Kantonssekundarschule »Flade«*. Katalog zur Jahresausstellung der Stiftsbibliothek St. Gallen, St. Gallen 2009, 11–30; DERS., Keine große Stille. Wissenskulturen zwischen Kloster und Welt. In: *Monastisches Leben im*

Wende zum 13. Jahrhundert, zwischen dem dritten und vierten Laterankonzil, führten zum Ausschluss nichtchristlicher Überlieferungen aus den Lektürekannones wie im Übrigen auch zur Exklusion der jüdischen Kultur.

Den Übergang von der methodisch harmonisierenden und memorierenden, zentral auf *auctoritates* und *canones* fixierten monastischen Kultur zur Scholastik, die seit dem Übergang zum 12. Jahrhundert mit dem Prinzip des Zweifels und des logischen Fragens ein neues Wissenschaftsverständnis initiierte, überstand die *auctoritas*-Vorstellung aber unbeschadet. Petrus Abaelard (1079–1142), einer der ersten Repräsentanten scholastischer Wissenschaft und Begründer der wirkmächtigen dialogischen Methode des Widerspruchs (*sic et non*), erschloss mit dieser Methode weniger neue Werke, als vielmehr die altbekannten Werke neu und respektierte darin die *auctoritas scripturae*²⁴.

An der Grenze der enzyklopädisch, auf die Sammlung und Bewahrung des überkommenen Wissens ausgerichteten monastischen Wissenschaft zur Dominanz der logischen Operationen in der Scholastik steht das Werk eines Zeitgenossen Abaelards, des bedeutenden Gelehrten und Augustinerchorherrn Hugo von St. Viktor, der bereits als »Alter Augustinus« erwähnt worden ist. Er stammte aus Sachsen und wird nach dem von ihm seit 1133 geleiteten Stift St. Viktor in Paris benannt. Hugo erweiterte in seinem um 1128 entstandenen Studienbuch *didascalicon de studio legendi* die Bedeutung des Begriffes der *historia*: Sie sei nicht nur eine Erzählung von Ereignissen (*non tantum rerum gestarum narratio*), sondern bezeichne auch die erste, unterste Bedeutungsstufe jeder Erzählung (*prima significatio ... narrationis*)²⁵: »Als erstes lernst du die Geschichte und prägst deinem Gedächtnis sorgfältig die Wahrheit der Ereignisse ein, vom Anbeginn anfangend bis hin zum Ende, was geschehen ist, wann es geschehen ist, wo es geschehen ist und durch wen es geschehen ist. Denn dies sind die vier Dinge, die in der Geschichte vor allem festzustellen sind: die Person, die Handlung, die Zeit, der Ort« (*prius historiam discas et rerum gestarum veritatem, a principio repetens usque ad finem quid gestum sit, quando gestum sit, ubi gestum sit, et a quibus gestum sit, diligenter memoriae commendes. Haec enim quattuor praecipue in historia requirenda sunt, persona, negotium, tempus et locus*)²⁶.

Erstmals war damit die Geschichte als wissenschaftliche Disziplin definiert, zugleich aber zugeordnet zur untersten Ebene im System der sogenannten allegorischen Schriftauslegung, dem Literalsinn (*sensus literalis*). Dahinter stand eine Hierarchisierung von Auslegungsebenen, nicht von Textgattungen. Wenn man die Heilige Schrift oder Kirchenväterliteratur nur nach ihrem Literalsinn befragte, dann wurden selbst diese Texte als *historia* verstanden. Korrekt gelesen, öffnet der Literalsinn die Einsicht in die höheren Bedeutungsebenen, die dem Text (wie allen Dingen des Lebens) eingeschrieben sind: »nach der Lektüre der Geschichte sind die Geheimnisse der Allegorien zu erforschen« (*post lectionem historiae ... allegoriarum mysteria investigare*)²⁷. Das

urbanen Kontext, hrsg. v. Anne-Marie HECKER u. Susanne RÖHL (MittelalterStudien 24), München 2010, 109–129.

24 Vgl. Regina HEYER, *Auctoritas scripturae. Schriftauslegung und Theologieverständnis Peter Abaelards unter besonderer Berücksichtigung der »Expositio in Hexaemeron«* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 10), Münster 2010.

25 Hugo von St. Viktor, *Didascalicon de studio legendi*. Studienbuch (Fontes Christiani 27), bearb. v. Thilo OFFERGELD, Freiburg i. Br. u. a., 79–90 (Einleitung) und Lib. 6, cap. 10: *De historia*, 360–370; NEUHEUSER, Zugänge (wie Anm. 15), 401.

26 Hugo von St. Viktor, *Didascalicon*, Lib. 6, cap. 3, 360 (361).

27 Hugo von St. Viktor, *Didascalion* (wie Anm. 25), Lib. 6, cap. 4, 370 (371): »Nach dem Studium der Geschichte verbleibt dir noch, die Geheimnisse der Allegorie zu erforschen« (*Post lectionem historiae, superest allegoriarum mysteria investigare*).

Studium der Geschichte ist nach dem Verständnis Hugos, mit anderen Worten, der Zugang zur Wissenschaft.

Auch wenn wir heute wissen, dass die Verdikte über die vermeintlich nur repetitive Wissenschaft der Monastik vor allem das konkurrierende Überlegenheitsgefühl der Scholastiker ausdrückt, so wird der Unterschied zwischen beiden doch deutlich: Ging es der Monastik vor allem um die Bewahrung einer als einheitlich und harmonisch verstandenen, tradierten Wissensordnung der *auctoritates* und als Grundlage der gemeinschaftlichen Lebensorganisation, so strebte die Scholastik nach der logischen Stringenz im Denken und der Argumentation des Einzelnen. Widersprüche sollten nicht mehr harmonisiert, sondern gesucht und ausgetragen werden. Der intellektuelle Streit wurde zum zentralen Ausdruck von Wissenschaft. Die Regelmäßigkeit beim Austrag dieses Streites war nicht selten wichtiger als die Inhalte. Dadurch wurde es erstmals möglich, prinzipiell jede denkbare Frage zur *causa* einer *disputatio* zu erheben, sogar über die Existenz Gottes und die Trinität oder die Möglichkeit, Häresien zu dulden. Entscheidend blieb die formal korrekte Anwendung der Argumentationsmethode und des logischen Schlusses, der Synthese oder *conclusio*. In Fragen dogmatischer Relevanz (wie derjenigen nach der Existenz Gottes) gab es den geltenden Normen folgend nur eine zwingende *conclusio*, aber die Freiheit, jedes logisch denk- und sagbare Argument vorzutragen, war davon unbenommen. Man kann hierin eine »Aufklärung im Mittelalter« entdecken²⁸. Wenn diese Feststellung nur auf den intellektuellen Diskurs einer scholastischen Elite geistlicher Gelehrter an den frühen Universitäten bezogen wird, ist sie zweifellos zutreffend: Immerhin konnten solche Vorstellungen formuliert werden im 12. und 13. Jahrhundert und die Freiheit, so zu verfahren, war offenbar im Konsens jener Gelehrten akzeptiert.

Mit der Rezeption der Schriften des Aristoteles (384–322 v. Chr.) in Übersetzung aus dem Griechischen schließlich, zunächst vermittelt über das Arabische, war seit dem 12./13. Jahrhundert endgültig ein neues Denken etabliert²⁹. Die *disputationes* folgten fortan dem Verfahren der aristotelischen Syllogismen und in erstaunlich kurzer Zeit waren die schriftbasierten Disziplinen des Triviums innerhalb der *Septem Artes Liberales* und die Lehre an der Rechtsfakultät davon durchdrungen. Indem der Aristotelismus als methodisches Instrumentarium genutzt werden konnte, ermöglichte er, das bereits seit längerem favorisierte Verfahren des logischen Schließens stringent weiterzuentwickeln und galt daher im gelehrten Disput als obligatorisch.

Von der Kirche und vor allem den kirchlichen Lehrautoritäten kritisiert und zunehmend zurückgedrängt, wurde das aristotelische Werk in Teilen auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt. Ein Lehrverbot aristotelischer Thesen an der Artistenfakultät der Universität Paris durch den für die Lehraufsicht zuständigen Bischof von Paris 1277 zeigt die Dramatik der Verhältnisse: Nicht weniger als 219 Thesen wurden inkriminiert und erstmals wurde eine disziplinäre Grenzziehung vorgenommen: Über Fragen der Theologie zu diskutieren, musste Theologen vorbehalten bleiben³⁰. Das Lektüerverbot galt nicht nur für aristotelische Schriften selbst, sondern auch für deren Rezipienten. So gelangten selbst Bücher des Thomas von Aquin auf den Index. Sogar diese restriktive Politik vermochte allerdings die Faszination, die die aristotelische Methode auf die Gelehrten aus-

28 Vgl. das grundlegende Werk: Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung in 1277: Das Dokument des Bischofs von Paris, bearb. v. Kurt FLASCH, Mainz 1989.

29 Vgl. Sylvain GOUGUENHEIM, Aristoteles auf dem Mont Saint-Michel. Die griechischen Wurzeln des christlichen Abendlandes. Mit einem Kommentar von Martin Kintzinger und Daniel König Darmstadt 2011 (franz. Original Paris 2008, dt. Übers.).

30 S. Anm. 27.

übte, nicht zu mindern: Sie wurde weiterhin praktiziert, nach dem Verbot von 1277 nur vorübergehend nicht mehr offensiv an der Artistenfakultät.

Die Wissensvorstellungen fächerten sich weiter auf. Neben der (weiterhin fortbestehenden) meditativen, aneignenden *auctoritas*-Lektüre der Monastik, der *lectio*, dominierte nun und fortan die logische Frage, die *quaestio*. Der intellektuelle Streit, die *disputatio*, wurde zur richtungweisenden Form wissenschaftlicher Praxis. Ging es in der Monastik noch darum, zur *Weisheit (sapientia)* als Lebensgrund zu finden und damit auf dem Weg der Annäherung an die göttliche Weisheit und Wahrheit zu sein, auch wenn ein Mensch sie nie erreichen konnte, so war das gelehrte *Wissen* das Ziel der scholastischen Wissenschaft. Institutionell durch den Auszug aus den kirchlichen Schulen an Kathedralstiften seit dem späten 11. Jahrhundert verselbstständigt und vor allem durch die Einrichtung der Universitäten wenig später als Korporation rechtlich unabhängig gestellt, konnte die scholastische Wissenschaft sich in allen gesellschaftlichen Feldern profilieren³¹.

Vor allem in der Rechtswissenschaft vermochten die scholastischen Gelehrten seit spätestens dem 13. Jahrhundert zu unentbehrlichen Ratgebern der weltlichen wie geistlichen Fürsten und auch der Stadtoberkeiten zu werden. Als *scientiae lucrativae* von ihren Kritikern beneidet und beschimpft, wurden die Juristen zum Inbegriff der Karrieregelehrten. An dieser Stelle wurde das gelehrte Wissen zur *Weltweisheit* und löste sich spätestens jetzt von der Tradition der notwendigerweise *weltabgewandten* monastischen Wissenschaft. Die »gens de savoir«, wie Jacques Verger sie nennt, waren entstanden und blieben fortan ein tragendes Element gesellschaftlicher Entwicklungen³². Übersetzt kann man am ehesten von *Experten* sprechen, funktional spezialisierten Personen, die nach ihrer Erfahrung (*experientia*) benannt sind. Dass die Erfahrung als Evidenz der Geschichte verstanden wurde, ist in dieser Form allerdings erst in der Frühen Neuzeit ausgesagt worden, aber im *experientia*-Begriff des späteren Mittelalters bereits angelegt³³.

Eine wesentliche Gemeinsamkeit zwischen Monastik und Scholastik wird bei dieser Darstellung häufig übersehen: Auch wenn die Scholastik einen Rahmen für die Verselbstständigung des modernen Individuums bot, so blieb die Wissensvermittlung auch weiterhin ein kollektiver Akt. Konrad von Megenberg (1309–1374), späterer Stiftskanoniker in Regensburg, war in jungen Jahren als Artes-Magister an der Universität Paris tätig, das er aber offenbar im Zusammenhang der heftig ausgetragenen intellektuellen Streitigkeiten zwischen verschiedenen gelehrten Konfliktparteien verlassen musste. Als produktiver, wenn auch nur eingeschränkt rezipierter Autor verfasste er etliche umfangreiche Schriften, die nach scholastischer Methode die Institutionen der kirchlichen und weltlichen Ordnung systematisch analysieren.

Konrad definierte den sozialen Kontext gelehrter Wissensvermittlung als *communicatio personarum*, als Gemeinschaft eines Lehrers mit seinen Schülern an einem dafür geeigneten Ort. Bereits die frühen Klosterschulen und noch die entwickelten Universitäten in Konrads Zeit sind so zu beschreiben und sie wurden vielfach in zeitgenössischen Illustrationen entsprechend dargestellt: Stets ist eine Gruppe von Personen zu sehen, die als Lernende in ihren Bänken sitzen und dem vor ihnen, meist erhöht, auf dem Katheder vortragenden Lehrer zuhört (vgl. Abbildungen). Den Verfahrensformen des schulischen

31 Zur Selbstorganisation der Scholaren an der Pariser Universität zuletzt: Antoine DESTEMBERG, *L'honneur des universitaires au Moyen Age. Étude d'imaginaire social* (Le noed gordien), Paris 2015.

32 Jacques VERGER, *Les gens de savoir en Europe à fin du Moyen Age*, Paris 1998.

33 Martin KINTZINGER, *Experientia lucrativa? Erfahrungswissen und Wissenserfahrung im europäischen Mittelalter*, in: *Experten der Vormoderne zwischen Wissen und Erfahrung*, hrsg. v. Hedwig RÖCKELEIN u. Udo FRIEDRICH (Das Mittelalter 17), Berlin 2012, 95–117; KINTZINGER, *Chronos* (wie Anm. 18).

Unterrichts wie der universitären Vorlesung folgend, trägt der Lehrer nicht eigene Gedanken vor, sondern legt *auctoritates*-Texte aus. Vielfach gingen solche Auslegungen in späteren Abschriften der Autoritätentexte als Randkommentare (*glossae*) ein.



Unterrichtsszene in Paris im 14. Jahrhundert (Grandes Chroniques de France),
London BL, Royal 16, G VI, fol. 368 v
Quelle: Alto Vintage Images / Alamy Stock Foto/Bild-ID : PCY0GH



Liber ethicorum des Henricus des Alemannia; Vorlesung an der Universität Bologna.
Laurentius de Voltolina, 14. Jh.
Kupferstichkabinett Berlin
(https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Laurentius_de_Voltolina_001.jpg [gemeinfrei]
[Zugriff: 14. November 2018]).

Etymologisch erklärt sich die *communicacio personarum* aus der *communio*, einer ideal gedachten Gemeinschaft, die allem menschlichen Handeln vorgängig ist. Anders als das moderne Verständnis einer Kommunikation, die durch Kontakte und Handlungen erst entsteht, wurde die mittelalterliche Gemeinschaft als bereits vorhanden gedacht und erst auf dieser Grundlage konnten deren Mitglieder miteinander handeln (*actus*). Auch die in ihrer späteren wissenschaftlichen wie gesellschaftlichen Tätigkeit betont eigenständig auftretenden scholastischen Gelehrten hatten als Teil einer Gemeinschaft ihr Wissen erworben. Nur in der *communicacio personarum*, der persönlichen Nähe von Lehrer und Schülern, war es möglich, das Wissen der Welt zu erfahren³⁴.

Die heutzutage von einigen Kultuspolitikern propagierte Ansicht, Wissenserwerb könne auch ohne solche personale Verbindung oder gar bei Absenz der Studierenden an der Universität gelingen, wäre einem mittelalterlichen, universitären Scholastiker unverständlich gewesen. Innovation folgte nach damaligem (und folgt weiterhin nach vernünftigem) Verständnis nicht einer Vereinzelung, sondern dem regelkonformen Austrag eines Dialogs innerhalb der Gemeinschaft der Lehrenden und Lernenden. Die universitäre *disputatio* setzt das dialogische Prinzip des persönlichen Austauschs und des Ringens um eine schlüssige Antwort auf gestellte Streitfragen voraus.

Bei alledem wusste man sich als Teil einer gelehrten Tradition und insofern der (modern gesprochen) Geschichtlichkeit der eigenen Gegenwart. Hugo von St. Viktor's differenzierte Gedanken über *historia* sind allerdings in der universitären Scholastik nicht weiterentwickelt worden. In den sich zunehmend ausdifferenzierenden und institutionalisierenden Strukturen der Universitäten kam die *historia* ohne den Status einer definierten Disziplin innerhalb der Artes-Fakultät vor³⁵.

Die Frage, ob Geschichte Bildung bewirkt habe, stellt sich in diesem Kontext anders und führt zu einer grundsätzlichen Überlegung: Obwohl in der scholastischen Wissenschaft nicht das besondere Nachdenken über die Geschichte, geschichtliche Ereignisse

34 Martin KINTZINGER, *Communicacio personarum in domo. Begriff und Verständnis einer Mitteilung von Wissen, Rat und Handlungsabsichten*, in: *Kommunikationspraxis und Korrespondenzwesen im Mittelalter und in der Renaissance*, hrsg. v. Heinz-Dieter HEIMANN u. Ivan HLAVÁČEK, Paderborn/München/Wien/Zürich 1998, 139–164; DERS., *Wissen wird Macht. Bildung im Mittelalter*. Ostfildern 2003, 2007.

35 Zur Bedeutung von *historia* im Disziplinenkanon der Universitäten sind noch interdisziplinäre Forschungen wünschenswert. Zur gelehrten Traktatliteratur: Gert MELVILLE, *Wozu Geschichte schreiben? Stellung und Funktion der Historie im Mittelalter*, in: *Formen der Geschichtsschreibung (Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik 4)*, hrsg. v. Reinhart KOSELLECK, Heinrich LUTZ u. Jörn RÜSEN, München 1982, 86–146; Rüdiger LANDEFESTER, *Historia Magistra Vitae. Untersuchungen zur humanistischen Geschichtstheorie des 14. bis 16. Jahrhunderts*, Genf 1972. – Zur Artes-Tradition: Hans WOLTER, *Geschichtliche Bildung im Rahmen der Artes Liberales*, in: *Artes Liberales. Von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters*, hrsg. v. Joseph KOCH (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 5), Köln/Leiden 1959 (ND 1976), 50–83. – Zur Chronistik: Hans-Werner GOETZ, »Konstruktion der Vergangenheit«. *Geschichtsbewußtsein und »Fiktionalität« in der hochmittelalterlichen Chronistik*, dargestellt am Beispiel der *Annales Palidenses*, in: DERS., *Vorstellungsgeschichte. Gesammelte Schriften zu Wahrnehmungen, Deutungen und Vorstellungen im Mittelalter*, hrsg. v. Anna AURAST, Simon ELLING, Beate FREUDENBERG, Anja LUTZ u. Steffen PATZOLD, Bochum 2007 (original 2003, ND), 523–544. – Zur Historiographiegeschichte: *Geschichte schreiben. Ein Quellen- und Studienhandbuch zur Historiografie (ca. 1350–1750)*, hrsg. v. Susanne RAU u. Birgit STUDT, Berlin 2010; Martin KINTZINGER, *Historiography of the University. A New Field for an Old Topic in German Historical Scholarship*, in: CIAN/Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija de estudios sobre la Universidad-Revista de Historia de las Universidades 20, 2017, 97–139.

oder historische Überlieferungen zum Thema wurden, erfolgte doch eine Selbsteinordnung der Gelehrten als Angehörige oder Gegner akademischer Streitparteien im Konflikt zwischen methodischen Positionen nach historischen Kategorien. Die kontroversen Positionen wurden als *alt* oder *neu* und insofern innerhalb eines historischen Kontinuums definiert. *Moderni* waren demnach jene Universitätsgelehrten, die sich in einem international – vor allem zwischen Paris und Oxford – ausgetragenen, aber auch an Universitäten im Reich aufgenommenen sogenannten Wegestreit der *via moderna*, dem neuen Weg, zurechneten. Ihnen standen als *antiqui* die Angehörigen der *via antiqua*, des alten Weges, gegenüber.

In dieser Formation stritten *antiqui* und *moderni* über methodische Fragen, die heutiger Wahrnehmung mitunter kaum mehr relevant erscheinen, damals aber von besonderer Brisanz waren³⁶. Insbesondere der sogenannte Universalienstreit entzweite die Lager: Während die einen die Ansicht vertraten, dass die Bezeichnungen für die Dinge der Welt und des Kosmos übergeordnete, höhere Ordnungen, Universalien, repräsentierten, gingen die anderen davon aus, dass die Benennungen die Dinge lediglich Abstraktionen des Erfahrenen darstellten. Jene wurden folglich als Universalisten oder Realisten (in einer gegenüber dem modernen Begriffsgebrauch inversiven Bedeutung) bezeichnet, diese als Nominalisten.

Noch weitere Differenzierungen waren möglich: So erklärten die Realisten menschliche Handlungen aus Entscheidungen des Intellekts (mit einer von Thomas von Aquin begründeten Theorie), während die Nominalisten sie aus Entscheidungen des Willens erklärten³⁷. Jene wurden dadurch zu Intellektualisten, die als *antiqui* galten, diese zu Voluntaristen, die als *moderni* galten. Mitunter waren *antiqui* auch einfach, der Wortbedeutung nach, die Früheren, Älteren, *moderni* die Heutigen. In jedem Fall dominierte die zeitliche, historische und mit diachronem Ansatz komparative und kontrastive Zuordnung diesen Begriffsgebrauch.

Kritiker störten sich zunehmend an der Lebensferne und Selbstreferentialität solcher Dialoge und Streite. Die zumindest implizite Selbst- und Fremdzuordnung zu Traditionalität und Innovativität trug bereits im Ansatz das Verdikt des Rückständigen einerseits, des Traditionsvergessenen andererseits in sich. Anders als die meisten anderen gelehrten Dispute griff dieser über die Welt der Universitäten hinaus. Der Konflikt ließ sich politisieren, indem renommierte Vertreter der Nominalisten wie der englische Minorit Wilhelm von Ockham (ca. 1288–1347) oder sein italienischer Ordensbruder Marsilius von Padua (1275/90–1342/43) sich am Hof des römisch-deutschen Königs Ludwig IV. (1282/86–1347) aufhielten und dessen Streit mit Papst Johannes XXII. (1245/49–1334) durch scharfe Propaganda und gelehrte Theorien gegen die politischen Ansprüche des Papsttums und zugunsten des Kaisertums stützten.

Die in der Kontroverse zwischen Altem und Neuem markierte Historizität galt indes nicht dem Gegenstand und war nicht aus dem Inhalt der Aussagen zu begründen, sondern entsprach allein wechselseitiger Zuordnung zu den Streitparteien. In solchen Kontexten kann Geschichte demnach nicht über Inhaltsbezüge *bilden*, wohl aber über Prozesse der Formung, Zuordnung und Selbstvergewisserung handelnder Personen. Mit der

36 Vgl. *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter*, hrsg. v. Albert ZIMMERMANN (MM 9), Berlin 1974.

37 An der Universität Münster wird seit 2016 im Rahmen des Sonderforschungsbereichs 1150 *Kulturen des Entscheidens* von Prof. Dr. Martin Kintzinger und PD Dr. Georg Jostkleigrewe das Teilprojekt A 2 zum Thema *Contingentia und Disputatio. Entscheiden in der wissenschaftlichen Theorie des westeuropäischen Spätmittelalters* bearbeitet.

Unterscheidung von vorgegebener Notwendigkeit (*necessitas*) und gestaltbarer Möglichkeit (*contingentia*) ermöglichten die Vertreter der *via moderna* (die Nominalisten), neu über den freien Willen des Menschen und dessen Handlungs- und Entscheidungsfreiheit nachzudenken – ein Thema, das noch in der Neuzeit diskutiert wird³⁸.

3. Erfahrung, Unterweisung und Formung

Begrifflich verstand man im Mittelalter die Wissensvermittlung in Schule und Universität als Unterweisung und Formung, *instructio* und *formatio*. Ohne ein eigenes modellhaftes Konzept dafür entwickelt zu haben, stand die mittelalterliche Vorstellung von Erziehung und Bildung doch überraschend nahe an der Idee jener Menschenbildung, wie sie von dem preußischen Reformler Wilhelm von Humboldt (1767–1835) in seiner Zeit angeregt worden ist³⁹. Wenn darauf hingewiesen wird, dass das Bildungsideal Humboldts weit ältere Vorläufer gekannt habe, so bestätigt sich dieser Befund aus dem Mittelalter⁴⁰: Durch die Verbindung von intellektuellem und religiösem Wissen schon in der Rezeption der Werke des Augustinus war der lesende Mensch als gedachte Entität (also in seiner Ganzheitlichkeit) angesprochen. Die dahinterstehende platonische Idee des Höhlengleichnisses war bereits Hugo von St. Viktor zweifellos geläufig, da er sich in der Zeit der beginnenden Aristoteles-Kenntnisse ausdrücklich auf Plato (428/427–348/347 v. Chr.) bezog und die von ihm geleitete Stiftsschule als Ort eines gegen den neuen Aristotelismus widerständigen Platonismus galt.

Wieder werden Brücken über die Epochen greifbar und zugleich eine lange Wirkung von Gedankenbildern. In der Idee einer Menschenbildung durch Unterweisung und Formung (*instructio* und *formatio*) wie in der eingangs dargestellten Rezeption der augustianischen *confessiones* zwischen intellektueller Neugier und existentieller Sinnsuche liegen Phänomene einer *Longue durée*, wie sie in der französischen Tradition der *Annales* (näherhin von Fernand Braudel [1902–1985]) beschrieben worden sind: langwirkende strukturelle Entwicklungen, die hinter oder unterhalb tagesaktueller Veränderungen aufgespürt werden können.

Demnach lässt sich nun die Themenfrage nochmals anders beantworten: In der mittelalterlichen Wissensvermittlung *bildet* Geschichte thematisch durch den Erfahrungswert existentieller Selbstaussagen und die Exemplarität von Narrationen sowie methodisch durch den Wissenserwerb in einer *communicatio* und den geregelten dialogischen Streitaustausch im verbindenden Bewusstsein der eigenen Historizität.

An dieser Stelle muss die Frage aber erneut weiter ausdifferenziert und müssen mittelalterliche Bildungskonzepte einerseits von der Nutzung der Geschichte des Mittelalters für moderne Bildungskonzepte andererseits unterschieden werden. Zunächst: Geschichte hat im Mittelalter intellektuell und methodisch *gebildet*, indem sie Gegenstand des Wissenserwerbs und der Unterweisung sowie der lesenden Aneignung von Fremderfahrung war. Sie hat zudem persönlich und individuell *geformt*, indem sie bei dem Wissenserwerb in einer schulischen oder universitären Kommunikationsgemeinschaft sowie der sozialen

38 Vgl. Hans KRAML/Gerhard LEIBOLD, Wilhelm von Ockham (Zugänge zum Denken des Mittelalters 1), Münster 2003, 54f.; Theo KOBUSCH, Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters (Geschichte der Philosophie 5), München 2011, 421–423.

39 Vgl. Humboldt International. Der Export des deutschen Universitätsmodells im 19. und 20. Jahrhundert, hrsg. v. Rainer Chr. SCHWINGES (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 3), Basel 2001.

40 Vgl. KINTZINGER, Historiography (wie Anm. 35).

Praxis des formalisierten, dialogischen Streits ein Bewusstsein von der Geschichtlichkeit der eigenen Existenz begründete.

Sodann: *Bildet* Geschichte des Mittelalters heute? Eine lesende Aneignung authentischer, existentieller Selbstaussagen historischer Personen ist zweifellos individuell oder auch in Unterrichtssituationen nach wie vor möglich. Chancen und Risiken der modernen Medialität liegen aber dicht beieinander: die Konkurrenz fiktionaler gegenüber historisch-authentischen Überlieferungen, von Textauszügen gegenüber vollständigen Texten. Mehr noch: Digital selegierende und lemmatisierende Lektüren, die den Erwartungsvorgaben des Lesenden folgen, blenden Unerwartetes, Kontingentes oder Überraschendes aus und verhindern Entdeckungen, Experimente und das weite Feld der offenen Selbst- und Fremderfahrungen. Die binäre Option digitaler Kommunikation schließlich suggeriert Dialogizität, ist aber nur eine weitere Variante erwartungsgesteuerten Wissensmanagements.

Daraus ergeben sich Folgen für die lehrende Vermittlung von Geschichte: Geschichte – ihr Unterricht in der Schule wie ihr Studium und ihre Erforschung an der Universität – hilft, das Denken in Alternativen statt vermeintlich alternativloser, eindimensionaler Positionen einzuüben, Fake News als solche zu dekonstruieren und eine kritische, persönliche Meinungsbildung und Eigenverantwortung zu stärken. Heute »lehrt die Beschäftigung mit Geschichte Skepsis gegenüber verlockend einfachen Totalentwürfen für die Gesellschaft und führt zur Einsicht in die Ambivalenzen politischer Entscheidungen, deren langfristige Wirkungen in der Gegenwart nicht abzusehen sind. [...] Auf der anderen Seite eröffnet die Geschichte aber auch die Möglichkeit, sich der Handlungsspielräume bewusst zu werden, eine andere und bessere Welt zu denken und anzustreben. [...] Das Eintauchen in die fremde Welt zurückliegender Epochen eröffnet die Möglichkeit, sich von den Selbstverständlichkeiten der Gegenwart zu emanzipieren, sich eine andere Zukunft vorzustellen. [...] Kritisches Geschichtsbewusstsein entsteht im Prozess des historischen Lernens und des Erzählens von Geschichte. Es ist eine selbstreflexive Instanz, die für die staatsbürgerliche Identität unverzichtbar ist«, so hat es jüngst der frühere Vorsitzende des Verbandes der Historiker und Historikerinnen Deutschlands, Martin Schulze Wessel, auf den Punkt gebracht⁴¹. Zusammengefasst: Geschichte *bildet*, unterweist und formt (*instructio* und *formatio*)⁴².

Konfrontiert mit den Begrenztheiten einer weitgehend oralen, sozial stark immobilien Gesellschaft des Mittelalters, die gelehrten Wissenserwerb an Latinität und Klerikalität band und privaten Buchbesitz kaum kannte, sind die Gestaltungsperspektiven der modernen digitalen Kommunikation revolutionär. Durch einen noch weitergehenden Verlust eigenverantwortlichen Umgangs mit dem aktuellen Wissensreservoir würden die Innovationen der Moderne allerdings zumindest partiell unwirksam werden lassen.

Via antiqua und *via moderna* können allerdings auch in bester Harmonie zusammenführen. Eines der eindrucklichsten Beispiele gemeinschaftlicher, zwischen intellektueller Erfassung, sinnlicher Durchdringung und sakraler Überhöhung changierender Realisierungsfelder historisch fundierten Wissens im Mittelalter ist heute leichter imaginierbar

41 Martin SCHULZE WESSEL, Der Angriff des Populismus auf die Geschichte. Weshalb ein kritisches Geschichtsbewusstsein für die Demokratie unerlässlich ist (Konrad Adenauer Stiftung: Analysen und Argumente 256), Berlin 2017, 1–7: http://www.kas.de/wf/doc/kas_49363-544-1-30.pdf?170629093908 (Zugriff: 3.12.2017). Auch digital verfügbar über: <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/de/>.

42 Vgl. zum heutigen Ansatz einer überkonfessionellen und die religiöse Wahrheitsfrage ausklammernden Religionsgeschichte: Horst JUNGINGER, Religionsgeschichte Deutschlands in der Moderne (Geschichte kompakt), Darmstadt 2017, 13.

als jemals zuvor: geistlich liturgische Chormusik, vorgetragen von aktiven Ordensangehörigen.

Chorpraxis gehörte zum Alltag der Schüler jeder kirchlichen Schule und wurde notwendig in Gemeinschaft gelernt, geübt und praktiziert. Wegen der regelmäßigen liturgischen Anforderungen des Messvollzugs und zudem der großen Zahl an Seelmessenstiftungen fand liturgischer Chorgesang häufig statt. Als Teil des anspruchsvollen, theoretischen Lehrprogrammes des Quadriviums gehörte die Harmonielehre als *musica* zum offiziellen curricularen Kanon, auch wenn sie eher selten tatsächlich unterrichtet wurde. Die Verbindung der gelehrten Theorie mit der ständigen Praxis des Chorgesangs ist im Einzelfall schwer zu belegen. Klagen von Zeitgenossen über die mangelnde Qualität des Chorgesangs deuten eher darauf hin, dass die Verbindung von Theorie und Praxis nicht zu überschätzen sein wird.

Insoweit mag die Imagination der professionellen Aufführungen (also der Aufführungen professioneller Ordensleute mit anspruchsvoller Stimmbildung) heute der mittelalterlichen Realität nur annäherungsweise gerecht werden und wird ihnen wohl deutlich überlegen sein. Zumindest idealiter repräsentierte aber schon im Mittelalter der liturgische Chorgesang in geradezu einzigartiger Weise einen Raum harmonischer Gemeinsamkeit, insbesondere im einstimmigen Satz der gregorianischen Tradition und nach der Einführung der Notation nach Guido von Arezzo (um 992–nach 1033) um das Jahr 1000. Wie ihre mittelalterlichen Vorgänger führen heutige Kloster- oder Stiftschöre wie derjenige des Stifts Heiligenkreuz bei Wien ihren Gesang stets im Bewusstsein aus, damit gelebte Geschichte zu praktizieren, die lange Dauer ihrer Gemeinschaft und ihres liturgischen Dienstes. Die große öffentliche Aufmerksamkeit und rege Nachfrage nach ihren Auftritten und Einspielungen belegt, dass hier eine lange mittelalterliche Wissenstradition das Bedürfnis moderner Menschen erreicht. An dieser Stelle *bildet* Geschichte ganzheitlich, kognitiv wie emotional, durch *instructio* und *formatio*.

Wie bildet Geschichte? Dass heute in den Lehrbüchern der Gymnasien der noch jüngst anzutreffende Clash of civilisations durch eine strukturierte Inter- und Transkulturalität ersetzt werden konnte, weist in die richtige Richtung⁴³. Die Geschichte des Mittelalters und ihre aktuelle Erforschung geht diesen Weg mit⁴⁴. Hier sollte es zu tieferen wechselseitigen Anregungen kommen, damit die Geschichte (auch des Mittelalters) weiterhin und noch mehr als bisher zum verfügbaren Wissen gehört, zur Menschenbildung beitragen kann – und nicht nur heimlich gelesen wird.

43 Vgl. Religiöse Dimensionen im Geschichtsunterricht, hrsg. v. Bärbel KUHN u. Astrid WINDUS (Historica et Didactica. Fortbildung Geschichte 3), St. Ingbert 2012; Kompetenzen historischen Denkens. Ein Strukturmodell als Beitrag zur Kompetenzorientierung in der Geschichtsdidaktik, hrsg. v. Andreas KÖRBER, Waltraud SCHREIBER u. Alexander SCHÖNER (Kompetenzen: Grundlagen, Entwicklung, Förderung), Neuried 2007. – Mit europäisch vergleichender Konzeption: Histoire/Geschichte. Europa und die Welt von der Antike bis 1815, Stuttgart/Leipzig 2011.

44 Vgl. Lumières de la sagesse. Écoles médiévales d'Orient et d'Occident, hrsg. v. Eric VALLET, Sandra AUBE u. Thierry KOUAMÉ, Paris 2013.

ANDREAS HOLZEM

»Damit die Jugendt in GottesForcht und ehrlichen Sitten erzogen werde...«

Elementarschule und Elitenbildung in der Frühen Neuzeit

Gemäß der Gesamtstruktur der Tagung verfolgt dieser Beitrag zwei Fragestellungen: Erstens ist zu besprechen, welche Bildungskonzepte in der Frühen Neuzeit als einer Epoche der europäischen Bildungsgeschichte ausgearbeitet wurden. Welche Bildungsziele wurden wie umgesetzt? Wie trug das Bildungssystem dazu bei, dass der Kirche wie der Gesellschaft mündige Christen zur Verfügung standen? »Wie bildet Geschichte« – dieses Tagungsthema ist darüber hinaus allerdings doppelsinnig: Es beinhaltet nicht nur die Frage, wie in der Geschichte Bildung aufgefasst wurde, sondern eben auch, wie historisches Wissen zum Gegenstand von Bildung gemacht wurde. Beide Aspekte sollen angesprochen werden – natürlich nur kurz, summarisch und exemplarisch.

1. Bildung – Konzepte und Praxis in der Frühen Neuzeit

Man kann für die katholische Konfessionskirche, die nach dem Konzil von Trient (1545–1563) europaweit über zwei / drei Generationen hinweg entstand, nicht über Bildung reden, wenn man nicht über die Jesuiten spricht. Wenn man das ausschnitthaft unternimmt, ist dieses Unterfangen ein wenig einseitig, weil auch die alten Prälatenorden auf das Thema der Bildung aufgesprungen sind; man betrachte etwa das von Zwiefalten aus gegründete Benediktiner-Lyceum in Ehingen. Aber eine solche Zuspitzung ist insofern legitim, als alle diese Bestrebungen der alten Orden vom Geist der Jesuitenbildung angetrieben waren und deren enormer Vorbildwirkung folgten¹.

1.1 Elitenbildung: Kollegien – Gymnasien – Universitäten

Gesteuert und zusammengehalten wurde der Bildungsbegriff der Jesuiten von der ignatianischen Grundidee der Religion: »Sie versuchten, Mittler einer unmittelbaren Gotteserfahrung zu sein, die zu einer inneren Wandlung des Herzens oder zu einer Vertiefung

¹ Teile dieses Beitrags sind ähnlich bereits an anderer Stelle veröffentlicht; vgl. Andreas HOLZEM, *Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung*, Paderborn u. a. 2015, Bd. 1, 208–222; DERS., »Wie falsch Luthers vnnnd seines anhangs Meynung sei...«. Devianzproduktion in der katholischen Predigt über Martin Luther, in: *Gottlosigkeit und Eigensinn. Religiöse Devianz in der Frühen Neuzeit* (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 51), hrsg. v. Gerd SCHWERHOFF u. Eric PILTZ, Berlin 2015, 83–119.

bereits vorhandener religiöser Sensibilität führte². Was die Jesuiten südlich der Alpen an diakonischen »Werken der Barmherzigkeit« taten: Arbeit in Spitälern und Gefängnissen, Sterbebegleitung, Seelsorge für Prostituierte und deren Kinder, Friedensvermittlung usw., spielte im deutschen Sprachraum keine vergleichbare Rolle. Denn schon früh wurde dieser Aspekt des ursprünglichen Ordensideals überlagert von einer großen neuen Aufgabe: der Bildung.

Als die Jesuiten daran gingen, im Reich wie vorher in Italien, Spanien und Portugal Schulen zu gründen und Universitäten zu übernehmen, begann »ein völlig anderes Seelsorgsprogramm«, das die *Societas* zwar stets zu der genannten Triade von Wortdienst, Heilung und Barmherzigkeit zu vermitteln suchte, sich aber in seiner betont humanistischen Ausrichtung doch vom klassischen Seelsorgeverständnis der Gründungsjahre des Ordens entfernte³. Neben den Seelsorgeidealen und jenseits des rigorosen gegenreformatorischen Maßnahmenkatalogs, den Ignatius von Loyola (1491–1556) im Blick auf die habsburgischen Territorien Ferdinands I. (1503–1564) formuliert hatte⁴, stand für die frühen Jesuiten im Reich der Neubeginn katholischer Bildung deutlich im Vordergrund ihrer Anstrengungen, ein »ursprüngliches Engagement für Religion, das kein Produkt von Angst, Haß oder elitären Kampagnen war«⁵. Sie wollten eine junge, überzeugte Nachwuchsgeneration im Geist einer gelehrten und auskunftsfähigen Frömmigkeit (*docta et eloquens pietas*) ausbilden. Nicht nur Ignatius und seine frühen Gefährten aus den Pariser Jahren, sondern auch die frühen deutschen Jesuiten wie Petrus Canisius (1521–1597) entstammten selbst dem universitären Umfeld. Sie waren »international geprägt und einer intellektuell offenen Kultur zugänglich«, in der sie die zukunfts offene »Unbegrenztheit jesuitischen Lebens- und Wirkraumes« mit »Formen geistiger Beweglichkeit, unruhigen Scharfsinns und rastloser Wissbegier« kombinierten⁶. *Pietas* im humanistischen Sinn bedeutete, von den antiken, insbesondere auch heidnischen antiken Autoren ein Leben und eine Weisheit der charakterlichen und ethischen Durchformung zu lernen, das für ein Leben tauglich machte, welches sich der Gestaltung der öffentlichen Angelegenheiten widmete. Dieser innerlich durchgearbeiteten, moralisch inspirierten Beredsamkeit ging es um eine Überzeugungskraft, die durch Schärfe und Klarheit, aber auch durch Eleganz Orientierung vermittelte. Das gilt auch für die politischen Ideale, für die die Jesuiten einstanden. Eine eindeutige Doktrin gab es nie, vielmehr rezipierten sie die spanische Spätscholastik und entwickelten sie in einer so kontextuell adaptierten Weise weiter, dass sich ihre der konfessionellen Nutzenanwendung entkleideten Grundlagen in den vielstimmigen europäischen Diskursen des 16. und frühen 17. Jahrhunderts kaum distinkt abhoben. Die wechselseitigen Rezeptionsprozesse des auch interkonfessionellen »Plagiats« von Konzepten und Argumenten lassen sich bis heute schwerlich ausmachen, und zwar selbst

2 John W. O'MALLEY, Die ersten Jesuiten, Würzburg 1995, 32.

3 Ebd., 111.

4 Ignatius von Loyola an Petrus Canisius (14.8.1554); Katholische Reform und Konfessionalisierung (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 17), hrsg. v. Albrecht LUTTENBERGER, Darmstadt 2006, Nr. 59, 298–303.

5 O'MALLEY, Jesuiten (wie Anm. 2), 34. – Vgl. Harro HÖPFL, Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630 (Ideas in Context, Vol. 70), Cambridge 2004.

6 Josef STIERLI, Ignatius von Loyola. Auf der Suche nach dem Willen Gottes, Mainz 1990, 123. – Vgl. Siegfried HOFMANN, Der Glaub ist ein Liecht der Seelen, ein Thür des Lebens, ein Grundvest der Seligkeit. Zum Charakterbild des Petrus Canisius, in: Rom in Bayern. Kunst und Spiritualität der ersten Jesuiten, hrsg. v. Reinhold BAUMSTARK, München 1997, 41–48.

dann, wenn explizite konfessionalistische Befehdung damit einherging. Die Jesuiten selbst hielten das übrigens nicht anders⁷.

Gegenüber älteren, von Vorurteilen nicht freien Einschätzungen, die in den Jesuiten vor allem eine strategisch agierende Armada der Gegenreformation sahen, sind die Kollegien als Orte einer profunden und modernen Ausbildung zu begreifen, welche humanistischen Bildungswillen in christlicher, nunmehr konfessionell definierter Glaubensüberzeugung fundierte. Damit verband sich eine Erziehung zu einer ebenso rationalen wie moralischen Lebensführung. Mit den Konzepten und der Leistungsfähigkeit protestantischer Bildungsinstitutionen war das ganz vergleichbar. Nicht ohne erhebliche Widerstände des verdrängten Personals konnte allein Canisius, unterstützt von zahlreichen Ordensbrüdern und natürlich den Fürsten und Kirchenfürsten der katholischen Reichsterritorien, mittels einer pragmatischen Ansiedlungspolitik insgesamt 18 Jesuitenkollegien gründen und somit die Bildungspolitik in den Haupt- und Amtsstädten der katholischen Dynastien und der geistlichen Territorien wie in den Reichs- und Universitätsstädten neu aufbauen. »Pragmatisch« war diese Gründungspolitik insofern, als sie nicht einem bisweilen unterstellten generalstabsmäßigen, gegenreformatorischen »Eroberungsplan« folgte, sondern bei sich bietender Gelegenheit auf Angebote, Ersuchen und strategisch glückliche Momente reagierte. Großzügige landesherrliche Finanzierung der Bauten und eine solide Foundationspolitik hat diesen Gründungen trotz aller Mühsalen und Provisorien in den Frühphasen in der Regel Dauer verliehen. Auf diese Weise wurde erstmals in Bayern durchgesetzt, was auch für andere altgläubig gebliebene Territorien typisch werden sollte: ein praktisch kompletter Austausch der Bildungseliten in Staat und Kirche eines ganzen Territoriums.

Als Canisius zusammen mit Jay (um 1504–1552) und Salmerón (1515–1585) nach dem Tod des profundesten Luthergegners Johannes Eck (1486–1543) nach Ingolstadt berufen wurde, um dessen Aufgaben zu übernehmen, setzte Ignatius ihnen das Hauptziel, »Deutschland in dem zu helfen, was die Richtigkeit des Glaubens, den Gehorsam gegenüber der Kirche und schließlich die gesunde Lehre und Lebensweise betrifft«⁸. Was diese Ziele betraf, fanden sie die Universität in einem trostlosen Zustand vor: »Es ist ja wirklich traurig«, so Canisius an Giovanni Morone (1509–1580), »daß die Katholiken in Deutschland nur mehr so wenige und noch dazu ganz armselige Universitäten haben«⁹. Es fanden sich, so die regelmäßigen Berichte, weder geeignete Professoren noch Studenten. Nicht einmal die Lehrenden beherrschten die Anfangsgründe der alten Sprachen und die Grundzüge der Philosophie so weit, dass man mit ihnen ein Theologiestudium überhaupt hätte versuchen können. Die Studenten schätzten sie entsprechend ein: Kaum vier oder fünf taugten etwas; die Professoren hätten mit den Studenten regelrechte Abmachungen getroffen, um wechselseitig jede Anstrengung zu vermeiden; auch krypto-protestantische Positionen würden geduldet. Damit überhaupt ein studierfähiger Nachwuchs zur Verfügung stehe, sollten die Jesuiten auch das Gymnasialwesen übernehmen. Das ging keines-

7 Vgl. HÖPFL, *Jesuit Thought* (wie Anm. 5), 366–376.

8 Juan de Polanco im Auftrag des Ignatius an Claude Jay, Petrus Canisius und Alonso Salmerón (24.9.1549) *Katholische Reform* (wie Anm. 4), Nr. 56, 284–291, Zitat 285. – Vgl. Julius OSWALD, Claude Jay, der erste Jesuit in Bayern, in: *Jesuitica. Forschungen zur frühen Geschichte des Jesuitenordens in Bayern bis zur Aufhebung 1773* (Beiheft zur Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte, Reihe B, Bd. 17), hrsg. v. DEMS. u. Rita HAUB, München 2001, 3–19, hier: 15. – Zu Canisius vgl. Patrizio FORESTA, *Ad Dei gloriam et Germaniae utilitatem. San Pietro Canisio e gli inizi della Compagnia di Gesù nei territori dell'impero tedesco (1543–1555)*, Soveria Mannelli 2006.

9 Petrus Canisius an Giovanni Morone (Sommer 1567) *Katholische Reform* (wie Anm. 4), Nr. 63, 313–321, Zitat 319.

wegs ohne Widerstände ab: Die bisherigen Schullehrer, die Pfarrer, aber auch viele Professoren und Mitglieder des Magistrats setzten sich einem Jesuiten-Gymnasium, einer von Jesuiten dominierten theologischen Fakultät und vor allem dem Eindringen der Jesuiten in die *Artes*-Fakultät entschieden entgegen. An diesem Widerstand wird sichtbar, was das jesuitische Bildungssystem insgesamt würde leisten müssen: Der Wurzelboden der miserablen Ausbildungssituation, so die Überzeugung der Jesuiten, war die pastoralsoziologisch katastrophale Lage der Altgläubigen. Es gab schlechterdings kein kulturelles Klima, aus dem eine gute Lebenswahl im Sinne der Geistlichen Übungen hätte hervorgehen können: Die Stadtkirchen stünden leer, niemand interessierte sich für Religion, die Predigten seien furchtbar schlecht, die Messen schwach besucht, die Pfarrer vor allem eifersüchtig an ihren Rechten und Einkünften interessiert, niemand halte die Fastengebote¹⁰.

Canisius war schon in Messina, dem Mutter-Kolleg schlechthin, dabei gewesen. Nun formulierte er für Bayern, dass das Studium der Wissenschaften und die Internalisierung tiefer Frömmigkeit, für die alle Vorkehrungen getroffen wurden, nicht zuletzt auch von äußeren Voraussetzungen lebten: Reinlichkeit, Ausstattung, Weiterentwicklung der Schule selbst (bis in Details der Heizung, des Putzens und der Geräuschkämmung) waren ebenso wichtig wie väterliche Liebe, individuelle Förderung und ernsthaftes Beispiel der Präfekten und Lehrer, nicht zuletzt Einbindung der Schüler in ein den Gesamtvollzug stützendes Regelwerk¹¹. Alle Aufmerksamkeit, die noch der kleinsten Einzelheit galt, war überfangen von großen Zielen, die auf einen grundsätzlichen Einstellungswandel zielten: Lehrer wie Schüler sollten sich frei machen von dem, was die Gesellschaft vergiftet und den Niedergang des religiösen Lebens letztlich bedingt hatte: Eigennutz, Karrieredenken, Ehrversessenheit und Geltungskonkurrenz.

Gleichzeitig galt es von vornherein einen fundamentalen Dissens zu bearbeiten: Jesuiten wollten Kollegien errichten, um ihren Orden zu fördern. Die Landesherrn aber wollten, dass Jesuiten Gymnasien für eine humanistische Allgemeinbildung eröffneten und tridentinische Priesterseminare leiteten, um einen brauchbaren Diözesanklerus zu erziehen. Die Bayernherzöge haben Canisius aufgrund dieser Auseinandersetzung zunächst wieder vertrieben, dann aber zurückgeholt. Mit der »Schul Ordnung der Fürstenthumb Oberrn vnd Nidern Bayernlands«¹² (1569) wurde eine nach jesuitischen Prinzipien gestaltete Elitenbildung landesweit verbindlich gemacht. Wo immer in diesem Punkt Einigung erzielt werden konnte, stiegen die Schülerzahlen rasant, weil sich einerseits die Eliten für diese Art der Bildung zu interessieren begannen und andererseits die Schulgeldfreiheit auch zu einem breiten Mobilitätskanal des gesellschaftlichen Aufstiegs wurde. Allein in München versiebenfachte sich die Schülerzahl von anfänglich etwa 200 auf mehr als 1.400 am Beginn des Dreißigjährigen Krieges. Architektonisch setzte der Komplex aus Kirche, Kolleg und Gymnasium in der Landeshauptstadt, für den die bayerischen Herzöge sich ruinös verschuldeten, die Maßstäbe für ganz Deutschland. Die Jesuitenniederlassung stand der Residenz im Stadtbild ebenbürtig zur Seite, ebenso Eindruck heischend wie zweckmäßig, und gleichzeitig ein Monument und Mausoleum des dynastischen En-

10 Vgl. Rainer A. MÜLLER, Schul- und Bildungsorganisation im 16. Jahrhundert. Die Canisianische Kollegienpolitik, in: Petrus Canisius SJ (1521–1597) (*Erudiri sapientia*. Studien zum Mittelalter und seiner Rezeptionsgeschichte 1), hrsg. v. Rainer BERNDT, Berlin 2000, 259–274, hier: 259–269.

11 Vgl. Rita HAUB, Jesuitisch geprägter Schulalltag. Die bayerische Schulordnung (1569) und die *Ratio studiorum* (1599), in: Ignatius von Loyola und die Pädagogik der Jesuiten. Ein Modell für Schule und Persönlichkeitsbildung (Geschichte und Reflexion), hrsg. v. Rüdiger FUNIOK u. Harald SCHÖNDORF, Donauwörth 2000, 130–159, hier: 133.

12 Vgl. ebd., 136–138.

gagements für die katholische Konfessionalisierung. Die Jesuiten revanchierten sich nicht nur mit literarisch hochstehender Herrscherpanegyrik, sondern auch mit den Anfängen einer Landesgeschichtsschreibung, die schließlich in das Großprojekt einer wissenschaftlichen *Germania sacra* übergehen sollte¹³. Hoch komplexe literarische Sinnentwürfe sicherten der wichtigen Investition eine Deutung, in der sich die »doppelte Würde des Kirchenraums«, Abbild des himmlischen Jerusalem und unübertroffene architektonische Kunst, als »gegenreformatorisches Moment gegen die polemische Haltung des Protestantismus im Hinblick auf Bilderverehrung und Prachtentfaltung nutzbar« machen ließ¹⁴.

Der für das jesuitische Bildungsverständnis zentrale Zusammenhang von humanistischer Wissenschaft, katholischer Glaubenslehre und religiöser Sittlichkeit wurde erst 1599 in der »*Ratio Studiorum*« zusammengefasst. Doch schon zuvor setzte das in Erprobung und Ausbau befindliche Unterrichtsmodell der Jesuiten auf der Basis eines humanistischen Fächerkanons auf ein dreistufiges Modell. Drei Grammatikklassen, die Poetik (*humanitas*) und die Rhetorik samt Latein, Griechisch und Hebräisch bildeten die Gymnasialstufe. Darauf baute ein dreijähriges Philosophiestudium der Dialektik und Logik, der Naturphilosophie bzw. Physik und Metaphysik auf, begleitet von Vorlesungen in Ethik und Mathematik. Die oberste Stufe – auch wenn es neben dem Vollstudium stets kürzere Ausbildungsgänge gab – bildete ein vierjähriges Theologiestudium, das der scholastischen Systematik des Thomas von Aquin (um 1225–1274) folgte, aber auch Kontroverstheologie, Moralphilosophie (*casus conscientiae*), Kirchenrecht und biblische Theologie umfasste.

In den Kollegien und Universitäten zeigte sich an der konsequenten Einführung des *Modus Parisiensis*, was die Studien der ersten Gefährten wert gewesen waren. Man wolle, so Polanco (1517–1576), den Unterricht und das Studium Lehrern und Professoren anvertrauen, die »nicht nur gebildete Gelehrte, sondern auch sorgfältige Pädagogen sind«¹⁵. Dazu gehörte es, das Unterrichtsprogramm der Beliebigkeit zu entreißen, zu strukturieren und dann mit Übungen und Disputationen dazu beizutragen, dass die Schüler sich das Gelernte kreativ aneigneten. Das Klassensystem und der Aufstieg in eine höhere Klasse richtete sich nicht nach dem Alter oder nach festen Zeitrhythmen, sondern nach den Lernfortschritten. So entstanden altersgemischte Klassen, in denen Ältere Jüngere unterstützen, Jüngere die eventuell trägeren Älteren aber auch herausfordern und anspornen konnten. Die Repetitionen waren, nach allen Erfahrungsberichten zu urteilen, immer noch mechanistisch genug. Aber die permanente Aktualisierung, die sich in den inszenierten Debatten, teils öffentlich, und in den zahlreichen Anwendungsbereichen ereignete, sicherte jene auf die Erneuerung des Glaubens und der Gesellschaft gerichtete intellektuelle Eigenständigkeit, um die es den Jesuiten zu tun war. Der *Modus Parisiensis* stammte nicht eigentlich aus Paris, sondern aus der Unterrichtspraxis der niederländischen Devoten. Von dort hatte er sich europaweit und konfessionsübergreifend verbreitet. Das trug dazu bei, dass die viel gerühmte humanistische Lehrweise der Straßburger Schulordnung (1535) des Johannes Sturm (1507–1589)¹⁶, in protestantischen Schulen Vorbild gebend,

13 Vgl. Alois SCHMID, Terra sacra – terra sancta. Territorium und Kirche in der oberdeutschen Historiographie des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Europäische Geschichtskulturen um 1700 zwischen Gelehrsamkeit, Politik und Konfession, hrsg. v. Thomas WALLNIG u. a., Berlin–Boston 2012, 21–41.

14 Jörg ROBERT, Die *Templi descriptio* der Trophaea Bavarica als Kirchenführung und Vision, in: *Jesuitica* (wie Anm. 8), 184–214, hier: 211.

15 O'MALLEY, Jesuiten (wie Anm. 2), 251.

16 Vgl. Anton SCHINDLING, Humanistische Hochschule und freie Reichsstadt. Gymnasium und Akademie in Straßburg 1538–1621 (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abt. Universalgeschichte, Bd. 77), Wiesbaden 1977.

den Methoden der Jesuitenkollegien so ähnlich war. Wenn eines das Ausbildungssystem der Jesuiten negativ belastete, dann war es ihr kritisches Verhältnis zu dem großen katholischen Humanisten Erasmus von Rotterdam (1466–1536). Viele seiner Ideen wahrhaftiger Frömmigkeit im *Enchiridion militis Christiani* waren von den Erfahrungen des Ignatius nicht weit entfernt. Aber die Feindseligkeit, die die akademische Umgebung der ersten kleinen Gefährtschaft in Alcalá, Salamanca und Paris den Schriften des Erasmus entgegengebracht hatte, wirkte auf das spätere Ressentiment der Jesuiten mächtig ein. Die Theologen der Universität Paris verurteilten Erasmus ebenso undifferenziert heftig wie Papst Paul IV. (1555–1559), der in seiner krampfigen Häresiefurcht das gesamte Opus indizierte. Mehrfach wurden die ersten Jesuiten des *Erasmianismo* verdächtigt, was für ihre ungefestigte Gemeinschaft brandgefährlich war. Natürlich stießen sich die Jesuiten auch am ätzenden Sarkasmus, mit dem Erasmus die offenkundigen Systemschwächen der Kirche der Lächerlichkeit preisgegeben hatte. Es waren zumindest auch diese Gründe, warum die Jesuiten schon jene Arbeiten des Erasmus, die ihnen für ihre philologischen und methodischen Interessen höchst nützlich hätten sein können, nach anfänglicher Unbefangenheit nur noch mit Fingerspitzen anfassten. Darum vermieden sie es mit einer im Nachhinein peinlichen Gründlichkeit, sein exegetisches, editorisches und letztlich auch theologisches Werk zu würdigen. Salmerón konnte in Erasmus nie etwas anderes sehen als »das Ei, das Luther ausgebrütet hat«¹⁷.

Der Humanismus der jesuitischen Schulen musste also ohne Erasmus stattfinden, aber die Internationalität des Ordens drückte sich in einer europaweiten Literaturproduktion und -beschaffung aus, die überall neue Trends setzte oder auf sie reagierte. Tausende von Briefen bezeugen einen weit greifenden Wissenstransfer. Teilweise wurden Universitäten mit Jesuiten fakultäten (in der Regel Philosophie und Theologie) zu umfassenden Vier-Fakultäts-Universitäten in der Hand der Jesuiten ausgebaut. »Das bedeutet, daß die katholische Jugend in Deutschland (wie anderswo) mehr als zwei Jahrhunderte lang nach einem Lehrplan unterrichtet wurde, dessen ursprüngliche Intention es war, die Ausbildung jesuitischer Ordenstheologen zu regeln«¹⁸. Aber als Polanco in der frühesten Phase der Schulgründungen, erstmals in Messina (1548), eine Liste der Vorteile zusammenstellte, die das für die *Societas Iesu*, für die Schüler und für die ganze christliche Gesellschaft mit sich bringen würde, formulierte er hellichtig: »Diejenigen, die jetzt nur Schüler sind, werden heranwachsen und Pastoren, Beamte, Richter sein, und sie werden andere wichtige Stellen für jedermanns Nutzen und Vorteil einnehmen«¹⁹.

Die Jesuiten gestalteten ihre Erziehungstätigkeit als eine Gesamtpersonlichkeitsbildung, in der Disziplin und Kreativität, Regulierung und Gewährenlassen sich gegenseitig die Waage hielten. Die Jesuitenpädagogik drängte streng auf Einhaltung der Schulregeln, auf Teilnahme an täglicher Messe und Andacht, auf häufige Beichte und Kommunion, auf eine penible Einhaltung der Unterrichtsstrukturen und des straffen Stoffpensums, auf eine gegenseitige Verantwortung und Kontrolle der Scholaren, auf die Übernahme außerschulischer Verpflichtungen. Dazu kamen regelmäßige schriftliche Leistungs- und jährliche Versetzungskontrollen innerhalb des Klassensystems. Doch daneben standen zahlreiche Aktivitäten, die den engagierten Unterricht didaktisch verfeinerten und in die Öffentlichkeit der Stadt hinein vermittelten: mündliche

17 O'MALLEY, Jesuiten (wie Anm. 2), 305.

18 Arno SEIFERT, Das höhere Schulwesen. Universitäten und Gymnasien, in: Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte, Bd. 1: 15.–17. Jahrhundert. Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe, hrsg. v. Notker HAMMERSTEIN, München 1996, 197–374, hier: 317.

19 O'MALLEY, Jesuiten (wie Anm. 2), 248.

Übungen, Gruppenarbeiten und öffentliche Disputationen, rhetorische Wettbewerbe, Theateraufführungen, Literatur und Lyrik, Mitgliedschaft in Bruderschaften und klassenweise geordnete Teilnahme an Wallfahrten und Prozessionen²⁰. Die jesuitische Bildung war stets in der Stadt präsent und prägte öffentlich wie privat einen neuen Stil. Dazu gehörte auch, dass die Ordenslehrer auf eine Gleichbehandlung aller Schüler striktest verpflichtet und dass ihnen körperliche Züchtigungen grundsätzlich verboten und bei Unvermeidlichkeit strikt reglementiert waren, alles Elemente, die trotz der strengen Zucht ein Klima gegenseitigen Angenommenseins erzeugten und mit der Zeit selbst die groben öffentlichen Umgangsformen auf eine größere Milde und Sachlichkeit hin beeinflussten. Die Angemessenheit von Inhalt und Pädagogik der Jesuitenbildung zeigte sich in geradezu explodierenden Schülerzahlen.

Dass dieses Projekt so überzeugend und flächendeckend gelang, lag einerseits an der von den Jesuiten mit ungeheurer spiritueller Wucht und leistungsbereiter Zähigkeit vorangetriebenen kulturellen und religiösen Aufbauarbeit. Diese entsprach andererseits einem neuzeitlichen »Strukturwandel der gesellschaftlichen Ausbildungswünsche«²¹. Nicht nur die Klerusbildung sollte deutlich intensiviert werden, sondern auch die externe Laienbildung von Adeligen und Bürgerlichen, um ein sozial durchlässigeres und egalitäreres, teils selbst die Konfessionsgrenzen überschreitendes Reservoir akademisch Gebildeter zu schaffen. Die Jesuiten bedienten somit einen allgemeinen Trend des konfessionellen Zeitalters, der sich im protestantischen Unterrichtswesen ebenso beobachten ließ: Die Entfaltung des höheren Bildungswesens wurde allenthalben für die Erneuerung des Glaubens eingesetzt, der Strom humanistischer Gelehrsamkeit, der aus sich selbst heraus im späten 15. und frühen 16. Jahrhundert nur begrenzte Durchsetzungs- und Gestaltungskraft entwickelt hatte, wurde in den Strom religiöser Intensivierung eingeleitet – und ebenso ließ sich der antike Kanon humanistischer Gelehrsamkeit mit dem charismatischen Evangelismus der frühen Jahre verbinden. »Erst die religiös-konfessionellen Bewegungen brachten die Schubkraft und Breitenwirkung, die nötig waren, um den humanistischen [...] Anliegen zum Durchbruch zu verhelfen«²². Das ungefestigte, auf innovative Strukturbildung drängende Motivationsfeld der Jesuiten und die veränderten gesellschaftlichen Ausbildungsbedürfnisse fügten sich drittens dem Bemühen der entstehenden frühmodernen Flächenstaaten ein, die im Zeitalter der Reformation allenthalben in große Schwierigkeiten geratenen Hochschulen personell und finanziell in den Landesstaat zu integrieren und auf diese Weise zu »Staatsdienerschulen« umzufunktionieren²³. Auch hier vollzog sich in protestantischen und katholischen Territorien der nämliche Prozess, der die aus dem Mittelalter überkommenen genossenschaftlichen Lebensformen

20 Vgl. Franz SCHLEDERER, Unterricht am Jesuitengymnasium. Beispiel: München, in: Ignatius von Loyola und die Pädagogik der Jesuiten. Ein Modell für Schule und Persönlichkeitsbildung (Geschichte und Reflexion), hrsg. v. Rüdiger FUNIÖK u. Harald SCHÖNDORF, Donauwörth 2000, 160–171; Alois SCHMID, Das Jesuitenkolleg St. Michael zu München in der Frühen Neuzeit, in: Jesuitica (wie Anm. 8), München 2001, 115–154, hier: 136–146; Sieglind STORK, Das Theater der Jesuiten in Münster (1588–1773). Mit Editionen des »Petrus Telonarius« von 1604 und der »Coena magna« von 1632, Münster 2013.

21 SCHINDLING, Hochschule (wie Anm. 16), 169.

22 DERS., Schulen und Universitäten im 16. und 17. Jahrhundert. Zehn Thesen zu Bildungsexpansion, Laienbildung und Konfessionalisierung nach der Reformation, in: Ecclesia militans. Studien zu Konzilien- und Reformationsgeschichte. FS Remigius Bäumer, Bd. 2: Zur Reformationsgeschichte, hrsg. v. Walter BRANDMÜLLER, Herbert IMMENKÖTTER u. Erwin ISERLOH, Paderborn–München–Wien–Zürich 1988, 561–570, hier: 562.

23 Vgl. MÜLLER, Schul- und Bildungsorganisation (wie Anm. 10), 270.

der akademischen *universitas* beseitigte, um das Ausbildungssystem staatsdotiert auf die Funktionsbedürfnisse von Konfessionsstaat und Konfessionskirche abzustimmen.

Die Kollegien, Gymnasien und Universitäten, die die Jesuiten gründeten oder reorganisierten, hatten für ihre öffentliche Wirksamkeit darüber hinaus einen schlagenden Vorteil: Die Häuser und die zu ihnen gehörenden Kirchen wurden zur Ausgangsbasis und zum lokalen städtischen Haftpunkt aller anderen Aktivitäten der Seelsorge. Diese zunächst rein äußerliche Verknüpfung schuf auch eine soziale Bindung. Es waren die Familien der Jesuitenschüler zuallererst, die mit der Geistlichkeit der *Societas* in Berührung kamen. Der Stilwechsel der Jesuiten führte auch zu einem konfliktreichen Generationenwechsel. Das patriarchale Autoritätsgefälle frühneuzeitlicher Bürgerfamilien kehrte sich hier nicht selten um: Der Autoritätsanspruch der Jesuiten geriet vor allem in protestantischen oder indifferenten Elternhäusern in Konflikt mit der Vorherrschaft der Familienväter, die für sich beanspruchten, hier die Stelle Gottes zu vertreten. Die von der jesuitischen Erziehung überzeugten Söhne standen nun gegen ihre eigenen Väter und wurden darin von den Jesuiten unterstützt. Die Patres entfachten und nutzten den Schwung einer Art *Jugendbewegung* unter ihren Zöglingen. »Vermöge ihrer Zugehörigkeit zu marianischen Sodalitäten machten sich junge Männer los von den Fesseln elterlicher Autorität und lernten die weitergespannten Horizonte der wiedererstarkten katholischen Welt kennen. [...] Die jesuitische Erziehung eröffnete der Jugend eine Perspektive«²⁴. Extrem attraktiv war die Internationalität, ja Globalität. Jesuitenschüler verschlangen die Missionsberichte des Francisco de Xavier (1506–1552) aus Indien und die Rundbriefe aus anderen Missionsgebieten; das Jesuitentheater brachte Japan und China auf die Bühne. Selbstverständlich wurde da eher von den Siegen als von den Niederlagen berichtet, das radikal Andere kam in der Anverwandlung an das Eigene zur Sprache, und »die Indien«, also alle außer-europäischen Missionsgebiete, weckten ganz überzogene Erwartungen massenhafter Missionserfolge, die die Schwierigkeiten des Vorankommens im Reich mehr als aufwiegen würden. Seit dem frühen 18. Jahrhundert erschien der »Neue Welt-Bott«, eine Zeitschrift, in der Briefe von Jesuitenmissionaren über ihre Tätigkeiten und ihre Erfahrungen seit dem 17. Jahrhundert abgedruckt wurden: »die Gefahren des Meeres und des Urwaldes, den ersten Kontakt mit den Menschen fremder Länder, deren Sitten und Gebräuche, klimatische Bedingungen ihrer neuen Lebensräume sowie die Fortschritte und Rückschläge ihrer Missionsarbeit« in China und Indien, Nord- und Südamerika, den pazifischen Inseln und Afrika²⁵. Dieser literarisch aufgearbeitete Bote aus fremden Erdteilen hatte als Vermittler neuen Wissens mit den Sammlungs- und Klassifikationsversuchen der Akademien und Höfe viel gemeinsam. Das neue naturkundliche und kulturwissenschaftliche Wissen inszenierten die Jesuiten als »aus Freud und Leyd vermischtes Schau=Spiel« und entbehrungsreichen Reisebericht, aber auch als Memoria jesuitischer Martyrien: »Naturerkenntnis und Gotteserkenntnis, Erkenntnis der Welt und Selbsterkenntnis gehörten demnach grundsätzlich eng zusammen und waren prinzipiell stets voranzutreiben«. Wer also seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wissen wollte, wie die sich rasch

24 Ronnie PO-CHIA HSIA, *Gesellschaft und Religion in Münster 1535–1618* (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Münster, NF, Bd. 13, Serie B), Münster 1989, 71.

25 Renate DÜRR, *Der »Neue Welt-Bott« als Markt der Informationen? Wissenstransfer als Moment jesuitischer Identitätsbildung*, in: ZHF 34, 2007, 441–466, hier: 442; die folgenden Zitate ebd., 446, 466. – Vgl. Wolfgang REINHARD, *Bornierter Blick? Jesuitenmissionen und die gegenseitige Wahrnehmung von China und Europa*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 94, 2010, 314–327; Alfred KOHLER, *Neue Welterfahrungen. Eine Geschichte des 16. Jahrhunderts*, Münster 2014, 25–62, 232–253.

vergrößernde Welt aussah, der brauchte sich nicht nach Wittenberg oder Magdeburg zu wenden, wo man vollständig mit sich selbst beschäftigt war. Katholischen Söhnen des Bürgertums, aber auch des Adels, erschien die halbherzig camouflierte Luther-Sympathie und die dumpf brütende Kirchenkritik der Elterngeneration als schlichtweg provinziell.

Über die marianischen Sodalitäten wirkte die Jesuitenpädagogik auch auf die Mädchen und die Frauen. Jesuitenzöglinge bekehrten ihre Schwestern und Mütter zum Eintritt, zur häufigeren Beichte und Kommunion, zur Teilnahme am neuen Typus der nachtridentinischen Marienwallfahrt, das heißt überhaupt dazu, ihre Seelenführung und religiöse Praxis dem Orden anheimzustellen. Erneut zeigen die *Litteræ annuæ* ein sensibles Erfassen der in jeder Beziehung gewendeten familiären Rangordnung, in der »Eltern von ihren Söhnen geführt, Erwachsene durch Jugendliche dazu gebracht wurden, sich dem Tribunal des Klerus zu stellen: Jetzt folgen die Jungen nicht dem Vater, sondern die Mutter folgt den Jungen, und der Vater folgt der Mutter«²⁶. Der Erfolg war nicht zu übersehen. Die Zahlen der Beichten und Kommunionen in den Jesuitenkirchen stiegen exponentiell. Enorme Spendengelder flossen der Bautätigkeit und dem Unterhalt der Kollegien und ihren Kirchen zu. Die Anhängerschaft der Jesuiten kippte das politische und gesellschaftliche Klima. Das Beispiel Münster: Während 1607 Fürstbischof Ernst aus dem Hause Wittelsbach (1585–1612) noch ein kaiserliches Pönalmandat gegen die Stadt erwirkte, weil sie Protestanten in den Rat wählte und deren Beerdigung auf den katholischen Kirchhöfen erzwang, berichteten die *Litteræ annuæ* des Jahres 1617, alle Mitglieder des neu gewählten Rates seien katholisch, und alle bis auf zwei gehörten der von den Jesuiten gegründeten marianischen Bürgersodalität an²⁷. Waren die Anfangsjahre von finanziellen Engpässen und hohen Schulden geprägt, war das Jesuitenkolleg um die Mitte des 17. Jahrhunderts zu einem der großen Landbesitzer im Bistum aufgestiegen: Die Fürstbischöfe, der Adel und das Patriziat, aber auch die honorablen Rats- und Beamtenfamilien gehörten durch Stiftungen, Schenkungen, Vererbungen und Besitzübertragungen zu den Gönnern und vor allem Letztere zu den Herkunftskreisen zukünftiger Mitglieder der *Societas Iesu*. Dennoch wurde der Orden, anders als alle anderen, nicht zu einem Teil des »feudal-agrarischen Systems«²⁸, sondern agierte als Werkzeug einer Idee in strikter Unterordnung unter seine Prinzipien, seinen Ordensgeneral und seinen jeweiligen Landesherrn, das alles aber *ad maiorem Dei gloriam* und um »Gott in allen Dingen zu finden«.

1.2 Basisbildung: Dorfschule – Lehrerwelt – Kinderwelt

Auch diejenigen, die nie Lesen und Schreiben gelernt hatten, verfügten über ein komplexes Wissen, das sie sich zumeist zu Hause oder in ihrer lokalen Öffentlichkeit angeeignet hatten: über Ackerbau und Handwerk, über soziale Spielregeln, über Umgangsformen mit Vertretern der Herrschaft und über religiöse Daseinsvorsorge und Heilssicherung. Aus praktischen Erwägungen gab es für Viele wenig Grund, eine Schule zu besuchen. Sie war anfangs ein Ort fast ausschließlich religiöser Erziehung und hatte Sorge zu tragen,

26 *Litteræ annuæ* 1602; PO-CHIA HSIA, Gesellschaft (wie Anm. 24), 69.

27 Vgl. Die Gegenreformation in Westfalen und am Niederrhein 1555–1623, Actenstücke und Erläuterungen, 3 Bde. (Publikationen aus den Preußischen Staatsarchiven, Bde. 9, 33, 62), hrsg. v. Ludwig KELLER, Leipzig 1881–1895 (ND Osnabrück 1965), hier: Bd. 2, Nr. 359, 384–388; Bernhard DUHR, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, Bd. 2,1: Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge in der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts, Freiburg i. Br. 1913, 51.

28 PO-CHIA HSIA, Gesellschaft (wie Anm. 24), 76. – Vgl. Helmut FELD, Ignatius von Loyola, Gründer des Jesuitenordens, Köln–Weimar–Wien 2006, 172–175, 253–259.

dass die Jugendt in GottesForcht und ehrlichen Sitten dergestalt erzogen werde / auff daß dieselbe darinne erwachsen / und dabey in Christlicher Catholischer Gemeinheit umb desto besser erhalten werden möge. Aneignung der katholischen Konfessionskultur begann für Kinder damit, dass derselben solches von den Schulmeistern und Schulmeisterinnen in die gedechtnuß eingetruckt werde²⁹. Kirchen- und Schulordnungen erließ ein Fürstbischof 1675 mit dem ausdrücklichen Ziel, *damit in den Unserer Sorgfalt anvertrauten Kirchen der Gottesdienst ordentlich gehalten werde, und das gläubige Volk durch Ausspendung der Sakramente, und durch Verkündigung des göttlichen Worts desto gewisser im Glauben, in Frömmigkeit und Gerechtigkeit zunehme*³⁰. Idealerweise gesprochen, mussten nun alle Katholiken ein Minimum an Glaubenswissen haben: Sie mussten nicht unbedingt die Kontroverslehren kennen, aber doch jene Lehren und Gebote, die zur Gewinnung des ewigen Heils unabdingbar waren. Dies war der religiös-gesellschaftliche Ort des Elementarunterrichts bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts, und darum musste das Schulsystem flächendeckend ausgebaut werden, auch dort, wo die Ausgangsbedingungen alles andere als günstig waren. Niemand durfte zur ersten Hl. Kommunion zugelassen werden, der nicht zwischen dem 6. und 14. Lebensjahr die Schule besucht hatte und den der Pfarrer in einer anschließenden Prüfung für hinreichend kundig befand. Noch 1770 unterschied ein Pfarrer, gefragt nach dem katechetischen Stand seiner Gemeinde, deutlich: Die Kinder seien gut instruiert, die Erwachsenen hingegen nicht, denn sie seien nicht zur Schule gegangen³¹. Weniger der Katechismusunterricht und die Christenlehre oder die Predigt, sondern vorrangig die Schule war das entscheidende Instrument der religiösen Sozialisation im Zeitalter der Konfessionskirchen. Deshalb wurde es scharf verurteilt, Kinder in eine lutherische oder reformierte Nachbarschule zu schicken, selbst wenn sie dort mehr lernen konnten. Sie stellte eine entscheidende Voraussetzung dafür dar, sich im Katechismus und im Andachtsbuch überhaupt vertiefte religiöse Bildung und Erbauung erarbeiten zu können³². Das alles war unübersehbar idealtypisch entworfen, setzte aber unmissverständlich neue Standards.

Das 15. und 16. Jahrhundert kannte zwar die städtische Elementar- und Trivialschule, auf der das Trivium der Grammatik, Rhetorik und Dialektik als Vorbereitung auf eine Lateinschule erlernt werden konnte. Eine ländliche Dorfschule aber gab es nicht. Die Literatur zur Aufklärungspädagogik erweckt bisweilen den Eindruck, als gehöre der Aufbau eines wirklich flächendeckenden Landschulnetzes dieser Epoche an, was aber kaum zutrifft. Um 1630 hatten bestenfalls die Minderstädte und Marktflecken eine Schule; in einigen Pfarreien unterrichteten die Küster einige Jungen an wenigen Tagen (*certis diebus*). Das entsprach noch weitgehend der spätmittelalterlichen Ausgangssituation. Ein Jahrzehnt nach dem Ende des Dreißigjährigen Krieges (1662) aber unterhielt bereits die Hälfte aller Kirchspiele eine Schule, unter ihnen auch Dörfer. Zudem unterrichteten in allen übrigen Pfarreien die Küster im Winter, »soweit sie können«; im Som-

29 Verordnung des Fürstbischofs Christoph Bernhard von Galen (14.9.1661); Andreas HOLZEM, »...quod non miserit prolem ad scholam«. Religiöse Bildung, Schulalltag und Kinderwelten in Sendgerichtsprotokollen des Fürstbistums Münster, in: Archiv für Kulturgeschichte 78, 1996, 325–362, hier: 329 (Lit.).

30 Synodalverordnung Christoph Bernhards von Galen zur Beförderung des öffentlichen Gottesdienstes und Schulwesens (26.3.1675); ebd., 329.

31 Status Ecclesiæ in Ramsdorf (29.7.1770); ebd., 332.

32 Vgl. Wolfgang BRÜCKNER, Thesen zur literarischen Struktur des sogenannt Erbaulichen, in: Literatur und Volk im 17. Jahrhundert. Probleme populärer Kultur in Deutschland, Bd. 2 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, Bd. 13), hrsg. v. DEMS., Peter BLICKLE u. Dieter BREUER, Wiesbaden 1985, 499–507.

mer mussten die Kinder zur Arbeit zur Verfügung stehen. Um 1670 waren es bereits 70 Prozent aller Kirchspiele, während des ersten Drittels des 18. Jahrhunderts dann alle. Eher schleppend verlief die Gründung getrennter Mädchenschulen. Gleichzeitig forderte in den ländlichen Regionen die Streusiedlung ihren Tribut. Einzelne Bauerschaften oder Gehöfte waren eine, manchmal zwei Wegstunden vom Schulort entfernt. Schlechte Wege oder Flussläufe ohne Brücken und mit periodischem Hochwasser waren zusätzliche Gründe für die Einrichtung von Nebenschulen in abgelegenen Siedlungen. Diese Mädchen- und Nebenschulen halfen mit, in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ein wirklich flächendeckendes elementares Bildungssystem zu errichten, trugen aber auch die Verantwortung dafür, dass dieses Schulwesen lange Zeit auf dem einmal erreichten niedrigen Niveau verharrte.

Während der auf den Dreißigjährigen Krieg folgenden Aufbauphase galt in den meisten Pfarreien, was ein Statusbericht um 1660 festhielt: Der Küster sei ein Mann mit mittelmäßigen Fähigkeiten, unterrichte auch die Jugend, lehre nach dem Katechismus des Petrus Canisius (1521–1597) und erhalte dafür ausschließlich sein Schulgeld, weil eine Schulfundation nicht vorhanden sei³³. Immer wieder verwiesen Bestandsaufnahmen auf den Mangel an festen Einkünften für die Schule wegen der Armut der Gemeinde (*propter reditus deficientes, et Parochianorum impotentiam*)³⁴. Das war keine billige Entschuldigung oder verkappte Äußerung von Desinteresse. Die vorherrschenden Vorstellungen von einem sich üppig entfaltenden Barockkatholizismus trafen schon auf viele Kirchen nicht zu, um so weniger auf die Schulen. Das ausgeplünderte Land erholte sich bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts nur sehr langsam. Bis dahin besaßen die meisten Kirchspiele das Nötige, aber von barocker Prachtentfaltung konnte keine Rede sein. Das lückenhafte Kirchenrechnungswesen, die Machtlosigkeit der Kirchspielsprovisoren gegenüber den adeligen Patronatsherren, aber auch eine große Unerfahrenheit ließen eine geordnete Buchführung über Kapitalien, Abgaben und Finanzierungen oft misslingen. Die Verluste betrafen nicht nur die Kirchenfabriken, sondern auch die Schulen. Wo die Masse der Bevölkerung in bescheidenen Verhältnissen lebte und schon der Unterhalt der Kirchen Mühe machte, waren hinreichende Schulhäuser kaum zu erwarten. Kirchspielschulen hatten meist ein eigenes, oft enges und baufälliges Gebäude, in dem der Lehrer auch wohnte. Für die Nebenschulen galt das selten. Die fehlende Fundation machte den Lehrer von der Schulgeldzahlung abhängig, und damit von den Schülerzahlen und von der Zahlungsmoral wie den Zahlungskräften der Eltern: »Schulen sind nicht fundiert, so gibt es auch keinen ständigen Lehrer, weil die Mittel fehlen, ihn zu besolden, und weil die Pfarrangehörigen auch nachlässig sind, ihre Kinder zur Schule zu schicken, indem sie sie zur Arbeit besonders in der Sommerzeit brauchen«³⁵. Darum war es von großer Bedeutung, dass sich nicht nur Küster, sondern auch Messpfründner und Kapläne als Lehrer anstellen ließen und die zahlreichen Klöster nicht nur Gymnasien, sondern auch Elementarschulen unterhielten: »Die Fülle an relativ gut ausgebildetem Lehrpersonal lässt es als unwahrscheinlich erscheinen, dass sich das Schulwesen des katholischen Europa in quantitativer und qualitativer Hinsicht erheblich vom protestantischen unterschied«³⁶.

33 Status Ecclesiae in Velen (18.9.1661); HOLZEM, Bildung (wie Anm. 29), 336.

34 Status Ecclesiae des Archidiakonats Münster St. Martini (15.3.1662); ebd.

35 Protokoll des Sendgerichts in Rinkerode (4.7.1661); ebd., 338.

36 Peter HERSCHE, Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter. 2 Bde., Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006, 849. – Vgl. Geschichte des Bistums Trier, Bd. 3: Kirchenreform und Konfessionsstaat 1500–1801 (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier, Bd. 37), hrsg. v. Bernhard SCHNEIDER, Trier 2010, 404–411.

Lehrer mussten sich seit dem Ende des 17. Jahrhunderts einem Glaubensexamen unterziehen, einen Schulmeistereid leisten und das tridentinische Glaubensbekenntnis ablegen. Vielfach wurde der Lehrer- zusammen mit dem Küsterberuf vom Vater auf den Sohn übertragen. Die Klage über die Dürftigkeit ihres Unterhalts war notorisch; tatsächlich aber offenbarten sich große Unterschiede. Ein Lehrer, der zugleich Küster einer Pfarrei des guten Durchschnitts war oder ein Notariat unterhielt, konnte relativ bequem leben. Das Ende der Subsistenzskala markierten die saisonalen Bauerschaftslehrer, die oft nicht einmal das festgesetzte Schulgeld erhielten und sich mit knechtischen Arbeiten als Leichen- und Hochzeitsbitter, Musikanten, Totengräber oder im Heimgewerbe durchschlagen mussten. Söhne hatten bei ihren Vätern das für die Amtsverrichtung Unerlässliche gelernt; eventuell verdingten sie sich zeitlich begrenzt als Substituten unter der Ägide anderer Lehrer. Stellen wurden durch Patronage vergeben, die auf Leistung wenig Rücksicht nahm. Nur ganz wenige Lehrer, Studienabbrecher jesuitischer Priesterausbildung etwa, hatten eine theoretische Ausbildung durchlaufen. Dennoch sank der Anteil unqualifizierter Lehrer, der um 1660 etwa ein Drittel betrug, danach kontinuierlich: *Dem Schulleistern Johann Hoverlage anbefohlen, daß er fleißiger alß bißhero geschehen, die Jugend instruiren, und weilen einiger defectus quoad qualificationem verspüret is ihme ufferlacht daß er gegen Michaelis dieses Jahrs sich in allem qualificiren damit inskunfftigh keine clagten davon einkommen möchten*³⁷, hielt ein Sendgerichtsurteil 1667 fest³⁸.

In den Schulen wurde ebenso viel geprügelt wie in der häuslichen Erziehung, in Ehestreitigkeiten, in öffentlich ausgetragenen Auseinandersetzungen. Die Gewalt war allgegenwärtig. Nur wenn es in seltenen Fällen zu ernsthaften Körperverletzungen kam, wurden Lehrer zur Verantwortung gezogen, nachdem sich aus solchen Vorfällen vorher meist schon Wortwechsel oder Schlägereien mit den Eltern entwickelt hatten. Lehrer mussten einiges anstellen, bevor sie suspendiert wurden, und haben offenbar die je in sie gesetzten Erwartungen einigermaßen erfüllen können. Diese Erwartungen waren nicht hoch; aber die Kritik am Lehrerstand und an der Elementarschule, wie er unter dem Eindruck der Reformpädagogik üblich wurde, bietet kein korrektes Bild. Denn die Aufklärungspädagogik sollte von gänzlich veränderten Verständnissen über Aufgabe, Reichweite und Inhalte der Schule ausgehen und ein gewandeltes Verständnis der Kindheit wie des Bildungsbedarfs *moderner* Untertanen zugrunde legen. Dennoch waren Lehrer selten hoch angesehen. Die Pfarrer setzten sie ein, um die Sonntagsheiligung zu überwachen. Sie hatten in der Christenlehre Einwohnerverzeichnisse vorzulesen, mussten Kirchhof und Wirtschaften kontrollieren und diejenigen zur Anzeige bringen, die dort schwatzend oder Bier und Branntwein trinkend angetroffen wurden. Diese Denunziationspflicht wog umso schwerer, wenn sie selbst kein Muster der Sittenreinheit darstellten oder wenn sie als Nebengewerbe selbst eine Schankwirtschaft betrieben. Den Dorfhonoratioren standen sie als landlose Lohnarbeiter und Büttel einer fremden geistlichen Autorität gegenüber.

Kindern stand der Besuch der Schule keineswegs frei und offen. Dass sie bereits in sehr frühen Jahren arbeiteten, war selbstverständlich. Sie nahmen an der Welt der Erwachsenen nach Maßgabe ihres Könnens teil, und Kinderarbeit war beides: unverzichtbare Entlastung der Eltern gerade von einfachen, aber zeitraubenden Routinearbeiten und ebenso unverzichtbare Lernform der Kinder. Dieses Ineinandergreifen von Erfordernissen war

37 Protokoll des Sendgerichts in Ottmarsbocholt (2.5.1667); HOLZEM, *Bildung* (wie Anm. 29), 342.

38 Übersetzung: »Dem Schulmeister Johann Hoverlage ist anbefohlen, dass er die Jugend fleißiger als bisher unterrichten soll. Und weil hinsichtlich seiner Befähigung erhebliche Mängel festgestellt wurden, ist ihm auferlegt, sich bis zum Festtag des Hl. Michael diesen Jahres in allen Schulfächern fortzubilden, damit in Zukunft keine Klagen darüber mehr eingehen werden«.

keine harmonische Idylle, sondern hinzunehmender Bestandteil einer harten Lebenswelt, die nichts von sich aus gab. Unter diesen Voraussetzungen stellte die Schule einen Fremdkörper in den Kinderwelten dar. Die Schule konkurrierte mit der Welt der Erwachsenen um die Verfügbarkeit der Kinder zu je unterschiedlichen Erziehungszwecken. Vor den harten Erfordernissen agrarischer Subsistenzbegründung und vor der sozialen Bindungswirkung des Hauses musste die religiös-sittliche Langzeitperspektive der konfessionellen Erziehung als ausgesprochen abstrakt erscheinen. Diese Konkurrenz mündete in einem Dauerkonflikt zwischen Eltern und geistlicher Obrigkeit um den Stellenwert und Verpflichtungscharakter der Schule. Die Schulpflicht war mit Rücksicht auf die häuslichen Erfordernisse stets vergleichsweise zurückhaltend formuliert worden: Man ging ganz selbstverständlich von einer ausschließlichen Winterschule von November bis Ostern aus. Erst am Ende des 18. Jahrhunderts kam die Forderung einer ganzjährigen Schulzeit für das Alter zwischen 5/6 und 14 Jahren auf. In den Monaten, *in welchen überhäufte Land- und Feldgeschäfte vorfallen* und in denen *die Kinder oft nicht füglich entbehret werden können* (April/Mai und August bis Oktober), war zwar nicht generell schulfrei, aber die Eltern durften die Kinder zu Hause behalten. Im Juni/Juli galt dies nur auf ein besonderes Attest des Pfarrers hin, ebenso im Winter bei harten Witterungsbedingungen.

Die Wirklichkeit sah anders aus. Ein Lehrer entschuldigte sich, *daß die Kinder deßhalber zur messe nicht gehen könnten, alldieweilen dieselbe schon des morgens um 5 uhren [...] arbeiten müßten, und sie erst glock 8 zum offeren auch erst halber neün von der arbeit nach der schuele gingen*³⁹. Ein Witwer entschuldigte seine achtjährige Tochter, weil er *dieselbe zur bewahrung seiner zwey anderen noch jungen Kinderen ohnumgänglich nötig gehabt* habe, ein anderer, dass er das Kind *für seinen diensten und ackerbau nötig gehabt, weilen er sonst keinen sohn, noch knecht noch magd hätte*. Die Ärmeren mussten ihre Kinder außer Haus in fremde Dienste geben, wo man ihre Arbeitskraft allemal für wichtiger hielt als ihre Unterrichtung. Schließlich gab es auch jenen Vater, der vorgab, seine zehnjährige Tochter *wäre allzu versessen uf die bücher und das studiren gewesen und deßhalben sie müßen zu haus halten; könte auch wahr seyn daß sie so viel mahl in Cathesgi gefehlet hätte, dan beklagter wäre ein lange zeit von hauß abwesend und zu lange auf der arbeit gewesen*⁴⁰. Die obrigkeitliche Kontrolle griff immer schärfer zu: Von jedem Kind konnte nun genau gesagt werden, wie oft es in der Schule oder der Christenlehre gefehlt hatte. Diese Kontrolle übte gerade auf die schlecht gestellten Eltern enormen Druck aus. Schulpflichtverletzung gründete in Subsistenzkrisen⁴¹; in Witwerschaft oder sonst an mangelnder Arbeitskraft leidenden Familien, in saisonaler Wanderarbeit, in früher Vermietung der Kinder als Dienstboten, in Ermangelung von Nahrung und Kleidung: *sehr viele seynd so arm, daß sie ihren halb Nakenden Kinderen kaum ein Stücklein brod zur Schule können mitgeben. Woraus denn leicht könnte erfolgen, daß die Kinder oft aus Hunger oder Kälte auf dem Wege liegen blieben*⁴². Alle anderen waren zunehmend schon vor Beginn der aufgeklärten Reformära bereit, den Sinn der Schule grundsätzlich anzu-

39 Archidiakonalprotokoll Altenberge (18.6.1738); ebd., 351.

40 Archidiakonalprotokoll Ottmarsbocholt (12.12.1772); ebd., 351f.

41 Vgl. Jürgen SCHLUMBOHM, Familie, Verwandtschaft und soziale Ungleichheit. Der Wandel der ländlichen Gesellschaft vom 17. zum 19. Jahrhundert, in: Frühe Neuzeit – Frühe Moderne? Forschungen zur Vielschichtigkeit von Übergangsprozessen (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 104), hrsg. v. Rudolf VIERHAUS u. a., Göttingen 1992, 133–156, hier: 137–142.

42 Bericht des Pfarrers Probsting, Greven, an die Münsterische Schul-Commission (3.6.1794); HOLZEM, Bildung (wie Anm. 29), 352.

erkennen. Das hieß nicht, dass alle Kinder immer zur Schule gingen. Im Sommer auch nur einzelne Schultage anzubieten, misslang oft, so dass die Kinder in den ausgedehnten Monaten von Ostern bis zum Herbst viel wieder vergaßen: *Im Sommer-Curs gar keine Kinder*, klagte ein Pfarrer. *Alle ermahnungen fruchten nichts, die leüte sagen sie müßten ihre kinder bei Sommerszeit zum viehhüten gebrauchen. nicht mal einen tag in der woche zum repetiren kann mann erhalten*⁴³. Jungen hatten eher die Aussicht auf Unterricht; sie stellten deutlich mehr als die Hälfte bis zu fast drei Viertel der Schulkinder.

Entsprechend dem Ziel der Konfessionsschule gibt es über die Lerninhalte relativ wenig zu sagen. *Docet Catechismum Canisii* war die Standardformel bis weit in das 18. Jahrhundert hinein. Erst langsam fügten die Lehrer dem Katechismus biblische Geschichten hinzu; auch Lesen und Schreiben lernten die Kinder zunächst ausschließlich anhand dieser Schriften. Viele Lehrer verlangten für den Schreibunterricht doppeltes Schulgeld. A-B-C-Bücher oder Fibeln kamen nach und nach im zweiten Drittel des 18. Jahrhunderts in Gebrauch. Um 1770 wurde der Katechismus des Petrus Canisius oft durch den Ignaz Felbigers (1724–1788) ersetzt; man erkennt daran auch auf der untersten Ebene das Abbröckeln des jesuitischen Normierungseinflusses auf die Bildung. Die Inhalte blieben daher lange Zeit fast ausschließlich religiös; ein Lehrer, der das Rechnen beherrschte, war Gold wert.

Betrachtet man also die Schulen, die Lehrer und die Schüler mit einem sozial- und alltagsgeschichtlichen Blick, zeigen sich die Grenzen des Elementarunterrichts deutlich. Aber diese Schule ging nicht von modernen Bildungsbegriffen aus, sondern von dem Versuch, religiöses Wissen auch unter den Bedingungen ländlicher oder minderstädtischer Räume zu vermitteln. Aus einer extremen Mangelgesellschaft heraus erfolgten mühsame, aber nicht völlig fruchtlose Entwicklungsschritte. Das religiöse Wissen der bislang Illiteraten wurde dadurch langsam und zunächst durchaus noch von ferne an die Schriftkultur der Eliten herangeführt. So sehr das zunächst etwas gleichzeitig Dominierendes wie Herablassendes hatte – diese Verflechtung bildete die unabdingbare Voraussetzung für die nachfolgende Demokratisierung des Wissens.

2. Wie bildet Geschichte?

Die Erörterung dieser zweiten Fragestellung beginnt wegen der oben geklärten Zentralität erneut mit den Jesuiten. Stolze Identitätsbildung betrieben die Jesuiten nicht nur auf dem Feld der lokalen Globalisierung, sondern auch der Geschichte. Im München Maximilians I. (1573–1651) entwickelten sie in großvolumigen Publikationen die Konzepte der *Terra sacra* und der *Terra sancta*. Die Frömmigkeit vermehrte den Ruhm des Landes; mit den Argumenten der Geschichte stellten Jesuiten-Autoren eine »enge Verbindung von Land, Dynastie und Kirche« her⁴⁴. Überall in Europa wuchs die Neigung, die eigene nationale oder territoriale Identität in den Maßstäben der Heiligkeit darzustellen, aber Bayern wurde im Reich führend für diesen Typ einer historisch begründeten Selbstrepräsentation. Die *Terra sacra*-Literatur erschuf das Land selbst als »Pflegestätte sichtbarer Religiosität«; die *Terra sancta*-Titel belegten dies mit Serien heiligmäÙig lebender Menschen, die diese landesherrlich-kirchliche Pflege der Frömmigkeit hervorgebracht hatte (*religio principum – tutela regnorum*). Gattungsbegründend

43 Bemerkung des Pfarrers in der Schultabelle von Groß-Reken (1791); ebd., 354f.

44 SCHMID, *Terra sacra* (wie Anm. 13), 23.

wurde die *Bavaria sancta et pia* (4 Bde., 1615–1628) des Jesuiten Matthäus Rader (1561–1634), die vielfach nachgeahmt wurde⁴⁵. Um reformatorischer Kritik zuvorzukommen, sollten alle diese historischen Erweise bibliothekarisch und archivarisch unanfechtbar abgesichert sein; dadurch stießen solche apologetischen Großprojekte umfangreiche historische, geographische, statistische und biographische Erschließungsarbeiten an. Sie begründeten eine weit reichende wissenschaftliche Korrespondenz auch über die Konfessionsgrenzen hinaus und eine erste systematische Erschließung und Ordnung von Archiven. Ungeachtet des apologetischen Zwecks entwickelten sie die historischen Methoden bedeutend weiter, um einen »höchstmöglichen Verlässlichkeitsgrad« zu schaffen⁴⁶. Diese Projekte regten auch vergleichbare Aktivitäten der alten Orden, insbesondere der Benediktiner, und die künstlerische Produktion an: Für die Publikationen wurden hochrangige Kupferstecher und die besten Druckereien verpflichtet; das Geschichtsbewusstsein bestimmte die Bildprogramme der Ordenskirchen und Bibliotheken weit über den Jesuitenorden hinaus⁴⁷. Gleichzeitig nahmen die Gebildeten des Umfeldes vermehrte Anlässe einer »geschichtstheologischen Vertiefung des Zeitgeschehens« wahr⁴⁸. Das Wissen um Geschichte löste sich von der mittelalterlichen Chronistik und ihrer Auflistung einzelner Ereignisse, die bezogen auf Kaiser- und Papstjahre gereiht wurden. Die Wahrnehmung der Zeit und der Natur wurde intensiver auf die Weltpläne Gottes hin befragt und erschien darum in größeren Zusammenhängen und Geschichtsbildern. Je intensiver man diesen Spuren folgte, Geschichte nicht nur als Abfolge von Ereignissen, sondern als ursächlichen Zusammenhang zu denken, um so rätselhafter wurde allerdings auch der »unmittelbare Blick auf Gottes Wirken in der Welt«⁴⁹. Verbunden mit einem »verfeinerten Sinn für den Verlauf der irdischen Zeit« wurde der Bewertung der Ereignisse ein zunehmend höherer Stellenwert eingeräumt: Das Universalprinzip der *concordia*, das Frieden, Recht, Eintracht und ständisches Herkommen miteinander verband, war allerdings ein Maßstab, der mehr Verunsicherung als Beruhigung auslöste. Darum verlagerte sich die Debatte um die Geschichte. Nicht mehr Kaiser, Reich und Rom, sondern die katholischen Musterterritorien wurden als *Terra sacra et sancta* erzählt.

An Beispielen gelehrter Predigt lässt sich besonders deutlich aufzeigen, wie das Wissen um Geschichte einen konfessionsapologetischen Sinn zugeschrieben erhielt. Um die eigene Legitimität nach außen hin zu profilieren und katholische Zusammengehörigkeit gegenständig zu den reformatorischen Bewegungen zu markieren, grenzten die Prediger die *Anderen* nicht mit der Theorie des göttlichen Strafzorns aus, sondern mit einer spezifischen Bestimmung des Verhältnisses von Wahrheit und Geschichte⁵⁰. Dieses Deutungsmuster war darauf angelegt, die für das eigene Disziplinierungshandeln unerreichbar gewordene Größe und Kraft des konfessionellen Gegners wieder zu verkleinern und seine historische Kontingenz als Ausweis seines Mangels an Wahrheit zu denunzieren.

45 Ebd., 25, 33.

46 Ebd., 38.

47 Vgl. Europäische Geschichtskulturen um 1700 zwischen Gelehrsamkeit, Politik und Konfession, hrsg. v. Thomas WALLNIG u. a., Berlin–Boston 2012, 43–212.

48 Martin HILLE, *Providentia Dei, Reich und Kirche. Weltbild und Stimmungsprofil altgläubiger Chronisten 1517–1618* (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 81), Göttingen 2010, 537.

49 Ebd., 540; das folgende Zitat ebd., 543.

50 Vgl. Rudolf SCHLÖGL, *Differenzierung und Integration. Konfessionalisierung als gesellschaftlicher Fundamentalprozess? Das Beispiel Vorderösterreich*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 91, 2000, 238–284.

Der Protestantismus benötigte für sein Wahrheitsverständnis die Annahme eines historischen Bruchs. Weil die im Ablass zu Tage getretene Deformation der apostolischen Anfänge nicht nur ein Verlust war, sondern ein dem römischen Papsttum zurechenbares allmähliches Zerstörungshandeln, musste die Legitimität als *re-formatio*, als konfliktives Wiederherstellungshandeln begriffen werden⁵¹. Anders die Katholiken: Für sie war Geschichte ein Kontinuitätsargument. Wahrheitsansprüche gingen aus von der alten Normsetzung des Vinzenz von Lérins († um 450), im katholischen Sinne allumfassende Geltung könne nur beanspruchen, »was überall, was immer und was von allen geglaubt wird«⁵². Daher musste gegen das katholische überall ein reformatorisches *irgend- oder nirgendwo*, gegen das *immer* ein *niemals* oder *erst seit*, schließlich gegen das *von allen* ein *von einem* Häretiker und einer kleinen Schar Verführter gestellt werden. Diese Norm, die überzeitliche Gemeinschaftsgewissheit gegen aktuellen Eigensinn stellte, erhielt ihre volle Valenz aber erst aus ihrem Transzendenzbezug: Zu zeigen, dass die Kirche *schon immer* da und so gewesen war, wie sie sich nachtridentinisch darstellte, genügte als Autoritätsausweis nur auf einer ersten Oberflächenebene. Entscheidend wurde darüber hinaus der Aufweis, dass die Kontinuität und Ubiquität nicht nur einfachhin eine Anwesenheitsgeschichte, sondern eine transzendente Wirkungsgeschichte gewesen war. Die lutherische Ekklesio-logie begründete Kirche als vom Vorrang des Wortes abgeleiteten *locus theologicus*, dem Prozess der individuellen Rechtfertigung zu- und nachgeordnet, wenn auch »Gottes erlösendes und rechtfertigendes Handeln [...] in der Kirche und durch die Kirche« geschieht und man »nach Luther nur in der Gemeinschaft der Kirche« Christ sein kann⁵³. Nicht so die Katholiken: Der historische Kontinuitätsausweis war deswegen so zentral, weil er als Realsymbol der Wirksamkeit Gottes in der Welt beansprucht wurde. Die Konstruktion von Devianz vollzog sich rhetorisch als Ausgrenzung aus jenen Sinnfiguren, mit denen die katholische Konfession den Transzendenzbezug ihres Gemeinsinns auf Dauer stellte: Die historische Großerzählung eines jenseitig eingestifteten Zusammenhangs von Religion, Herrschaft und Gesellschaft forderte die Exklusion derer, die religiöse Wahrheitsansprüche von ihren überkommenen Sozialgestalten ablösten: der Kirche unter dem Papst, dem Kaiser- und katholischen Königtum und der abendländischen *Christianitas* in allen ihren regionalen und lokalen Segmentierungen. Diese Ausschließung zu analysieren erfordert, zunächst in ihrer eigenen Geschichtssemantik und -hermeneutik Raum zu geben.

51 Vgl. Volker LEPPIN, Martin Luther, Darmstadt 2006, 144–151 und passim. Thomas KAUFMANN, Geschichte der Reformation, Frankfurt a. M. – Leipzig 2009, 275–279 und passim. Heinz SCHILLING, Martin Luther. Rebelle in einer Zeit des Umbruchs, München 2012, 167–179. – Zur Popularisierung in einem frühen Medienjahrhundert vgl. Johannes BURKHARDT, Das Reformationsjahrhundert. Deutsche Geschichte zwischen Medienrevolution und Institutionenbildung 1517–1617, Stuttgart 2002, 32–48. – Zu Annahmen von Kontinuitäten und Systembrüchen in der Reformationszeit vgl. die Diskussion zwischen Bernhard JUSSEN/ Craig KOSLOWSKY, »Kulturelle Reformation« und der Blick auf die Sinnformationen, in: Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 145), hrsg. v. DENS., Göttingen 1999, 13–28; Berndt HAMM, Wie innovativ war die Reformation? in: ZHF 27, 2000, 481–497; ND in: Normieren – Tradieren – Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, hrsg. v. Andreas HOLZEM, Darmstadt 2004, 141–155.

52 *In ipsa enim catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est: hoc est etenim vere proprieque catholicum.* Vgl. Martien PARMENTIER Art. »Vinzenz von Lérins«, in: TRE 35, 2003, 109–111.

53 Bernhard LOHSE, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995, 299.

2.1 Geschichte als Missionsgeschichte

Predigtpostillen⁵⁴ argumentierten exegetisch, von den liturgisch gelesenen Bibeltexten des jeweiligen Sonn- oder Festtags her. Historische Analogien sollten die überzeitliche Verknüpfung biblischer Verhaltensmuster mit dem göttlichen Ordnungswillen vermitteln. Also setzte eine Predigt am Sonntag Epiphania mit den Hl. drei Königen und ihrer Vorbildwirkung für die Herrscher der Antike und des Mittelalters ein. Denn selbstverständlich in den Homilien zum Dreikönigsfest galten die drei weisen Könige und Sterndeuter als Muster der Bekehrung heidnischer Potentaten zur machtlosen Weisheit des Christentums. Auch deren Vorbild, sich demütig einem einfachen Kind in einem armseligen Stall zu unterwerfen, nutzten die Prediger jenseits allgemeiner Tugendaneiferung für die konfessionelle Zuspitzung. Denn es könne ja nicht verborgen bleiben, so argumentierte etwa der französische Hofprediger Pierre de Besse (1567–1639)⁵⁵, dessen Postillen von prominenten Autoren wie Aegidius Albertinus (1560–1620)⁵⁶ und Matthaeus Timpinus (1566–1616)⁵⁷ ins Deutsche übersetzt wurden, dass nicht nur die biblischen Könige, sondern auch alle nachfolgenden heidnischen Potentaten sich nicht nur Christus selbst, sondern damit implizit auch der mit seiner Geburt in die Welt gekommenen Kirche zugehörig gefühlt und unterworfen hätten.

Ob wol die Heydnischen Römischen Keyser / sich anfangs wider Christum vnd seine Kirch gesetzt / haben sie doch endlich sich der Kirchen Christi demütiglich vnderworfen / ja dieselbe schützen / schirmen / handhaben / auch statlich erhehren vnd erhalten müssen. Weil aber die Keyser welche sich auß der Heydenschaftt bekehret / Bapstisch gewesen /

54 Zur Struktur solcher Bände knapp Dieter BREUER, »Zur ersprießlichen Zeit=Vertreibung und gewünschten Seelen=Hayl«. Zur Bedeutung der barocken Predigtliteratur, in: Archiv für schlesische Kirchengeschichte 44, 1986, 115–132, hier: 130–132. – Vgl. Franz M. EYBL, Die gedruckte katholische Barockpredigt zwischen Folklore und Literatur. Eine Standortbestimmung, in: Der Umgang mit dem religiösen Buch. Studien zur Geschichte des religiösen Buches in Deutschland und Frankreich in der frühen Neuzeit (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 101), hrsg. v. Hans-Erich BÖDECKER, Gerald CHAIX u. Patrice VEIT, Göttingen 1991, 221–241, hier: 222–228. – Zur frühneuzeitlichen Predigtliteratur generell vgl. Urs HERZOG, Geistliche Wohlredenheit. Die katholische Barockpredigt, München 1991. – Vgl. die wichtigen Überlegungen in BREUER, Bedeutung (wie Anm. 54), 115–120 (dort auch die ältere Lit.) und bei Johann Baptist SCHNEYER, Geschichte der katholischen Predigt, Freiburg 1969 (mit nur summarischen Angaben zur Barockpredigt). Vgl. auch Leonhard INTORP, Westfälische Barockpredigten in volkskundlicher Sicht (Schriften der Volkskundlichen Kommission des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe 14), Münster 1964; Elfriede MOSER-RATH, Dem Kirchenvolk die Leviten gelesen. Alltag im Spiegel süddeutscher Barockpredigten, Stuttgart 1991. Katalog gedruckter deutschsprachiger Predigtsammlungen, 2 Bde., hrsg. v. Werner WELZIG, Wien 1984/1987; Predigt und soziale Wirklichkeit. Beiträge zur Erforschung der Predigtliteratur (Daphnis, Bd. 10/1), hrsg. v. DEMS., Amsterdam 1981; Franz M. EYBL, Gebrauchsfunktionen barocker Predigtliteratur. Studien zur katholischen Predigtsammlung am Beispiel lateinischer und deutscher Übersetzungen des Pierre des Besse (Wiener Arbeiten zur deutschen Literatur, Bd. 10), Wien 1982; DERS., Abraham a Sancta Clara. Vom Prediger zum Schriftsteller (Frühe Neuzeit, Bd. 6), Tübingen 1992.

55 Vgl. Peter STOCKMANN, Art. »Besse, Pierre de«, in: LThK³ 11, 2001/ND 2006, 24. De Besses homiletische Publikationen gelten seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts als »Grundbestand barocker Predigtliteratur« in Frankreich, Deutschland und Italien.

56 Vgl. Dieter BREUER, Art. »Albertinus, Aegidius«, in: LThK³ 1, 1993/ND 2006, 336.

57 Das LThK verzichtet auf einen Artikel zu diesem bedeutenden westfälischen Prediger und Autor; vgl. Wilhelm KOHL, Das Domstift St. Paulus zu Münster, Bd. 3 (Germania Sacra, Bd. 17,3), Berlin 1989, 249f.

*muß je dieser Glaub / den sie angenommen / recht seyn / weil die Schrifft sagt daß sie sich zum wahren Glauben bekehren werden*⁵⁸.

Die Missionsgeschichte bis um 1500, einschließlich der Entdeckungen und der Zwangsmission in der sog. *Neuen Welt*, wurde in Anspruch genommen für das zentrale Argument, dass sich heidnische Könige immer und ausschließlich der katholischen Kirche zugewandt und sich stets in ihren Rechtskreis integriert hätten.

*Zu welchem Glauben vnnnd zu welcher Kirchen haben sich die Heydnische Keyser / Fürsten vnd Herren diese fünffzehnhundert Jahr her bekehret vnnnd bekennet? Zu vnserm alten Glauben / zu vnser alten Römischen Kirchen: Welcher Glaub vnd welche Kirch hat mehr Keyser vnd Keyserin / König vnd Königin / Fürsten vnnnd Fürstin zu Ernehrer vnnnd Ernehrerin / zu Pfleger vnd Säugammen / zu Defensoren vnd Schutzherrn gehabt / als vnser Catholisch Glaub vnnnd Römisch Kirch?*⁵⁹

Hinter dem rein historischen Tatsachenbericht stand eine Auslegung der kanonisierten biblischen Offenbarung⁶⁰, welche die faktische Entwicklung nach dem Schema von Verheißung und Erfüllung als Wahrheitsausweis biblischer Prophetie deutete: Alle Weissagung des Alten Testaments über die Bekehrung der Könige und der Völker zum wahren Glauben (Jes 60,1–22; vgl. auch Jes 2,1–5 und Jes 49,14–50,3) durch die gesamte Kirchengeschichte hindurch realisiere sich in die Gemeinschaft der Altgläubigen hinein. Gottes Wort selbst müsse also falsch und im Irrtum befangen gewesen sein, wenn diese in der Bibel vorhergesagte gewaltige Völkerkonversion ausschließlich in den Irrtum geführt habe, als den die Reformatoren die römisch-päpstliche Variante des Christentums ausschrien. Jeglicher Missionserfolg bei den Heiden komme auch heutzutage der katholischen Kirche zu Gute; hier verwiesen die Prediger insbesondere auf die Jesuitenmissionen in Japan, Mittel- und Südamerika und Indien. Der Protestantismus hingegen habe nichts weiter zu Wege gebracht als den lästerlichen Abfall bereits getaufter christlicher Herrscher⁶¹. Zahlreiche Beispiele aus Missions- und Kirchengeschichte bezeugten den Respekt der Kaiser und Könige vor der katholischen Kirche einschließlich insbesondere eben jener Glaubenspraxis und Glaubensinhalte, welche von der Reformation nun seit kurzem bestritten würden: *Opffer der Meß*, Marien- und Heiligenverehrung, Gehorsam gegen die Lehre der Päpste und die Beschlüsse der Konzilien, Pflege und Beförderung der Einsiedler und des Mönchtums wie des Priesterzölibats, Fürbitte und Interzession für die Verstorbenen, Verehrung heilkräftiger Reliquien, Wallfahrt, Bußprozession und heiliges Fasten usw.

Es hat die Christenheit niemals Lutherische / Calvinische / oder Widertauferische Fürsten / König vnnnd Keyser vor Luthers Zeit je gehabt / sondern allzeit Catholische. An allen Christlichen Potentaten ist innerhalb tausendt vnnnd etlichen hundert Jahrn kein einige

58 Pierre DE BESSE, *Postilla, oder Außlegung der Euangelien so durchs gantze Jahr auf alle Sonn- vnd Feyertag in der Christlichen Catholischen Kirchen gelesen / gesungen und geprediget werden*. R. D. Petri Bessei, SS. Theol. Doctoris, vnd Regis Christ. Gallia, &cæt. Oratoris. Gott dem Allmächtigen zu Lob / vnd seiner Kirchen zu Nutz: Verteutsch vnd in diese Form gestellt Durch Matthæum Tympium Theol. Getruckt zu Mayntz / bey Balthasar Leypen In Verlegung Petri Henningii. Anno Domini 1615 [Mainz 1615], 113.

59 Ebd.

60 Zum Begriff des »Offenbarungswissens« vgl. Andreas HOLZEM, Die Wissensgesellschaft der Vormoderne. Die Transfer- und Transformationsdynamik des »religiösen Wissens«, in: *Die Aktualität der Vormoderne. Epochenentwürfe zwischen Alterität und Kontinuität (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik, Bd. 23)*, hrsg. v. Klaus RIDDER u. Stefan PATZOLD, Berlin 2013, 233–265.

61 BESSE, *Postilla* (wie Anm. 58), 113.

Lutherische Ader / oder Lutherischer Blutstropffen zu finden gewesen [...]. Wann dieses alles / sag ich / verachtet vnnnd Antichristisch ist / so müssen angezogene König vnnnd Keyser nicht Christliche sondern Antichristische König vnnnd Keyser gewesen seyn: wo seind dan die recht erleuchtete Könige? Wo bleibt die Erfüllung der Weissagung der Propheten? Ist dann bißhero kein König / etc. auß der Heydenschafft zu der wahren Erkantnuß kommen?⁶²

Die scharfe Frage nach der Gültigkeit biblischer Erfüllungsverheißungen mündete in eine ebenso scharfe Kritik an den zentralen Verkündigungsorten der Reformation in Wittenberg, Leipzig oder Tübingen, weil auch seit der Reformation kein einziger fürstlicher oder königlicher Abgesandter der im Zeitalter der Entdeckungen mit einem Schlag groß gewordenen Welt die Augsburger Konfession oder das Konkordienbuch unterschrieben habe;

hieraus spüren wir, daß die Propheceyung von Bekehrung der Heydnischen König noch heutig tags bey vns Catholischen erfüllet werde / dann solche Bekehrung geschicht nit durch die Sectische sonder durch Catholische Priester⁶³.

Die Argumentationsfelder waren also miteinander verschränkt und bedingten sich gegenseitig: Die Geschichte erwies die Wahrheit der katholischen Schriftdeutung und unterlief daher die Reklamation des Protestantismus als »evangelisch«; in alledem hat sich die »Heilseffizienz« geschichtlicher Prozesse zu erweisen.

2.2 Geschichte als Erwählung und Selbstermächtigung

Es war von heutiger Hermeneutik her nur bedingt ein historisches Argument, das der Kontroverstheologe und Kardinal Robert Bellarmin (1542–1621) in seinen vielfach übersetzten Predigtpostillen gegen Luther (1483–1546) vortrug⁶⁴. Aber für die Selbsteutung der Katholiken wie für ihr Geschichtsverständnis war es dennoch hoch signifikant: Es war das Argument der kontinuierlich fortdauernden göttlichen Erwählung. Bellarmin legte Gott selbst folgende beredete Klage in den Mund:

Wie hat es geschehen moegen daß ihr [Luther] solt haben glaubt/ wie ich der allerverstaendigst und guetige Gott/ so viel heilige/ gelehrte/ andaechtige Maenner/ welche mit Wunderzeichen geleuchtet/ mit Frombkeit vnd Andacht/ als Sterne im Firmament der Kirchen glantzet/ die ich zu Seulen meines Hauß zu Augen meines irrdischen Leibs der Kirchen gesetzt/ wie/ frag ich/ habt ihr glauben doerffen/ daß ich alle dise verworffen vnd von mir abgewiesen/ vnnnd zu dem vnreinen Luther mich gewendet/ ihm alle Warheit sollte eröffnet haben...⁶⁵

62 Predigt »Am Tag der Heiligen Drey König«; ebd., 101–118, hier: 115.

63 Ebd., 117.

64 Vgl. Thomas DIETRICH, Art. »Bellarmin, Robert Franz Romulus«, in: LThK³ 2, 1994/ND 2006, 189–191; Gustavo GALEOTA, Art. »Bellarmini, Roberto«, in: TRE 5, 1980/ND 1993, 525–531, sowie seine *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, die 1586–1593 in drei, später in vier Bänden in Ingolstadt und Venedig erscheinen.

65 Robert BELLARMIN, Postill Oder Außlegungh mehrentheyls Episteln vnd Euangelien / so auff Son- vnd Feyertagen in der Christlichen Catholischen Kirchen geprediget werden. Neben andern dieser Zeit sehr nützlichen Predigen / von den vier letzten dingen des Menschen / vom Creutz vnd Trübsal / von rechten Kennzeichen des wahren Catholischen Glaubens: Item / Super Missus est, vnd vber den Neuntzigsten Psalmen Dauids. Alle für etlichen Jahren gehalten zu Löwen / von dem Hochwürdigsten Herrn / Herrn [...] der H. Römischen Kirchen Cardinaln / etc. Jetzo Gott dem Allmächtigen zu Ehren / seiner Kirchen zu Nutz / Teutscher Nation / vnd allen Pfarhern zum

Das Argument besagte wiederum nicht weniger, als dass sich in der Geschichte das Handeln Gottes in und mit seiner Kirche aussprach. Es war in den Augen Bellarmins ein historisches und kein systematisches oder kanonistisches Argument, dass tausende Heilige gegen einen Häretiker stünden. Denn Geschichte als solche wurde erst relevant dadurch, dass sie als Gottes Geschichte mit der Welt erzählt werden konnte und darin eine fortwährende Analogie mit den biblischen Erzählungen des Volkes Israel, der messianischen Zeit des Gottessohnes und den apostolischen Ursprüngen der Kirche selber aufwies. Das Erwählungsargument hob nicht nur die Differenz zwischen den vielen und dem einen ins Bewusstsein, sondern auch die Autoritätsdifferenz zwischen Alt und Neu: Neben die kontinuierliche Erwählungsgeschichte der Heiligen stellte Bellarmin eine permanente Neu-Intervention häretischer Gestalten und Glaubensformen. Deren Ursprung könne als kontingentes Geschichtsereignis angegeben, also als menschlich und nicht göttlich bedingt verworfen werden, als Folge einer Eigenständigkeit, die sich der historischen Dauerpräsenz des Transzendenten entgegenstelle.

Wem ist nun unbewust/ wie newlich die Ketzereyen entstanden? Von dem Arrio sindt kommen die Arrianer/ die Macedonianer sind vor dem Macedonio/ Nestorianer vor Nestorio/ Pelagianer vor Pelagio/ Machometischen vnd Lutherischen vor dem Machomet vnnnd Luther nicht gewesen/ vnd alle diese sind/ wie weltkündig ist/ nach dreyhundert/ vierhundert/ fuenffhundert/ oder nach tausendfuenffhundert Jahr nach Christi Geburt entstanden. Ists nich gnug/ daß wir aller Ketzereyen Anfang/ Jahr/ Orth/ Vrheber/ Anfang/ Vrsach vnnnd Gelegenheit beweisen können/ vnsere Warheit damit zubefestigen?⁶⁶

Schon die Nomenklatur identifizierte das Defizit des Ursprungs aus Erwählung: Arianer von Arius (um 260–327), Mohammedaner von Mohammed (um 570–632), Lutheraner von Luther her; die wahren Christen hingegen hatten keinen anderen historischen Ursprung als Christus selbst. Und darum könne exemplarisch die Biografie Luthers erzählt werden als die eines »Lotterbuben [...] auß einem Moench Augustiner Ordens«⁶⁷:

Vor dieser Zeit hat ihm inn der gantzen Welt auch die Lutherische Confesion niemand traehmen lassen/ vnd war auch damals Luther selbst noch nicht Lutherisch/ sonder in der wahren Catholischen Kirchen ein Priester/ Lehrer/ Muench vnd des Römischen Bapsts ein gehorsamer Sohn.

besten / durch den Ehrw. M. Philippum Kissing Bingensem Sacellanum zu Vrsel / auß dem Latein ins Teutsch versetzt / vnd in Druck außgeben. Gedruckt zu Cölln / durch Ioannem Crithium [...] Im Jahr M.DC.XVI. [Köln 1616; mehrere weitere Auflagen bis 1650], 330.

66 Ebd., 464f.

67 Ebd.: *An dem Lotterbuben Luthero wollen wir vns ein Exempel stellen: Wer weiß nicht/ daß er/ Luther/ seine Secten angefangen auß einem Moench Augustiner Ordens/ im Jahr nach Christi Geburt tausend fuenffhundert siebenzehn/ zu Wittenberg im Land zu Sachsen ein Ketzter vnnnd Apostata worden/ wegen der Indulgentz/ so Bapst Leo der zehende dieses Namens publiciren lassen? Vor dieser Zeit hat ihm inn der gantzen Welt auch die Lutherische Confesion niemand traehmen lassen/ vnd war auch damals Luther selbst noch nicht Lutherisch/ sonder in der wahren Catholischen Kirchen ein Priester/ Lehrer/ Muench vnd des Römischen Bapsts ein gehorsamer Sohn. Danach als er die Kutte sampt dem Gehorsamb vnd Catholischen Glaubens Joch außgeschüttelt/ hat er keinen seiner Sect vnd Willens gefunden/ sed ipse primus nulli succedens nouum hominum cœtum congregare cœpit, sondern er (wie Cyprianus von Nouatiano dem Ketzter sagt) hat erst ohne einiges vorgehen/ ein neuen Schwarm der Menschen angefangen zuversambeln. [...] Ich höre wol/ was er antworten will/ daß er zwar keinen seines Glaubens gefunden/ jedoch kein neue Religion hab angefangen/ sondern die alte von Christo vnd Aposteln herkommende / so nun vndergangen/ erweckt vnd ernewert.*

Das *Ausschütteln* der *Kutte sampt dem Gehorsamb vnd Catholischen Glaubens Joch* war zwar gegenüber der bisherigen katholischen Existenz Luthers und seiner Anhänger etwas traditionslos Neues, ließ sich aber dennoch interpretieren mit einem Zitat, das der nordafrikanische Bischof Cyprian von Karthago (200–258) im dritten Jahrhundert gegen Novatian (um 200–um 258) eingesetzt hatte, gegen ein Schisma also, das durch die Christenverfolgungen entstanden war und theologisch ein ganz anderes Problem zu bearbeiten hatte:

*Danach [...] hat er keinen seiner Sect vnd Willens gefunden/ sed ipse primus nulli succedens nouum hominum cœtum congregare cœpit, sondern er (wie Cyprianus von Nouatiano dem Ketzzer sagt) hat erst ohne einiges vorgehen/ ein newen Schwarm der Menschen angefangen zuuersambeln*⁶⁸.

Geschichtserzählung diente hier der impliziten Kontinuitätsbehauptung, die zentralen Merkmale aller Ketzzer glichen sich in diesem Punkt der eigenwilligen, sich aus der Transzendenzbindung lösenden Neuformierung von konkurrierendem Gemeinsinn. Aus einer Predigt über den wunderbaren Fischzug, dessen überreicher Fang Simon Petrus, Jakobus und Johannes zu *Menschenfischern* machte (Lk 5,1–11):

Vnerfahrne plumpe Fischer seynd die Kätzer vnnnd Außstrewer der falschen Lehr/ welche vnder dem Mantel der reformierten Freyheit die armen Seelen der leichtglaubigen Menschen mit dem netz vnd Stricken der Vnwissenheit fangen [...Es folgt eine historische Aufreihung von Häresien].

*Diesen verdampften Fischeren allen seynd nachmaln nach verfließung viel hundert Jahren/ im Ampt vnd Lehren nachgefolget die verzweiffelten Erzbösewicht Luther/ Zwinglius/ Melanchthon/ Oecolampadius/ Caluinus/ welche alle miteinander mit ihrer falschen lehr vnd Ketzerey in Teutschland/ Franckreich/ Spanien vnd Engelland grausamer massen gewüetet/ vnd ohnzehlich viel tausent Seelen jaemmerlicher weise verfuehret vnd betrogen haben*⁶⁹.

In einer langen Reihe der Ketzerverdammung erschienen alle Häretiker als falsche Menschenfischer ins Netz des Irrtums – Luther und Calvin (1509–1564) nur als zeitgenössische Beispiele für allgemeine Phänomene. Bei diesem Zentralkriterium der historischen Markierung von Devianz wurde bewusst nicht unterschieden zwischen den Reformatoren und anderen, früheren Häretikern. Darin lag ein Grundzug der Reformationsbewertung, der geradezu ein Prinzip der Differenz zwischen Erwählung und Anti-Erwählung beschwor, dadurch aber gleichzeitig die jeweilige Neuheit der Häresie, die doch Kern ihrer Delegitimierung war, implizit in Zweifel zog. Die Devianzfigur setzte auf eine kontinuierliche Erwählung von Heiligen gegen die Permanenz neuer Häresien. Aber eben gegen deren Permanenz, und damit zeigt sich ein bedeutsamer Riss, wenn Geschichte als Parallelprozess von Erwählung und Anti-Erwählung erzählt wird. Noch das Konzil von Trient (1545–1563) hatte daran festgehalten, neue Häresien mit den bereits bekannten zu identifizieren⁷⁰. Die Predigten des 17. Jahrhunderts spiegelten das: Man polemisierte gegen sie so, wie es aus der Tradition erlernbar war. Damit wurde die tatsächliche Neuheit

68 Ebd.

69 BESSE, Postilla (wie Anm. 58), 631f.

70 Vgl. Klaus GANZER, Das Konzil von Trient und die theologische Dimension der katholischen Konfessionalisierung, in: Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationgeschichte 1993 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 135), hrsg. v. Wolfgang REINHARD u. Heinz SCHILLING, Münster 1995, 50–69, hier: 53.

der jeweiligen theologischen Problemstellung eher minimiert. Umgekehrt war die Neuheit der je einzelnen Häresie der entscheidende Unterschied gegenüber einer Gesamtkirche, die sich vermeintlich immer gleich blieb.

Diese Spannung wurde bearbeitet, indem man die jeweilige Neuheit zum sich immer gleichbleibenden Prinzip der Häresie erklärte. Auch Luthers entscheidendes Argument, mit dem er seine normativ zentrierenden Traditionsbrüche erklärte, die Anknüpfung an eine frühe apostolische Kirche, die späterhin vom Papsttum korrumpiert worden sei, ließ sich so anfechten:

[...] Ich höre wol/ was er antworten will/ daß er zwar keinen seines Glaubens gefunden/ jedoch kein neue Religion hab angefangen/ sondern die alte von Christo vnd Aposteln herkommende/ so nun vndergangen/ erweckt vnd erneuert⁷¹.

Gegen diese Historizitätsfiktion aber stehe erneut die Bibel selbst. Mt 16,18f. und Lk 22,28⁷² begründeten ein Prinzip des Zusammenhangs von Schrift und Tradition, dem zufolge die Fortdauer der ursprünglichen Apostolizität an die dauerhafte, transzendent begründete Gemeinschaft ihrer Überlieferung gekoppelt wurde; dies war der Ursprung des theologischen Arguments, die Kirche als ganze könne aus der göttlichen Wahrheit nicht herausfallen: Wäre die wahre Kirche Christi zeitweise untergegangen, dann sage das Wort Gottes, so lange man es mit Luther primär vom Literalsinn her auslegte, Irrtümliches⁷³. Das Papsttum hingegen – hier im Predigttext ein historisch geschickter Rückgang von Zeugnis zu Zeugnis, also von allen Aposteln in Lk 22 zu bevorzugt Simon Petrus in Mt 16 – habe mit Petrus in unabgerissener Sukzession begonnen. Alle relevanten Zeugnisse einer verehrenden Anerkennung des besonderen Status des Stuhles Petri für diesen Wahrheitsausweis des kirchlich vermittelten Zusammenhangs von Schrift und Tradition, so Bellarmin weiter, stammten aus der frühen Kirche, nicht der reformatorisch diffamierten Phase päpstlicher Machtausweitung im Mittelalter⁷⁴. Auch dieser Rückgriff auf die arme Kirche der Anfänge war angelegt als ein Authentizitätsausweis: Die historische Verfehltheit der reformatorischen Verwerfung des Papstamtes zeige sich darin, dass die Kirche der Antike nicht gegen die des Mittelalters in Anschlag gebracht werden könne.

71 BELLARMIN, Postill (wie Anm. 65), 464f.

72 Mt 16: »¹⁸Ich aber sage dir: Du bist Petrus und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen und die Pforten der Unterwelt werden sie nicht überwältigen. ¹⁹Ich werde dir die Schlüssel des Himmelreichs geben; was du auf Erden binden wirst, das wird auch im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden lösen wirst, das wird im Himmel gelöst sein.« – Lk 22: »²⁸Ihr aber habt in meinen Prüfungen bei mir ausgeharrt. ²⁹Darum vermache ich euch das Reich, wie es mein Vater mir vermacht hat.«

73 Zum Problem der Schriftsinne und zum zentrierenden Bibelverständnis Luthers vgl. Otto Hermann PESCH, Hinführung zu Luther, Mainz ²1983, 53–70; LOHSE, Luthers Theologie (wie Anm. 53), 204–213. – Zum Problem von Schrift und Tradition, schriftlicher und mündlicher Überlieferung des einen Wortes Gottes vgl. Klaus SCHREINER, »Die wahrheit wirt uns menschen verkündt durch Gottes Wort mündlich und schriftlich.« Debatten über das geschriebene und ungeschriebene Wort Gottes in volkssprachlichen deutschen Theologien der frühen Neuzeit, in: Normieren – Tradieren – Inszenieren (wie Anm. 51), 177–223; Klaus SCHATZ, Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte, Paderborn u. a. 1997, 180–183 (Lit.).

74 Zum aktuellen Forschungsstand in dieser Frage vgl. DERS., Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart, Würzburg 1990, 19–154; Ernst DASSMANN, Kirchengeschichte, Bd. II/1: Konstantinische Wende und spätantike Reichskirche (Kohlhammer Studienbücher Theologie, Bd. 11,1), Stuttgart 1996, 156–181; Rudolf LILL, Die Macht der Päpste, Kevelaer 2006, 40–60; Klaus HERBERS, Geschichte des Papsttums im Mittelalter, Darmstadt 2012, 222–224.

Die Bereitschaft, Rom einen verehrenden Vorrang einzuräumen, stamme aus einer Frühzeit, zu der noch kein Kirchenvater oder Bischof Grund haben mochte, einem Papst zu schmeicheln, war doch der eine so nah am Martyrium wie der andere. Das war eine doppelte Differenzfigur, die auf Alter und Erhabenheit des *Heiligen Stuhles*, aber auch auf die asketisch-martyrologische Grundoption des kirchlichen Amtes zielte.

Von dieser Differenzfigur her konnte jedwede Ketzerei mit den Lutheranern identifiziert werden – Zwingli (1484–1531) und Calvin liefen ohnehin immer nur eher am Rande mit, als sekundäre Verschärfungen des Unheils. Das historische Argument des absoluten Gegensatzes von Erwählung und Selbstermächtigung traf alle in gleicher Weise, wenn auch in historischer Abfolge, ohne deren jeweilige theologische und zeitbedingte Traditionslosigkeit zu verwischen:

Ist also bißhero gnug am Tag/ daß das Bapstthumb nit new/ sondern das Lutherthumb erst anfangs worden/ vnd ist vns auch solcher Namen/ ob wir schon Papisten genent/ nicht zum Nachtheil/ sondern zum Zeugnuß vnsers Vralten bißhero von Aposteln ihren Jüngeren/ Vättern vnd Lehrern gerühmbten vnd gehabtens/ Religion vnd Lehr. Wir schämen vns auch nicht/ daß man vns Homousianer, von dem Wörtlein [homousios griech] nennet/ dann dieser Name von Christi Substanz vnd Gottheit vns gereicht. Wenn dann wir Papistisch von dem Bapst/ wie die Ketzler Lutherisch von dem Luther/ Caluinisch von Caluino genent werden/ so sihet man klarlich/ daß wir aelter sind so viel als die Baepst Aelter/ vnnd ehe als Caluinus vnd Luther gewesen ist/ ruehmen vns auch/ daß wir zu vnserm Nahmen Clementem, Petrum, ja Christum selbst als Bapst gehabt haben. Vmnd ist viel ehrlicher von so vielen heiligen/ gottliebenden Männern als von einem verloffnen Mönch/ von einem stigmatischen Ehebrecher den Namen haben⁷⁵.

Genau dieses Bild transportierte – aus den publizierten Predigtpostillen heraus, deren Erwerb auch für Landpfarrer zunehmend üblich wurde – die gesprochene Predigt zusammen mit den Bildwerken und den Neuausstattungen und Neuausmalungen der Kirchen bis in die Liturgien einer oberschwäbischen Dorfgemeinde hinein: in der Reformation die Geschichte über einen *verloffnen Mönch* und *stigmatischen Ehebrecher* zu lesen.

2.3 Geschichte als Wirkungsgeschichte religiöser Wahrheitsansprüche

Historisierend wirkte der Vergleich, den katholischen Kontroversprediger zwischen dem Luthertum und anderen Häresien anstellten, auch durch ein Deutungsmuster, das neben das *Missions-* und das *Erwählungs-* ein *Zerteilungsargument* stellte. Schon immer hätten alle Häresien – im Sinne der oben beschriebenen Typologie – sich nicht nur von der altgläubigen Kirche getrennt, sondern auch untereinander erneut zerspalten. Die innerreformatorischen Auseinandersetzungen zwischen Lutheranern, Zwinglianern, Calvinisten, Täufern und anderen *Schwärmern* waren eine willkommene Illustration für ein wirkungsgeschichtlich bewertendes Wahrheitsargument, das wiederum biblisch argumentieren konnte: An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen (Mt 7,20)! Das galt nicht nur für die Konfessionen als Ganze, sondern insbesondere für die innerlutherischen Bekenntnisausensetzungen, die erst durch die *Formula concordiae* 1577 weitgehend hatten befriedet werden können⁷⁶:

75 BELLARMIN, Postill (wie Anm. 65), 469.

76 Zur *Formula concordiae* vgl. Irene DINGEL, Concordia controversa. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 63), Gütersloh 1996; Thomas KAUFMANN, Protestantische Bekenntnis-

Die Arianische Seuch hat doch die gantz Welt beynah samt vielen Koenigen/ Fürsten/ Bischoffen inficirt vnd vergiffet/ also daß sie vnsterblich schiene/ ist demnach also verzehrt worden/ daß auch ihres Namens in vielen hundert Jahren nit gedacht worden. Was darff es weit Nachsuchens? das Lutherische Vnkraut so zu vnsern Zeitten erwachsen/ ist es nit auch zu vnsern Zeiten wieder verdorret? Vnd obwohl noch etliche mit Namen Lutherisch lassen sich doch wenig finden/ die seine des Luthers vnverfälschte Lehr haben vnd halten/ vnd wenn diser grosse Prophet auß der Höllen kommen solt/ wuerd es zu besorgen seyn/ daß er keinen seines Glaubens finden wuerd/ der ihn erkenmet/ ja was mehr ist/ er selbst wuerd sein eygne Schrifften/ Lehrstueck vnd Buecher nicht mehr fuer die seine annehmen/ also elendig haben sie seine Kinder vnd Nachkömmling verstümmlet/ zerhackt vnd in andere Form gegossen⁷⁷.

Pierre de Besse identifizierte Häresie ebenfalls wirkungsgeschichtlich: Sie ziehe Zerstörung nach sich, nicht Aufbau. Biblischer knüpfte er am Evangelium der Stillung des Seesturms (Mt 8,24 par) an und interpretierte die Perikope im allegorischen Schriftsinn als Bild der ewig angefochtenen, im Raum der Geschichte leidenden Kirche:

O was für Wind/ Unruhe/ Krieg/ Auffrubr vnd Vngewitter hat nit das vngewhre Meerwunder Luther Anno 1517. zur Zeit Papst Leonis vnd Keyzers Maximiliani deß ersten in Teutschland erweckt? Dann er bekriegte die Papstlichen Indulgentzen vnd Ablass/ laugnete das Fegewr/ schrye wider den Gewalt vnd Macht der Bischoffe/ vnd bekriegte die gantze Kirch. O Franckreich/ was für Sturmwitter hast du außgestanden? O was für Vngewitter seynd vber dich gangen von wegen deß gottlosen Caluini: Dann er hat die Glocken zerschlagen/ die Altaer nidergerissen/ die Kirchen zu boden geworffen/ die Priester gemartert/ die Clöster zerstört/ die Bilder zerschlagen/ die Kelch zerschmelzt/ die Pfründen angegriffen vnd eingezogen/ vnd alle heilige Ding verunebrt vnd geschendt/ Ja so gar sehen wir noch heutigs Tags/ O Frankreich/ den Rauch dieser ketzerey auffgehen/ vnd daß die grausame Wunden derselben noch nicht vergangen seynd⁷⁸.

Der größte Triumph musste es sein, den Reformator den wirkungsgeschichtlichen Misserfolg seiner reformatorischen Initiative selbst eingestehen zu hören. Die Kirchenzucht und ihr Verhältnis zur weltlichen Gewalt gehörte zu den unvollständigsten und umstrittensten Institutionen der lutherischen Kirchenbildung. Schon Luther war so radikal enttäuscht von den ausbleibenden Früchten der neuen Lehre in der Liebeshätigkeit und Alltagsethik der Wittenberger, dass er 1530 in einen mehrwöchigen Predigtstreik trat und 1545 die Stadt zu verlassen drohte. War der Glaube als ein göttliches Werk gedacht, so dass nach dem Tod des alten Adam der Mensch aus der gnadenhaft gewirkten Christusverähnlichung seine Liebes- und Leidensbereitschaft bezog⁷⁹, dann war der Enttäuschung über die Wirkung des Geistes in der Predigt des Evangeliums Tür und Tor geöffnet. Es mag theologisch offenbleiben, wem hier zu viel zugetraut wurde, dem Prediger des Wortes, dem Heiligen Geist oder der Gemeinde. Praktisch trat eine Situation ein, in der die Akkulturationsbemühungen der mittelalterlichen Kirche samt ihren teils theologisch und soziologisch fragwürdigen Stützen in einem optimistischen Vertrauen auf die Wirkung von Geist und Glauben weggerissen wurden. Es setzte sich

bildungen, in: *Ökumenische Kirchengeschichte 2: Vom Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit*, hrsg. v. DEMS. u. a., Darmstadt 2008, 340–355 (Lit.); Robert KOLB, *Die Konkordienformel. Eine Einführung in ihre Geschichte und Theologie*, Göttingen 2011.

77 BELLARMIN, *Postill* (wie Anm. 65), 474.

78 BESSE, *Postilla* (wie Anm. 58), 315f.

79 Vgl. die Vorrede Luthers zum Römerbriefkommentar (1522); WA DB 7,8.30–13.4.

ein Freiheitsverständnis durch, das sich vom alten Glauben und der Vielfalt seiner Reglementierungen emanzipierte, dem neuen aber aber keineswegs verpflichtet fühlte und auf die Scheltpredigten Luthers gegen die *groben Rülze* mit Verachtung reagierte: *Ich mag solcher Säue nicht ein Hirt sein*⁸⁰.

Die reformatorische Kirchenzucht⁸¹ hatte sich, wie die Predigt⁸², im sensiblen Feld des Verhältnisses von Lehre und Leben, von Evangelium und Gesetz zu bewegen. Anders als das Reformiertentum hatte die lutherische Kirchenbildung darauf verzichtet, auf der Ebene der Gemeinde Gremien der Sittenzucht unter Beteiligung von Laien zu installieren⁸³. Darum war in den entstehenden Kirchenordnungen der Kompetenzbereich der Kirchenzucht – Ehegerichtsbarkeit, öffentliche, teils auch verborgene Sünde nach dem Dekalog, kleiner und großer Bann – ebenso disparat geregelt wie die Zuständigkeit von Pfarrern, Visitationskommissionen und Konsistorien auf der kirchlichen wie Amtleuten, Gerichten und Landesobrigkeiten auf der weltlichen Seite. Die Enttäuschung Luthers über den mangelnden Zusammenhang von Lehre und Leben wurde seitens der katho-

80 Predigt am dritten Fastensonntag 1529 (Domenica Oculi); WA 29, 83f.: „Ich mag solchr sew nicht eyn hirt seyn, qui nihil nisi carnalem licenciam querunt [...] Schemet euch vor den ehrlichen lewthen, yr groben Rulzen und sew et considerate, vos vicini, ut non feratis talia.« – Vgl. Martin BRECHT, Martin Luther, Bd. 2: Ordnung und Abgrenzung der Reformation (1521–1532), Stuttgart 1986, 276–285; DERS., Lutherische Kirchenzucht bis in die Anfänge des 17. Jahrhunderts im Spannungsfeld von Pfarramt und Gesellschaft, in: Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1988 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 197), hrsg. v. Hans-Christoph RUBLACK, Gütersloh 1992, 400–423, Zitat 401; DERS., Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland, in: Geschichte des Pietismus, Bd. 1: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, hrsg. v. DEMS., Göttingen 1993, 113–203, hier: 116–118.

81 Vgl. neben jüngeren regionalgeschichtlichen Einzelstudien Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa. Mit einer Auswahlbibliographie (Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 16), hrsg. v. Heinz SCHILLING, Berlin 1994; BRECHT, Kirchenzucht (wie Anm. 80), 400–423; Wolfgang SOMMER, Johann Arndt im Amt des Generalsuperintendenten in Braunschweig-Lüneburg, in: Die lutherische Konfessionalisierung (wie Anm. 80), 299–311, hier: 306; Hans-Christoph RUBLACK, Lutherische Beichte und Sozialdisziplinierung, in: Archiv für Reformationsgeschichte 84, 1993, 127–155; Ernst BEZZEL, Frei zum Eingeständnis. Geschichte und Praxis der evangelischen Einzelbeichte (Calwer theologische Monographien, Reihe C, Praktische Theologie und Missionswissenschaft 10), Stuttgart 1982.

82 Vgl. Norbert HAAG, Predigt und Gesellschaft. Die lutherische Orthodoxie in Ulm 1640–1740, Mainz 1992; Sabine HOLTZ, Theologie und Alltag. Lehre und Leben in den Predigten der Tübinger Theologen 1550–1750 (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe 3), Tübingen 1993; Ingrid TOMKOWIAK, Geplagte Priester, verwilderte Gemeinden. Aspekte der Popularität von Bauernpredigten, in: Le livre religieux et ses pratiques. Études sur l’histoire du livre religieux en Allemagne et en France à l’époque moderne – Der Umgang mit dem religiösen Buch. Studien zur Geschichte des religiösen Buches in Deutschland und Frankreich in der Frühen Neuzeit (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 101), hrsg. v. Hans Erich BÖDEKER, Gerald CHAIX u. Patrice VEIT, Göttingen 1991, 194–220.

83 Vgl. zum Reformiertentum grundlegend: Heinrich Richard SCHMIDT, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert (Enzyklopädie deutscher Geschichte 12), München 1992, 52–54 (Lit.); DERS., Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte 41), Stuttgart–Jena–New York 1995; DERS., Gemeinde und Sittenzucht im protestantischen Europa der Frühen Neuzeit, in: Theorien kommunaler Ordnung in Europa (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 36), hrsg. v. Peter BLICKLE, München 1996, 181–214 (Lit.); DERS., Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung, in: HZ 265, 1997, 639–682.

lischen Devianztheorie als ernsthaftes Legitimierungsproblem ausgelegt und gegen ihn selbst und seine Lehre gewendet:

Die Lutherischen singen zwar/ Das Landt bringt Frucht vnd bessert sich/ Dein Wort ist wol gerathen: Aber man sehe sich vmb in allen Landen/ so wirdt sichs augenscheinlich vnd handtgreifflich finden/ was fuer hertzige Fruechtlein aus dem Lutherthumb erwachsen/ Davon Luther selber hat schreiben vnd zeugen muessen. Eine Randglosse kennzeichnete das Folgende als Zitate aus Luthers Hauspostille mit Angabe der konkreten Predigt: ›Jetzt seindt die Leut/‹ sagt Luther/ ›mit siben Teuffeln besessen/ da sie zuuor mit einem Teuffel besessen waren/ Der Teuffel fehret jetzt mit hauffen in die Leute/ daß sie nun vnder dem hellen Liecht des Euangelii/ seindt geitziger/ listiger/ fortheilischer/ vnbarhertziger/ vnzuechtiger/ frecher vnd aerger/ denn zuuor vnder dem Bapstumb.‹ [...]

Item: ›Die Bawren seindt durch das Euangelium zaumlos worden/ daß sie meinen/ sie moegen thun was sie gelustet/ foerchten sich noch erschrecken vor keiner Hoell oder Fegfwer/ sonder sagen/ Ich glaub/ darumb werde ich selig werden/ stoltze vnd trotzig Mammonisten vnd verfluchte Geitzhals/ wie auch die Wucherer vnder dem Adel allenthalben thun.‹

Da hoeren wir nun auß Luthers eygnem mund/ von den fruechten seiner Lehr/ selche seindt vnd heißen/ Geitz/ list/ betrug/ vnbarhertzigkeit/ vnzucht/ frechheit/ hoffart/ pracht/ scharren/ schinden/ schaben/ kratzen/ stelen/ rauben/ wucheren/ bawrenkrieg/ trennung/ secten/ vngheorsam/ auffhebung guter zucht vnd ordnung/ zaumlosigkeit/ siben teuffel für einen/ weder Hoell noch Fegfwer fürchten/ vnnd was des dings mehr ist⁸⁴.

Unter Berufung auf Mt 7,20 glaubten die katholischen Prediger von den Zitaten aus Luthers Predigten, Tischreden und Schriften zum Bauernkrieg auf den Misserfolg lutherischer Paränese mit dessen eigenen Worten verweisen zu können. Wohlgemut zitierten sie einmal mehr Luther gegen das, was er eigentlich gemeint hatte.

3. Fazit: Wie bildet Geschichte?

1. Das Thema als solches ist doppelsinnig: Es beinhaltet nicht nur die Frage, wie in der Geschichte Bildung aufgefasst wurde, sondern eben auch, wie historisches Wissen zum Gegenstand von Bildung gemacht wurde.
2. Bildung wurde in der Frühen Neuzeit konfessionelle Bildung. Konfessionelle Bildung war humanistische Bildung auf höchstem Niveau, aber eingefügt in die Ausbildungsbedürfnisse nachreformatorischer Gesellschaften. Die Anwendung des humanistischen *Modus parisiensis*, ursprünglich die Unterrichtspraxis der niederländischen Devoten, europaweit und konfessionsübergreifend verbreitet etwa in der viel gerühmten humanistischen Lehrweise der Straßburger Schulordnung (1535) des Johannes Sturm (1507–1589), sorgte dafür, dass konfessionsübergreifend humanistische Methoden vorherrschen. Die Inhalte aber wurden ganz überformt von konfessionsstaatlichen

84 Georg SCHERER, R.P. Georgii Schereri Societatis Iesu Theologi. Postill Oder Außlegung der Sontäglichen Euangelien durch das gantze Jahr. Widerumb vom Auctore selbs / mit vilen neuen Predigen gemehret vnd sonst in vil weg corrigiert, gebessert / Vnnd zum viertenmal in Truck verfertigt. Sampt zweyen nutzlichen Indicibus, dem Catholischen leser zu Nutz vnd gutem. [...] Getruckt zu München, durch Nicolaum Henricum M.DC.XI. [München 1611; zahlreiche Nachdrucke bis 1650], 707f. [im Band selbst Fehldruck der Seitenzahl: 672 für korrekt 707; A.H.]. – Vgl. Rudolf ZINHOBLER, Art. »Scherer, Georg«, in: LThK³ 9, 2000/ND 2006, 131.

Bedürfnissen: Bildung fügte sich dem Bemühen der entstehenden frühmodernen Flächenstaaten ein, die im Zeitalter der Reformation allenthalben in große Schwierigkeiten geratenen Hochschulen personell und finanziell in den Landesstaat zu integrieren und auf diese Weise zu *Staatsdienerschulen* umzufunktionieren⁸⁵. Die Elementarbildung folgte zwar davon zu unterscheidenden eigenen sozialen und ökonomischen Bedingungen; das Bildungsziel aber wurde ganz ähnlich definiert.

3. In einem solchen Bildungskontext spielte die historische Argumentation eine erhebliche Rolle. Sie hatte vor allem die historischen Bruchbehauptungen des protestantischen Geschichtsbildes zu unterlaufen. Sie diente dem Beweis der Kontinuität von Apostolizität, Martyriumsbereitschaft, Missionserfolg und Sieg über die Häresie. Als solche war sie gleichzeitig eine elementare Tugendschule, die öffentlich inszeniert werden konnte.
4. Geschichte – nicht zuletzt – bekam damit etwas sehr Männliches: Bellarmins Geschichtsbild betonte eine göttliche Berufungspolitik, die sich konzentrierte auf *so viel heilige/ gelehrte/ andächtige Maenner/ welche mit Wunderzeichen geleuchtet/ mit Frombkeit vnd Andacht/ als Sterne im Firmament der Kirchen glantzet*⁸⁶. Das hatte viel damit zu tun, dass im Protestantismus die frommen Frauen ihren Status als religiöse Expertinnen weitgehend verloren hatten. Dem männlichen Protestantismus setzte man einen viril-sacerdotalen Katholizismus entgegen⁸⁷.

85 Vgl. MÜLLER, Schul- und Bildungsorganisation (wie Anm. 10), 270.

86 Vgl. oben S. 81.

87 Vgl. Milan WEHNERT, Ein neues Geschlecht von Priestern. Tridentinische Klerikalkultur im französischen Katholizismus 1620–1640, Regensburg 2016.

CHRISTIAN HANDSCHUH

Zur wahren Bildung gehört Tugend, edle Gesinnung, fester Charakter, kurz – gediegene Sittlichkeit¹

Katholische Bildung und Erziehung im 19. Jahrhundert

1832 zog der Dekan des Landkapitels Unterkochen, Herzer, in einem Visitationsbericht² ein verhältnismäßig zufriedenstellendes Zwischenfazit des religiösen und sittlichen Zustands seines Dekanats. Die Lage, so sein Urteil, habe sich im Vergleich zu den von ihm und seinem Vorgänger teils als drastisch monierten Zuständen der letzten beiden Jahrzehnte³ deutlich gebessert: *Es herrscht unter dem gemeinen Volk noch etwas alte Sitteneinfalt, aber man hört wenig von auffallender Unordnung, und verderblichen Processen, was selbst die k. Policei- und Gerichtsbeamten in Aalen anerkennen und rühmen.* Der Grund für diese durchaus ansehnliche Entwicklung – so die Deutung des Dekans weiter – sei in der gelungenen Anwendung der Erziehungsmittel seiner Zeit zu suchen: Bessere Erziehung in Schule und Pastoral korrelierten für ihn direkt mit einer besseren Sittlichkeit im religiös geprägten Alltag seines Dekanats. Er war fest davon überzeugt, diese werde sich *noch mehr heben, je besser die Schulen beschaffen seyn werden.* Deren Wirksamkeit stünden aber vorzüglich noch einige Hindernisse im Weg, darunter die *Saumseligkeit vieler Schultheissen bei Bestrafung der Versäumnisse* sowie die Überfüllung in *Einer Schule unter Einem Lehrer*⁴.

Bemerkenswert an dieser Einschätzung ist für unseren Kontext weniger der sittliche und religiöse Zustand des Dekanats Unterkochen, so spannend diese Entwicklung im rural bzw. teilindustrialisiert⁵ geprägten äußersten Osten Württembergs für die Forschung

1 Von AUER, Religion und Bildung, in: Magazin für Pädagogik 31, 1866, 1–6, hier: 1.

2 DAR G 1.8 669 Visitationsberichte Landkapitel Unterkochen 1832.

3 Vgl. beispielhaft im Visitationsbericht von 1818, DAR G 1.8 320: *Ich bin demnach überzeugt, daß sich der religiöse Zustand des Kapitels seit mehreren Jahren wirklich verschlimmert habe. Der Beweis hiervon liegt vor Augen. Geringschätzung der Religion, und ihrer Diener. Vernachlässigung des Gottesdienstes, Versäumnis des Gebrauchs der hl. Sakramente – überhandnehmende Unzucht und Schwelgerey, freche Hintansetzung der Gebotbe der Kirche, steigender Luxus aller Ort, militärische Flüche und Brutalitäten. Betrug und Ungerechtigkeit. Eygennutz und Lieblosigkeit sind bekannte Fehler unserer Zeitgenossen, die unsere Väter zum Theil kaum kannten, zum Theil weniger begingen. Die nächste Ursache hievon liegt nach meinem Ermessen in der überhandnehmenden Irreligiosität, und die Ursache dieser eingerissenen Irreligiosität in dem vieljährigen Kriege, während dessen religiös- und sittenlose Militär-Aergernisse und Unglauben verbreitete.*

4 Alle Zitate DAR G 1.8 669 Visitationsberichte Landkapitel Unterkochen 1832.

5 Zur Wirtschafts- und Gesellschaftsstruktur vgl. die immer noch wichtigste Quelle: Beschreibung des Oberamts Aalen, hrsg. v. KÖNIGLICH STATISTISCH-TOPOGRAPHISCHEN BUREAU, Stuttgart 1854. Aalen ist insofern besonders, als hier neben der landwirtschaftlichen Prägung bereits früh im

zur Katholischen Aufklärung und zu den vielfältigen und regional nochmals zu differenzierenden Ultramontanisierungsprozessen⁶ in Württemberg auch ist. Vielmehr lässt sich hier schlaglichtartig beobachten, in welchen Kontexten katholische Bildung und Erziehung im 19. Jahrhundert ihren genuinen Ort besaßen. Sie galten den katholischen Autoren als eines der zentralen Mittel, mit denen sich der religiöse und sittliche Zustand, zugleich aber auch der staatsbürgerliche Zustand verbessern ließen. Bildung und Erziehung gehörten somit zuallererst in den Kontext der Pastoral, sie waren aus dieser Perspektive nicht als eine individuelle, sondern im lokalen Zuständigkeitsbereich als eine kollektive Aufgabe zu betrachten: Der Dekan setzte bei seinen Aussagen geradezu selbstverständlich ein System lokaler Kooperation voraus, das auf eine Verbesserung

19. Jahrhundert verarbeitende Industrien (v. a. Wasseralfingen und Unterkochen) angesiedelt und der Bergbau ausgebaut wurde, was die ansonsten handwerkliche Prägung deutlich veränderte. Die gute wirtschaftliche Lage führte zu einem Bevölkerungswachstum von etwa einem Drittel zwischen 1812 und 1849. Die konfessionelle Gemengelage sah die Katholiken leicht in der Mehrheit (56%). Der Bildungsstand des Oberamtes galt den Autoren der Oberamtsbeschreibung als verheerend, vgl. S. 55: *Die intellektuellen Eigenschaften der Bevölkerung können im allgemeinen nur als mittelmäßig bezeichnet werden; früher fehlten gute Schulen und kein Wunder also, wenn bei den Gemeinderathswahlen 1819 beinahe mehr Kreuze als Unterschriften sich fanden. Noch immer geht das Lernen in den meisten Schulen ziemlich schwer, zumal die Geringschätzung intellektueller Bildung und höherer Kenntnisse, über welche einst Präceptor Rieger in Aalen klagte noch nicht ganz verschwunden ist. Das ziemlich ausgedehnte Vereinödungssystem steht natürlich auch hier einem kräftigeren Aufschwung der Volksbildung hemmend entgegen.* Zum denkerischen und kulturellen Hintergrund solcher Aussagen vgl. Vadim OSWALT, Staat und ländliche Lebenswelt in Oberschwaben 1810–1871. (K)ein Kapitel im Zivilisationsprozeß? (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 29), Leinfelden-Echterdingen 2000. Wenigstens angemerkt sei an dieser Stelle, dass sich ähnliche Einschätzungen einer sich verbessernden Sittlichkeit und Frömmigkeit ab den 1830er-Jahren quer durch die Visitationsberichte der katholischen Dekanate finden, ein zumindest indirektes Indiz für ein partielles Gelingen der spätaufklärerischen Modernisierungs- und Bildungskonzeptionen auf Gemeindeebene. Eine flächendeckende Auswertung der Visitationsberichte für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts in Württemberg und eine Neubewertung des Ultramontanisierungsprozesses wären ein dringendes Forschungsdesiderat.

6 Zur katholischen Aufklärung bzw. Ultramontanisierung und Milieubildung in Württemberg: August HAGEN, Geschichte der Diözese Rottenburg, Bd. 1, Stuttgart 1956; Bd. 2, Stuttgart 1958; DERS., Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg, Stuttgart 1953; DERS., Staat und Kirche in den Jahren 1848–1862, 2 Bde., Amsterdam 1961; Kirche im Königreich Württemberg 1806–1918, hrsg. v. GESCHICHTSVEREIN DER DIÖZESE ROTTENBURG-STUTTGART u. VEREIN FÜR WÜRTTEMBERGISCHE KIRCHENGESCHICHTE, Stuttgart 2008; Christel KÖHLE-HEZINGER, Evangelisch – katholisch. Untersuchungen zu konfessionellem Vorurteil und Konflikt im 19. und 20. Jahrhundert vornehmlich am Beispiel Württembergs (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts für Empirische Kulturwissenschaft 40), Tübingen 1976; Das Katholische Sonntagsblatt 1850–2000. Württembergischer Katholizismus im Spiegel der Bistumspressen, hrsg. v. Hubert WOLF u. Jörg SEILER, Ostfildern 2001; Hubert WOLF, Ein Bistum im Staate Beutelsbach. Zur Formierung der Diözese Rottenburg im 19. Jahrhundert, in: RJKG 24, 2005, 13–33; Dominik BURKARD, Kein Kulturkampf in Württemberg? Zur Problematik eines Klischees, in: RJKG 15, 1996, 81–98; Ansgar KRIMMER, Der katholische Gesellenverein in der Diözese Rottenburg von 1852–1945 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 66), Paderborn u. a. 1994; Maria E. GRÜNDIG, »Zur sittlichen Besserung und Veredelung des Volkes«. Zur Modernisierung katholischer Mentalitäts- und Frömmigkeitsstile im frühen 19. Jahrhundert am Beispiel des Bistums Konstanz unter Ignaz H. von Wessenberg, Tübingen 1997. Im Vergleich dürfte die Ultramontanisierung in Rottenburg ein schleichender und vielfach ungleichzeitiger Prozess gewesen sein, die jeweils mit den Pfarrern vor Ort zusammenhing; zumindest Vertreter von Zwischenpositionen dürften im Bistum noch bis nach 1875 vorhanden gewesen sein.

der Gesellschaft abzielte. Hier wird sichtbar, worauf sich katholische Bildungs- und Erziehungskonzepte im 19. Jahrhundert konsequent beziehen: Auf den sozialen Raum der Gemeinden, d. h. sie gehören in die Verantwortung der für diesen Bereich gemeinsam von Kirche und Staat damit beauftragten Protagonisten vor Ort⁷: Eltern, Schultheißen, Lehrer, vor allem aber die katholischen Priester als Gesamtverantwortliche hatten gemeinsam dafür zu sorgen, dass sich die zukünftigen Generationen von Gläubigen die intendierten Grundlagen von Staatsverständnis und katholischem Glauben aneigneten und somit *gebildet* wurden.

Was hier schlaglichtartig in seinen sozialen Bezügen sichtbar wird, soll im Folgenden in drei Schritten detaillierter skizziert werden. Als Erstes sollen hierfür die ideellen Rahmenbedingungen und Ziele katholischer Bildung und Erziehung zwischen katholischer Aufklärung und Ultramontanisierung skizziert werden: Die Positionen der Spitzenexponenten des überregionalen katholischen Erziehungsdiskurses liefern hierfür den interpretatorischen Frame, eine in Württemberg erscheinende Zeitschrift für die katholischen Schul- und Religionslehrer, das *Magazin für Pädagogik*, wird vertiefend herangezogen, um die Probleme und Schwierigkeiten im lokalen Kontext skizzieren zu können.

Zweitens werden die Rahmenbedingungen von katholischer Erziehung innerhalb des regionalen Resonanzraumes erfasst, konkret geht es um die von staatlicher und kirchlicher Seite definierten Rahmenbedingungen und Rollenvorstellungen in Württemberg. Von entscheidender Bedeutung sind hier die legalen Vorschriften für die Volksschule⁸.

Drittens folgt zum Abschluss ein kurzer Ausblick auf eines der beiden noch archivalisch zugänglichen Schulinspektorate in Württemberg (Dewangen/Unterkochen/Hofen)⁹. Hier wird deutlich, dass dieses System der Kooperation zwischen Staat und Kirche, zwischen katholischen Priestern, Lehrern und Schultheißen mit ihrem jeweiligen theologischen und katholisch-pädagogischen Hintergrund zumindest für das 19. Jahrhundert recht gut funktionierte.

7 Vgl. dazu aus der Perspektive der katholischen Priester: Christian HANDSCHUH, »Die wahre Aufklärung durch Jesum Christum«. Katholische Volksaufklärung in Württemberg. Univ. Diss. (masch.), Tübingen 2011, 58–110; zur staatlichen Seite vgl. OSWALT, Staat (wie Anm. 5).

8 Vgl. die einschlägigen Gesetzessammlungen, v. a. das compilatorische Gesamtwerk vom Ende des 19. Jahrhunderts: Das Volksschulgesetz. Sammlung der württembergischen Volksschulgesetze, der allgemein gültigen gesetzlichen Ausführungsbestimmungen und der kirchlich und staatlich genehmigten Statuten der Privat-Erziehungs- und Unterrichtsanstalten. Mit besonderer Berücksichtigung der katholischen Schulverhältnisse, hrsg. v. J. A. MENNEL, C. RIEG u. J. SCHNEIDERHAN, Stuttgart 1893. Dieses bildet die Verhältnisse bis knapp vor der Jahrhundertwende ab, eine grundlegende Änderung trat erst mit dem neuen Gesetz vom 17. August 1909 ein, vgl. Das Württembergische Volksschulgesetz vom 17. August 1909 (Die württembergische Volksschulgesetzgebung nebst den Vollzugsbestimmungen 1), hrsg. v. Ernst SCHÜZ u. Karl KEPPEL, Stuttgart 1910. Zur Einschätzung vgl. Mittelschullehrer REICHERT, Das neue württembergische Volksschulgesetz, in: Allgemeine Deutsche Lehrerzeitung 45, 1909, 545–549. Hier wird deutlich, dass die geistliche Schulaufsicht deutlich aufgeweicht wurde und damit ein wesentlicher Bestandteil des katholischen Gesamtsystems wegfiel.

9 Erhalten blieb der Bestand aufgrund einer Ablieferung des Bezirksschulamtes Schwäbisch Gmünd aus dem Jahr 1964, wo sich die Akten der beiden Vorgängerinstitutionen (Schulinspektorate) erhalten hatten. Da Dewangen/Unterkochen/Hofen einen wesentlich besseren Bestand liefert als das ebenfalls als Vorgängerbestand erhaltene Schulinspektorat Gmünd, wurde der Schwerpunkt auf die bessere Quellenlage gelegt. Es steht zu vermuten, dass sich vor Ort noch andere Schulinspektoratsakten erhalten haben, systematische Forschung existiert momentan aber nicht.

1. Das katholische Erziehungsideal zwischen Abgrenzung zur Pädagogik und der Grundkonzeption eines katholischen Habitus

Um die katholische Konzeption von Bildung und Erziehung nachvollziehen zu können, ist vor allem ein Blick auf die Perspektive der Protagonisten notwendig. Ziel dieser katholischen Vorstellungen ist von Beginn an die Abgrenzung gegenüber den entstehenden Entwürfen moderner Pädagogik und als Versuch zu verstehen, die alltägliche Weitergabe des Glaubens durch Erziehung und Bildung zu sichern¹⁰. Dieser Grundgedanke zieht sich von der als *wahre Bildung* verstandenen aufgeklärt-katholischen Konzeption bis hin zu den ultramontanen Vorstellungen eines Alban Stolz. Ohne diesen implizit mitlaufenden Konkurrenzkontext ist es kaum verständlich, warum sich katholische Erziehung mit dieser langen Dauer und von der Katholischen Aufklärung über die folgende Ultramontanisierung bis in die Milieuzeit als ein eigener Sonderdiskurs etablierte, der in seinen Kernbereichen nur marginal an der Rezeption allgemeinpädagogischer Konzepte interessiert war und ist somit ein prägnantes Beispiel für die *Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen* (Ernst Bloch) in den Erziehungskonzeptionen des 19. Jahrhunderts¹¹. Schnell war es noch nicht einmal mehr notwendig, ein bezeichnendes Adjektiv wie *wahr* oder *katholisch* hinzuzusetzen, die Erziehungsvorstellungen waren unter Katholiken so dominant, dass sie als die einzig richtigen wahrgenommen wurden. Alternative Bildungskonzeptionen waren schlicht inkompatibel und wurden als den Glauben verhindernde Konkurrenz gesehen:

Ein geistreicher Schriftsteller theilt die Menschen in Hinsicht auf Religion und Bildung in vier Klassen ein, nemlich in solche, die Religion und keine Bildung, die Bildung und keine Religion, die keine Religion und keine Bildung, die Religion und Bildung haben. Zur ersten Klasse zählt er die Bauern, die Söldner und Tagelöhner, kurz den größten Theil des Landvolks, die niedern Handwerker in den Städten, Knechte und Mägde usw. In der zweiten Klasse finden sich Könige, Minister, Gebeime-Räthe, Offiziere, Beamte, Fabrikanten, Kaufleute, Advokaten und Literaten, Ärzte, Professoren und Pastoren, Kirchen- und Schulrätthe, und auch Schullehrer. Die dritte Klasse besteht aus dem Proletariat der großen Städte, aus Fabrikarbeitern, Soldaten, Matrosen, Schreibern, Ladendienern, Viehhändlern, Wirthen, Schäfern etc. Die vierte Klasse endlich begreift alle in sich, welche nicht zu einer der drei andern Klassen gehören¹².

Die direkte Koppelung von Religion und Bildung ist eines der genuinen Merkmale der katholischen Konzeptionen: *Wahre Bildung* spitzte sich darauf zu, nicht nur äußere Weltbildung, d. h. Kenntnisse und Fertigkeiten in Wissenschaften, Künsten, Gewerben usw., oder auch Anstand und feine Manieren zu sein, sondern zugleich neben der *Bildung*

10 Zu den Entwicklungen der neuzeitlichen Pädagogik in ihren sozialen Kontexten: Timo HOYER, Sozialgeschichte der Erziehung. Von der Antike bis in die Moderne, Darmstadt 2015, 84–143. – Zur Geschichte der Pädagogik im 19. Jahrhundert vor allem: Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte Bd. III: 1800–1871: Von der Neuordnung Deutschlands bis zur Gründung des Deutschen Reiches, hrsg. v. Karl-Ernst JEISMANN u. Peter LUNDGREEN, München 1987; Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte Bd. IV: 1870–1918: Von der Reichsgründung bis zum Ende des Ersten Weltkriegs, hrsg. v. Christa BERG, München 1991.

11 Vgl. HOYER, Sozialgeschichte (wie Anm. 10), 86–88.

12 VON AUER, Religion (wie Anm. 1), 1; Zeitgemäße Standesbetrachtung, oder: Warum mag ich nicht Lehrer sein?, in: Magazin für Pädagogik 37, 1872, 189–201.

des Verstandes auch die *Bildung des Herzens und des Gemüthes* zu leisten¹³: *Zur wahren Bildung gehört Tugend, edle Gesinnung, fester Charakter, kurz – gediegene Sittlichkeit*¹⁴. Der Kern *wahrer Bildung* bestand darin, dass sich wahre Bildung *nicht ohne Religion und wahre Religiosität nicht ohne Bildung denken* ließ¹⁵. Zugespitzt, aber völlig dieser Linie folgend, begegnete diese Grundhaltung bei Alban Stolz, der Erziehung in dem schlichten Satz zusammenfasste, *dem Zögling solle geholfen werden, ein guter Christ zu werden*¹⁶. Das eigentliche Bildungsziel war nicht Wissen, sondern Religion. Auf den ersten Blick mutet ein solches Bildungskonzept ungewohnt an: Statt Inhalte und Ziele von Bildungsprozessen zu definieren, wird hier die katholische Religion, verstanden als ganzheitlicher Aneignungsprozess, zum alleinigen Bildungsziel erhoben. Ziel war hier – und zwar das ganze 19. Jahrhundert umgreifend – die Generierung und Befolgung eines spezifisch katholischen Habitus¹⁷: *Sittlichkeit* war der Idealzustand, der durch ein sich wandelndes Ensemble an inneren Dispositionen und gleichzeitigen äußeren Realisierungen im Verhalten der jeweiligen Christen und Christinnen manifest wurde: Nur wenn beide zusammen kamen, konnte die *wahre Bildung* im katholischen Sinn ihr Ziel erreichen.

Verständlich wird das hier zugrunde liegende Habitus-Konzept, wenn man sich vor Augen führt, dass die katholischen Autoren ihre Konzeptionen als eingebunden in einen sozialen Kontext dachten: Der konkrete denkerische und soziale Bezugsrahmen war von Beginn an das einer überschaubaren pastoralen Einheit, in der die verschiedenen Protagonisten gemeinsam an einem Strang zogen, um genau diesen Habitus zu implementieren. Ziel war die Durchdringung des konkreten, religiös strukturierten Alltagslebens vor Ort. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, warum Bildung und Erziehung im Vergleich zu den religiösen Inhalten und deren Vermittlung deutlich sekundär im katholischen Diskurs behandelt wurden. Eine katholische Pädagogik oder Erziehungswissenschaft existierte über Jahrzehnte hinweg gerade nicht als eigenständige und abgrenzbare Teilwissenschaft, sondern war ein vom lokalen Familien- und Gemeindekontext her gedachter Aspekt des individuellen und kollektiven Heilsprozesses. Das wird besonders deutlich, wenn man sich die Spitzenexponenten katholischer Bildungs- und Erziehungsvorstellungen vor Augen führt. Fast durch die Bank finden sich hier Autoren, die für den Katholizismus des 19. Jahrhunderts überragende Bedeutung besaßen, und sich im Rahmen ihrer Publikationen eben auch mit Bildung und Erziehung beschäftigten, hier aber von wenigen Ausnahmen abgesehen nicht ihren Schwerpunkt legten. Bereits 1807, mit dem Erscheinen von Johann Michael Sailers (1751–1832) *Erziehung für Erzieher*¹⁸, sind die grundlegenden

13 VON AUER, Religion (wie Anm. 1), 1.

14 Ebd.

15 Ebd.

16 Alban STOLZ, Erziehungskunst, Freiburg i. Br. 2/1874, 12.

17 Der Habitusbegriff wird hier in Anlehnung an Bourdieu (Pierre BOURDIEU, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 658), Frankfurt a.M. 22/2012) verwendet: »*Habitus* geht etymologisch zurück auf die substantiviertere Form des lat. Verbs *habere* und bedeutet äußere Gestalt, Aussehen, aber auch Eigenschaft und Eigentümlichkeit. Diese zweifache Bedeutung macht die semantische Doppelstruktur des Habitusbegriffs aus: Auf der einen Seite die inneren Dispositionen eines Menschen, die zur Handlung befähigen; auf der anderen Seite die nach außen sichtbare Realisierung dieser Dispositionen in Eigenschaften und Handlungen. Habitus bedeutete das, was der Mensch hat, was wiederum das bestimmt, was er tut.« (Stefan HEIL, Art. Habitus, in: <https://www.bibelwissenschaft.de/de/wirelex/das-wissenschaftlich-religionspaedagogische-lexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/habitus/ch/d89973b4b5925503a62a44f64eb6d8ea/> [Stand: 26.06.2018]).

18 Johann M. SAILER, Über Erziehung für Erzieher, München 1807.

Weichen gestellt, und finden sich fast unverändert über Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860; *Elementarbildung des Volkes*¹⁹, 1835), Georg Martin Dursch (1800–1881; *Pädagogik oder Wissenschaft der christlichen Erziehung auf dem Standpunkte des katholischen Glaubens*²⁰, 1851) und Alban Stolz (*Kinderzucht, Erziehungskunst*²¹, 1874) bis hin zu Lorenz Kellner²², einen der bekanntesten und im katholischen Bereich meist gelesenen Schultheoretiker des letzten Drittels des 19. Jahrhunderts. Gerade die hier genannten Werke erschienen mit sehr hohen Auflagenzahlen: Sailer kommt mit seiner *Erziehung für Erzieher* bei sehr konservativer Zählung auf 11 Auflagen bis 1911, Stolz' *Erziehungskunst* erreichte bis 1921 immerhin deren 10, Kellners Hauptwerk *Zur Pädagogik der Schule und des Hauses* erlebte zwischen 1850 und 1912 nicht weniger als 14 Auflagen. Es spricht viel dafür, dass diese Leuchtturmautoren die Standardwerke lieferten, um die herum sich die weiteren Diskursprotagonisten wie die Autoren von einschlägigen katholischen pädagogischen Lexika²³ und Zeitschriften²⁴ gruppierten, und die Grundgedanken zur katholischen Erziehung für den konkreten Pastoralkontext und für die Schule umsetzten.

19 Ignaz H. VON WESSENBURG, *Die Elementarbildung des Volkes im Achtzehnten Jahrhundert*, Zürich 1814; DERS., *Die Elementarbildung des Volkes in ihrer fortschreitenden Ausdehnung und Entwicklung*, Constanz 1835; zu Wessenbergs Konzepten vgl. GRÜNDIG, *Besserung* (wie Anm. 6); Ferdinand A. GRAF, *Die Praxis der Volksbildung bei Ignaz Heinrich von Wessenberg*, Freiburg i. Br. 1967.

20 Georg M. DURSCH, *Pädagogik oder Wissenschaft der christlichen Erziehung auf dem Standpunkte des katholischen Glaubens*, Tübingen 1851. Zu Durschs Stellung in der Pädagogik vgl. Franz MARQUARDT, *Johann Georg Martin von Dursch und seine Stellung in der Geschichte der katholischen Pädagogik*, Spaichingen 1937; Reiner GOY, *Kirchenlehre oder Pädagogik. Eine Studie zur katholischen Pädagogik G. M. Durschs und zur evangelischen Pädagogik Chr. Palmers*, Giessen 1996.

21 Alban STOLZ, *Erziehungskunst* (Gesammelte Werke 9), Freiburg 3/1875; DERS., *Die Kunst christlicher Kinderzucht* (Gesammelte Werke 9), Freiburg 1873; zu Stolz und seinem Erziehungskonzept vgl. Elisabeth MACKSCHEIDT, *Erziehung für das Heil der Seele. Kritische Lektüre des katholischen Pädagogen Alban Stolz*, Mainz 1982; Linus BOPP, *Alban Stolz als Seelen- und Erziehungskundiger*, Düsseldorf 1925.

22 Lorenz KELLNER, *Pädagogik der Volksschule in Aphorismen. Ein Beitrag zur Belebung der Lehrer-Konferenzen und der Berufsliebe*, Essen 1852; Lorenz KELLNER, *Volkschulkunde. Ein praktisch-theoretischer Wegweiser für katholische Lehrer und Lehrerinnen, Schulaufseher und Seminar*, Essen 8/1886; DERS., *Zur Pädagogik der Schule und des Hauses. Aphorismen*, Essen 15/1899; DERS., *Skizzen und Bilder aus dem Volksschulwesen, für Lehrer, deren Bildner und Leiter*, Essen 1862.

23 Untersuchungen zum Diskursraum sind nach wie vor Mangelware, die Forschung zur katholischen Pädagogik des 19., aber auch des 20. Jahrhunderts steckt noch in den Anfängen. Einige grundlegende Werke: Karl ERLINGHAGEN, *Vom Bildungsideal in der katholischen Pädagogik*, Freiburg u. a. 1960; Clemens MENZE, »Katholische Pädagogik« oder »Katholische Christen als Pädagogen«?, Münster 1989; Markus MÜLLER, *Das Deutsche Institut für Wissenschaftliche Pädagogik 1922–1980. Von der katholischen Pädagogik zur Pädagogik von Katholiken* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Forschungen 126), Paderborn u. a. 2014. – Zu den pädagogischen Lexika im Vergleich Kristin HEINZE, *Zwischen Wissenschaft und Profession. Das Wissen um den Begriff »Verbesserung« im Diskurs der pädagogischen Fachlexikographie vom Ende des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*, Opladen/Farmington Hills 2008, besonders 259–332.

24 Ein Blick in die Kapitelsbibliotheken des Bistums Rottenburg zeigt vor allem zwei bedeutende Zeitschriften für den katholischen pädagogischen Bereich: *Kleines Magazin für katholische Religionslehrer/Neues Magazin für Religionslehrer 1800–1828* (weniger eine Fachzeitschrift für die Schule als vielmehr eine für die Pastoral, in der auch Schulthemen behandelt wurden); *Magazin für Pädagogik* (mit Vorgängern 1836 bis 1938), das sich vor allem an katholische Volksschullehrer und Priester als Religionslehrer in der Schule richtete.

2. Theologische Wandlungen und Schwerpunktverschiebungen im Erziehungsdiskurs zwischen Katholischer Volksaufklärung und Ultramontanismus

Dieser Grundansatz einer Erziehung als Habitusbildung besitzt über das ganze 19. Jahrhundert hinweg hohe Kontinuität. Das grundlegende, gesellschaftlich gebundene System der Vermittlung im lokalen Kontext, die Medien (Katechismus und Biblische Geschichte) sowie die Organisation religiösen Wissens blieb relativ stabil und wurde immer weiter ausgebaut²⁵. Es verschoben sich aber innerhalb der Grundstruktur partiell die Begründungsstrukturen der inneren Dispositionen und Handlungsstrukturen. Hier lassen sich drei Entwicklungsabschnitte nachzeichnen: Ein erster Abschnitt ist geprägt vom Aufbau der lokalen Strukturen sowie aufgeklärt-katholischen Grundanliegen und reicht von der Jahrhundertwende bis in die frühen 1840er-Jahre; in einer zweiten Phase finden sich erste inhaltliche Verschiebungen, die bis ca. 1860 vermittelnd zwischen aufgeklärt-katholischen und ultramontanen Positionen angesiedelt sind. In einer dritten Phase setzt sich im Diskurs über Bildung und Erziehung endgültig eine ultramontane Grundprägung durch.

Phase 1: Aufgeklärt-katholische Grundprägung

Bis in die frühen 1840er-Jahre ist die von der katholischen Volksaufklärung vorgegebene Linie prägend, die sich auf die Kooperation von kirchlichen mit staatlichen Institutionen konzentrierte und in dieser Linie in Württemberg ein erstmals flächendeckend funktionierendes *blühendes Volksschulwesen* etablierte²⁶. Die Volksschule war keine kooperative Ausnahmeerscheinung, sondern gehörte zu einem staatlich gewollten und kirchlich unterstützten System wechselseitiger lokaler Kooperation. Dieses war eingebunden in eine enge Kooperation von lokalen und regionalen Verwaltungsinstitutionen, in die sich der katholische Priester als moralische und religiöse Instanz vor Ort integrierte: In einem komplexen Wechselverhältnis mit dem Schultheiß (Dorfvorsteher) und dem Oberamtmann, den lokalen Honoratioren (Kirchenkonvent²⁷) und dem Lehrer übernahm er die Verantwortung für das religiöse und sittliche Wohlverhalten seiner Gemeinde²⁸. Von entscheidender Bedeutung war das

25 Zum grundsätzlichen Kontext vgl. Karen E. CARTER, *Creating Catholics. Catechism and primary education in early modern France*, Notre Dame 2011; Franz WEBER, *Geschichte des Katechismus in der Diözese Rottenburg von der Aufklärungszeit bis zur Gegenwart*, Freiburg i. Br. 1939; Wilhelm BUSCH, *Der Weg des deutschen katholischen Katechismus von Deharbe bis zum Einheitskatechismus. Grundlegende Studien zur Katechismusreform*, Freiburg i. Br. 1936; Johann SCHMITT, *Der Kampf um den Katechismus in der Aufklärungsperiode Deutschlands*, München 1935. Die *Geschichte des Religionsunterrichts im 19. Jahrhundert*, vor allem die Wechselwirkung zwischen *Biblischer Geschichte und Katechismen*, ist ein dringendes Forschungsdesiderat.

26 Pf. SCHICK, *Kurze Geschichte des deutschen Elementarschulwesens von der Einführung des Christentums bis auf die gegenwärtige Zeit*, in: *Magazin für Pädagogik* 12, 1847, 1–44, zu Württemberg 21–26, hier: 24.

27 Michael SCHNELLENBERGER, *Kirchencensur, Kirchenkonvent, Ruggericht. Gemeindliche Kirchenzuchtorgane in Württemberg und Baden-Durlach seit der Reformation*, Univ. Diss. (masch.), Heidelberg 2011; *Der Kirchenkonvent in Württemberg*, hrsg. v. Hermann EHMER, Epfendorf 2009.

28 Zu diesem komplexen Rollenensemble vgl. Christian HANDSCHUH, »Die wahre Aufklärung durch Jesum Christum.« *Katholische Volksaufklärung in Württemberg (Contubernium 81)*, Stuttgart 2014, 175–180.

Verhältnis von Lehrer und Priester sowie deren Kooperation im Religionsunterricht, der vom Priester persönlich erteilt und vom Lehrer unterstützt wurde, indem dieser mit seinen Schülern der unterschiedlichen Altersstufen den Stoff wiederholte und memorierte. Zusätzliches Gewicht erhielt der Bereich der Schule durch die Schulaufsicht, die einer der im Dekanat installierten katholischen Priester jeweils für den gesamten Verwaltungsbezirk übernahm; ihm oblag die Fort- und Weiterbildung der Lehrer, aber auch deren Visitation und die Umsetzung der Bescheide der vorgesetzten Behörde²⁹.

Inhaltlich stand bis 1840 der Versuch im Vordergrund, innerhalb eines überkonfessionellen philosophischen und pädagogischen Diskurses als selbstständige Exponenten wahrgenommen zu werden und eigenständige katholische Positionen zu etablieren. Autoren wie Sailer und Wessenberg verstanden sich als aktive Partizipanten eines konfessionsübergreifenden aufgeklärten Diskurses, d. h. sie rezipierten nahezu selbstverständlich pädagogische und philosophische Konzepte des übergreifenden Diskurses Bildung und Erziehung und produzierten ihrerseits für diesen Diskurs aus katholischer Perspektive. Dafür bedienten sie sich einer Methode, die Kristin Heinze sehr treffend als *religiöse Ummünzung*³⁰ charakterisiert hat: Zentrale Begrifflichkeiten wurden anders gefüllt, aus Aufklärung wird »wahre Aufklärung«, aus Erziehung »christliche Erziehung«, zentrale Anliegen der Aufklärung werden ausgehend vom eigenen Offenbarungsverständnis christlich aufgeladen. Zwar gingen Autoren wie Sailer und Wessenberg dabei mit Sicherheit nicht so direkt vor wie Matthäus Cornelius Münch (1771–1853) in seinem für den württembergischen Bereich eminent wichtigen³¹ und weit verbreiteten *Universal-Lexicon*: Dieser übernahm aus anderen, nichtkatholischen Lexika ganze Textpassagen und deutete sie in seinem katholischen Sinne um³². Stattdessen begegnete eine von den aufgeklärt-katholischen Offenbarungs- und Geschichtskonzeptionen³³ sowie Gottes- und Menschenbild³⁴ ausgehende Bildungskonzeption, die Gott und die Kirche als *Erzieher des Menschengeschlechts*³⁵ verstand und den Menschen als Lernenden in einem Prozess der Selbstverbesserung³⁶ in *Verstand und Gemüth* begriff. Dieser denkerische Hintergrund verschob die Bildungsziele im Vergleich zum aufgeklärten Diskurs signifikant: Nicht vertiefte Bildung, Verstehen und Wissen waren das Ziel von *wahrer Aufklärung*³⁷; es ging vielmehr um das notwendige Wissen, um ein christliches Leben³⁸ zu führen.

29 Vgl. Teil 3 in diesem Aufsatz.

30 HEINZE, Wissenschaft (wie Anm. 23), 269.

31 Johannes SCHNEIDERHAN, Matthäus Cornelius von Münch, ein schwäbischer Pädagoge, Schwäbisch Gmünd 1895, 66.

32 HEINZE, Wissenschaft (wie Anm. 23), 263–284.

33 HANDSCHUH, Aufklärung (wie Anm. 28), 69–103.

34 Ebd., 32–68.

35 Ebd., 64–67.

36 Gemeint ist konsequent die Annäherung des Menschen an die Gottähnlichkeit: HEINZE, Wissenschaft (wie Anm. 23), 282; HANDSCHUH, Aufklärung (wie Anm. 28), 104–127.

37 HANDSCHUH, Aufklärung (wie Anm. 28), 42–46.

38 Ebd., 104–211.

*Phase 2: Übergangsphänomene zwischen Katholischer Aufklärung
und Ultramontanismus*

Dieses bestehende, nun bereits recht fest etablierte Geflecht von Habitus und staatlich unterstütztem System wurde im Rahmen der zunehmenden Ultramontanisierung³⁹ ab den 1840er-Jahren inhaltlich verschoben, überformt bzw. mit anderen Schwerpunkten versehen. Da sich die politischen Rahmenbedingungen durch die Kulturkämpfe in Baden und Preußen und die weltanschaulichen Ausdifferenzierungen (Sozialdemokratie, Kommunismus) deutlich wandelten, stand auch das etablierte Kooperationsystem zwischen Kirche und Staat immer wieder zur Disposition. Bis 1900 ging es aus katholischer Perspektive vornehmlich um die Sicherung des etablierten Schulsystems gegen Ansprüche insbesondere aus dem Bereich der Pädagogik, die eine Emanzipation der Schule von der Kirche sowie eine stärkere Professionalisierung der Lehrerschaft jenseits eines religiösen Selbstverständnisses forderten⁴⁰.

Zwischen 1835 und 1860 verschoben sich Positionen der katholischen Aufklärung auch im Bereich der Bildungskonzeptionen in Richtung auf einen gemäßigten Ultramontanismus, d. h. einer Neuausrichtung, die sich inhaltlich, politisch und sozial bewusst als Alternative zum bestehenden Aufklärungskatholizismus begriff und sich aus der Abgrenzung zu diesem definierte: Es finden sich auf der theologisch-inhaltlichen Ebene parallele Entwicklungen, wie sie Christel Köhle-Hezinger für Württemberg auf der Ebene von konfessionellem Vorurteil und Konflikt herausgearbeitet hat⁴¹. Hintergrund war ein in Württemberg existierender, »konfessionalistisch-erwecker, in Opposition zur Staatskirche stehender, subkulturell akzentuierter Katholizismus«, der seit Mitte des zweiten Jahrzehnts zu erstarken begann und bis 1848 eine extensive Flugschriftenproduktion ankurbelte⁴². Die Begründungsstruktur dieses alternativen christlichen Verhaltens wurde nun zunehmend ekklesiologischer und wechselte auf das Paradigma⁴³ der 10 Gebote, die Anknüpfungspunkte im zeitgenössischen philosophischen und pädagogischen Diskurs gingen zugunsten von Umdeutungen philosophischer Positionen zurück – wobei nach wie vor klar erkennbar ist, dass das Wissen um die jeweiligen Grundpositionen vorhanden ist. Ein gutes Beispiel hierfür ist die *Pädagogik* des Rottweiler Stadtpfarrers Georg Martin Dursch, einem klassisch aufgeklärt-katholisch ausgebildeten und positionierten Theologen mit breiter Bildung, der unter dem programmatischen Titel *Pädagogik, oder Wissenschaft der christlichen Erziehung auf dem Standpunkte des katholischen Glaubens*⁴⁴ eine entschiedene Abkehr von der Partizipation am pädagogischen Diskurs einläutete. Ihm ging es darum, eine Erziehungslehre vorzulegen, *welche von dem Geiste des katholischen Christenthums ausgeht und sich in*

39 Zur Ultramontanisierung im Bistum Rottenburg vgl. grundsätzlich Hubert WOLF, Das evangelische Ländle und seine Katholiken. Säkularisierung und Verkirklichung im Königreich Württemberg, in: Staat und Kirche seit der Reformation, hrsg. v. Hubert WOLF, Hans-Georg WEHLING u. Reinhold WEBER, Stuttgart 2017, 52–69; KÖHLE-HEZINGER, Untersuchungen (wie Anm. 6); HAGEN, Geschichte 1 (wie Anm. 6), 466–592.

40 HEINZE, Wissenschaft (wie Anm. 23), 103–192.

41 KÖHLE-HEZINGER (wie Anm. 6), 129–329.

42 Ebd., hier: 184.

43 Vgl. exemplarisch Joseph DEHARBE, Gründliche und leichtfaßliche Erklärung des Katholischen Katechismus nebst einer Auswahl passender Beispiele, als Hilfsbuch zum katechetischen Unterrichte in der Schule und in der Kirche, und als Lesebuch für christliche Familien, Bd. 2: Lehre von den Geboten, Paderborn 5/1888.

44 DURSCH, Pädagogik (wie Anm. 20).

*diesem abschließt, und [zu] zeigen, daß nur diejenige Erziehung eine wahre und fruchtbare ist, welche in dem christlichen Geiste beginnt und endet*⁴⁵. Die gesamte Argumentation verschiebt sich bereits im Vorwort in den Bereich der Anthropologie und Ekklesiologie, die im Vergleich zur Katholischen Aufklärung eine völlig andere Argumentationsgrundlage darstellt. Zugleich werden im Bereich der Anthropologie aber noch sehr aufgeklärt-katholische Argumentationsweisen sichtbar: Die Bestimmung des Menschen als Ebenbild Gottes⁴⁶, die Bestandteile des menschlichen Wesens als Leib, Geist und Seele⁴⁷, der Ansatzpunkt beim menschlichen Gewissen⁴⁸ – all das sind Elemente, die aus dem Bereich der katholischen Aufklärung bekannt sind. Parallel findet sich aber mit einer stärkeren Betonung der menschlichen Sündhaftigkeit als Teil der Anthropologie ein später ultramontan bedeutender Teil⁴⁹; eine Bewältigung der menschlichen Sündhaftigkeit war nur mit Hilfe der katholischen Kirche möglich, die als Erzieherin der Menschheit die christliche Erziehung übernahm und deren Wirksamkeit garantierte, ebenfalls eine Mischung aus aufgeklärt-katholischen und ultramontanen Motiven. Die Struktur von Erziehung und Bildung blieb aber nahezu unverändert: Auch Dürsch folgte einer stark an Sailer erinnernden Konzeption der eigentlichen katholischen Erziehung, die auf einen katholischen Habitus abzielte, nur eben jetzt um neue Faktoren erweitert. Katholische Pädagogik erhielt so in dieser Übergangsgeneration einen erweiterten Ansatzpunkt, der gemäßigt-ultramontan eine Zwischenposition bezog, aber für beide Seiten akzeptabel blieb und vermutlich gerade im hart umkämpften Württemberg das Zusammenleben wesentlich erleichterte⁵⁰.

Parallel fand sich bereits in den 1850er-Jahren im Magazin für Pädagogik eine Linie, die wesentlich kompromissloser agierte und sich deutlicher von der nicht katholischen Umgebungsgesellschaft abgrenzte. 1852 brachte ein Autor das auf den Punkt, als er die eigene zeitgenössische Gesellschaft als *krank* und *zerklüftet* charakterisierte, die *alten Sitten werden verachtet und verhöhnt; an die Stelle des kindlich frommen Glaubens trat das subjektive Belieben*. Für die Schule verlangte er Klarheit in der Zielsetzung: Es könne *nur Ein Prinzip* geben, *das zum Bessern führte, was weder Pestalozzi noch Basedow, weder Franke noch Rousseau bieten konnten: (D)aß es nur Einen Namen giebt, der uns Heil gewährt: Jesus Christus*⁵¹.

Diese Ablehnung des pädagogischen Diskurses findet sich ab diesem Zeitpunkt geradezu als Stereotyp⁵². Zwar kannte man die einschlägigen pädagogischen Werke – genannt werden Locke, Voltaire, Rousseau, Basedow, Campe, Salzmann, Trapp –, stand ihnen aber bewusst distanziert gegenüber, da man ihre Religionsferne einerseits und ihre Nähe zum Protestantismus andererseits betonte und ihre Eignung für Katholiken aus diesem Grund eher bezweifelte⁵³:

45 Ebd., IV.

46 Ebd., 2–8.

47 Ebd., 4–32.

48 Ebd., 29–32.

49 Ebd., 50–95.

50 Vgl. vor allem KÖHLE-HEZINGER, Untersuchungen (wie Anm. 6).

51 M. LEHMANN, Die pädagogische Hauptfrage der Gegenwart, in: Magazin für Pädagogik 16, 1851, 1–29.

52 P. ST., Rückblick auf das Verhältniß der Kirche zur Volksschule in Deutschland während der letzten hundert Jahre nebst einleitenden Bemerkungen über die Geschichte des Volksschulwesens, in: Magazin für Pädagogik 34, 1869, 137–143, hier: 140f.

53 Ebd., 141f.

*Stellt sich die Pädagogik außerhalb der Kirche, so hat sie keinen richtigen oder vollständigen Begriff von dem Wesen und der Bestimmung des Menschen, daher auch kein bestimmtes Ziel, das sie erreichen soll, und keine sichern Mittel hiezu*⁵⁴.

Immer stärker trat stattdessen ein Verständnis in den Vordergrund, das Erziehung und Bildung als katholische Begriffe reklamierte, während alle anderen Formen der Bildung nicht als Erziehung, sondern als erziehungslos, da nicht mit dem Ziel eines christlichen Habitus verbunden, galten⁵⁵. Bis dahin diskursiv offene Begriffe wie *Erziehung* oder *Humanität* wurden inhaltlich regelrecht okkupiert: Christliche *Erziehung* mit dem Ziel eines *wahren und reinen Menschenthums* und *wahrer Humanität* wurde zu einem Binnenbegriff, der nur in der katholischen Kirche verwirklicht werden konnte, ein deutliches Indiz für eine zunehmende Ultramontanisierung⁵⁶ und die damit verbundenen inhaltlichen Verschiebungen.

Phase 3: Ultramontane Argumentationen

Nach 1860 verschwanden Übergangspositionen wie die von Dursch und machten komplett ultramontanen Positionen Platz. Alban Stolz konnte hier wesentlich direkter argumentieren und ging schnörkellos von der Ekklesiologie zu einer vom Sündenfall geprägten Anthropologie über. Wenn die Erziehungswissenschaft erfahren wollte, *was die Natur und Bestimmung des Menschen* war, so musste sie *an der Thüre der katholischen Kirche anklopfen* und sich die wesentlichen Elemente der ultramontanen Anthropologie und Erbsündenlehre zu eigen machen⁵⁷. Gerade dieses Menschenbild begriff Stolz als in Spannung zur Erziehungswissenschaft, da der Mensch eben nicht mehr *das reine, gute Wesen, wie dasselbe aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen ist*, war, *sondern der ganze Stamm* als durch die *Sünde des ersten Menschenpaares verdorben* angesehen werden musste⁵⁸. Dies hatte signifikante Auswirkungen für die Möglichkeiten der Erziehung, war doch der Mensch durch die aufgrund der Erbsünde fehlende *heiligmachende Gnade* in seinen innerweltlichen Verhältnissen *herabgebracht und zerrüttet* und sowohl in seiner kognitiven wie auch in den emotional-affektiven Erkenntnissen des *Gemüths* eher dem Bösen und der Sünde als dem Guten zugeneigt⁵⁹. Als Folge dieser anthropologischen Grundbestimmung fiel die Aufgabe der Erziehung in den Zuständigkeitsbereich der Kirche, da sie als *Heilsanstalt, in und durch welche der Mensch zu dieser Wiedergeburt ge-*

54 Ebd., 142.

55 A. M., Der Unterricht ohne Erziehung und seine Folgen, in: Magazin für Pädagogik 43, 1879, 7–23.

56 Friedrich J. KNECHT, Erziehung zum reinen Menschenthum. Christliche (katholische Erziehung), in: Magazin für Pädagogik 37, 1872, 148–156, hier: 151. Ebenso, wenn auch mit etwas anderem Duktus, zum Begriff der wahren Bildung: Was versteht man unter wahrer Bildung, und was kann und soll die Volksschule thun, um dieselbe den Schülern beizubringen?, in: Magazin für Pädagogik 38, 1873, 15–21; Material zu dem Satze von Dursch (Pädagog. Vorrede): Außer der Kirche ist keine wahre Erziehung, in: Magazin für Pädagogik 38, 1873, 100–113. Hier auch erneut die anthropologischen Voraussetzungen als Kernargument. Stephan UHL, Schwarz-Curtmanns Lehrbuch der Erziehung vor dem Richterstuhl der christlichen Pädagogik, in: Magazin für Pädagogik 17/4, 1852, 1–27; 17/5, 1852, 1–11. Jordan BUCHER, Zur Charakteristik der Dursch'schen und Riecke'schen Pädagogik, in: Magazin für Pädagogik 17/4, 1852, 43–58.

57 Adam STOLZ, Erziehungskunst, Freiburg i. Br. 2/1874, 9.

58 Ebd., 9f.

59 Ebd.; das fand seinen Reflex schon früh auch in den einschlägigen Lehrerzeitschriften: Ueber die Längnung der Erbsünde in der modernen Pädagogik, in: Magazin für Pädagogik 17/1, 1852, 1–12.

*langt und welche den wiedergeborenen Menschen lebenslänglich anleitet und fördert, um seine höchste Bestimmung zu erreichen*⁶⁰. Statt Gesprächspartner wurde die Erziehungswissenschaft somit zum Bittsteller an der kirchlichen Türe: Die Denkrichtung ist hier rein ekklesiologisch, vom pädagogisch geprägten Umgebungsdiskurs finden sich nicht einmal mehr Spuren. Erst mit Lorenz Kellner (1811–1892), der als einziger der bisher genannten Autoren tatsächlich nicht Priester, sondern hauptberuflich Volksschullehrer und damit schulischer Praktiker⁶¹ war, nahm eine breitere, die Ideen einzelner Pädagogen wenigstens berücksichtigende Perspektive ein. Kellner positionierte sich in seiner dreibändigen *Erziehungsgeschichte* – wenn auch in deutlicher Distanz und von einem katholischen Standpunkt aus – zu den bekannteren Pädagogen des 19. Jahrhunderts und war damit einer der Wegbereiter einer Öffnung in Richtung auf die allgemeine Pädagogik nach 1915⁶².

3. Der Volksschullehrer als Teil des katholischen Erziehungskonzepts

3.1 Gesetzliche Rahmenbedingungen

Diese katholischen Vorstellungen hatten Folgen insbesondere für den lokalen Kontext; hier war sozialgeschichtlich im 19. Jahrhundert, dem *Zeitalter der Schule*⁶³, der zentrale Ort für diese Vorstellungen von Bildung und Erziehung. Das betraf vor allem zwei Multiplikatorengruppen: Die die lokale Seelsorge tragenden Priester und die diese wiederum unterstützenden Volksschullehrer, die zu den entscheidenden Trägern genau dieser Erziehungskonzepte wurden⁶⁴.

Möglich wurde dies dadurch, dass beide eingebunden waren in ein dichtes Geflecht von normativen Vorgaben des württembergischen Staates, die als Teil von dessen Modernisierungsbestrebungen und in enger Kooperation mit den von der katholischen Aufklärung geprägten Priestern der Generation um 1800 in den nach dem Reichsdeputationshauptschluss neu erworbenen Ländern entstanden waren⁶⁵. Im Rahmen dieses Prozesses wurde nicht nur einfach das protestantische System Altwürttembergs auf die

60 STOLZ, *Erziehungskunst* (wie Anm. 57), 11.

61 Paul JANSEN, *Die Pädagogik Lorenz Kellners*, Univ. Diss. (masch.), Aachen 1983, 5–51; 83–110; Elisabeth SCHMITZ, *Lorenz Kellners Bemühungen um Schule und Lehrerbildung unter Berücksichtigung der Verhältnisse im Trierer Raum*, Univ. Diss. (masch.), Mainz 1964.

62 Lorenz KELLNER, *Erziehungsgeschichte*, Bd. 1–3, Essen 1862; hier besonders Band 2 mit Beiträgen zu Rousseau, Felbiger, Basedow, Rochow, Stephani, Sailer, Pestalozzi, Fichte und Overberg. – SCHMITZ, *Bemühungen* (wie Anm. 61), 83–110.

63 HOYER, *Sozialgeschichte* (wie Anm. 10) 118; zu Württemberg: Gerd FRIEDRICH, *Die Volksschulen in Württemberg im 19. Jahrhundert*, Weinheim/Basel 1978; Rosemarie GODEL-GASSNER, *Die Geschichte der mittleren Mädchenbildung in Baden und Württemberg von 1871 bis 1933*. Ein Beitrag zur allgemeinen Entwicklungsgeschichte der baden-württembergischen Realschule, Frankfurt a. M. u. a. 2004. – Zu den Lehrern allgemein: Rainer BÖLLING, *Sozialgeschichte der deutschen Lehrer. Ein Überblick von 1800 bis zur Gegenwart*, Göttingen 1983.

64 HANDSCHUH, *Aufklärung* (wie Anm. 7), 36–114.

65 Vgl. Anton SCHINDLING, *1806 – Souveränität für Baden und Württemberg. Beginn der Modernisierung?* (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg B 169), Stuttgart 2007; *Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas* (Oberschwaben – Geschichte und Kultur 13), hrsg. v. Rudolf SCHLÖGL u. Peter BLICKLE, Epfendorf 2005; *Alte Klöster – neue Herren*, Teil 1 und 2, hrsg. v. Hans Ulrich RUDOLF u. Markus BLATT, Ostfildern 2003.

neuwürttembergischen Gebiete übertragen, sondern so angepasst, dass es zu den katholischen, erst noch wachsenden Strukturen passte⁶⁶. Das galt insbesondere für die Schulen im katholischen Württemberg nach 1800: Die vielfältigen, häufig sogar recht guten Vorläufer in den Vorgängerstaaten⁶⁷ mussten schrittweise und mit jahrelanger Inkubationsdauer vereinheitlicht und einer zwar bestehenden, teilweise aber über längere Zeit in der Realität nicht einholbaren Gesetzeslage angepasst werden. Das änderte sich erst nach und nach, und durch eine geduldige, zäh verlaufende Anpassung der Schulgesetze. Den Rahmen gaben die Schulgesetze von 1808 und 1836 vor, diese wurden in regelmäßigen Abständen durch eine erweiternde Gesetzgebung angepasst: Das Schulgesetz von 1836 beispielsweise erhielt 1858, 1865, 1872, 1874, 1876, 1877 und 1891 Erweiterungen, die die grundsätzlichen Bestimmungen ersetzten oder präzisierten⁶⁸. Ab 1870 kamen Normallehrpläne hinzu, die in unregelmäßigem Abstand die Lehrinhalte bestimmten und insbesondere auch den Umfang des Religionsunterrichts normierten⁶⁹.

Lehrer wie Pfarrer trafen auf einen schulischen Alltag in der Volksschule, der gut zu den katholischen Konzepten in den lokalen Kontext passte. Organisiert war der Unterricht je nach Größe der Schule in Abteilungen, wobei sich auch die Anzahl der vorgeschriebenen Lehrer nach der Größe der Schule richtete: Bis zur Zahl von 90 SchülerInnen war ein Volksschullehrer allein für seine Abteilungen zuständig, bis 120 SchülerInnen erhielt er einen zusätzlichen Unterlehrer zur Unterstützung; spätestens ab 130 war die Einrichtung einer weiteren Lehrerstelle notwendig⁷⁰. In Württemberg galt seit 1808 Schulpflicht, auch wenn diese lange nicht überall durchsetzbar war: Alle Kinder zwischen dem 7. bis zum 14. Lebensjahr waren winter- und sommerschulpflichtig, die Regel war wohl je Abteilung ein zweistündiger Unterricht dreimal die Woche, im Winter täglich⁷¹. Hinzu kamen die Sonntagsschule im Umfang von 1,5 Stunden bis zum 18. Lebensjahr und die Sonntagschristenlehre bis zum 21. bzw. ab 1875 18. Lebensjahr im Umfang von mindestens einer Stunde⁷².

Für den Basisunterricht war der Lehrer zuständig, der eine Unterrichtspflicht im Umfang von 30 Stunden wöchentlich hatte; die vier Stunden Religionsunterricht, die der Priester hielt, fanden parallel zum Unterricht des Lehrers in einer anderen Abteilung statt⁷³. Der Unterricht umfasste eine Vielzahl von Fächern (Religion; Sprache: Lesen, Schönschreiben, Rechtschreiben, Aufsatz, Sprachlehre; Rechnen; Realien: Geographie, Naturlehre, Naturgeschichte, Geschichte; Singen; Zeichnen; Turnen)⁷⁴, die in Form eines festgelegten Stundenplans unterrichtet wurden⁷⁵. Angesichts der hohen Schülerzahlen und der inhaltlichen Herausforderung der Fächer überrascht es kaum, dass es teils erheb-

66 HANDSCHUH, *Aufklärung* (wie Anm. 7), 42–49.

67 Zur Schullage in den katholischen Teilen Württembergs vgl. B. KAISER, *Geschichte des Volksschulwesens in Württemberg*, in: *Magazin für Pädagogik* 44, 1889, 1–124, hier: 22–57.

68 Vgl. die Erklärungen in: MENNEL/RIEG/SCHNEIDERHAN, *Volksschulgesetz* (wie Anm. 8) III–XXIV.

69 Vgl. Normallehrplan für die württembergischen Volksschulen, Stuttgart 1870; die Inhalte des Religionsunterrichts beruhten auf einem Erlass des bischöflichen Ordinariats vom 22. März 1870 für die einklassige und – gesondert und nicht im Normallehrplan abgedruckt – für die zwei- und dreiklassige Volksschule.

70 MENNEL/RIEG/SCHNEIDERHAN, *Volksschulgesetz* (wie Anm. 8), 9f.

71 Vgl. ebd., 749–751; KAISER, *Geschichte* (wie Anm. 67), 68.

72 MENNEL/RIEG/SCHNEIDERHAN, *Volksschulgesetz* (wie Anm. 8), 821–823.

73 Ebd., 912f.

74 Ebd., 907.

75 Ebd., 916–921.

liche Klagen von Seiten der Lehrer gab. Ein wesentlicher Punkt war die Art und Höhe der Besoldung. Die Mindestgehälter stiegen zwar in Württemberg über das 19. Jahrhundert verteilt stark an: Waren es 1836 noch 200 fl, stieg dieser Betrag 1858 auf 300, 1865 auf 400 fl⁷⁶. Darin enthalten bzw. verrechnet waren aber häufig Teilentlohnungen für den Organisten⁷⁷ und Mesnerdienst⁷⁸, den die Lehrer jenseits der eigentlichen Arbeitszeit zu leisten hatten. Zudem erhielten die Lehrer vielerorts einen Teil der Entlohnung in Naturalien oder mussten gar selbst Land bewirtschaften, was von der eigentlichen beruflichen Tätigkeit ablenkte⁷⁹.

Da sich schnell herausstellte, dass das Unterrichtswesen sich nicht so entwickelte, wie man sich das beim Königlichen Katholischen Kirchenrath in Stuttgart vorstellte, wurde eine Reihe von Maßnahmen erlassen, um die Qualität der Schulen zu verbessern. Zentraler Ansatzpunkt war die Aus- und Weiterbildung der Lehrer. Diese wurden zumindest zu Beginn des 19. Jahrhunderts mehrheitlich in Form von *learning on the job* ausgebildet, d. h. in Form einer Art Lehre bei Volksschullehrern vor Ort⁸⁰. Bereits früh hatten die zukünftigen Lehrer mehrere Prüfungen zu absolvieren, um die intendierten Qualitätsstandards zu sichern: Nach der Aspirantenprüfung in den verschiedenen in der Volksschule zu unterrichtenden Fächern erfolgte zwei Jahre später die Präparandenprüfung⁸¹, die ab 1825 zum Besuch des Schullehrerseminars in Schwäbisch Gmünd berechnete⁸². Am Ende der Seminarzeit erfolgte die erste Dienstprüfung, mit der eine Anstellung als Gehilfe in einer Volksschule möglich wurde⁸³. Vor der definitiven Anstellung sowie vor Beförderungen waren jeweils weitere Prüfungen zu absolvieren⁸⁴. Diese Ausbildung allein genügte aber nicht, um die staatlichen und kirchlichen Vorstellungen dauerhaft zu implementieren; die ersten Schulvisitationen offenbarten einen sehr disparaten Ausbildungsstand der SchülerInnen. Die Reaktion darauf war die Einführung eines Systems von Schulinspektoren, die zusätzlich die Rolle der Geistlichen deutlich aufwertete:

Zu Bezirksinspektoren katholischer Schulen ernimmt bekanntlich der k. Kirchenrath als Oberschulbehörde im betreffenden Inspektorat einen Geistlichen, der zur Verwaltung dieses Amtes als geeignet und tüchtig erscheint, zuerst provisorisch und gewöhnlich nach Einlauf seines Hauptberichts über die erste von ihm abgehaltene Schulvisitation definitiv⁸⁵.

Diese Bezirksschulinspektoren erhielten – dem Kooperationsgedanken von Staat und Kirche folgend – umfassende Befugnisse. Schulvisitationen fanden *nicht nur alle zwei Jahre, sondern alljährlich statt*, um die Lehrer zusätzlich zu einem guten Unterricht zu motivieren. Diese Kontrollfunktion war nicht auf die Lehrer beschränkt, sondern um-

76 Ebd., 216f.

77 Ebd., 406–410.

78 Ebd., 360–363.

79 Roman HAUG, Ueber die gegenwärtige und zukünftige Stellung der Volksschullehrer, in: Magazin für Pädagogik 27, 1862, 113–129, hier: 127–129; Die Besoldungsverhältnisse der kath. Schullehrer in Württemberg, in: Magazin für Pädagogik 39, 1874, 163–169. Das Thema war so beherrschend, dass es in Überblicksartikeln eine eigene Rubrik erhielt, in der auf die Ursachen eingegangen wurde: KAISER, Geschichte (wie Anm. 67), 57–65.

80 MENNEL/RIEG/SCHNEIDERHAN, Volksschulgesetz (wie Anm. 8), 97f.

81 Ebd., 464–482.

82 KAISER, Geschichte (wie Anm. 67), 80; zu den rechtlichen Rahmenbedingungen vgl. MENNEL/RIEG/SCHNEIDERHAN, Volksschulgesetz (wie Anm. 8), 26–738.

83 MENNEL/RIEG/SCHNEIDERHAN, Volksschulgesetz (wie Anm. 8), 482–484.

84 Ebd., 484–486.

85 Bezirksschulaufsicht, in: Magazin für Pädagogik 28, 1863, 272–291, hier: 272.

fasste ebenso die mit dem Religionsunterricht beauftragten Priester. Hinzu kam eine dritte Aufgabe, die Fortbildung der Lehrer in regelmäßigen Schulkonferenzen. Diese fanden zweimal im Jahr statt und waren analog der Wessenbergianischen Pastoralkonferenzen⁸⁶ mit der Verpflichtung zur Verfassung von Konferenzaufsätzen verbunden. Je jünger der Lehrer, desto mehr Fortbildung⁸⁷ hatte er zu erhalten, und der *Konferenzdirektor* befand sich *am besten in der Lage, auch außerhalb der Schulen die Fähigkeiten seiner Lehrer und ihren Eifer für pädagogische und didaktische Bildung der Kinder hervorzurufen*⁸⁸.

Alle diese Maßnahmen wurden abgerundet durch die Integration einer lokalen Schulkommission, die als Ortsschulbehörde und Feedbackinstrument bei den Schulvisitationen fungierte. Deren zentrale Aufgabe war es, die Funktion der Schule vor Ort zu kontrollieren und sicherzustellen; sie bestand *aus dem Ortsgeistlichen, dem Ortsvorsteher, den in der Schulgemeinde angestellten Lehrern der Volksschule und einer Anzahl gewählter Mitglieder*⁸⁹. Die Letzteren wurden von den Gemeindegremien gewählt und vernetzten so die ehrenamtliche Ortsleitung mit der Ortsschulbehörde⁹⁰. Zuständig war man hier für Schulversämnisse, die eventuell noch vorhandenen oder neu aufgebauten Schulstiftungen sowie den regelmäßigen Betrieb der verschiedenen vor Ort vorhandenen Schulformen; vor allem aber schuf man so ein Gremium, in dem im lokalen Kontext das reibungslose Funktionieren der Schule sichergestellt werden konnte und man alle wichtigen Protagonisten an einem Ort zusammen brachte⁹¹.

3.2 Der Volksschullehrer als Katholik: Ein eigener beruflicher Habitus

Was sich für die Katholiken insgesamt als Leitidee der Seelsorge festhalten lässt, gilt in besonderer Weise für die katholischen Lehrer: Diese sollten ihren katholischen Habitus mit ihrer besonderen Aufgabe im Gemeindekontext zusammenbringen. Ein Volksschullehrer war nicht nur ein Volksschullehrer, sondern in erster Linie ein *katholischer* Volksschullehrer. Die Voraussetzungen für eine solche Rollenfüllung waren nicht schlecht: Das gesamte 19. Jahrhundert hindurch war Religion selbstverständlicher Bestandteil der Zielsetzung der Volksschule, als *Zweck der Volksschule* galten die *religiös-sittliche Bildung sowie der Unterricht der Jugend in den für das bürgerliche Leben nötigen allgemeinen Kenntnissen und Fertigkeiten*⁹².

Für Württemberg ergibt sich für das 19. Jahrhundert damit die Situation, dass an einem gesellschaftlichen Konsens über die grundsätzliche Notwendigkeit religiöser Bildung trotz der kulturkämpferischen und auch auf die Schule ausgreifenden Entwick-

86 Ludwig MÖDL, Priesterfortbildung um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Dargestellt am Beispiel der Pastoralkonferenzen von 1854–1866 im Bistum Eichstätt (= Eichstätter Studien NF 21), Regensburg 1985, 40–44.

87 MENNEL/RIEG/SCHNEIDERHAN, Volksschulgesetz (wie Anm. 8), 703–722.

88 Bezirksschulaufsicht (wie Anm. 85), 272f.

89 MENNEL/RIEG/SCHNEIDERHAN, Volksschulgesetz (wie Anm. 8), 417.

90 Ebd., 417.

91 Ebd., 429–448.

92 Ebd., 906. Diese Formulierung wurde – zum großen Erstaunen der beteiligten katholischen Volksschullehrer – noch nicht einmal 1902 revidiert, als eine Schulnovelle in der Diskussion war und selbst Sozialdemokratie und DP für diese Formulierung stimmten, ein für diese Zeit eher unüblicher Konsens: SPÄTH, Der Unterrichtsstoff in der Volksschule, in: Broschüren des katholischen Schulvereins für die Diözese Rottenburg 1/1, 1903, 23–38, hier: 27f. Interpretiert wurde das dezidiert katholisch: BENDEL, Die Stellung der Schullehrer im sozialen Leben und ihre darauf bezügliche Bildung, in: Magazin für Pädagogik 13/1, 1848, 53–81, hier: 63.

lungen in Preußen und Baden kein Zweifel bestand. Von daher ist es kaum verwunderlich, dass durchgängig der Religionsunterricht in den Gesetzen von 1808 und 1836 an erster Stelle stand⁹³. Direkt präsent war diese religiös-sittliche Bildung in Form von drei Elementen: erstens dem direkt vom Priester erteilten Religionsunterricht im Umfang von zwei Stunden, zweitens den *zwei besonderen halben Stunden*, die der Lehrer zur Memorierung des Katechismus beisteuerte⁹⁴, und drittens schließlich in Form der Schulgottesdienste, die ebenfalls auf das Lehrdeputat des Lehrers angerechnet werden konnten⁹⁵; selbst katholische Autoren waren aber skeptisch, wenn von einem täglichen Schulgottesdienst die Rede war, die Regel war er wohl nicht⁹⁶. Diese Regelung garantierte bei einem Gesamtvolumen von 26–30 Lehrerstunden immerhin knapp 10% an der Gesamtunterrichtszeit der Schüler für den Religionsunterricht; von der wöchentlichen Arbeitszeit des Lehrers flossen sogar noch mehr in den Religionsunterricht, maximal bis zu einem Drittel⁹⁷. Religion galt zudem als die Königsklasse der Lehrertätigkeit, hier wurden die meisten Seiten des Geistes des Schülers angesprochen, und alle anderen zu unterrichtenden Fächer wurden von ihr umfängen und sinnhaft gedeutet⁹⁸. Vor diesem Hintergrund überrascht es kaum, dass der Religionsunterricht in der Volksschule eine zentrale Bedeutung zumindest für die sich selbst als katholische Volksschullehrer verstehenden Lehrer gewann: *Der erste und wichtigste Unterrichtsgegenstand in der Volksschule ist sofort der Religionsunterricht*⁹⁹.

Der Habitus des katholischen Volksschullehrers fügte sich nahtlos in die lokale Gesamtkonstruktion von Rollen ein. Die zentrale Verantwortung für die Erziehung verblieb dem katholischen Grundverständnis gemäß bei den Eltern; Schule und Gemeindepastoral hatten aber die Aufgabe, die Eltern bei dieser Aufgabe zu unterstützen und zu entlasten: Da die *Eltern (...) in der Regel nicht die Zeit und das Geschick besaßen, die Erziehung der Kinder selbst zu vollenden*, übertrugen sie deren *Vollendung (...) öffentlichen von Kirche und Staat aufgestellten Lehrern, und wirken stets mit diesen*. Die *öffentlichen Lehrer* waren somit

*in Beziehung der ihnen anvertrauten Kinder nichts Anderes als die Stellvertreter der Eltern, als welche sie sich auch, wenn sie ihre Stellung recht erfassen, betrachten müssen. Wie die Eltern ihre Kinder als Geschenke des Himmels betrachten, und sie dem Himmel durch göttliche Erziehung zurückgeben wollen, so haben die Lehrer die ihnen anvertrauten Kinder als Geschenke Gottes anzusehen, und erkennen ihre Bestimmung darin, dieselbe für den Himmel zu erziehen*¹⁰⁰.

Eine besondere Rolle erhielten in diesem Kontext die beteiligten Geistlichen, deren Aufgabe noch deutlich weiter ging als die der Lehrer:

Nebst den Lehrern sind es die Geistlichen, welche zur christlichen Erziehung mitzuwirken, diese zu beaufsichtigen und zu leiten haben. Da den Priestern die Vollmacht erteilt ist, die von Christus der Kirche verliehene dreifache Gewalt zur Zurückführung

93 MENNEL/RIEG/SCHNEIDERHAN, Volksschulgesetz (wie Anm. 8), 507.

94 SPÄTH, Unterrichtsstoff (wie Anm. 92), 30.

95 MENNEL/RIEG/SCHNEIDERHAN, Volksschulgesetz (wie Anm. 8), 606f.

96 SPÄTH, Unterrichtsstoff (wie Anm. 92), 30.

97 30 Stunden nennt der Normallehrplan von 1870, 26; SPÄTH, Unterrichtsstoff (wie Anm. 92), 30.

98 WEINMANN, Welcher von den in der Schulordnung vom Jahre 1836, Art. 2 genannten Unterrichts-Gegenständen spricht den Geist des Schülers am allseitigsten an? Beweise hierfür?, in: Magazin für Pädagogik 15/1, 1850, 24–40.

99 Ebd., 4.

100 DURSCH, Pädagogik (wie Anm. 20), 374f.

*der Menschheit in ihre ewige Idee anzuwenden, versteht es sich von selbst, daß dieselben auf das ganze Erziehungswesen einzuwirken berufen sind. Es ist besonders ihre Pflicht, die Eltern über die Erziehung ihrer Kinder zu belehren – sie zur treuen Pflichterfüllung in dieser Beziehung anzuhalten. Treten die Kinder in die öffentliche Schule, so haben sie mit den Lehrern die gemeinsame Aufgabe, die Erziehung derselben zu besorgen, und besonders den Religionsunterricht zu ertheilen und die christliche Zucht zu überwachen*¹⁰¹.

Dem gegenüber berief man sich auf das eigentliche Wesen des Lehrerberufs, das eine besondere Art von Auserwählung und Berufung implizierte. Kein Beruf kam der *Würde des Priesters näher*, von keinem *Stand (ausgenommen die Geistlichen)* wurde *mehr Tugend und religiöses Beispiel* erwartet, und von niemandem wurde mehr Charakter, Würde und Tugend in seinen Alltagshandlungen erwartet¹⁰². Das eigene Verhältnis zur katholischen Kirche wurde zum Kristallisationspunkt des Lehrerhabitus. Eine *feste religiöse Überzeugung* wurde zur *conditio sine qua non* des Lehrerseins: Es reichte nicht, nur die *Katechismuslehren* zu kennen, *diese in ihrem Zusammenhange aufgefaßt und richtig verstanden* zu haben¹⁰³. Das Anforderungsprofil ging viel weiter:

*Ein gläubiges religiöses Gemüth an einem Lehrer ist mehr werth, als wenn er ganze Religionshandbücher auswendig wüßte. Feste Überzeugung von der Wahrheit des kirchlichen Glaubens, Anhänglichkeit an die Kirche, lebendige Anschauung und wahres Interesse für ein christliches auferbauendes Leben, dieses sind Pfeiler, an die ein Lehrer, wenn es ihm daran gelegen ist, noch viele Religionskenntnisse im Laufe der Zeit anknüpfen kann*¹⁰⁴.

Diese feste religiöse Überzeugung bzw. ein wahrhaft religiöses Gemüt zeigte sich schließlich in der Art und Weise, wie er sich in den verschiedenen gemischten Bereichen zwischen Staat und Religion verhielt; konsequent dachten die Autoren des Magazins für Pädagogik hier nicht vom Lehrer her oder gar von den staatlichen Interessen, sondern konsequent aus kirchlicher Perspektive und von den Gläubigen:

- Eine Nichtbeteiligung des Volksschullehrers am Religionsunterricht kam vor dem Hintergrund dieser inneren katholischen Haltung schlicht nicht in Frage, ebenso wenig wurde bezweifelt, dass die anderen Fächer auf diesen religiösen Inhalt hin ausgerichtet werden mussten: Insbesondere die Realien ließen sich gut auf den Religionsunterricht hin deuten¹⁰⁵.
- Vor dem Hintergrund der eigenen religiösen Überzeugung waren auch die Dienste als Organist und Mesner, die bis Ende des 19. Jahrhunderts vielerorts mit dem Amt des Volksschullehrers verbunden waren, Teil des religiösen Habitus und mussten mit

101 Ebd., 375.

102 HAUG, Stellung (wie Anm. 79), hier: 116; vgl. ebenso mit einer Aufstellung der Tugenden des Schullehrers im Anschluss an Deharbe: Die Tugenden eines guten Lehrers, in: Magazin für Pädagogik 31, 1866, 269–288; der nicht genannte Autor nennt als Tugenden Ernst, Stillschweigen, Klugheit und Zurückhaltung, Weisheit, Frömmigkeit, Demuth, Geduld, Beständigkeit, Festigkeit, Sanftmuth, Wachsamkeit, Eifer, Großmuth, gutes Beispiel.

103 BENDEL, Stellung (wie Anm. 92), 76.

104 Ebd.

105 F. WEINMANN, Muß sich der Lehrer auch am Religionsunterrichte betheiligen? Warum und inwiefern? Wie ist diese Aufgabe zu lösen, in: Magazin für Pädagogik 21/3, 1856, 1–17; Magazin für Pädagogik 21/4, 1856, 1–10.

angemessenem Engagement betrieben werden, so unangenehm und aufwändig sie im Einzelfall auch sein mochten¹⁰⁶. Gerade darin manifestierte sich der *wahrhaft kirchliche Sinn* eines Lehrers¹⁰⁷. Durchaus kreativ verwiesen Autoren im Magazin für Pädagogik auf die *höheren Meßnerdienste*, die dem Lehrer Anteil *am Höchsten und Theuersten* des Katholischseins ermöglichten und deutlich eine ultramontane Wende einforderten: *Tabernakel, Allerheiligstes, göttliches Opfer. Je mehr es dem Lehrer zum Bedürfniß geworden ist, das Allerheiligste im Tabernakel anzubeten, desto größer wird sein Eifer, desto sorgfältiger derselbe in den kleinsten Verreichungen werden*¹⁰⁸.

- Ebenso selbstverständlich war eine Integration in die pastoralen Tätigkeiten innerhalb der Gemeinde. Gerade das Magazin für Pädagogik legte Wert sowohl auf eine aktive Partizipation an den Volksmissionen¹⁰⁹ der Gemeinde, um so zur sittlichen Besserung seiner Umgebung beizutragen, indem er deren Grundgedanken sowohl für sich selber zur Vertiefung seiner eigenen Religiosität anwandte als auch in seiner schulischen Tätigkeit weiter verbreitete¹¹⁰. Die Integration von Schulschwestern¹¹¹ war ein wünschenswertes Ziel, ebenso eine werbende Tätigkeit für die früh aufkommenden Vereine, die mit dem eigenen Tätigkeitsfeld verbunden waren (Verein der heiligen Kindheit¹¹²).
- Ein besonders neuralgischer Punkt war die Frage nach der von kirchlichen Funktionsträgern ausgeübten Schulaufsicht, die insbesondere außerhalb Württembergs immer wieder zur Disposition stand. Besonders aber geißelte man die Gefahr, dass Kirche und Schule voneinander getrennt wurden, was für einige Länder Deutschlands, nicht aber für Württemberg zutraf¹¹³. Durchgängig hoch bleibt die Wertschätzung der Schulaufsicht durch die Ortsschulaufseher: Unter der *vernünftigen Leitung ihrer Ortsschulaufseher* ließ es sich offensichtlich auch in den 1860er-Jahren noch gut leben¹¹⁴, auch wenn insbesondere unter den jüngeren Volksschullehrern das Bedürfnis nach *Freiheit in Bezug auf seine kirchliche Gesinnung und seine moralische Aufführung* nach und nach

106 METTENLEITER, Der Schullehrer als Kirchendiener oder Meßner, in: MfP 13/1, 1848, 1–19; Ueber Meßner, in: Magazin für Pädagogik 13/2, 1848, 44–95.

107 Ebd., 86.

108 HAUG, Stellung (wie Anm. 79), hier: 120.

109 Vgl. dazu in Württemberg Dominik BURKARD, Volksmissionen und Jugendbünde. Eine kritische Analyse und die Diskussion um ein katholisches Milieu in der Diözese Rottenburg, in: Das Katholische Sonntagsblatt (wie Anm. 6), 109–189.

110 WEKENMANN, Schullehrer in Dormettingen, Ueber Missionen, deren Zweck und Bedeutung. Ob – und in wie fern der Lehrer sich beteiligen soll?, in: Magazin für Pädagogik 16/1, 1851, 61–68.

111 GLÜCKHER, Sind die Schulschwestern für Mädchenschulen wünschenswerth?, in: Magazin für Pädagogik 19/7, 1854, 25–37.

112 J. SCHMID, Der Verein der heiligen Kindheit und seine hohe pädagogische Bedeutung für die christliche Jugend, in: Magazin für Pädagogik 21/7, 1856, 19–30.

113 P. St., Rückblick (wie Anm. 52), 137–143. Bemerkenswert das Selbstverständnis des Autors, siehe 138: *Unter solchen Umständen müßte es mit Freuden begrüßt werden, wenn vom katholischen Standpunkte aus, der ja über den Parteien steht und allem Wahren in der alten und neuen Zeit gerechte Würdigung zukommen läßt, wenn von diesem Standpunkte aus, sage ich, der seinem Vertreter die Verpflichtung strenger Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit auferlegt, eine zusammenhängende pragmatische Darstellung des Verhältnisses der Kirche zur Schule von Anfang des Christenthums bis auf unsere Zeiten gegeben würde*. Vgl. auch Schule, Staat und Kirche. Von einem Geistlichen, in: Magazin für Pädagogik 15/2, 1850, 32–51.

114 HAUG, Stellung (wie Anm. 79), 113–129.

wuchs¹¹⁵. Einer Trennung der Schule von der Kirche erteilte man jedenfalls im Magazin für Pädagogik eine durchgängige, manchmal gar eher ungläubige Absage und beurteilte eine solche Trennung als eher der Schule denn der Kirche schädlich¹¹⁶. Sichtbar werden hier auch Generationenphänomene, die auf eine partielle Spaltung bzw. Wandlung des Habitus hinweisen¹¹⁷.

Dieses Habituskonzept des katholischen Volksschullehrers behielt zumindest in Württemberg das gesamte 19. Jahrhundert seine Gültigkeit; im *Magazin für Pädagogik* finden sich keine Indizien für eine graduelle oder auch nur signifikante Abwendung eines größeren Teils der Volksschullehrer von diesen Vorstellungen.

4. Schluss: Beobachtungen zur Rezeption des katholischen Erziehungsideals und des Volksschullehrerideals in Württemberg

Dank eines Glücksfalls haben wir in Württemberg in einzelnen katholischen Dekanaten Einblick in deren Erziehungs- und Bildungsgeschichte und können recht genau skizzieren, welche Probleme und Herausforderungen es gab, wie die Gläubigen zur jeweiligen katholischen Erziehung standen und wie sich die Übergänge zwischen Katholischer Aufklärung und Ultramontanismus gestalteten. Im Dekanat Unterkochen sind neben den in etwa zehnjährigem Abstand entstandenen Visitationsberichten auch Teile der Schulvisitationsberichte überliefert; zwischen 1808 und 1844 liegen die Erstberichte der Schulinspektoren vor, bis 1915 sogar die Rezesse, d.h. die Reaktionen der übergeordneten

115 Ebd., 115.

116 BUMÜLLER, Streiflichter auf die Frage der Trennung von Kirche und Staat, in: *Magazin für Pädagogik* 27, 1862, 1–13, hier: 1: *Die Zeit ist noch nicht lange vorbei (kein volles Menschenalter), als man an eine Trennung von Kirche und Volksschule gar nicht dachte, oder, um die Sache mit unzweideutigen Worten zu bezeichnen, wo man die Oberaufsicht des Pfarrers über die Schule und den Schullehrer in seiner Gemeinde als die nothwendige und natürliche Folge des geistlichen Amtes ansah; denn dasselbe besteht wesentlich in der Ueberwachung und Pflege des geistlichen Lebens aller Genossen der Gemeinde ohne Ausnahme von Alter und Stand, also ganz besonders der Schule, dieser Anstalt für Unterricht und Erziehung der jungen Gemeinde, die in der Schule empfangen soll, was ihr das elterliche Haus nicht geben kann, und die Kirche, als dem Gottesdienste und der religiösen Lehre ausschließlich geweiht, nicht zu geben bestimmt ist.* Ebenso, wenn auch mit deutlich größerem Gegenwartsbezug argumentiert: K.M., Die Emancipation der Schule von der Kirche, in: *Magazin für Pädagogik* 42, 1877, 84–100.

117 *Namentlich fühlen sich hie und da jüngere Lehrer recht unglücklich, wenn sie geneigt sind, solche Wege zu gehen, die der Diener der Kirche nicht billigen kann. Es ergeht ihnen (den Lehrern) alsdann, wie manchen Stadtherren, welche in großen Schrecken geraten, wenn sie eine Soutanelle erblicken. Frömmigkeit und stiller Sinn sind bekanntlich nicht jedermanns Sache; der Lehrerstand rekrutirt sich, wie jeder andere Stand, aus allerlei Volk, und zudem beruhigen sich manche Lehrer damit, daß sie keine Priester, keine aufgestellten Seelsorger seien. Sollten sie daher nicht mit dem aufgeklärten Haufen ausrufen: keinen Gewissenszwang, keinen Sittenrichter mehr!* HAUG, Stellung (wie Anm. 79), hier: 115, siehe auch 117: *Die Aufsicht der Geistlichen muß im Gegentheil zu den besten Diensten gezählt werden, die dem Volksschulwesen geleistet werden können, indem dasselbe dadurch vor mancherlei Gefahren bewahrt und den gewissenhaften Eltern gegenüber die sicherste Bürgschaft einer heilsamen Wirklichkeit derselben geleistet wird.*

Behörde, des Königlichen Katholischen Kirchenraths¹¹⁸. Hier lassen sich drei Phasen der Entwicklung nachzeichnen:

In den ersten drei Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts gab es – vielfach aufgrund der sehr unterschiedlichen Vorgeschichte der neuen Herrschaftsgebiete – massive Probleme, was die Schulen betraf. Weder Lehrer noch Pfarrer waren für den Unterricht in der Schule qualifiziert, beiden Berufsgruppen bescheinigten die ersten Visitatoren nur geringe Kompetenz bis an den Rand der Vernachlässigung ihrer Pflichten, die Notengebung der Schulinspektoren waren häufig vernichtend. Im Falle der Priester wurde schnell Abhilfe geschaffen, indem die staatlich bestimmten Dekane zügig für die entsprechende Fortbildung sorgten. Bei den Lehrern war die Lage komplexer: Erst mit einer staatlich vorgeschriebenen Regelung der Lehrerausbildung inklusive rigoroser zentraler Prüfungen in den frühen 1820er-Jahren und der Eröffnung eines Lehrerseminars in Gmünd 1825 besserte sich die Lage für die späteren Lehrergenerationen. Wesentlich schwieriger war es, die bereits eingesetzten und vielfach völlig unqualifizierten Lehrer nachzubilden, so dass sie den in den Schulgesetzen von 1808 und 1836 vorgegebenen Inhalten gerecht wurden. Hier wirkten die Schulinspektoren erfolgreich und griffen offensichtlich sehr direkt durch: Faktisch klagte der Unterkochener Schulinspektor in dieser ersten Phase darüber, dass er manchmal bei bis zu drei Lehrern den Unterricht zeitweise selbst übernehmen musste, um diese auszubilden. Bedenkt man, dass er selber eine vollständige Pfarrei zu verwalten hatte und die Schulen der drei Lehrer auch erst einmal erreichen musste, gehörte das Amt des Schulinspektors sicher nicht zu den begehrten Posten auf Dekanatsbene.

Erst Mitte der 1830er-Jahre scheinen sich die schulischen Verhältnisse wesentlich gebessert zu haben. Bis auf vereinzelte Ausnahmen entsprach die Zusammenarbeit zwischen Priestern und Lehrern nun den Standards, Priester wie Lehrer und auch Schüler erhielten immer bessere Noten bei den Visitationen; und zumindest in der Deutung des eingangs erwähnten Dekans Herzer war die Folge ein guter religiöser und sittlicher Zustand des Dekanats, ein Effekt, der bis in die 1870er-Jahre anhielt. Bis in die 1840er-Jahre unternahmen die Visitatoren daher vor allem den Versuch, die teilweise verantwortungslos großen Lerngruppen abzubauen und strukturell Lehrer und Klassenräume durch zusätzliche Lehrerstellen und Schulneubauten zu entlasten, bis dahin war zumindest zeitweilig das Wohnzimmer der Lehrerfamilie selbstverständlich Klassenzimmer. Hinzu kamen neue Anliegen: Da die meisten Lehrer zugleich von ihrer Stellenausschreibung her als Organisten und/oder Mesner fungierten, blieb die Verbesserung des ab und an verheerenden Orgelspiels ein konstantes Anliegen. Gleichfalls gelang erst in dieser Phase die Versorgung aller Kinder mit Lehrbüchern. Zwar besaßen 1829 die meisten Kinder einen eigenen Katechismus, doch erst nach und nach erhielten sie auch ein weiteres Lesebuch religiösen Inhalts wie etwa die biblische Geschichte von Jais, um damit Lesen zu lernen. Ebenfalls zu diesem Zeitpunkt findet sich eine stärkere Berücksichtigung des sittlichen Verhaltens der Lehrer, das in den zwei Jahrzehnten zuvor eher in den Hintergrund getreten war; zumindest in einem Fall wurde ein Lehrer aufgrund seiner sittlichen Verfehlungen – konkret ging es um Alkohol – strafversetzt. Hinweise auf Schwierigkeiten beim Übergang von aufgeklärt-

118 Vgl. die Bestände im Diözesanarchiv Rottenburg (DAR G 1.8 669 Visitationsberichte Landkapitel Unterkochen) und im Staatsarchiv Ludwigsburg (STAATSARCHIV LUDWIGSBURG F 376 I Bü 9 Rezesse auf die allgemeinen Schulberichte im Schulinspektorat Dewangen, Unterkochen, Hofen; Bü 13 und 14 Allgemeine Schulberichte über die katholischen Werktags-, Sommer- und Sonntagschulen im Schulinspektorat Unterkochen).

katholischen zu gemäßigt-ultramontanen oder gar zu ultramontanen Erziehungsbe-
gründungen finden sich übrigens überhaupt nicht. Diese scheinen reibungslos über die
Bühne gegangen zu sein.

Ab den 1870er-Jahren mehren sich die Indizien, dass das bis dato sehr erfolgreiche
Erziehungsmodell an mehreren Punkten an ein inneres Ende kam, weil sich die Rahmen-
bedingungen selbst auf der Ostalb zu ändern begannen. Diese Veränderungen bezogen
sich aber weniger auf den Lehrerhabitus als vielmehr auf die sich wandelnden gesell-
schaftlichen und religiösen Rahmenbedingungen. Erstmals finden sich 1874 Klagen über
eine nicht mehr gelingende familiäre religiöse Erziehung, und damit Hinweise auf einen
Schwund der Basis des gesamten Modells. Dazu kamen ab den 1880er-Jahren Verschie-
bungen in den pastoralen Prioritäten, die Priorität der Schule nahm ab, andere seelsor-
gerliche Verpflichtungen wie beispielsweise die Pflege von nun entstehenden Vereinen
wurden als wichtiger angesehen: Der Schulinspektor sah sich mehrfach gezwungen, ein
rein mechanisches Auswendiglernen des Katechismus ohne ausreichende Erklärung und
Verstehen seitens der Schüler zu bemängeln. Ein Ergebnis der Auswertung ist hingegen
überraschend: Die Option, sich von dem oben skizzierten Rollenkonzept im Zuge der
eigenen voranschreitenden Professionalisierung abzuwenden, wählten die Lehrer gera-
de nicht, sondern sie blieben bis 1900 weitgehend innerhalb des etablierten katholischen
Grundverständnisses eines *katholischen Lehrers*. Die gemeinsame Verantwortung von
Lehrern und Priestern blieb also bis kurz vor die Jahrhundertwende erhalten, auch wenn
die inhaltliche und die katholische Religiosität stützende Vermittlung religiöser Inhalte
bereits zu leiden begonnen hatte.

WILHELM DAMBERG

Bildung, Schule und katholische Identität im 20. Jahrhundert

Der Begriff der *Bildung* ist bekanntlich ein bei uns hoch angesehenes Wort, das sich nicht leicht in andere Sprachen übersetzen lässt. Was es lebenspraktisch bedeuten kann, erläuterte mir einmal bei einem Besuch in Chicago der damalige Erzbischof Francis George (1937–2015), selbst deutsch-irischer Herkunft: Ob eine der zahlreichen Kirchen in seiner Stadt von deutschen Auswanderern gebaut worden sei, könne man ganz einfach daran erkennen, dass die Kirche eine bauliche Einheit mit einem Schulgebäude bilde; bei irischen Gemeinden trete hingegen an die Stelle der Schule der Pub.

Was die deutschen Auswanderer hier in ihrem kulturellen Gepäck mitbrachten, wurzelte tief in ihrer Geschichte: Die Schule war der Raum, um den in der alten Welt die Kirche und der entstehende Nationalstaat intensiv ihre Geltungsansprüche verfochten. Die Schule stand in Europa im Zentrum des Zeitalters der Kulturkämpfe, mit unterschiedlichem Ausgang: In Frankreich mit der Durchsetzung der *Laïcité* der Staats-Schule, in den Niederlanden hingegen mit der Durchsetzung einer 100 %-Finanzierung der Schulen in konfessioneller Trägerschaft durch den Staat. In den deutschen Ländern hingegen tendierte man zu Kompromisslösungen, d. h. einer staatlichen Schulaufsicht und Garantien für die kirchliche Präsenz¹. In maximaler Weise geschah dies in Preußen im Schultyp der staatlichen und zugleich konfessionell homogenen Volksschule, an der ca. 90 % der Bevölkerung ihre 8-jährige Schulpflicht absolvierten². Nicht nur im kirchlichen Selbstverständnis, sondern auch im Verständnis der Bevölkerung wurde die Volksschule faktisch als erweiterter kirchlicher Raum empfunden: Sie befand sich in unmittelbarer Nachbarschaft der Pfarrkirche und trug ihren Namen; ein täglicher Besuch der heiligen Messe vor dem Beginn des Unterrichts mit begleitendem Lehrpersonal war auf dem Lande weit verbreitet; ebenso die klassenweise Beichte; die unverheirateten Lehrerinnen hatten ein quasi-kongregationales Selbstverständnis, der männliche Lehrer fungierte oft auch als Küster und/oder Organist. Der Klerus ging ein und aus, weil er die systematisch-dogmatischen Anteile des Religionsunterrichts übernahm, manchmal auch noch die (staatliche) Schulaufsicht; dazu fügte sich der hohe Anteil des Religionsunterrichts an den Stundentafeln (6, später 4 Stunden). Zu Beginn des 19. Jahrhunderts wird noch berichtet, dass Bauern ihre Kinder nach der Erstkommunion gar nicht mehr zur Schule schickten, weil man damit die Notwendigkeit des Schulbesuchs als entfallen sah – was ein Grund für die späte Erstkommunion war.

Sozialgeschichtlich und zugleich religionsgeschichtlich dürfte meines Erachtens ohne dieses Dispositiv, das auf dem Ausbau des staatlichen Schulwesens unter Einbeziehung

1 Axel VON CAMPENHAUSEN/Heinrich DE WALL, Staatskirchenrecht. Eine systematische Darlegung des Religionsverfassungsrechts in Deutschland und Europa. Ein Studienbuch, München 2006, 338–357.

2 Gerd FRIEDRICH, II. Schulsystem I. Das niedere Schulwesen, in: Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte, Band III: 1800–1870. Von der Neuordnung Deutschlands bis zur Gründung des Deutschen Reiches, hrsg. v. Christa BERG u. Karl-Ernst JEISMANN, München 1987, 127.

der Kirchen beruhte, die historisch einmalige, doppelt autoritätsgestützte religiöse Sozialisation eines Großteils der deutschen Bevölkerung im 19. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts kaum verständlich sein. Erst durch die Bildungsrevolution der 1960er-Jahre, die mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zusammenfiel, verloren Schulen und Klassenzimmer ihre Funktion als erweiterter Kirchenraum. Ein neues, an Autonomie ausgerichtetes Menschenbild, neue Institutionen und pädagogische Vorstellungen, neue Unterrichtsformate und vor allem ein verändertes Personal begannen die alten Sozialisationsformen zu überschreiben. Ich bin überzeugt, dass das historische Gewicht des Untergangs des alten Dispositivs in dieser Wendezeit noch bei weitem nicht adäquat vermessen worden ist, einschließlich seiner Fernwirkungen bis in die Gegenwart.

Als Beitrag zur Leitfrage dieser Tagung *Wie bildet Geschichte?* wurde mir als Aufgabe gestellt, im Vogelflug katholische Bildungskonzepte des 20. Jahrhunderts Revue passieren zu lassen. Es liegt nahe, dies in Form einer Rekonstruktion der damit verbundenen theologischen und pädagogischen Deutungsmuster zu tun. Meiner Meinung nach ist dies auch noch keineswegs erschöpfend erfolgt, auch wenn in der letzten Zeit deutliche Schritte nach vorn getan wurden. Noch wirkt aber nach, dass die katholische Religionspädagogik ihre historische Dimension erstaunlich wenig reflektiert – vor allem im Gegensatz zur protestantisch fundierten Religionspädagogik.

Gleichwohl drängt sich schon bei einem flüchtigen Blick auf die katholische Bildungsgeschichte des 19./20. Jahrhunderts – wie eben einleitend skizziert – der Eindruck auf, wie massiv dieser Zeitraum gerade auch von der Auseinandersetzung um die strukturelle bzw. institutionelle Dimension von Schul-Bildung geprägt war. Aus diesem Grund werde ich im Folgenden versuchen, das Geflecht von Semantik und Strukturen in dieser katholischen Bildungsgeschichte wenigstens ansatzweise im Überblick zu thematisieren. Deshalb ist auch im Titel des Vortrags neben den Begriff der *Bildung* die *Schule* gesetzt, die offenkundig ein besonderer Ort von katholischer Identitätsgestaltung war und irgendwie vielleicht auch noch immer ist.

Wie sehr zu Beginn des 20. Jahrhunderts die enge Verbindung der Kirche mit dem Raum der Schule ein Ort kollektiver katholischer Identität war und wie stark ein Angriff auf diesen Raum Katholiken zu mobilisieren vermochte, zeigte sich gleich zu Beginn der Weimarer Republik beim so genannten *Hoffman-Schock*. Als der der USPD angehörige Kultusminister Adolph Hoffmann (1858–1930) im Zuge der Revolution des Herbstes 1918 Verordnungen erließ, die auf eine Reduzierung der religiösen Praxis in diesen Schulen hinausliefen, demonstrierten zum Entsetzen der Mehrheitssozialdemokraten hunderttausende von Eltern gegen diese Bestimmungen, die dann auch rasch zurückgezogen wurden. Hoffmann musste seinen Hut nehmen, gleichwohl kam ihm so die Rolle eines ungewollten Retters der Zentrumsparterie zu, deren Zukunft nach der Revolution in den Sternen stand, aber über den Kampf für die Schule neu stabilisiert werden konnte.

Aber welches Bildungsverständnis verband sich mit dieser Schule, die eine solche enorme Mobilisationskraft hatte? Zweifellos erfreute sie sich von Seiten der Eltern einer Zuschreibung von hohen Qualitäten, die allerdings inhaltlich nur schwer zu erfassen sind. Es liegt nahe, in diesem Punkt nach theologischen oder pädagogischen Normen und Praktiken Ausschau zu halten, die diese Schulen geprägt haben könnten.

Tatsächlich schärfte das höchste Lehramt in Gestalt von Papst Pius XI. (1922–1939) im Jahre 1929 die kirchliche Position zur Frage von Schule und Erziehung durch die Enzyklika *Divini illius Magistri* noch einmal ein. Fortan wurde sie bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil als Magna Carta katholischer Pädagogik gefeiert. Einleitend hieß es in der Enzyklika, jede Erziehung müsse den Menschen in seinem sterblichen Leben in der Form bilden, die dem Menschen ermögliche, das ihm vom Schöpfer bestimmte höchst-

te Ziel zu erreichen³. Das »eigentliche und unmittelbare Ziel der christlichen Erziehung sei also die Mitwirkung mit der Gnade Gottes bei der Bildung des wahren und vollkommenen Christen«⁴. Der wahre Christ, die Frucht der christlichen Erziehung, sei also der »übernatürliche Mensch, der ständig und folgerichtig nach der vom übernatürlichen Licht des Beispiels und der Lehre Christi erleuchteten gesunden Vernunft denkt, urteilt und handelt. Oder, um es mit dem heute [also 1929] gebräuchlichen Ausdruck zu sagen: der wahre und vollendete Charaktermensch«⁵. Dieses Ideal sei aber nicht weltfremd, sondern verbinde sich mit dem Diesseitswirken des Menschen und veredele dieses Diesseitswirken mit Hilfe von Vernunft und Gnade – nötig schon deshalb, weil der junge Mensch eben auch durch die Erbsünde korrumpiert sei⁶. Unschwer ist hier das damals ubiquitäre neoscholastische Bauwerk der Etagen von Natur und Übernatur auszumachen, zwischen denen sich damals der Katholik und der katholische Theologe zumal eifrig hinauf und hinunter zu bewegen hatten. Und genau hier markiert die Enzyklika auch eindeutige Kritik an der zeitgenössischen Reformpädagogik: Gewarnt wird vor einem pädagogischen Naturalismus (also einem Verharren in der ersten Etage) in der Gestalt, dass jede Methode zu verurteilen sei, die die Erbsünde und die Gnade außer Acht lasse und sich nur auf die Kräfte der menschlichen Natur stütze⁷. Dass vor diesem Hintergrund insbesondere eine sexuelle Erziehung in höchstem Grade gefährlich sei ebenso wie die Koedukation abwegig, liegt aus dieser Sicht auf der Hand.

Tatsächlich machen diese Warnungen aber nur einen geringeren Teil der Enzyklika aus; der Schwerpunkt der Argumentation befasst sich mit der Austarierung der richtigen Kompetenzen von Kirche, Familie und Staat. Die Schule sei historisch gesehen aus der Kirche hervorgegangen und entsprechend komme ihr eine besondere Kompetenz auf diesem Feld zu⁸; die Schule habe folglich das Erziehungswirken der Familie und der Kirche zu unterstützen. Grundsätzlich sollen katholische Kinder im Sinne der Ganzheitlichkeit der Erziehung nur katholische Schulen aufsuchen, in denen nicht nur Lehrkräfte und Schüler katholisch seien, sondern der gesamte Unterricht vom katholischen Geist geleitet sei. Zeithistorisch ist offenkundig, dass Pius XI. mit dieser Enzyklika eine doppelte Agenda verfolgte, eine pädagogische und eine kirchenpolitische, wobei letztere insbesondere Übergriffe des Duce auf die Erziehung der Jugendlichen abzuwenden suchte.

Aus der Perspektive einer Geschichte der Religionspädagogik ist jedoch abschließend sehr auffallend, dass diese Enzyklika abgesehen von den allgemeinen neo-thomistischen Ableitungen und den Monita gegen bestimmte Aspekte der Reformpädagogik hinsichtlich einer positiv ausgestalteten, konkretisierten Vorstellung von Pädagogik erstaunlich unbestimmt bleibt.

Aus diesem Grunde ist deshalb nun nach dem intellektuellen Horizont der damaligen katholischen pädagogischen Wissenschaft zu fragen. Durch die sehr beeindruckende Studie von Markus Müller zur Geschichte des 1922 begründeten Instituts für wissenschaft-

3 Divini illius Magistri, 41 (http://w2.vatican.va/content/pius-xi/la/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121929_divini-illius-magistri.html [Stand: 16. Oktober 2018]).

4 Ebd., 116.

5 Ebd., 113.

6 Ebd., 119.

7 Ebd., 81.

8 Rafael FRICK, »Gravissimum educationis« im pädagogischen Kontext der weltkirchlichen Bildungsdokumente von 1929 bis 2002, in: Katholische Schule heute. Perspektiven und Auftrag nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, hrsg. v. Gertrud POLLAK u. Clauß Peter SAJAK, Freiburg i. Br. 2006, 54–66, hier: 58.

liche Pädagogik⁹ bekommen wir jetzt einen repräsentativen Eindruck davon, welche zeitgenössischen Bildungsvorstellungen uns in dieser Zeit bei katholischen Pädagogen begegnen.

Auch Müller identifiziert vorab das neothomistische Paradigma, das die Tätigkeit der Pädagogik auf die Spannung zwischen Natur und Übernatur bezieht, zwischen Person und Erziehungsziel, zwischen Erziehungswirklichkeit und Norm. Was Bildung so gedacht bedeutet, wurde offenbar typischerweise im Bild des Bildhauers erläutert: Bilden heiße, so Arnold Rademacher (1873–1939) aus Bonn, »einer Sache oder Person einen sie darstellenden sichtbaren Ausdruck geben. [...] Bilden heißt [...], einer Sache oder Person Form oder Gestalt geben. Bilden, formen oder gestalten setzt jedes Mal einen Rohstoff voraus, der gebildet, geformt oder gestaltet werden soll. [...] Das Rohe soll veredelt werden, das Formlose soll geformt, das Gestaltlose gestaltet, das Chaos soll Kosmos werden«¹⁰. Bildung wird also vom Bild abgeleitet, derjenige, der Menschen bildet, realisiert also wie ein Künstler eine Idee, die bereits im Stoff selbst angelegt ist. Oder anders: »Die Erziehung leistet an Menschen das Gleiche, was der Bildhauer am ungefgen, rohen Marmorblock tut. In harten, immer feineren und immer sorgfältigeren Schlägen holt er aus dem Stein das Kunstwerk heraus«¹¹.

Freilich wurden im Umfeld katholischer Pädagogen der Zwischenkriegszeit durchaus differenzierte Interpretationen der Metapher des Bildhauers vertreten: Der erwähnte Rademacher etwa hob hervor, dass der pädagogische Prozess auf der Seite des Schülers eben nicht als passiver Prozess verstanden werden dürfe, sondern Bildung nicht ohne freie Mitwirkung des Menschen denkbar sei. Der Mensch müsse sich selbst bilden und bilden lassen, die Idee seines eigenen Wesens zur Erfüllung bringen und bringen lassen. So konnte er zu dem Ergebnis kommen: »Bildung ist Eigenformung unter fremder Mitwirkung oder Fremdformung unter eigener Mitwirkung«¹². Das Bildungsziel sei letztlich der gebildete Mensch als reine Idee, der Übergang zwischen der Werte-Lehre und der Erziehungswirklichkeit sei das Prinzip der *Individuation*. Weiter gedacht konnte der Gedanke sogar dahin führen, dass katholische Bildung nichts anderes sei als die Bemühung um die volle Erfüllung des Menschseins an sich und sicher nicht die Herausbildung eines besonderen professionellen Typs von Menschsein neben anderen¹³.

In den 1920er-Jahren wuchsen also im Schatten der politischen Verteidigung institutioneller Bastionen und einer dominanten, neuscholastisch grundierten Instruktions-Pädagogik durchaus Vorstellungen von Bildung heran, die Anschluss an die Reformpädagogik suchten. Insofern ist es nicht überraschend, wenn Müller konstatiert, dass die im schulpolitischen Diskurs allenthalben prsente Enzyklika *Divini illius magistri* im Zirkel der im Institut für wissenschaftliche Pädagogik versammelten Pädagogen kaum einmal Referenzort der eigenen *methodischen* Vorstellungen war. Offenkundig stellte sich also das Gefüge von Bildung, Schule und katholischer Identität bereits in den 1920er-Jahren vielschichtiger dar, als es auf den ersten Blick erscheinen mag.

9 Markus MÜLLER, Das Deutsche Institut für wissenschaftliche Pädagogik 1922–1980. Von der katholischen Pädagogik zur Pädagogik von Katholiken (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 126), Paderborn 2014.

10 Arnold RADEMACHER, Katholische Bildung, in: ViwP 4, 1928, 528–560, hier: 530, zitiert nach MÜLLER, Pädagogik (wie Anm. 9), 146.

11 Theodor SCHNITZLER, Ministrantenerziehung und Priesternachwuchs, in: KatBl 81, 1956, 366–372, hier: 366, zitiert nach MÜLLER, Pädagogik (wie Anm. 9), 146.

12 RADEMACHER, Bildung (wie Anm. 10), 532, zitiert nach MÜLLER, Pädagogik (wie Anm. 9), 148.

13 MÜLLER, Pädagogik (wie Anm. 9), 149.

Das gilt erst recht, wenn wir an dieser Stelle an andere, *außerschulische* Formen von Bildungsaktivismus im deutschen Katholizismus erinnern, vor allem an den enorm vielfältigen Vereinskatholizismus. Alle großen katholischen Vereine verstanden sich auch als Bildungsträger, sei es Kolping, die Arbeitervereine, der Volksverein, nicht zuletzt der Borromäus-Verein und seine Bibliotheken. Der emanzipatorische Charakter dieser Vereinsbewegung verlief in doppelter Richtung: einmal in Richtung auf die Emanzipation der Katholiken in der Gesellschaft, andererseits aber auch ohne Zweifel als Laienbewegung in der Kirche selbst.

In diesem Sinne wird man gerade für die 1920er-Jahre ebenso an die katholische Jugendbewegung erinnern müssen, die bekanntlich einerseits stark als Träger der Liturgie-Erneuerung agierte, andererseits aber das Thema der verantwortlichen *Selbsterziehung* der Jugend zu einem Dreh- und Angelpunkt ihrer Aktivitäten machte. Diese Jugendbewegung hatte sich deutlich von einem instruktionstheoretischen Bildungsverständnis verabschiedet und den Gedanken der individuellen Persönlichkeitsbildung, in dem Subjekt und Objekt dialektisch verschränkt sind, zu ihrem Markenkern entwickelt. Romano Guardini (1885–1968), damals in den Kreisen der Jugendbewegung ungeheuer populär, hatte schon 1928 eine *Grundlegung zur Bildungslehre* entwickelt, die zwar einerseits (wie zeitüblich) von dem Grundgedanken von Bild und Urbild ausging und die katholische Weltanschauung zur Garantie eines ganzheitlichen Blicks auf die Welt machte, diese Elemente aber ganz anders interpretierte. Er fokussierte die lebendige und schöpferische Persönlichkeit, die sich in ihrer Existenz in dieser Spannung zu bewähren habe. Rezipiert wurde er aber damit von den Pädagogen zunächst nicht¹⁴.

Meines Wissens ist die Geschichte der katholischen Jugendbewegung als *Bildungsbewegung* bisher noch nicht systematisch erforscht worden, auch nicht im Blick auf die Dynamik, die das für die Geschichte des Katholizismus im 20. Jahrhundert insgesamt mit sich brachte. Dass Gruppierungen wie dem Quickborn und mehr noch dem Bund Neudeutschland, in denen die Elite der Oberschüler versammelt war, dabei enormes Gewicht zukam, ist kaum übersehbar; eine kollektive Biographie der katholischen Führungsgruppen in Politik, Wirtschaft und Kultur im 20. Jahrhundert würde dies rasch erkennen lassen.

Insgesamt wiesen also die Bildungsvorstellungen der Katholiken in den 1920er-Jahren unter dem symbolischen Mantel von Hierarchie und Bekenntnisschule eine größere Vielfalt auf, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. Gleichwohl setzte 1933 mit großer Wucht die Planierung durch die nationalsozialistische Diktatur ein. Die Vereine wurden überrollt und wiederum wurde die Schule der Kampfplatz, um den verbissen, aber für die Katholiken letztlich vergeblich gerungen wurde – bis zu dem Punkt, dass nun erstmals wegen des Verlustes der Konfessionsschulen ersatzweise eine eigentliche Gemeindekatechese in der Pfarrei aufgebaut wurde, die ja vorher selbstverständlich in der Schule stattfand¹⁵.

Wenig verwunderlich ist deshalb auch, dass es vor diesem Hintergrund nach 1945 für die Bischöfe und die katholischen Bildungs-Aktivisten vor allem darum ging, zunächst die Bastion der Bekenntnisschule erneut zu besetzen und ihre Scharten auszubessern. Insofern war es für sie eine (für uns kaum noch nachvollziehbare) große Enttäuschung, dass das Grundgesetz von 1949 einige in ihrer Sicht zentrale Anforderungen an das Bildungswesen nicht erfüllte, weshalb man um ein Haar das ganze Gesetz abgelehnt hätte. Vor

14 Ebd., 489.

15 Wilhelm DAMBERG, *Der Kampf um die Schulen in Westfalen 1933–1945* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 43), Mainz 1986, bes. 180–192.

allem war das Recht katholischer Eltern, ihre Kinder in staatlichen Bekenntnisschulen unterrichten zu lassen, nicht festgeschrieben worden; andererseits garantierte die Verfassung immerhin die Erteilung eines konfessionellen Religionsunterrichts als Pflichtfach in allen staatlichen Schulen. Ebenso wurde das Recht auf die Einrichtung von weiterführenden Schulen in privater, d. h. kirchlicher Trägerschaft festgeschrieben.

Nach dieser gleichwohl gefühlten Niederlage versuchten Bischöfe und Aktivisten deshalb, die schulpolitischen Vorstellungen, die nicht in das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland aufgenommen worden waren, wenigstens in den Verfassungen und Schulgesetzen der einzelnen Bundesländer festzuschreiben. Auch hier kam es wieder landauf landab zu leidenschaftlich geführten politischen Kontroversen – wobei der *liberale* deutsche Südwesten zum Ärger anderer Bischöfe und katholischer Politiker einen *simultanen* Sonderweg ging. Sozialisten und Liberale verharrten in ihrer Ablehnung einer konfessionellen Gliederung des Schulwesens und bald überschattete der Kalte Krieg diese Debatte: Die Bekenntnisschule wurde zum perzipierten Bollwerk gegen den drohenden Bolschewismus¹⁶. Mit erheblicher Verbitterung bestimmte dieses Thema für gut zehn Jahre die Landespolitik in vielen Bundesländern, mit einigem Erfolg für die Katholiken.

Rückblickend ist dabei allerdings wiederum – wie bei der Enzyklika *Divini illius Magistri* Pius' XI., die von den Bischöfen im Jahre 1956 noch einmal eingeschärft wurde – der merkwürdige Befund offenkundig, dass der Begriff der katholischen Bildung, die Frage, was denn eigentlich das Proprium der katholischen Pädagogik sei, in all diesen Nachkriegsdebatten eigentümlich unbestimmt blieb. Allerdings wurden Ansätze der Reformgedanken der 1920er-Jahre verstärkt ventiliert, nun unter dem Stichwort des Personalismus, wobei jetzt auch Guardini nun endlich zu Ehren kam. In gewisser Weise blieb es aber dabei: Man verstand katholische Erziehung als eine Erziehung in einer Schule ohne protestantische Lehrer und Schüler¹⁷.

Allerdings begannen mittlerweile mehr und mehr Katholiken trotz dieser Mobilisierungswellen an der Sinnhaftigkeit des symbolisch hoch aufgeladenen Prinzips der Bekenntnisschule zu zweifeln, wie erste Umfragen erkennen ließen. Lehrer thematisierten mehr und mehr die Frage, ob die herkömmliche Form der religiösen Unterweisung – also gewissermaßen das Kerngeschäft einer katholischen Schule – überhaupt die intendierten Ergebnisse erzielte. Als das Institut für Kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen (IKSE) 1960 eine Umfrage unter 10.000 Schülern veranstaltete, um herauszufinden, was sie über die Eucharistie wussten, waren die Ergebnisse so niederschmetternd, dass die Untersuchungsergebnisse niemals publiziert wurden¹⁸.

Genau in diesen Jahren begann sich das Klima der öffentlichen Debatten über das Bildungssystem in Deutschland zu verändern. Um 1960 bildete sich kollektiv die Überzeugung heraus, dass das Bildungssystem von Grund auf erneuert werden müsse. Die meisten Politiker aller Parteien waren überzeugt, dass es den veränderten Anforderungen der Zeit nicht mehr gewachsen sei. Das berühmte Buch des Protestanten Georg Picht (1913–1982) – selbst kein Pädagoge, sondern Altphilologe – identifizierte zum ersten Mal eine deutsche *Bildungskatastrophe*¹⁹. Politiker und Intellektuelle konzentrierten sich fortan auf die Einsicht, dass alle gesellschaftlichen Schichten einen besseren Zugang zu

16 Müller, Pädagogik (wie Anm. 9), 382.

17 Ebd., 147.

18 Wilhelm DAMBERG, Religiöser Wandel im Generationenwechsel, in: Mitteilungsblatt des Instituts für soziale Bewegungen. Forschungen und Forschungsberichte 26, 2001, 183–190, hier: 187.

19 Georg PICTH, Die deutsche Bildungskatastrophe. Analyse und Dokumentation, Freiburg i. Br. 1964.

höherer Bildung gewinnen, Bildungsreserven gehoben werden sollten. Dies wurde als eine entscheidende Voraussetzung für das Wirtschaftswachstum und ebenso die Entwicklung der Demokratie gesehen.

Für unseren Zusammenhang ist wichtig, dass dem nun anbrechenden Jahrzehnt der Bildungsreformen – wie einleitend erwähnt – vor allem die konfessionelle Volksschule des 19. Jahrhunderts zum Opfer fiel. An deren Stelle trat nun die uns bekannte Grundschule, an die weiterführende Schulen angeschlossen wurden. Insgesamt wurde die Pflichtschulzeit auf neun Jahre verlängert und es kam zum Ausbau größerer Schulsysteme. Der Fachunterricht hielt seinen allgemeinen Einzug, folglich wurde die Ausbildung des Lehrpersonals erweitert. Mit dem traditionellen System der teils sehr kleinen konfessionellen Schuleinheiten, nun pejorativ als Zwergschulen bezeichnet, waren diese Reformen nicht mehr zu vereinbaren. Nach weitgehendem Konsens waren sie nicht mehr geeignet, den veränderten Anforderungen an das Bildungswesen nachzukommen²⁰.

Im Zuge dieser Reformdiskussion kam es nun unter den Katholiken selbst zu heftigen Konflikten: Die 100-jährige Einheitsfront zur Verteidigung der Bekenntnisschule zerbrach. Einige, wie der Bischof von Aachen, Johannes Pohlschneider (1899–1981), mit lebendiger Erinnerung an die NS-Zeit, wollten für die zu erwartende Neuauflage eines Schulkampfes den *Helm fester binden*; die Mehrzahl der Katholiken verteidigte das System nicht mehr mit derselben Leidenschaft, wie sie es 100 Jahre lang getan hatte, weshalb der Spiegel einen Bericht über diese Entwicklung mit *Helm ab!*²¹ titelte. Verfechter von Reformen nutzten das historische Phänomen des katholischen Bildungsdefizits als stärkstes Argument: Seit den Tagen des Kaiserreiches hatten die Katholiken beklagt, dass sie nicht in dem Umfang in führenden Positionen vertreten waren, wie es ihrem Konfessionsanteil entsprach, wobei diesem Übelstand durch verbesserte Ausbildungen abgeholfen werden sollte. So gab es eine spezifisch katholische Variante der Debatte um Bildungsreformen; Stichwortgeber war an der Seite von Picht der Jesuit Karl Erlinghagen (1913–2003), der ein katholisches Bildungsdefizit beklagte, das sich in dem Typus des katholischen Mädchens vom Lande bündelte, das statistisch am unteren Ende der deutschen Bildungsleiter anzusiedeln sei²². Diese Bildungsreserve galt es zu mobilisieren, zum Besten von Kirche und Gesellschaft.

Nicht zuletzt aber hatte der Wandel der Theologie in der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils einen starken Einfluss auf die katholische Debatte um Bildung und Erziehung. Das Schlüsseldokument des Konzils war die *Erklärung über die christliche Erziehung Gravissimum Educationis* von 1965. Sie löste nach 35 Jahren die Erziehungsencyklika *Divini illius Magistri* als zentralen weltkirchlichen Referenztext ab. Sprachlich und inhaltlich ging *Gravissimum Educationis* deutlich andere Wege als *Divini illius Magistri*, wobei der Text zweifellos nicht zu den stärksten des Konzils zählt. Ausdrücklich beschränkte sich die Erklärung auf einige Richtlinien und verwies auf eine noch einzurichtende Bildungskommission, die diese Richtlinien ausarbeiten sollte: Zur Einrichtung dieser Kommission ist es allerdings nie mehr gekommen, was an sich schon ein Symptom für den Umstand war, dass Bildung auf der enormen postkonziliaren Agenda Roms ziemlich weit hinten rangierte.

20 Zusammenfassend am Beispiel der Situation der katholischen Schulen in NRW vgl. Wilhelm DAMBERG, Abschied vom Milieu. Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B 79), Paderborn 1997, 451–461.

21 Der Spiegel, Helm ab, Nr. 38/1964, 71f.

22 Karl ERLINGHAGEN, Katholisches Bildungsdefizit in Deutschland, Freiburg i. Br. 1965.

Was blieb, war immerhin ein Paradigmenwechsel in den Spuren der allgemeinen theologischen Kursänderung des Konzils, insofern *Gravissimum Educationis* den Erziehungs- und Bildungsauftrag der Kirche erstmals nicht mehr von den Rechten der Institution ableitete, sondern konsequent vom Recht des Kindes auf Bildung und Erziehung her²³. Eltern und Kirche haben sich diesem Anspruch zu stellen und die Schule ist dabei ein zentraler Ort, um diesem Anspruch auf Erziehung Genüge zu tun. Dabei bezog *Gravissimum Educationis* auch gegenüber jeder Form von staatlichem Schulmonopol Stellung, was erneut wie bei *Divini illius Magistri* besonders gegen zeitgenössische totalitäre Staatsformen gerichtet war, und forderte das Recht zur Einrichtung und Führung von Schulen in kirchlicher Trägerschaft ein.

Neu war allerdings auch ein grundlegender Wechsel im Verständnis von Schule, die nicht mehr einfach der erweiterten kirchlichen Sphäre zugeordnet, sondern als ein Raum verstanden wird, in dem sich Kirche und Welt begegnen. Insofern war hier das dialogische Prinzip des Konzils aufgenommen, wobei der Dienst der Schule an der Welt sich in einer Form vollzieht, die am besten als Erziehungsgemeinschaft von Lehrern, Eltern und Schülern zu umschreiben ist und die in dieser Eigenschaft zu einem Lebensraum werden soll, in dem der Geist des Evangeliums lebendig wird (dass dies insbesondere auf die Schulen in privater Trägerschaft gemünzt war, liegt auf der Hand!).

Was das in der konkreten Umsetzung zu bedeuten hatte, ließ sich aus dem Text jedoch wieder einmal – wie bei *Divini illius Magistri* – nicht direkt erschließen, *Gravissimum Educationis* schuf jedoch einen Gestaltungsspielraum für die Zukunft. Für die deutsche Kirche wurde dabei kurzfristig bedeutsamer, dass die Wende zum Dialog mit der Welt die Position der Verfechter der konfessionell segmentierten Volksschule gerade nicht stärkte, ja, *Gravissimum Educationis* erwähnte einen solchen Schultyp, den es in dieser Form ja auch nur in Deutschland gab, nicht einmal und lobte gar katholische Schulen in Entwicklungsländern, die Schüler anderer Konfessionen aufnahmen.

Oberwasser gewannen nun mehrheitlich junge katholische Politiker, die sich engagiert für eine Umstellung des Schulsystems auch auf Kosten von älteren Rechtspositionen der Kirche einsetzten, darunter bis heute bekannte Namen wie Helmut Kohl (1930–2017), Paul Mikat (1924–2011) oder Bernhard Vogel (* 1932). Um 1970 verschwand die staatliche Bekenntnisschule durch eine Koalition der CDU-Neuerer mit SPD und FDP – bis auf wenige Sonderformen – aus der Schullandschaft. Der Einschnitt, den das lebenspraktische Auseinanderfallen von Kirche und Volksschule in seinen vielfältigen symbolischen, semantischen und strukturgeschichtlichen Verflechtungen mit sich brachte, wurde bereits eingangs skizziert.

Zugleich verabschiedete sich die Pädagogik der Katholiken von den noch weit in die Nachkriegszeit transportierten Vorstellungen der ersten Hälfte des Jahrhunderts. Die Pädagogik wurde nun nicht mehr als aus der Theologie abgeleitete Handlungsanleitung zur Näherung an ein übernatürliches Ziel, sondern als autonome Wissenschaft definiert, entsprechend der bekannten Erklärung in *Gaudium et spes* Nr. 36. Manchen Warnungen zum Trotz verwurzelte sich der Autonomiegedanke rasch unter den katholischen Pädagogen. Der schon erwähnte Karl Erlinghagen formulierte schon 1964, also noch vor *Gravissimum Educationis*: »Es gibt weder eine offizielle kirchliche Pädagogik, sieht man von wenigen Punkten ab, zu denen sich die Kirche durch Päpste oder die Bischöfe

23 Karl Kardinal LEHMANN, 40 Jahre Konzilsbeschluss »Gravissimum educationis« – Perspektiven und Auftrag für die katholischen Schulen, in: Katholische Schule heute. Perspektiven und Auftrag nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, hrsg. v. Gertrud POLLAK u. Clauß Peter SAJAK, Freiburg i. Br. 2006, 32–51, hier: 40.

offiziell geäußert haben, noch ein geschlossenes pädagogisches Lehrsystem, das bis in alle konkreten Fragen ginge, noch einen totalen, oft fälschlich vermuteten Konsensus der katholischen Pädagogen«²⁴. Was er als einer der ersten formulierte, war schon wenige Jahre später Allgemeingut unter Katholiken, die in der wissenschaftlichen Pädagogik tätig waren²⁵. Die Veränderung der Welt erfordere eine Veränderung auch der erzieherischen Perspektiven: Stichworte wie Personale Würde, Verantwortung und Gewissensbildung, Dialog und Partnerschaft rückten ins Zentrum der Publikationen.

Wenige Jahre später dokumentierte die Gemeinsame Synode der deutschen Bistümer (Würzburger Synode), wie weit man sich 1971 mittlerweile von *Divini illius Magistri* entfernt hatte. Zentral stand hier der Beschluss *Religionsunterricht in der Schule* – der für unseren Zusammenhang zweifellos bis in die Gegenwart als quasi kanonischer Text gelten kann. Er thematisierte den Umbruch, in dem sich der Religionsunterricht befand, mit der Anforderung, Religionsunterricht in einer pluralen und teils indifferenten Gesellschaft anbieten zu müssen und baute darauf ein Konzept auf, das konsequent schülerorientiert, situativ und induktiv ausgelegt war. Religionsunterricht wurde nicht mehr bloß als verlängerter Arm der Kirche verstanden, sondern in einer Konvergenz von pädagogischen und theologischen Begründungen gesehen, und zwar als Auftrag der öffentlichen Schule und als Auftrag der Kirche²⁶. Damit war *avant la lettre* die Korrelationsdidaktik grundgelegt, wobei die Synode ohne Zweifel noch stark vom Horizont der christlichen Volkskirche her dachte und der damals noch gegebenen religiösen Sozialisation. Der radikale Abbruch christlicher Deutungsmuster, der heute zur Frage führt, ob die Korrelationsdidaktik noch tragfähig ist, stand den Autoren noch nicht vor Augen, wenngleich eine realistische Sicht der Entwicklung Einzug gehalten hatte. Gleichwohl war der Positionswechsel zur Präsenz der Kirche in einer dynamischen pluralen Gesellschaft vollzogen.

Norbert Mette hat zu Recht darauf hingewiesen, dass der Synodenbeschluss vergleichsweise wenig auf andere Orte religiöser Bildung Bezug genommen hat, wie sie grundlegend in dem zweiten Beschluss der Synode über *Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich* formuliert wurden. Die obersten Ziele von Bildung und Erziehung für katholische Christen seien in der Entfaltung der menschlichen Anlagen und in der Befähigung des Menschen zum Dienst an seinen Mitmenschen, an der Welt und am Reich Gottes zu sehen²⁷. Ausdrücklich wurde hervorgehoben, dass man »keine christliche Bildungstheorie oder gar den Aufriss eines in sich geschlossenen christlichen Bildungssystems«²⁸ entwickeln wolle. Als Lernorte wurden die Sorge für Behinderte, die Grundschulen, die Berufsschulen, die Schulen in freier Trägerschaft, die Mitwirkung im Schulwesen, die Schulseelsorge, die Hochschulen und die Erwachsenenbildung benannt.

Deutlich erkennbar war das Bestreben, die Fixierung auf den Religionsunterricht an den öffentlichen weiterführenden Schulformen aufzubrechen und den Blick auf andere Bereiche religiöser Bildung zu weiten. Besondere Unterstützung bekamen katholische Schulen in freier Trägerschaft. Gerade in einer pluralistischen Gesellschaft schien dieser

24 ERLINGHAGEN, Bildungsdefizit (wie Anm. 22), 17.

25 MÜLLER, Pädagogik (wie Anm. 9), 508.

26 Synodenbeschluss: Der Religionsunterricht in der Schule, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg i. Br. 1976, 113–152, hier: 131.

27 Synodenbeschluss: Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg i. Br. 1976, 511–548, hier: 520.

28 Ebd., 521.

Schultyp den Vorstellungen des Konzils von einer Schule als Schulgemeinschaft besser zu entsprechen als die herkömmliche Form der Staats-Schule. Diese Unterstützung war wichtig, weil sich gerade zu diesem Zeitpunkt viele Ordensschulen in einer personellen und zugleich finanziellen Abwärtsspirale befanden, die nur durch die Intervention der Diözesen aufgefangen werden konnte.

Einleitend erwähnt wurde bereits der bisher meines Erachtens in der Forschung wenig beachtete Umstand, dass das neue Verständnis des Religionsunterrichts mit dem Auftreten einer komplett neuen Berufsgruppe verbunden war – den Laien-ReligionslehrerInnen mit einem akademischen Vollstudium, während Klerus und Ordensleute zeitgleich aus dem regulären Unterrichtsgeschäft verschwanden, oder dort nur noch zeitweise in Erscheinung traten. Wahrscheinlich gab es keine Epoche der deutschen Geschichte, in der es deshalb mehr an der Universität ausgebildete katholische Theologen gab als in den Jahrzehnten nach 1965. Das Selbstverständnis dieser Gruppe, die ja noch in der vorkonziliaren Zeit religiös sozialisiert worden war und insofern lange Zeit zwischen den Welten agierte, harrt bis heute einer gründlichen Beschreibung.

Soweit die Jahre der ersten Rezeption des Konzils, bis etwa 1980. Eine Einschätzung der historischen Trends der letzten Jahrzehnte kann hier vorläufig nur in wenigen Eckpunkten und ersten Eindrücken erfolgen.

Insgesamt habe ich den Eindruck – und ich lasse mich in diesem Punkt gerne belehren –, dass der Themenkomplex Bildung und Schule nach den grundlegenden Weichenstellungen der Synode bis in die Gegenwart nicht sehr hoch auf der Agenda der Bischofskonferenz oder des Zentralkomitees der deutschen Katholiken rangierte.

Nur vorübergehend kehrte das Thema *Bildung und Erziehung* im Kontext der Wiedervereinigung von 1989/1990 plötzlich auf die Tagesordnung zurück, als sich die Kirchen der alarmierenden Tatsache bewusst wurden, dass sich nunmehr ein erheblicher Anteil der deutschen Bevölkerung nicht mehr als ChristInnen betrachtete. Bildung, so wurde nun argumentiert, müsse der fundamentalen Wertevermittlung in der Gesellschaft und damit dem Gemeinwohl dienen, wozu die Kirchen gerade auch in der Schule einen unentbehrlichen Beitrag leisten sollten. Nach der Festschreibung der um Religionsunterricht und Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde (LER) kreisenden schulpolitischen Regelungen in den neuen Ländern schienen die Dinge wieder ihre gute Ordnung gefunden zu haben. Auch aus Rom war zum Thema Bildung nur wenig Neues zu vernehmen: Anstelle der konziliaren Bildungskommission meldete sich von Zeit zu Zeit die Bildungskongregation zu Wort²⁹, und zwar in konziliaren Linien, freilich mit veränderten Akzentuierungen, die sich aber weniger auf die spezifisch deutschen Verhältnisse mit dem Religionsunterricht bezogen, sondern auf das international verbreitete Modell von Schulen in katholischer Trägerschaft: So wurde in dem Schreiben *Die religiöse Dimension der Erziehung in der katholischen Schule* von 1988 wieder deutlicher hervorgehoben, dass die katholische Schule im Dienste der Kirche zu stehen habe, 1997 wurde dieser Trend in dem Schreiben *Katholische Schule an der Schwelle zum dritten Jahrtausend* noch verstärkt: Schule wird wieder von der Ekklesiologie her gedacht und ihr Motor soll der Gedanke der apostolischen Sendung sein. Unschwer ist hier die Handschrift des Pontifikates von Johannes Paul II. (1978–2005) zu erkennen. Dass diese Texte in Deutschland besondere Wirkung erzielt hätten, lässt sich schwerlich behaupten. Gleichwohl erfreuen sich die Schulen in kirchlicher Trägerschaft anhaltenden Zulaufs, wie in anderen Ländern auch.

Nicht leicht einzuschätzen ist eine meines Erachtens lange Zeit zu beobachtende Zurückhaltung der katholischen Theologen und Pädagogen, sich nach dem Konzil mit

29 Rafael FRICK, »Gravissimum educationis« (wie Anm. 8), 60.

grundlegenden, d. h. theoretischen Fragen von Bildung und Religion zu befassen. Judith Könemann hat unlängst unterstrichen, dass es angesichts der anstehenden Legitimationsfragen an sich dringend ansteht, den Zusammenhang von Bildung und Religion bildungstheoretisch deutlicher auszuweisen, und hier im protestantischen Feld viel intensiver gearbeitet wird³⁰. Hielten die Katholiken seit dem Konzil alles Wesentliche für gesagt? Das war es sicher nicht, wie ja die Verfasser von *Gravissimum Educationis* selbst deutlich zu erkennen gaben.

Immerhin ist ja dann in den letzten Jahren das Thema einer anthropologischen Begründung der Religionspädagogik wieder neu nach vorne gerückt, einschließlich der politischen Dimension der Bildungsgerechtigkeit, die sich daran anschließt³¹. Vielleicht gehört die Beobachtung, dass katholische Religionspädagogen seit dem Konzil der historischen Dimension des eigenen Fachs vergleichsweise – wieder zu den Protestanten – geringe Aufmerksamkeit widmen, in dasselbe Syndrom hinein. Last but not least mag auch die zeitweise verbreitete Konjunktur der politischen Theologie Metzscher Prägung dazu beigetragen haben, dass Bildungstheorie und Bildungsgeschichte gerade bei engagierten Katholiken nur auf geringes Interesse stießen. Denn dass ein apokalyptisch befeuerter Primat der Praxis – bei aller autobiographisch von mir nicht zu leugnenden Sympathie – nicht eben dazu einlädt, Bildungstheorie und -geschichte zu betreiben, liegt auf der Hand.

Und das katholische Kirchenvolk, wenn man den Begriff so überhaupt noch verwenden kann? Was ist aus dem katholischen Mädchen vom Lande geworden, das im Zuge der Bildungsdebatte um 1965 sprichwörtlich für die Anstrengungen der Katholiken stand, im staatlichen Ausbau des Bildungssystems mitzuhalten? Wenn es um 1960 überhaupt noch existierte, was jüngst in Frage gestellt wurde, wenn man die sozio-ökonomischen Faktoren berücksichtigt³²? Für die Gegenwart *haben sich die Dinge empirisch geradezu verkehrt*: Bei allen regionalen Besonderheiten berührt der früher so oft diskutierte Konfessionsfaktor Evangelisch/Katholisch den Zugang zum Gymnasium und damit zu weiterführender akademischer Bildung gar nicht mehr. Wohl aber hat sich herausgestellt, dass eine religiöse Einstellung der Eltern, gleich ob katholisch oder evangelisch, insbesondere ein Kirchengang der Mutter, den Bildungserfolg und die erworbenen Kompetenzen stark positiv beeinflusst, und zwar unabhängig von sozio-ökonomischen Faktoren und obendrein international. Man wird also keinesfalls vermuten können, die Katholiken hätten ihr Engagement in Fragen von Bildung und Schule eingestellt.

Dass der in den 1960er- und 1970er-Jahren im Zeichen von Konzil und Synode eingeschlagene Kurs langfristig einer Korrektur bedürfe, scheint sich in Deutschland erst um das Millennium 2000 herum nach und nach ins Bewusstsein weiterer Kreise geschlichen zu haben – ohne dass es dabei zu größeren öffentlichen Debatten gekommen wäre. 1996 setzte sich die Bischofskonferenz erstmals wieder seit längerer Zeit mit der Grundlegung des Religionsunterrichts auseinander, wobei sie zunächst stärker innerkirchlich argumen-

30 Judith KÖNEMANN, Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich. Ein Dokument im Licht von vierzig Jahren, in: Die Würzburger Synode: Die Texte neu gelesen, hrsg. v. Reinhard FEITER, Richard HARTMANN u. Joachim SCHMIEDEL, Freiburg i. Br. 2013, 210–221, hier: 219.

31 Bernhard GRÜMME, Menschen bilden? Eine religionspädagogische Anthropologie, Freiburg i. Br. 2012; DERS., Bildungsgerechtigkeit. Eine religionspädagogische Herausforderung, Stuttgart 2014.

32 Marcel HELBIG/Thorsten SCHNEIDER, Auf der Suche nach dem katholischen Arbeitermädchen vom Lande. Religion und Bildungserfolg im regionalen, historischen und internationalen Vergleich, Wiesbaden 2014.

tierte³³. 2005 wurde dann, vor allem wegen der unleugbaren demographischen Veränderungen, das heißt des Rückgangs der getauften Schüler, erstmals das Konfessionsprinzip des Religionsunterrichts verstärkt problematisiert, aber nicht in Frage gestellt, so in der Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz *Der RU vor neuen Herausforderungen*. Daran schlossen sich unter dem Eindruck des PISA-Schocks aber lediglich Erklärungen der Deutschen Bischofskonferenz zu Bildungsstandards im Religionsunterricht zwischen 2004 und 2006 an. Priorität dürften in der Bischofskonferenz (und bei vielen Katholiken) in diesen Jahren ganz andere Themen gehabt haben, vom in naher Zukunft erkennbaren Zusammenbruch der territorialen pastoralen Versorgungsstrukturen bis zu den Missbrauchs- und Finanzskandalen.

Erst im letzten Jahr ließ die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz über *Die Zukunft des konfessionellen RU. Empfehlungen für die Kooperation des katholischen mit dem evangelischen RU* (2016) erkennen, dass der Umstand, dass in manchen Regionen weniger als 50 % der Neugeborenen getauft werden, auch aus der Sicht der meisten (nicht aller) Bischöfe Konsequenzen erforderte, weil die Klassengrößen zu klein werden. Wenn nun zusätzlich soeben ein neuer Sammelband erschien, der eine beeindruckende Riege von Autoren der Zunft versammelt, die die »Zukunftsfähigkeit« des Religionsunterrichts thematisieren³⁴, signalisiert das dem Historiker zugleich, dass eben diese Zukunft auch zur Frage geworden ist.

Damit mehren sich die Zeichen der Zeit, dass parallel zum gegenwärtigen Strukturwandel der Pastoral in der deutschen Kirche auch das Verständnis ihres Bildungsauftrags neu bedacht wird – aber weniger durch theologische Diskurse, sondern vielmehr durch institutionelle Organisationsprobleme des Religionsunterrichts induziert. Rund ein halbes Jahrhundert nach den Bildungsreformen der 1960er-Jahre, die sich allerdings – gleichgewichtig durch Politik und Konzil vorangetrieben – von der Epoche der Konfessionsschule und der Schulkämpfe verabschiedeten, steht nun die Frage an, wie der damals abgesteckte Kurs auch ohne den Horizont der Volkskirche neu bestimmt werden kann. Die Soziologie belehrt uns, dass KatholikInnen nach wie vor in Bildungsfragen für die junge Generation sehr engagiert sind. Der Weg zurück in die Kirchenschulen des 19. Jahrhunderts ist uns damit verstellt, aber gute Bildung scheint ja doch in der globalen Postmoderne und gerade auch aus der Sicht der Nicht-Christen so etwas wie ein Identitätsmarker der Christen zu bleiben: Ich erinnere mich da gerne an die bekannte Novelle *Life of Pi* von Yann Martel (2001). Dort berichtet der gebürtige Hindu Pi aus seiner Kindheit von seiner ersten Begegnung mit dem Christentum: »I knew very little about the religion. It had a reputation for few gods and great violence. But good schools.«³⁵

33 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Die bildende Kraft des Religionsunterrichts. Zur Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts*, Bonn 1996.

34 Konstantin LINDNER / Mirjam SCHAMBECK / Henrik SIMOJOKI u. a., *Zukunftsfähiger Religionsunterricht. Konfessionell – kooperativ – kontextuell*, Freiburg i. Br. 2017.

35 Yann MARTEL, *Life of Pi. A Novel*, Orlando 2001, 51.

»Bildung heute«

Protokoll der Round Table Diskussion

Der Round Table wurde mit Impulsreferaten von zwei Berufseinsteigerinnen eingeleitet, die beide Theologie studiert hatten und nun von den Vor- und Nachteilen ihrer geisteswissenschaftlichen Ausbildung im Hinblick auf die Eignung für und den Einstieg in den Arbeitsmarkt berichteten: Christina Joos ist seit 2013 bei Daimler tätig und arbeitete zum Zeitpunkt der Tagung u. a. an der Entwicklung eines neuen Personalkonzeptes mit. Die Vermittlung eines christlichen Menschenbildes, die Anregung zur ständigen Selbstreflexion und die umfassende Allgemeinbildung, welche im Theologiestudium gelehrt und gefördert werden, empfindet Christina Joos als besonders nützlich im Berufsleben. Die Beschäftigung mit der Kirchengeschichte hat ihr geholfen, sich in kulturell völlig andersartige Standpunkte hineinzusetzen und diese miteinander zu verknüpfen. Gleichzeitig hätte sich Christina Joos im Laufe des Studiums mehr interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen den einzelnen Fachrichtungen und eine intensivere Beratung und Orientierungshilfe für die Studierenden gewünscht.

Im zweiten Impulsreferat schilderte Susann Reiser ihren Weg nach dem Theologiestudium bis zu ihrer jetzigen Tätigkeit als Vorstandsassistentin beim Caritas-Verband Stuttgart. Nach dem Studienabschluss fühlte sie sich zunächst verloren und orientierungslos. Ein Berater des Arbeitsamtes erklärte ihr, dass es für Theologinnen und Theologen kein konkretes Berufsprofil gebe, was bei ihr zugleich das Gefühl der Freiheit und der Angst hervorrief. Als Susann Reiser dann die Stelle beim Caritas-Verband Stuttgart bekommen hatte, sah sie sich mit vielen organisatorischen und wirtschaftlichen Aufgaben konfrontiert, die sie im Studium nie erlernt hat. Sie betonte aber, dass die Gelassenheit und die Soft Skills, die das Theologiestudium vermitteln, ihr sehr bei der Auseinandersetzung mit neuen Herausforderungen halfen. Andererseits kritisierte Susann Reiser den Zeitdruck und die mangelnde berufliche Beratung während des Studiums. Auch sollte im Rahmen des Theologiestudiums mehr Raum für Praktika und soziales Engagement geschaffen werden.

Im Mittelpunkt der Round Table Diskussion zum Thema »Bildung heute« mit Vertreterinnen und Vertretern aus universitärer Lehre und Forschung, Wirtschaft und kirchlichen Berufsfeldern standen die Themen der Berufsvorbereitung sowie die Zukunft der tertiären Bildung im Allgemeinen und die Frage nach dem Bildungspotential von Kirchengeschichte für die genannten Problemstellungen im Besonderen.

Die Diskussion wurde mit der Frage nach den Herausforderungen für junge Theologinnen und Theologen beim Einstieg in das Berufsleben eröffnet. Dabei wurden besonders die Erwartungen von potenziellen Arbeitgeberinnen und -gebern an die Bewerberinnen und Bewerber sowie die damit verbundenen Ansprüche an die universitäre Bildung beleuchtet. Dr. Uwe Scharfenecker, Leiter der Hauptabteilung für die Ausbildung pas-

toraler Berufe im Bischöflichen Ordinariat der Diözese Rottenburg-Stuttgart erwartete von Absolventinnen und Absolventen der Universität, dass sie sich das nötige Fachwissen angeeignet haben, um den praktischen Teil der Ausbildung in der Diözese zu absolvieren. Im Studium sollte Wissen vermittelt werden, die Anwendung desselben sollte im folgenden Teil der Ausbildung in der Diözese vermittelt werden. Mag. Dr. Franz Keplinger von der Pädagogischen Hochschule der Diözese Linz betonte die absolute Notwendigkeit bildungstheoretisch fundierter Curricula in allen Studienrichtungen. Diese Curricula sollten eine möglichst ganzheitliche Bildung vermitteln, um die Studierenden auf die Herausforderungen der Gegenwartsgesellschaft optimal vorzubereiten. Dabei sollten nicht die Ansprüche wirtschaftlicher Akteurinnen und Akteure ausschlaggebend für die Gestaltung der Studienpläne sein, sondern die bildungstheoretisch belegte Meinung von Expertinnen und Experten. Die Bildung dürfe auf keinen Fall wirtschaftlich instrumentalisiert werden, da ansonsten Ganzheitlichkeit und Erweiterung des individuellen Horizontes aus dem Selbstverständnis der Universitäten verschwinden. Die Vermittlung von inhaltlichem Wissen stellt außerdem nicht die einzige Aufgabe universitärer Bildung dar, auch Persönlichkeitsbildung und der Erwerb sozialer Kompetenzen seien zentrale Anliegen derselben.

Diese Argumentationslinie wurde von Traude Wagner-Rathgeb, Head of Marketing & PR und Internal Sales Manager bei der RUBBLE MASTER HMH GmbH in Linz, unterstützt. Sie betonte, dass die reine Vermittlung von Fachwissen im Studium nicht für einen erfolgreichen Einstieg ins Berufsleben ausreiche. Schon während des Studiums müssten die Studierenden lernen, ihr Wissen auch praktisch einzusetzen sowie kreativ und situationsangepasst damit umzugehen. Auffällig sei zudem ein Mangel an Selbstreflexionskompetenz und eine gewisse Überheblichkeit bei Bewerberinnen und Bewerbern aus technischen und wirtschaftlichen Studienrichtungen. Hierin könnte ein besonderer Vorteil von Absolventinnen und Absolventen geisteswissenschaftlicher Studienrichtungen liegen, die häufig über fundierte ethische Grundsätze und ein positives, wertschätzendes Menschenbild verfügten.

In der Folge kritisierte Dr. Christian Grabau, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Erziehungswissenschaft im Bereich Allgemeine Pädagogik der Eberhard Karls Universität Tübingen, dass Studierende immer größerem Leistungs- und Zeitdruck ausgesetzt werden, weshalb in der universitären Ausbildung kein Platz für Misserfolge und Scheitern vorgesehen ist. Humanistische Bildung sei aber nur möglich, wenn den Studierenden genug Zeit für eine fundierte Auseinandersetzung mit den Fachinhalten, der Reflexion und womöglich auch für geistige Abschweifungen und Rückschläge eingeräumt werde. Auch eine bestimmte bildungstheoretische Ausdeutung des Kompetenzbegriffs schliesse seiner Ansicht nach die Möglichkeit des Scheiterns völlig aus, da diese Auffassung von Kompetenz eine konstante Selbstoptimierung der Studierenden verlange. Uwe Scharfenecker betonte, dass Universitäten »keinen perfekten Menschen ausbilden« könnten – Scheitern sei unumgänglich. Die Frage wäre damit eher: Wie gehen der Mensch und damit auch die Institution Universität damit um?

Die Moderatorin Prof. Dr. Ines Weber betonte hingegen, dass die Option des Scheiterns eine unter vielen Dimensionen des Kompetenzbegriffs darstelle. Ihre Definition von kompetenzorientiertem Lernen umfasst neben inhaltlichem Wissen auch emotionale und persönlichkeitsbildende Aspekte, wobei die Erfahrung des Scheiterns unbedingt enthalten ist. Ein wichtiges Bildungsziel, das sich aus dem Lernen durch Geschichte ergäbe, sei überdies die Förderung von Empathie für andere Menschen, die bereits gescheitert sind.

In der Folge thematisierte Franz Keplinger die Digitalisierung im Bildungswesen und den damit verbundenen Verlust von sozialer Interaktion und regem intellektuellem Aus-

tausch. Zwar könnten digitale Lehrmethoden durchaus zur effizienten Wissensvermittlung beitragen. Doch das oberste Ziel von Bildung sei nicht das bloße Weitergeben von Inhalten, sondern die Erziehung der Menschen zum guten gemeinschaftlichen Zusammenleben. Die Universitäten sieht er aus ihrer Tradition heraus als Orte der Begegnung und des Diskurses. Ein rein effizienzorientiertes Verständnis von Bildung mache den intellektuellen Austausch und den produktiven akademischen Streit allerdings unmöglich. Deshalb müssten sich Universitäten gegen eine Verzweckung der Bildung durch das ökonomische Paradigma wehren. Ines Weber bestätigte die Bedeutung des sozialen Aspekts von universitärer Bildung und führte dazu das Beispiel von Gruppenreferaten an, wo die Studierenden Kooperation, Arbeitsaufteilung und Kommunikation einüben könnten.

Auf die Kritik von Franz Keplinger an der Ökonomisierung und Kommerzialisierung des Bildungswesens hob Prof. Dr. Martin Kintzinger die Wichtigkeit des gegenseitigen Austauschs zwischen Geisteswissenschaft und Wirtschaft hervor. Es gelte Möglichkeiten zu finden, wie Absolventinnen und Absolventen geisteswissenschaftlicher Studiengänge ihr Wissen und ihre Fähigkeiten auf dem Arbeitsmarkt einsetzen könnten. Eine engere Vernetzung von Unternehmen und Universitäten würde somit für beide Seiten Vorteile bringen. Dafür müssten die Talente der einzelnen Studierenden gezielt gefördert und mit entsprechender Beratung unterstützt werden. Traude Wagner-Rathgeb verwies auf die Tatsache, dass nicht alle Schülerinnen und Schüler eine universitäre Ausbildung anstreben würden, sondern mit einer handwerklichen Ausbildung besser zurechtkämen. Jedem Menschen sollte eine Ausbildung nach seinen Fähigkeiten möglich sein – nicht jeder kann alles können. Demnach betonte Wagner-Rathgeb die Gleichwertigkeit von handwerklicher und universitärer Ausbildung. Ines Weber fügte noch die Notwendigkeit einer Individualisierung der universitären Bildung hinzu, um die Begabungen der Studierenden gezielt zu fördern. Frontaler Vorlesungsbetrieb und massenhaft überlaufene Lehrveranstaltungen verhinderten nämlich eine gezielte persönliche Beratung und Förderung der Studierenden.

Zum Bildungspotenzial von Geschichte erklärte Ines Weber, dass Geschichte nicht einfach als Aufzählung vergangener Ereignisse verstanden werden dürfe. Zwar seien Daten und Fakten als Grundlage für die Auseinandersetzung mit Geschichte unerlässlich, doch im Mittelpunkt sollte die Frage stehen, welche Kompetenzen sich Studierende anhand der Betrachtung von Geschichte aneignen können. Dabei nannte sie insbesondere das Erlernen von rollengerechtem Sprechen und Handeln sowie Empathie und interkulturelle Kompetenzen. Daher umfasse die Bildung anhand von Geschichte nicht nur das Lernen an historischen Vorbildern, sondern böte umfassende Möglichkeiten des Kompetenzerwerbs. Die Diskussion endete mit einem Statement von Martin Kintzinger, das sich auf die Lage Deutschlands als demokratischer Staat bezog und aus dem ein bildungspolitischer Auftrag abgeleitet werden könne: »Die Chancen, die wir heute haben, sind nur historisch zu verstehen.« Dieses Verständnis gelte es zukünftigen Generationen zu vermitteln.

Als Fazit der Podiumsdiskussion ließ sich deshalb festhalten: Die universitäre Bildung und die Hochschulbildung sollten anhand des Fachwissens ein breites Kompetenzprofil vermitteln bzw. Persönlichkeitsbildung ermöglichen. Gleichzeitig sollten Universitäten bzw. Hochschulen auf den Einstieg in den Beruf vorbereiten, indem auch die praktische Anwendung des vermittelten theoretischen Wissens eingeübt werde. Schließlich müsse alles Wissen immer Handlungswissen sein. Deshalb scheine unter anderem eine engere Verbindung von theoretischer und praktischer Ausbildung sinnvoll zu sein. Der Erwerb von sozialen, kulturellen und kommunikativen Kompetenzen sei nicht nur sinnvoll und notwendig, diese Kompetenzen würden in der Auseinandersetzung mit dem Fachwissen, u. a. in der Auseinandersetzung mit Geschichte, v. a. in sozialen Lernformen, erworben.

HILDEGARD HAGER

Raus aus der Nische

Kirchengeschichte im Religionsunterricht. Ein Workshopbericht

*Die Kirchengeschichte spielt im Religionsunterricht heute im Allgemeinen keine große Rolle*¹. Diese schlichte Feststellung Englerts in einem neueren Praxishandbuch zum Religionsunterricht lässt sich aufgrund aktueller empirischer Untersuchungen² noch deutlich schärfer formulieren: Kirchengeschichte steht regelrecht in der Nische.

Ein ganzes Ursachenbündel liegt dieser Entwicklung zugrunde. Schulpolitisch wurden die vergangenen zwei Jahrzehnte durch die flächendeckende Einführung des achtjährigen Gymnasiums und kompetenzorientierter Bildungspläne geprägt. Die Umstellung von Lehrplänen, die den Unterrichtsstoff festlegen, auf Bildungspläne mit Kompetenzorientierung, rückte neben den Inhalten die Einübung und Vertiefung methodischer und persönlicher Kompetenzen in das Bewusstsein. Dafür wurden in Baden-Württemberg in den Bildungsplänen von 2004 die Inhalte so gewählt, dass sie etwa zwei Drittel eines Schuljahres abdecken sollten, um den Lehrenden die Möglichkeit zu eröffnen, eigene Schwerpunkte zu setzen. Dabei wurde zwischen Dimensionen und verbindlichen Themenfeldern unterschieden, anhand derer die Kompetenzen vermittelt werden sollten. Der Bildungsplan von 2016 hebt diese Unterscheidung auf und legt für die sieben Themenbereiche (ehemals »Dimensionen«, nämlich Gott, Jesus, Mensch, Welt und Verantwortung, Bibel, Kirche und Kirchen, Religionen und Weltanschauungen) inhaltsbezogene Kompetenzen fest. Die methodischen und persönlichen Kompetenzen werden zum einen fachspezifisch als prozessbezogene Kompetenzen, zum anderen fachübergreifend in Leitperspektiven und Leitzielen formuliert. Zwangsläufig musste der Unterrichtsstoff gekürzt werden, was häufig kirchengeschichtliche Themen betraf³.

1 Rudolf ENGLERT, Christen im Dilemma – Geschichtliches Lernen, in: Religionsdidaktik. Praxishandbuch für die Sekundarstufe I und II, hrsg. v. Ulrike BAUMANN, Rudolf ENGLERT, Birgit MENZEL u. a., Berlin 2005, 169. – Ähnlich formulierten bereits Dieter HAAS, Ein Stiefkind der Religionspädagogik. Überlegungen zur Kirchengeschichte im Religionsunterricht, in: Leben im Dialog. Festschrift für Eugen Engelsberger, hrsg. v. Hans MAASS, Peter MÜLLER u. Gerd PRESLER, Karlsruhe 1996, 89–98 sowie Godehard RUPPERT, »... uninteressant und langweilig...« Kirchengeschichtsdidaktik – eine »Bestandsaufnahme«, in: KatBl 115, 1990, 230–237.

2 Vgl. u. a. Anton BUCHER, Religionsunterricht zwischen Lernfach und Lebenshilfe. Eine empirische Untersuchung zum katholischen Religionsunterricht in der Bundesrepublik Deutschland, Stuttgart–Berlin–Köln 2000, 87–106; Uwe BÖHM/Manfred SCHNITZLER, Religionsunterricht in der Pubertät. Eine explorative Studie in den Klassen 7 und 8, Stuttgart 2008, 108.

3 Exemplarisch nachzuvollziehen ist dieser Rückgang auch anhand der Lehr- und Bildungspläne von Baden-Württemberg. Bereits mit dem Bildungsplan 2004 wurden verbindliche Themenberei-

In dieser Zeit haben sich die Welt und die Gesellschaft in Europa stark verändert. Islamistische Bewegungen und islamistischer Terror, religiös begründete oder durch Politik und Medien als solche deklarierte Kriege, der fortschreitende Klimawandel, wachsende Unterschiede zwischen Arm und Reich in Europa und der Welt, die Flüchtlingskrise und populistische Bewegungen in vielen westlichen Ländern – dies ist nur ein kurzes Schlaglicht auf das, was unsere Zeit prägt. Die gesellschaftlichen Entwicklungen heute erfordern, dass interreligiöse und ethische Fragestellungen noch intensiver und durchgängiger als in den Jahren zuvor unterrichtet werden. Beispielhaft seien hier die Auseinandersetzung mit fundamentalistischen Tendenzen innerhalb der Religion genannt und eine Beschäftigung mit dem Islam, die über eine Unterrichtseinheit in der siebten Klasse hinausgeht⁴.

Desweiteren wird die Enttraditionalisierung der Gesellschaft in den Schulklassen zunehmend spürbar. Je nach Region und kultureller Herkunft kennen die Schülerinnen und Schüler weder biblische Geschichten, noch den Ablauf eines Gottesdienstes und einfachste Gebete. Die Religionspädagogik setzte lange Zeit auf korrelative und problemorientierte Unterrichtskonzepte, die bei den religiösen Kenntnissen und Erfahrungen der Schülerinnen und Schüler ansetzen. Diese sollten kritisch hinterfragt, mit eigenen Erfahrungen in Beziehung gesetzt und neu verstanden werden. Dieser Konzeption ist mit der fehlenden religiösen Sozialisation zunächst die Grundlage entzogen. Dieser Entwicklung folgend formulierte die Bischofssynode bereits 2005, dass es Aufgabe des Religionsunterrichts sei, mittels performativer Konzepte der Vermittlung und Einübung von Tradition breiteren Raum zu geben⁵. Auseinandersetzung mit Tradition, und nichts anderes ist die Kirchengeschichte, erfordert damit eine breit angelegte Einführung mit Klärungen einfacher Bräuche.

Dem entgegengesetzt sei auf ein Phänomen verwiesen, das in der aktuellen Literatur noch keine Berücksichtigung findet, jedoch je nach Region und Schulform den Alltag stark beeinflusst: Schülerinnen und Schüler im Religionsunterricht wachsen nicht mehr in vergleichbaren religiösen Kontexten auf, sondern sind je nach Herkunft von den religiösen und kulturellen Traditionen ihrer Herkunftsländer oder der Herkunftsländer ihrer Eltern geprägt. Dies beeinflusst nicht nur die Auslegung biblischer Geschichten oder das Verständnis liturgischer Handlungen, sondern auch Vorurteile gegenüber anderen Religionen, etwa dem Judentum. Damit treffen im Religionsunterricht sehr unterschiedliche Formen katholischen Selbstverständnisses aufeinander, die den Lehrenden im besten Fall reichen Gesprächsstoff, im schlechtesten Fall konfliktreiche Auseinandersetzungen zwischen den Schülerinnen und Schülern über den Unterricht hinaus bietet.

Zugleich sinkt die Bereitschaft und Fähigkeit der Schülerinnen und Schüler, längere Textpassagen zu lesen und zu verstehen. Der Alltag ist zunehmend von Kurznachrichten, schnellen Informationen und vielen Bildern geprägt. Vermeintlich einfache Wörter und veraltete grammatische Wendungen erfordern Erklärungen, weil sie im Alltag der Schülerinnen und Schüler nicht mehr vorkommen. Wenn schon die Lektüre im Deutsch-

che gestrichen, etwa die Hexenverfolgung oder die Behandlung der Kreuzzüge. Im Bildungsplan 2016 gibt es keine inhaltsbezogenen Kompetenzen mehr zu Paulus. Neu hinzukommt Franziskus, es bleiben die Themenkomplexe Reformation und Kirche im Dritten Reich. Vgl. <http://www.bildungsplaene-bw.de/,Lde/LS/BP2016BW/ALLG/GYM/RRK> (Stand: 29.3.2018).

⁴ Beispielhaft dazu der Bildungsplan 2016, demzufolge die drei abrahamitischen Religionen von Klasse 5–10 durchweg vergleichend unterrichtet werden sollen. Vgl. <http://www.bildungsplaene-bw.de/,Lde/LS/BP2016BW/ALLG/GYM/RRK> (Stand: 29.3.2018).

⁵ Vgl. Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe 80), Bonn 2005.

unterricht und die Beschäftigung mit Quellen im Geschichtsunterricht darunter leiden, dann betrifft dies auch den Religionsunterricht, der sich nicht auf nonverbale Quellen beschränken kann, sondern in der Beschäftigung mit der Bibel, mit aktuellen ethischen Fragestellungen und nicht zuletzt mit Zeugnissen der kirchlichen Tradition immer wieder auf Textquellen zurückgreifen muss.

Kirchengeschichtliche Themen sind von all diesen Entwicklungen stark betroffen. Und so konstatiert Langenhorst das Dilemma: *Warum soll man sich für die Geschichte einer Institution interessieren, der man sich selbst nicht oder nur in Grenzen zugehörig fühlt? Gewiss, Kirchengeschichte erschließt ›die abendländische Kultur‹, wie es in einem noch im Jahr 2004 veröffentlichten Gesamtüberblick selbstbewusst heißt – aber ist das eine Dimension, die Jugendlichen einsichtig oder wichtig ist?*⁶

»Was können Schülerinnen und Schüler aus der Geschichte lernen?« – Dies war auch die erste Impulsfrage für die Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Workshops. Die Antworten könnten folgenderweise als Replik auf die Anfrage Langenhorsts formuliert werden: Ohne Kirchengeschichte sind diejenigen Dimensionen unverständlich, die Jugendlichen einsichtig und wichtig sind. Aktuelle Jugendstudien zeigen, dass umweltethische und soziale Probleme die Jugendlichen ebenso beschäftigen und sorgen wie Kriege und Konflikte, ihre Herkunft und ihre Folgen⁷. All diese Themenbereiche gehören zum Repertoire des Religionsunterrichts, insbesondere zu den historischen Anteilen. Kulturelle und interreligiöse Konflikte haben ihren Ursprung in historischen Erfahrungen und Konflikten, die es zu vermitteln gilt. In der Auseinandersetzung mit religiösem Fundamentalismus wäre zu zeigen, dass der Sinn kirchlicher Traditionen oder biblischer Geschichten sich nicht ausschließlich in der »Selbsterfahrung« erschließt, sondern dass sie erst vor dem Hintergrund der historischen Erfahrung verständlich werden, aufgrund derer sie entstanden sind. Und nicht zuletzt erwachsen ethische Fragestellungen und Einschätzungen auch aus historischen Erfahrungen, etwa Euthanasie und Holocaust, die auch uns Zeitgenossen die Folgen einer Ideologie vor Augen stellen, die nicht jedes menschliche Leben als schützens- und lebenswert ansieht.

Zugleich sind weitere Kompetenzen, die der Religionsunterricht anstrebt, mit kirchengeschichtlichen Themen besser erreichbar, als mit Themen der Gegenwart. Verständlich wird dies für das Fremdverstehen. Es ist deutlich schwieriger, eigene Vorurteile zurückzustellen und für aktuelle Themen die Bereitschaft zu entwickeln, sich in andere hineinzusetzen, als dies aus der Distanz und in klarer Abtrennung der Rolle von sich selbst einzuüben, um es anschließend auf die Gegenwart zu übertragen.

»Raus aus der Nische« bedeutet im ersten Schritt, sich dieser vielfältigen Funktionen und Bedeutungen von Kirchengeschichte im Religionsunterricht bewusst zu werden. Hier wollte der Workshop einen kleinen Einblick bieten. Um kirchengeschichtliches Arbeiten auch langfristig begründen zu können, müsste sowohl den Lehrenden als auch den Lernenden deutlich werden, was den kirchengeschichtlichen Religionsunterricht vom Geschichtsunterricht unterscheidet. Ziele kirchengeschichtlichen Arbeitens zu formulieren, erscheint zunächst einfach. Dagegen fiel es auch den Teilnehmerinnen und Teilnehmern schwer, Ziele auszumachen, die dezidiert dem Religionsunterricht zuzuordnen sind. Hervorgehoben wurde von den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Eigen-

6 Georg LANGENHORST, Aus Geschichte(n) lernen? Kritisch-konstruktive Anmerkungen zur Kirchengeschichtsdidaktik, in: Religionspädagogische Beiträge 59, 2007, 43–59, hier: 45. Hervorhebung im Original.

7 Vgl. Marc CALMBACH u. a., Wie ticken Jugendliche? 2012. Lebenswelten von Jugendlichen im Alter von 14–17 Jahren in Deutschland, Düsseldorf 2011.

wert der Kirchengeschichte für Identitätsbildung und kulturelles Verständnis, abgelehnt wurde dagegen eine Verzweckung der Kirchengeschichte für andere Themenbereiche wie ethische Fragestellungen.

Aktuelle kirchengeschichtsdidaktische Ansätze stellen verschiedene Zugänge zur Kirchengeschichte in den Mittelpunkt. Dabei gilt es jeweils, das Interesse der Schülerinnen und Schüler für die Geschichte zu wecken. Jeder dieser Zugänge ist geschichtsdidaktisch bereits lange erprobt und wird je nach Kontext, Themenstellung und Relevanz auch in Religionsbüchern angewendet, was Rückschlüsse auf die Unterrichtspraxis zulässt. Erwähnt seien hier der alltagsgeschichtliche Zugang (»Kleine Leute statt großer Männer«)⁸, der lokalgeschichtliche Zugang (Spurensuche vor Ort)⁹, der kulturelle Zugang (Spuren des Christentums in unserer Gesellschaft)¹⁰, der Zugang über die Erinnerung (Vergangenes Erinnern – Zu Identität gewinnen)¹¹ sowie der biographische und literarische Zugang¹².

Ziel des Workshops war es, zwei aktuelle Modelle selbst zu erproben und auf ihre Tauglichkeit für den Unterricht sowohl aus Perspektive der Didaktik als auch der historischen Fachwissenschaft hin zu prüfen. Im Workshop wurden zwei Modelle vorgestellt, wie aktuelle didaktische Modelle dieser komplexen Situation gerecht zu werden versuchen. Inspiriert wurde diese Auswahl zum einen von der Umsetzung der Unterrichtseinheit »Reformation« im Schulbuch »Mittendrin 2«¹³, zum anderen von der aktuellen kirchengeschichtsdidaktischen Literatur. Beide Modelle setzen insofern beim Lernenden an, als sie die Schwierigkeiten der Schülerinnen und Schüler mit Textquellen ernst nehmen und nach Wegen suchen, diese Hürde zum umgehen.

Der erste im Workshop im »Selbstversuch« erprobte Zugang war die Arbeit mit Bildquellen. Ob Gemälde, Flugblätter oder Portraits, sie alle ermöglichen bei genauer Betrachtung eine Vielfalt von Erkenntnissen, ob alleine oder in der Gegenüberstellung. Die Visualisierung fördert auch das Fremdverstehen und ein »Sich-einfühlen-in-die-Zeit«, insbesondere, wenn entsprechende Aufgaben die Schülerinnen und Schüler dazu auffordern, sich in Personen auf dem Gemälde hineinzuversetzen. Sowohl die Methoden als auch das Medium sind lange erprobt und keineswegs neu. Dennoch lohnt sich der Blick

8 Vgl. Alltagsgeschichte im Religionsunterricht. Kirchengeschichtliche Studien und religionsdidaktische Perspektiven, hrsg. v. Konstantin LINDNER, Ulrich RIEGEL u. Andreas HOFFMANN, Stuttgart 2013.

9 Vgl. Godwin LÄMMERMANN, Anmerkungen zu einem kirchengeschichtlichen Unterricht, in: ThPR 21, 1986, 327–342; Harald SCHWILLUS, Kirchengeschichte im persönlichen Umfeld erforschen – Oral History, in: LINDNER/RIEGEL/HOFFMANN (Hrsg.), Alltagsgeschichte (wie Anm. 8), 243–254.

10 Vgl. Klaus KÖNIG, Wo ist das Christentum?, in: KatBl 128, 2003, 397–404; DERS., Kirchengeschichte als Inkulturationsgeschichte von Christlichem (re-)konstruieren, in: Religion lernen, Bd. 2: Kirchengeschichte (Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik 2), hrsg. v. Gerhard BÜTTNER u. a., Hannover 2011, 38–52.

11 Vgl. Harry NOORMANN, Einleitung. Christliche Geschichte erinnern lernen in Gegenwart der Anderen, in: DERS., Arbeitsbuch Religion und Geschichte. Das Christentum im interkulturellen Gedächtnis, Bd. 1, Stuttgart 2009, 9–23; Konstantin LINDNER, Kirchengeschichte im Religionsunterricht »er-innern« als Beitrag zu religiöser Selbstvergewisserung, in: Erinnern und Erzählen. Theologische, geistes-, human- und kulturwissenschaftliche Perspektiven, hrsg. v. DEMS. u. a., Münster 2013, 417–430.

12 Vgl. LANGENHORST, Aus Geschichte(n) lernen (wie Anm. 6).

13 Mittendrin. Lernlandschaften Religion 2, hrsg. v. Iris BOSOLD u. Wolfgang MICHALKE-LEICHT, München 2008.

auf die Bilder, insbesondere unter der Fragestellung, wie viel sie vermitteln können, ohne die Beschäftigung mit Textquellen oder Sekundärtexten zu unterfüttern.

Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer erhielten zu den Themen »Krise des Spätmittelalters« und »reformierte Kirche« eine kleine Bildersammlung. Die Aufgabe bestand zunächst darin, Erkenntnisse zusammenzutragen, die sich allein aus den Bildquellen gewinnen lassen. Erst im zweiten Schritt wurden diese nach einer Vorstellung der Quellen in Kleingruppen mit den zuvor vorgestellten Kompetenzen sowie den von den Teilnehmerinnen und Teilnehmern selbst formulierten Zielen verbunden. Die letzte Aufgabe bezog sich schließlich auf die Zielgruppe. So wurde in den Kleingruppen diskutiert, an welche Erfahrungen der Schülerinnen und Schüler der Klasse 7, Alter ca. 12 Jahre, die Quellen anschließen könnten, und welches historische Kontextwissen Schülerinnen und Schüler für ein angemessenes Verständnis der Quelle zusätzlich benötigen.

Gerade die zuletzt genannten Fragen wurden von den Teilnehmerinnen und Teilnehmern nach dem Selbstversuch durchaus kritisch gesehen. Historische Bilder erfordern eine Analyse, möchte man nicht bei bloßer Illustration stehen bleiben. Sie sind voraussetzungsreich und zum Teil sogar irreführend. Umgekehrt stellt eine intensive Entschlüsselung einen Beitrag zur Medienkompetenz der Schülerinnen und Schüler auch in der heutigen Bildwelt voller Fälschungen und Fake News dar. Ob sich dafür Religionslehrerinnen und Religionslehrer in der Praxis die Zeit nehmen können, blieb umstritten. Deutlich wurde aber auch, dass, wie in der Fachdidaktik breit vertreten, isolierte Themenbereiche sich über eine intensive Bildbetrachtung hinreichend klären und anstoßen lassen, beim Beispiel Reformation etwa die Gegenüberstellung reformatorischer und römisch-katholischer Kirchenräume.

Der zweite im Workshop erprobte Zugang, die Arbeit mit literarischen Texten und Biographien, wird erst jüngst wieder stärker in der fachdidaktischen Literatur vertreten¹⁴. Ziel ist es, durch aktuelle Sprache und Identifikationsmöglichkeiten mit konkreten Figuren die Barrieren zwischen historischem Stoff und Schülerinnen und Schülern abzubauen. Exemplarisch beschäftigten sich die Teilnehmerinnen und Teilnehmer mit einer Kurzbiographie von Alois Prinz und einer historischen, für den Geschichtsunterricht entworfenen Kurzgeschichte von Harald Parigger¹⁵. Die einhellige Kritik bezog sich auf die starke Wertung, die in den Texten vorgenommen wird. In der Schule, so die Einschätzung der Teilnehmerinnen und Teilnehmer, müssten neutralere Texte geschaffen werden, die es nicht erfordern, Wertungen aufzudecken, gegebenenfalls zu verbessern oder zu belegen.

Beide Ansätze bieten damit eine pragmatische Lösung und zeigen Möglichkeiten auf, welche Materialien einen schülerorientierten Unterricht ermöglichen. Sie setzen bei der Frage an, wie sich Schülerinnen und Schüler für historische Stoffe motivieren lassen. Dagegen müsste zunächst auch im Rahmen der Aus- und Weiterbildung deutlich gemacht werden, warum historisches Arbeiten notwendig ist und welche Chancen historisches Arbeiten für die Förderung emotionaler Kompetenzen bietet, zum Beispiel im Hinblick auf Fremdverstehen oder Perspektivenwechsel. Sofern historisches Arbeiten nur als Bau-

14 Vgl. Konstantin LINDNER, *In Kirchengeschichte verstrickt. Zur Bedeutung biographischer Zugänge für die Thematisierung kirchengeschichtlicher Inhalte im Religionsunterricht* (Arbeiten zur Religionspädagogik 31), Göttingen 2007; *Kirchengeschichtsdidaktik. Verortungen zwischen Religionspädagogik, Kirchengeschichte und Geschichtsdidaktik*, hrsg. v. Stefan BORK u. Claudia GÄRTNER, Stuttgart 2016.

15 Verwendet wurden Alois PRINZ, *Martin Luther oder Die gute Traurigkeit*, in: DERS., *Mehr als du denkst. Zehn Menschen, die ihre Bestimmung fanden*, Stuttgart–Wien 2009, 101–138 sowie Harald PARIGGER, *Geschichte erzählt. Von der Antike bis zum 20. Jahrhundert*, Berlin 1994.

stein angesehen wird, der durch andere Themen ersetzbar ist, werden historische Themen weiter aus den Lehrplänen verschwinden.

Das Fazit des Workshops ist damit ein zweifaches: Kirchengeschichtliches Arbeiten ist lohnenswert, aber mühsam. Bei wachsenden Schwierigkeiten im Unterricht sinkt bei Lehrerinnen und Lehrern ohne historische Ausbildung die Bereitschaft, eigenes Material zu entwickeln. Was fehlt, sind gut verständliche, bearbeitete Quellentexte oder Biographien, die dem Stand der Wissenschaft entsprechen und die nicht zu sehr moralisieren und werten, sondern mehrere Deutungen zulassen. Der Appell des Workshops richtet sich diesbezüglich an die Universitäten, aber auch an pensionierte Lehrerinnen und Lehrer, die über einen breiten Wissensfundus verfügen und gleichzeitig diejenigen vor Augen haben, die diese Texte lesen und verarbeiten sollen.

INES WEBER

Empathie und Perspektivenwechsel

Geschichte bildet Persönlichkeit! Ein Workshopbericht

Der Workshop »Empathie und Perspektivenwechsel. Geschichte bildet Persönlichkeit« hatte sich zum Ziel gesetzt, das weite Spektrum an Kompetenzen, Fähigkeiten, Stärken und Talenten aufzuzeigen, das Studierende in einem kirchengeschichtlichen Lehr-Lern-Prozess ausbilden bzw. weiterentwickeln können, um als gut ausgebildete Persönlichkeiten die Universität zu verlassen. Im Sinne der Fragestellung der Tagung sollte im Workshop konkret gemacht werden, was die Tagung zuvor in theoretischer Hinsicht ventiliert hatte: Universität darf, soll und muss ihrem ureigenen Auftrag entsprechend Studierenden nicht nur Fachwissen vermitteln, sondern ihnen auch den Raum geben, sich ganzheitlich zu bilden.

Um dieser Frage nachzugehen, wurden im Workshop in einem ersten Schritt mittels Brainstorming jene Berufsgruppen gesammelt, für die sich Studierende an den geisteswissenschaftlichen Fakultäten im Allgemeinen bzw. an den theologischen im Besonderen qualifizieren. Das breite Feld, das die Teilnehmer/innen nannten, reichte von Pfarrer/in und Pastoralreferent/in über Lehrer/in und Wissenschaftler/in bis hin zu Coach und Unternehmensberater/in sowie Mitarbeiter/in im Verlagswesen, in den Medien, in der Personalabteilung von Wirtschaftsunternehmen, in der Verwaltung im caritativen Bereich sowie im Recherche- und im Dokumentationswesen. Diese Bandbreite hatten nicht alle Workshopteilnehmer/innen erwartet; für einige waren die Arbeitsbereiche, in denen Geisteswissenschaftler/innen, in diesem Fall speziell Theolog/innen nach Abschluss ihres Studiums tätig sein können, erstaunlich und neu.

Im Anschluss an diese Sammlung wurde in einem zweiten Schritt überlegt, welche Kompetenzen Studierende sich aneignen müssen, um diese Berufe professionell ausüben zu können. Dabei wurden ohne Anspruch auf Vollständigkeit – dazu hatte die Zeit im Workshop nicht ausgereicht – folgende Kompetenzen aufgezählt: kognitive Kompetenzen wie Perspektivenwechsel, strategisches Denken, schnelle Auffassungsgabe, strukturiertes Denken, Antizipationsfähigkeit, adressengerechtes Arbeiten und Reden, Zeitmanagement, Fähigkeit zum Elementarisieren, zum Unterscheiden, Bewerten und Beschreiben sowie Abstraktionsvermögen; kommunikative Kompetenzen wie Zugewandtheit, Offenheit, Rhetorik; soziale bzw. persönliche Kompetenzen wie Frustrationstoleranz, Teamfähigkeit, Konfliktmanagement, interkulturelle Kompetenz, Empathie, Kommunikationsfähigkeit, Selbstreflexivität, Selbstorganisation, Konzentrationsfähigkeit, Belastungsfähigkeit; nicht zuletzt Fachkompetenz. Am Ende dieser Sammlung standen zwei für die Workshopteilnehmer/innen interessante Beobachtungen: Erstens werden von allen Berufsgruppen gleichermaßen vielfältige kognitive, kommunikative, soziale und persönliche Kompetenzen erwartet, wobei das entsprechende Fachwissen selbstverständlich vorausgesetzt wird. Zweitens ist das geforderte Kompetenzprofil für alle Be-

rufsgruppen unter Einbeziehung berufsspezifischer gradueller Abstufungen mehr oder minder identisch, so dass universitäre Bildung nicht vor der unlösbaren Aufgabe steht, für jedes Berufsfeld gesonderte Lern- und Erfahrungsräume zu schaffen, um den entsprechenden Kompetenzgewinn zu ermöglichen. Ein Beispiel sei genannt: Lehrer/innen benötigen hohe didaktische Fähigkeiten. Aber auch ein/e Pfarrer/in oder ein/e Unternehmensberater/in kommen ohne dieselben nicht aus. Beim katholischen Pfarrer zum Beispiel werden diese innerhalb der Erstkommunionkatechese ebenso gebraucht wie beim/ bei der Unternehmensberater/in, wenn sie/er sie neue Unternehmensstrategien erläutern und später implementieren muss. Demnach müsse Universität zwar bedingt individuelle Lernräume zur Verfügung stellen, aber könne dennoch berufsübergreifend vorbereiten, weil die Kompetenzen, von wenigen Ausnahmen abgesehen, bei allen Berufsgruppen mehr oder minder gleich seien.

In einem dritten Schritt wurde eine solche Kompetenzaneignung mit Hilfe eines konkreten universitären Unterrichtsbeispiels ausprobiert. Die Aufgabenstellung lautete: »Heute Abend findet im Fernsehen eine Diskussionsrunde zum Thema »Bildungskonzepte in der Christentumsgeschichte« statt. Die Sendezeit beträgt 20 min.«

Um ein solches Rollenspiel vorbereiten und später auch konkret durchführen zu können, wurden die Workshopteilnehmer/innen in sechs Gruppen von je zwei bis drei Personen eingeteilt: eine Gruppe, die die Vertreter/innen der Antike stellten, eine Gruppe für das Mittelalter, eine Gruppe für die Frühe Neuzeit, eine Gruppe für die Aufklärung und den Ultramontanismus, eine Gruppe für das 20. Jahrhundert und eine Gruppe für die/den Moderator/in. Die einzelnen Gruppen erhielten je spezifische Arbeitsaufträge, von denen der der Gruppe »Antike« hier beispielhaft genannt sei: »Sie sind Vertreter/in der Antike und sollen Ihr Bildungskonzept mit seinen wesentlichen Elementen in der Fernsehdiskussion präsentieren. Im Anschluss daran sollen Sie mit den Vertretern/innen der anderen Epochen ins Gespräch zu kommen. Anwesend sind noch: das Mittelalter, die Frühe Neuzeit, die Aufklärung und der Ultramontanismus sowie das 20. Jahrhundert. Sie bereiten nun in Ihrer Gruppe Ihre Redebeiträge vor. Jedes Gruppenmitglied nimmt im Anschluss die Rolle der Vertreterin/des Vertreters der Antike in je einer der Diskussionsrunden ein, die gesendet werden. Ihre Vorbereitungszeit auf die Sendung beträgt 20 Min.« Für die jeweiligen anderen Gruppen waren die Arbeitsaufträge der Epochenbesetzung der Gruppe entsprechend modifiziert. Die Gruppe der Moderatorin bzw. des Moderators erhielt den folgenden Arbeitsauftrag: »Sie sind als Fernsehmoderator/in dafür verantwortlich, dass die unterschiedlichen Vertreter/innen der Epochen ihre Bildungskonzepte vorstellen und darüber miteinander ins Gespräch kommen. Als Vertreter/innen der Epochen haben Sie eingeladen: die Antike, das Mittelalter, die Frühe Neuzeit, die Aufklärung und den Ultramontanismus sowie das 20. Jahrhundert. Sie bereiten nun in Ihrer Gruppe die entsprechenden Fragen an die Epochenvertreter/innen vor. Jedes Gruppenmitglied nimmt im Anschluss die Rolle der Moderatorin/des Moderators in einer der Diskussionsrunden ein, die gesendet werden. Ihre Vorbereitungszeit auf die Sendung beträgt 20 Min.« Zur inhaltlichen Ausgestaltung der Diskussion erhielten die Gruppen keine spezifischen Quellenmaterialien. Stattdessen sollten sie – da sie alle an der Tagung teilgenommen hatten – auf die im Tagungsverlauf gehörten Fachvorträge zurückgreifen und die dort vermittelten Inhalte zur Grundlage der Ausarbeitung ihres Diskussionsbeitrages heranziehen. Im Anschluss an die Vorbereitung wurde das Rollenspiel real durchgeführt. Jede Gruppe schickte dafür eine/n Vertreter/in ins »Fernsehen«; ein/e Moderator/in wurde ebenfalls entsandt. Die Diskussionsrunde dauerte ca. 10 Min.

Im Anschluss an das Rollenspiel wurde dasselbe ausgewertet. Die Workshopteilnehmer/innen kamen dabei übereinstimmend zu den folgenden Ergebnissen: Alle Gruppenmitglieder mussten gleichermaßen feststellen, dass sie die in den Fachvorträgen vermit-

telten Inhalte vom reinen Zuhören kaum und vor allem nicht im Detail präsent hatten. Inhaltlich einigermaßen versiert und reflektiert argumentieren konnten überhaupt nur diejenigen, die während der Vorträge mitgeschrieben hatten. Alle anderen hätten sich ihrer Einschätzung nach mit der Materie selbstständig noch einmal befassen müssen, um zielführend mitdiskutieren zu können. Auf der Fachinhaltsebene stellten alle fest, wo Gemeinsamkeiten und wo Unterschiede im Bildungsverständnis der Epochen lagen, Dimensionen, die ihnen nach dem Hören der Vorträge in der Tiefe noch nicht bewusst gewesen waren. Die Rollenspieler/innen selbst bekundeten, wie viel Kompetenzen sie durch das Schlüpfen in die Rolle einer Person aus einer fremden Epoche dazu gewonnen hätten: z. B. Fachkompetenz, Empathie für jene Person und ihre Zeit, die Fähigkeit, die Perspektive zu wechseln, Diskussions- sowie Dialogfähigkeit und die Fähigkeit zuzuhören, Analyse- und Systematisierungskompetenz sowie vernetztes Denken und Transferfähigkeit, also viele jener Kompetenzen, die Akademiker/innen ausgebildet haben sollten, wenn sie die im Brainstorming genannten Berufe ergreifen wollten¹.

Über die Folgen, die diese Ergebnisse für die Gestaltung von universitären Lehr-Lern-Prozessen haben (müssten) – schließlich wird innerhalb der Universität viel Fachwissen in der Vorlesung angeeignet –, entbrannte eine heftige Debatte. Die Erfahrung, dass Lernstoff, der nur gehört und allenfalls mitprotokolliert wurde, noch nicht gemerkt und verstanden und schon gar nicht wiedergegeben werden konnte, müsse die Frage nach der Sinnhaftigkeit und dem Nutzen von Vorlesungen stellen. Einige Teilnehmer/innen wollten deshalb Vorlesungen abgeschafft wissen, was jedoch auf Widerspruch anderer traf, weil auch Zuhören, Geduld und Mitschreibefähigkeit wichtige Fähigkeiten seien und überdies nur innerhalb einer klassischen Vorlesung sehr viel Inhalte an Studierende weitergegeben werden könnten. Studierenden müsste dann jedoch zusätzlich zur Vorlesungsstunde genug Raum zur selbstständigen Vor- und Nachbereitung zur Verfügung gestellt werden. Das jedoch wäre innerhalb der theologischen Studiengänge in der Regel nicht der Fall, weil Vorlesungen dort mit zwei bis maximal drei CP gepunktet seien, so dass eine wirklich nachhaltige Aneignung der Inhalte nicht gesichert sei. Die meisten der vermittelten Inhalte gingen damit eigentlich verloren.

Genauso kontrovers wurde über den Einsatz der ausprobierten Methode selbst in der Hochschullehre diskutiert. Einzelne Workshopteilnehmer/innen vertraten den Standpunkt, dass ein Rollenspiel ein Eingriff in die Persönlichkeitsrechte der/des einzelnen Studierenden sei, weil dieselbe/derselbe damit genötigt würde, vor einer Gruppe frei zu sprechen. Dieser Einwurf erfuhr von anderen heftigen Widerspruch. Das Gegenargument lautete: Fast ausnahmslos alle Studierenden würden zukünftig in Berufen tätig sein, bei denen das Sprechen vor (großen) Gruppen wesentlicher Bestandteil sei. Der Lehrer/innenberuf wurde genauso als Beispiel genannt wie der der/des Pastoralreferent/in und der Pfarrerin bzw. des Pfarrers sowie Berufe in der Medienbranche oder in Beratungsbüros. Für Studierende, die diese Berufe anstrebten, sei es unerlässlich, bereits im Studium derartige Kompetenzen einzuüben und dabei vielleicht auch einmal zu scheitern. Sollte das jedoch mehrfach geschehen und Studierende bemerken, dass sie auch bei ständiger Übung keine Fortschritte machen, könnten frühzeitig Konsequenzen gezogen werden. Jetzt könnte das Studienfach noch gewechselt oder das Studium ganz aufgegeben werden.

Am Ende war man sich jedoch einig: der Mehrwert einer aktiven Auseinandersetzung in der erprobten Form sei eklatant und sollte mindestens im Seminar deutlich häufiger eingesetzt werden, statt Studierende »nur« durch das Halten von Referaten aktiv in die Veranstaltung miteinzubeziehen.

1 Vgl. oben, S. 125–127.

ALEXANDER MAIER

Bildung in der Geschichte – Bildung durch Geschichte

Tendenzen und Motive christlicher Pädagogik

Eine Geschichte der christlichen Erziehung und Bildung von der Antike bis zur Postmoderne in fünf Referaten kann sicherlich nur Schwerpunkte, Tendenzen und zentrale Beispiele in den jeweiligen Epochen aufgreifen. Insofern kann hier keine *Genealogie* im Sinne Michel Foucaults (1926–1984) geboten werden, die sich gerade auch auf das beziehen müsste, was sich jenseits eines gewissen Mainstreams in der Vielfalt der historischen Entwicklung noch an alternativen pädagogischen Praktiken gezeigt hat¹. Dennoch lassen sich in den Vorträgen und Diskussionen des historischen Teils der Weingartener Tagung² eine Reihe von eindrucklichen Motiven entdecken, die Erziehung und Bildung im Kontext des Christentums – wenn nicht umfassend –, so doch pointiert und exemplarisch darstellen und somit Rückschlüsse auf die Genese eines christlichen Bildungsverständnisses ermöglichen, das an seinem Anfang bis zu Augustinus (354–430) noch ganz von der antiken griechisch-römischen Bildungstradition geprägt war und sich am anderen Ende, d. h. in der postmodernen Bildungsrealität fast zu verflüchtigen scheint³. Dieser Eindruck ergibt sich nicht nur hinsichtlich des Religionsunterrichts, der immer mehr den Charakter eines reinen Sachunterrichts angenommen hat, sondern auch im Hinblick auf konfessionelle Schulen. So berichtete die Schulleiterin einer katholischen Schule kürzlich von der Thematisierung des katholischen Profils anlässlich der jährlichen Elterngespräche zur Schulaufnahme. Auf ihren Hinweis, dass sich ihre Schule als katholische Schule verstehe, die sich dem christlichen Menschenbild verpflichtet fühle, meinte die Mutter, dass ihr dies nichts ausmache. Das Interessante an dieser Reaktion ist, dass daran deutlich wird, dass viele Eltern die katholischen Schulen vor allem wegen ihrer ganzheitlichen Pädagogik schätzen und die nicht selten handverlesene Schülerschaft Unterricht und Schulleben oftmals effektiver und vielleicht harmonischer macht, der explizit katholische Hintergrund dabei aber offenbar zunehmend irrelevant ist. Virtuell bleibt ein christliches Bildungsverständnis – etwa in kirchlichen Dokumenten wie

1 Vgl. Michel FOUCAULT, *Von der Subversion des Wissens*, hrsg. v. Walter SEITTER, München 1974, 89f.

2 Die von Ines Weber (Katholische Privat-Universität Linz) in Verbindung mit dem Geschichtsverein sowie der Katholischen Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart organisierte Tagung mit dem Titel »Wie bildet Geschichte?« fand vom 16. bis 18. November 2017 im Tagungshaus der Akademie in Weingarten statt. Der hier vorliegende Beitrag versucht einerseits ein Resümee des historischen Teils der Tagung zu geben. Andererseits entfalte ich hier – angeregt von der Tagungsthematik – einige weiterführende oder vertiefende Aspekte.

3 Vgl. Henri-Irénée MARROU, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, Paderborn u. a. 1981, 301.

Instrumentum laboris freilich noch greifbar – doch muss hier erstens gefragt werden, worin denn das Proprium christlicher Bildung im Unterschied zu anderen Konzepten überhaupt bestehe und zweitens, wer sich denn außerhalb des konfessionellen Feldes tatsächlich noch dafür interessiert.

In ihrem einführenden Beitrag charakterisierte Ines Weber die zentralen Merkmale katholischer Pädagogik anhand des o. g. Dokuments *Instrumentum laboris* aus dem Jahre 2014. Da dieses insbesondere die Erziehung zu Menschlichkeit wie die Begleitung der Schülerinnen und Schüler bzw. der Studierenden bei der Entfaltung ihrer gesamten Persönlichkeit fokussiere, könne hier ihrer Ansicht nach von einer Alternative zu eher ökonomisch orientierten Bildungskonzepten, wie sie etwa von der OECD propagiert würden, gesprochen werden. Weber warb für Bildung als *Personwerdung*, die dann erreicht sei, wenn »der Einzelne authentisch und echt sowie wertebewusst rückgekoppelt seinem Handlungsauftrag folgen«⁴ könne. Im Dokument *Instrumentum laboris* wird diese Wertebindung als Ideal eines guten Lebens in einem durchaus umfassenden Sinn näher spezifiziert: »Das Bildungswesen braucht ein weitgespanntes Bündnis zwischen den Eltern und allen Pädagogen, um den Entwurf eines erfüllten, sinnvollen, für Gott, die anderen und die Welt offenen Lebens vorzulegen«⁵. Dabei könne, so Weber, gerade das Bildungspotential der Kirchengeschichte helfen – und zwar in doppelter Hinsicht: Einmal dadurch, dass sich junge Christinnen und Christen durch kirchenhistorische Themen ihre eigene Tradition erschließen, sodann aber auch durch didaktische Zugänge, die eine intensivere Auseinandersetzung mit den Inhalten ermöglichten, so dass diese z. B. durch temporäre Identifikation innerhalb eines arrangierten Lernsettings (nach) erlebt werden können⁶. Dies habe auch Folgen für Denken, Handeln und Verhalten in aktuellen Kontexten, denn: »Wer also in der Lage ist, Menschen vergangener Epochen in ihrem Christsein zu verstehen, ihre Motive und ihr Handeln nachzuvollziehen, d. h. zu verstehen und zu tolerieren, der ist auch fähig, in verschiedenen aktuellen Diskussions- und Begegnungszusammenhängen seinem Gegenüber Empathie und Akzeptanz entgegenzubringen«⁷. Die Tagung ermöglichte es in ihrem weiteren Verlauf, dieses von Ines Weber stark gemachte Potential eines erlebnis- und kompetenzorientierten kirchenhistorischen Lernens praktisch zu erproben. Das Hineintauchen in die Person einer konkreten Epoche und die damit verbundene Herausforderung, deren Position aus einer Innenperspektive zu vertreten, zeigte sich dabei als produktive Lernform. Eine darauffolgende Reflexionsphase ermöglichte dann das Einnehmen einer Metaebene, so dass Lerneffekte in mehrfacher Hinsicht wahrgenommen werden konnten. Abgesehen von der Wissensebene – die aber immer einer gründlichen fachwissenschaftlichen Vorbereitung bedarf – waren unterschiedliche sozial-kommunikative wie personale Kompetenzen angesprochen. Gleichwohl ergeben sich insbesondere zwei Nachfragen zu diesem theoretischen Konzept, in dem *Instrumentum laboris* sehr stark aufgegriffen wird:

4 Ines WEBER, »Zu Wachstum und Reife verhelfen«. Zum Bildungspotential der Kirchengeschichte, in: ThPQ 166, 2018, 77–87, hier: 78.

5 KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN, Erziehung heute und morgen. Eine immer neue Leidenschaft. *Instrumentum laboris*, Vatikanstadt 2014, online unter: http://www.katholische-schulen.de/PORTALS/0/PDF/DBK_Dokumente/DBK_Instrumentum.pdf [Zugriff: 18.04.2018], 16.

6 Vgl. WEBER, »Zu Wachstum und Reife verhelfen« (wie Anm. 4), 83.

7 Ebd., 86f.

1. Wird Ganzheitlichkeit hier nicht vielleicht überstrapaziert? Denn aus pädagogischer (wie auch praktisch-theologischer) Perspektive wäre hier zu fragen, was die *Person* und das *gute Leben* substanziell ausmacht und welche Kriterien dafür anzulegen wären? Schließlich wäre ergänzend noch zu fragen, ob die hier genannten Qualitäten voreschatologisch überhaupt erreichbar sind.
2. Propagiert insbesondere *Instrumentum laboris* nicht ein katholisches Menschenbild im Modus der Perfektion? Auch wenn dieses inhaltlich zwar sympathischer wirkt (Offenheit, Verantwortung etc.) als ökonomisch inspirierte Konzepte, so scheint es mir diesen strukturell doch sehr ähnlich zu sein. Dies zeigt sich insbesondere daran, dass das Dokument weder der Fragilität menschlicher Existenz noch der Angewiesenheit des Menschen auf glückliche Zufälle – theologisch gesprochen: göttliche Gnade – eine nennenswerte Aufmerksamkeit schenkt. Könnten aber nicht gerade darin christliche Alternativen zu ökonomisch orientierten Bildungskonzepten liegen⁸?

Die Scheinwerfer, die in den fünf Referaten auf Erziehung und Bildung im Christentum in den unterschiedlichen Epochen gerichtet waren – und man muss ergänzen: ab der frühen Neuzeit lag der Fokus auf katholischen Konzepten – haben auf die tendenzielle Ganzheitlichkeit pädagogischer Ansätze aufmerksam gemacht. D. h. sie bezogen sich auf die Zöglinge als Ganzes und richteten sich damit nicht nur an den Intellekt, sondern vor allem auch an die Affektivität und zielten auf eine Verinnerlichung der Inhalte, die schließlich auch Denken, Habitus und Verhalten prägen sollten. Dabei ist deutlich geworden, dass Ganzheitlichkeit in den jeweiligen Zeiträumen unterschiedliche Facetten aufwies. Diese Entwicklung setzte bereits in der Antike ein, wie Augustinus programmatisch in seiner Schrift *De doctrina christiana* ausgeführt hat. Hier hob er hervor, dass die Liebe zu Gott nicht nur einfach an erster Stelle stehe, sondern es außer Gott nichts geben solle, was den gläubigen Menschen sonst noch erfreuen könne⁹. Die Liebe zu Gott stellte für Augustinus somit einen totalen Anspruch dar, der in der Konsequenz auch eine eigene Pädagogik erforderte.

Wie Martin Kintzinger in seinem Beitrag zur Bildung im Mittelalter an den Kathedralschulen und Universitäten zeigen konnte, spielte auch hier Ganzheitlichkeit eine bedeutende Rolle. Einerseits in dem Sinne, als Lehren und Lernen stets als personales Geschehen zwischen einem Lehrer und seinen Studenten betrachtet wurde, andererseits indem es niemals nur um Wissensvermittlung, sondern stets auch um die Formung der Person, wie der Verinnerlichung des Wissens ging und schließlich auch, weil Lehrer und Studenten eine Gemeinschaft auf religiöser Grundlage bildeten, wie etwa der gemeinsame Chorgesang oder die Verbindung in Gebetsbruderschaften deutlich machen¹⁰.

Der Vortrag von Andreas Holzem zur jesuitischen Pädagogik im 16. und 17. Jahrhundert bestätigte erneut den ganzheitlichen Anspruch christlicher bzw. katholischer Erziehung, denn die Schüler sollten nicht nur zu einer rationalen, sondern auch zu einer moralischen Lebensführung hingeführt werden, wozu u. a. Methoden der Selbstreflexion aber auch die Theaterpädagogik hinführen sollten.

Auch im 19. Jahrhundert zielte katholische Erziehung auf die ganze Person. Orientiert an der Gottesebenbildlichkeit sollten Kinder und Jugendliche zu einer katholischen Identität geführt werden, wobei Familie, Volksschule und Pfarrgemeinde zusammenwirkten.

8 Vgl. Alexander MAIER, *Bildung im Drama. Nikolai Grundtvigs Praktische Theologie – wegweisend für eine solidarische Gestaltung von Kirche und Gesellschaft*, Würzburg 2011, 309f.

9 Vgl. MARROU, *Augustinus* (wie Anm. 3), 291.

10 Vgl. Martin KINTZINGER, *Wissen wird Macht. Bildung im Mittelalter*, Ostfildern 2003, 111.

Interessant ist dabei, so Christian Handschuh in seinem Beitrag, dass das katholische Erziehungsverständnis bis in die 1860er-Jahre hinein noch von der katholischen Aufklärung geprägt war, schließlich aber immer deutlicher ultramontane Züge annahm.

Auf die äußerst heterogenen Tendenzen katholischer Bildung und Religionspädagogik im 20. Jahrhundert hat Wilhelm Damberg in seinem Referat aufmerksam gemacht. Auch hier stand die ganze Person im Fokus. Doch während zu Beginn des Jahrhunderts noch ein stark neuscholastisch orientiertes Bildungsverständnis vorherrschte, das auf die Formung des Menschen entsprechend der katholischen Ideale zielte, hatte katholische Bildung im deutschen Kontext nach 1945 vor allem assertorisch-katechetischen Charakter, was angesichts des ideologischen Vakuums nach NS-Diktatur und Krieg verständlich war, jedoch bald zu einer Entfremdung zwischen Kirche und Jugend führte. Die Wende zum Subjekt, die der katholische Religionsunterricht und die katholische Pädagogik mit der Würzburger Synode mitvollzogen, band Ganzheitlichkeit nun konsequent an die Orientierung am Subjekt und radikalisierte damit frühere Ansätze katholischer Subjektpädagogik.

Die Referate lenkten den Fokus auch auf die Bedeutung von Wechselwirkungen zwischen christlichen Pädagoginnen und Pädagogen mit anderen Konzepten. Interessant ist dabei vor allem der von Katharina Greschat konstatierte Befund für die Antike bis zu Augustinus. In ihrem Referat machte sie deutlich, dass für die christlichen Familien die traditionelle griechisch-römische Erziehung mit ihren Bezügen zum paganen Staatskult wie dem Erziehungsziel einer Selbstperfektionierung der eigenen Person, die auch den Beifall des Umfeldes suchte, nach wie vor das bevorzugte Bildungsideal darstellte. Die Eltern von Augustinus selbst sind dafür ein gutes Beispiel – vor allem weil sie sich von einer gesellschaftlich anerkannten Bildung Karrierechancen für ihren Sohn erhofft hatten. Christliche Theologen, die zuvor selbst die übliche Erziehung erhalten hatten, adaptierten die pagane Didaktik und formten sie christlich um. Dabei blieben sie durchaus skeptisch, inwiefern christliche Väter einer solchen Erziehung für ihre Kinder überhaupt zustimmen würden. Die frühe Kirche ihrerseits äußerte sich, so Greschat, nicht zu Erziehungsfragen und überließ dieses Feld den Eltern. Die Taufvorbereitung, bei der am ehesten ein kirchliches Interesse an pädagogischen Fragen zu vermuten gewesen wäre, stellte vor allem das Auswendiglernen von Predigten oder zentralen Glaubensaussagen in den Mittelpunkt und zielte noch nicht auf die Durchdringung der ganzen Persönlichkeit durch den christlichen Glauben. Greschats Feststellung ist insofern interessant, als sie deutlich macht, dass es offensichtlich bereits in der Kirche der ersten vier Jahrhunderte ein Christentum gab, das tendenziell kultisch funktionierte und keineswegs die gesamte Person innerlich beanspruchte – ein Phänomen, das man zumeist eigentlich eher als moderne Entwicklung beschrieben hat, z.B. im Hinblick auf die sogenannten *Kasualienfrommen*. Auch die übrigen Epochen sind – freilich in unterschiedlichem Maße – von Wechselwirkungen christlicher Bildung mit anderen Ideen gekennzeichnet. So verwies etwa Martin Kintzinger auf den produktiven Austausch zwischen Scholastik und Monastik, Andreas Holzem auf die Herausforderung des Humanismus und des Protestantismus für katholische Erziehung, Christian Handschuh auf die Rezeption aufgeklärter Ideen etwa durch den katholischen Theologen und Pädagogen Johann Michael Sailer, und Wilhelm Damberg machte auf die Impulse aufmerksam, die die katholische Bildung durch die Reformpädagogik und die Jugendbewegung erhalten habe. Dabei betonte er insbesondere das Bildungskonzept Romano Guardinis, das in der katholischen Jugendbewegung – v. a. im Quickborn – ab den 1920er-Jahren ein praktisches Erprobungsfeld fand, während Guardini in der damaligen Pädagogik kaum berücksichtigt wurde. Damberg hebt zu Recht die

für Guardinis Ansatz charakteristische Verknüpfung von Subjektivität und Objektivität (Kirche) hervor; zu fragen wäre allerdings auch nach den nicht unproblematischen Konsequenzen dieser Verschränkung, sowie danach, ob die von Guardini angezielte *lebendige und schöpferische Persönlichkeit* (vgl. den Beitrag von Wilhelm Damberg in diesem Band) tatsächlich als positive Neuinterpretation des katholischen Menschen gelten kann. Guardinis schöpferische Persönlichkeit basierte schließlich auf der Unterordnung individueller Freiheit unter die Autorität Christi, wie sie sich in der Kirche zeigt, der Ablehnung aufgeklärter Vernunft und letztlich auch der Moderne insofern damit Individualisierung und Fragmentierung gemeint waren¹¹. Mit der Rückbindung seines Bildungsverständnisses an die katholische Weltanschauung schloss Guardini an jene pädagogischen Autorinnen und Autoren innerhalb der Reformpädagogik und der geisteswissenschaftlichen Pädagogik an, die nach Aufhebung von Kontingenz durch Bildung suchten, um dadurch die Moderne zu überwinden oder sie doch mindestens in eine neue Variante zu überführen¹². Daran anschließend hat Friedrich Wilhelm Graf die Stichwortgeber dieser Strategie als *antimoderne Modernisten* bezeichnet, weil sie trotz ihrer traditionalistischen Option, sowohl hinsichtlich ihrer Visionen und Semantiken als auch ihrer Methoden, Teil der insgesamt heterogenen Moderne waren¹³.

Schließlich gingen einige Vorträge explizit auf die Bedeutung des Lernens anhand von Geschichte ein – ein Aspekt, der im weiteren Verlauf der Tagung für die Gegenwart aufgegriffen und in Workshops praktisch erprobt wurde. So dienten in der Antike Geschichtsabhandlungen etwa als wichtige Lehr- und Erziehungsmedien, während die Bibel als Heilsgeschichte insbesondere bei den gebildeten Christen aufgrund ihrer schlechten literarischen Qualität eine eher untergeordnete Rolle spielte (vgl. den Beitrag von Katharina Greschat in diesem Band). Das Mittelalter interessierte sich in pädagogischer Hinsicht für Geschichte vor allem im Hinblick auf die Formung der Persönlichkeit. Darüber hinaus ermöglichte sie eine historische Zuordnung von Positionen und Methoden, indem die einen als alt, d. h. schlechter, die anderen als neu und damit als besser gekennzeichnet wurden (vgl. den Beitrag von Martin Kintzinger in diesem Band). Letzteres zeigt zugleich ein für die Pädagogik typisches Phänomen, mit dem nicht zuletzt die Reformpädagogik seit den 1890er-Jahren in Deutschland und Europa erfolgreich operierte. Im Rahmen katholisch-konfessioneller Pädagogik der Vormoderne sicherte der vielfache Verweis auf Geschichte, z. B. im jesuitischen Theater wie in der Architektur der Jesuitenkollegien, die Kontinuität katholischer Rechtgläubigkeit im Kontrast zum als häretisch verstandenen Protestantismus (vgl. den Beitrag von Andreas Holzem in diesem Band).

Abschließend möchte ich folgende drei Aspekte im Hinblick auf die Fragestellung dieses historischen Teils unserer Tagung in den Blick nehmen oder nochmals bekräftigen – sofern sie schon in den Referaten explizit oder implizit genannt wurden.

11 Vgl. Alexander MAIER, Die ›Entfehlung‹ der Moderne. Katholische Selbstbildung im Quickborn und bei Romano Guardini, in: *Erziehung als ›Entfehlung‹. Weltanschauung, Bildung und Geschlecht in der Neuzeit*, hrsg. v. Anne CONRAD u. Alexander MAIER, Bad Heilbrunn 2017, 169–184.

12 Vgl. Carola GROPPE, *Erziehung, Sozialisation und Selbstsozialisation als epochale Leitbegriffe und Deutungsmuster*, in: *Erziehungsdiskurse*, hrsg. v. Winfried MAROTZKI u. Lothar WIGGER, Bad Heilbrunn 2008, 75–93.

13 Vgl. Friedrich W. GRAF, *Moderne Modernisierer, modernitätskritische Traditionalisten oder reaktionäre Modernisten? Kritische Erwägungen zu Deutungsmustern der Modernismusforschung*, in: *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums*, hrsg. v. Hubert WOLF, Paderborn 1998, 67–106.

1. Zunächst ist die Entwicklung des Erziehungs- oder Bildungsbegriffs bis in die Gegenwart hinein ohne eine Berücksichtigung des christlichen Kontexts für Europa überhaupt nicht denkbar. Das macht sich etwa am Bildungsbegriff fest, den es so nur im deutschen Sprach- und Kulturraum gibt. Bildung hat sich – trotz ihrer Ursprünge in der Antike – vor allem in der deutschen Mystik des Mittelalters als Konzept herausgebildet. Ausgangspunkt war die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, die zu erreichen das Ziel des christlichen Lebens darstellte – insbesondere für bestimmte Gruppen, die an einem intensiven religiösen Leben interessiert waren und zu denen auch Laien gehörten. Typisch ist dafür ein *negativ* gefasstes Verständnis von Bildung, wie es z. B. Meister Eckhart im späten 13. und frühen 14. Jahrhundert entfaltet hat. Ziel und Weg der Bildung waren bei ihm insbesondere durch »Ledigkeit, Armut, Gelassenheit und Abgeschiedenheit«¹⁴ gekennzeichnet und führten zu einer Loslösung vom geschöpflichen Eigenwillen des Menschen zum Transparentwerden für Gott. Bildung hatte somit einen hohen Anspruch, insofern sie zum Ende der durch die Erbsünde bedingten Entfremdung des Menschen von sich selbst bzw. seiner eigentlichen Wirklichkeit in Gott beitragen wollte. Diese ursprüngliche Fassung des Bildungsbegriffs steht in Spannung zu modernen bzw. aktuellen Verständnissen von Bildung. Heute ist Bildung mehr ein Anhäufen von Wissen oder vor allem von Kompetenzen, so dass Heinz-Elmar Tenorth etwa vom Menschen als *homo paedagogicus* gesprochen hat. Gemeint ist damit ein Mensch, »der sich über permanente Lernbereitschaft definiert, an Weiterbildung interessiert ist und sich in der Zuschreibung der Ursachen von Erfolg und Misserfolg (auch) an den eigenen Lern- und Bildungsanstrengungen oder -versäumnissen orientiert«¹⁵. Diese Entwicklung verweist vielleicht auf aktuelle Anknüpfungen eines christlich geprägten Bildungsbegriffs in einer pädagogisierten Gesellschaft, die Erziehung im Modus eines säkularen Heilsdiskurses thematisiert¹⁶. Denn: Aus christlicher Sicht ist Bildung (immer auch) Geschenk. Entsprechend war für Meister Eckhart Bildung, d. h. die Restitution der Gottesebenbildlichkeit im Menschen, Initiative und Handeln Gottes. Heute würde man theologisch von einem Zusammenwirken zwischen menschlicher Aktivität und göttlicher Gnade sprechen – und zwar so, dass das pädagogisch-menschliche Handeln nicht nur sein *Gelingen* von Gott erhofft, sondern sich auch für *Möglichkeiten* öffnet, an die es selbst noch nicht gedacht hatte¹⁷. Christliche Bildung konkurriert daher keineswegs damit, sich etwa für gerechte oder inklusive Bildungsstrukturen einzusetzen, um dadurch gesellschaftliche Umstände zu humanisieren. Auch ist nicht gemeint, dass menschlicher Eigenaktivität im Bildungsprozess gegenüber göttlicher Gnade nur eine sekundäre Rolle zukomme. Vielmehr verweist Bildung in christlicher Perspektive die Akteurinnen und Akteure auf die bleibende Angewiesenheit auf andere Menschen oder bestimmte glückliche Umstände im Bildungsprozess – theologisch gesprochen auf Gnade, bildungsphilosophisch ausgedrückt auf Kontingenz als Angewiesenheit wie als Ansprechbarkeit¹⁸.

14 Dietmar MIETH, *Meister Eckhart. Mystik und Lebenskunst*, Düsseldorf 2004, 91.

15 Heinz-Elmar TENORTH, *Bildungsinteressen und Wertewandel. Perspektiven der Pädagogik*, in: *Erziehung in der Moderne*, hrsg. v. Dirk RUSTEMEYER, Würzburg 2003, 367–385, hier: 374.

16 Vgl. Fritz OSTERWALDER, *Pädagogische Modernisierung – Pädagogisierung der Öffentlichkeit und Sakralisierung der Pädagogik*, in: *Pädagogische Modernisierung. Säkularität und Sakralität in der modernen Pädagogik*, hrsg. v. Michèle HOFMANN, Denise JACOTTET u. Fritz OSTERWALDER, Bern 2006, 237–261.

17 Vgl. MAIER, *Bildung im Drama* (wie Anm. 8), 309f.

18 Vgl. Norbert RICKEN, *Subjektivität und Kontingenz. Markierungen im pädagogischen Diskurs*, Würzburg 1999, 192.

Dies kann durchaus auch pädagogisch gesteuert werden. Ein Beispiel dafür sind etwa Mentorenprojekte, die es heute in vielfältigen beruflichen oder institutionellen Feldern gibt. Hier werden an sich unverfügbare menschliche Beziehungen durch den organisierten Kontakt zwischen Mentorinnen und Mentoren einerseits und Mentees andererseits ermöglicht, so dass Letztere auf personal vermitteltes Erfahrungs- und Orientierungswissen zurückgreifen können, wobei sich oft vorher ungeahnte Möglichkeiten für die Mentees ergeben¹⁹. Zudem könnte der Gnadenaspekt christlicher Pädagogik in der Gegenwart einen Mehrwert oder ein kritisches Korrektiv zur aktuellen Situation des – so könnte man konstatieren – in permanenter Selbstrechtfertigung gefangenen *homo paedagogicus* der Gegenwart darstellen. Eine solche Perspektive wäre dann im Diskurs mit den Erziehungswissenschaften herauszuarbeiten und in säkulare Sprache zu übersetzen, um als Ressource der Lebensgestaltung auch in der säkularisierten und pluralen Gesellschaft zur Verfügung stehen zu können²⁰.

2. Erziehung und Bildung in der Moderne sind selbst Produkte von Religion. Der Zusammenhang zwischen Pädagogik und Theologie liegt in erster Linie in der Möglichkeit der Erlösung des Menschen durch den christlichen Glauben begründet. Wo eine Wandlung der menschlichen Seele zum Guten hin möglich erscheint – trotz theologischer Gegenmeinungen, wie sie in dem Lehrsatz *anima unica forma corporis* des Konzils von Vienne 1311/12 zum Ausdruck gebracht wurden –, wird auch Erziehung in christlicher Perspektive als Unterstützung beim Wandlungsprozess der Seele erst sinnvoll denkbar. Insbesondere innerhalb christlich-heterodoxer Gruppierungen in der Vormoderne lässt sich dies beobachten – so etwa für den katholischen Bereich im Jansenismus und im protestantischen Feld im Pietismus. Wie Fritz Osterwalder betont hat, entstand aus dem pastoralen Verhältnis von *Spiritual* und *Beichtkind* – so etwa im Jansenismus – die moderne Pädagogik mit ihrer starken Fokussierung auf das Subjekt. Dies lässt sich etwa an folgendem Beispiel zeigen: So wie der *Spiritual* bzw. der Führer des Gewissens oder der Beichtvater den *Educandus* bzw. sein *Beichtkind* genau kennen muss, um ihn auf seinem Weg zu Gott richtig anzuleiten, so müssen auch Erzieherinnen und Erzieher die Kinder genau beobachten und kennen, um ihnen die richtigen Aufgaben zum Erklimmen der nächsten Entwicklungsstufe zu ermöglichen²¹. Dies zeigt sich bis in das gegenwärtige Verständnis von Lehrpersonen, zu deren Auftrag es gehört, das individuelle Potential ihrer Schülerinnen und Schüler zu entdecken und zu entfalten²². Das exklusive pädagogische Verhältnis hat sich also historisch betrachtet, aus dem pastoralen Verhältnis entwickelt.

19 Vgl. Jenny JONES, Factors influencing mentees and mentors learning throughout formal mentoring relationships, in: Human Resource Development International 16, 2013, Vol. 4, 390–408.

20 Es ist jedoch fraglich, ob sich dafür Gesprächspartner/-innen in den Erziehungswissenschaften finden. Am ehesten wird man wohl im Bereich der pädagogischen Anthropologie und in der Bildungsphilosophie fündig werden können. Gleichwohl steht die Forderung von Jürgen Habermas im Raum, dass sich auch die säkulare Seite im Sinne der Gewinnung von Lebensressourcen auf die religiöse Seite zubewegen sollte (vgl. Jürgen HABERMAS, Glauben und Wissen, Frankfurt a. M. 2001).

21 Vgl. Fritz OSTERWALDER, Die Heilung des freien Willens durch Erziehung. Erziehungstheorien im Kontext der theologischen Augustinus-Renaissance im 17. Jahrhundert, in: Das verdrängte Erbe. Pädagogik im Kontext von Religion und Theologie, hrsg. v. Jürgen OELKERS, Heinz-Elmar TENORTH u. Fritz OSTERWALDER, Weinheim / Basel 2003, 57–86.

22 Vgl. exemplarisch SAARLÄNDISCHES MINISTERIUM FÜR BILDUNG UND KULTUR, Leitbild für die Lehrkraft für die Primarstufe, in: Ausbildungsmodule für die zweite Phase der Lehrerbildung im Saarland, Allgemeines Seminar, online unter: http://www.saarland.de/dokumente/thema_bildung/Ausbildungsmodule_Allgemeines_Seminar_LfP_010212.pdf [Zugriff: 30.03.2018], 2.

3. Insbesondere Martin Kintzinger und Andreas Holzem sind in ihren Beiträgen auf die pädagogische Bedeutung von Geschichte im Mittelalter bzw. in der jesuitischen Pädagogik der Vormoderne eingegangen. Auch wenn Geschichte im Mittelalter als Wissenschaft nur einen untergeordneten Stellenwert hatte, spielten Geschichte und Tradition im Bildungsverständnis der Kathedralschulen und Universitäten eine nicht unwichtige Rolle. Einmal, weil sich Wissen stets auf Tradition bezog, dann aber auch, weil Geschichte dazu genutzt wurde, bestimmte wissenschaftliche Schulen einzuordnen, was besonders an der Unterscheidung zwischen *via antiqua* (z. B. Thomas von Aquin) und *via moderna* (William von Ockham) deutlich wird (vgl. hierzu den Beitrag von Martin Kintzinger in diesem Band). Die jesuitische Pädagogik nutzte einerseits Geschichte dazu, das konfessionell-katholische Bildungsideal der Gegenreformation in eine historische Kontinuität einzuordnen. So knüpfte man etwa an einem idealen antiken Christentum an. Andererseits war es beliebt, aktuelle Fragestellungen oder Gegensätze in historischem Gewand zu verhandeln. Schließlich wurden im Rahmen jesuitischer Moralerziehung einzelne Tugenden mit Gestalten der Geschichte personifiziert, um die Eindrücklichkeit der zu vermittelnden Tugenden zu steigern (vgl. den Beitrag von Andreas Holzem in diesem Band).

Die Bedeutung von Geschichte im pädagogischen Kontext stieg jedoch erst durch die Aufklärung im 18. Jahrhundert und dann nochmals im Kontext der Nationalstaatsbildung im 19. Jahrhundert exponentiell an. Dies liegt wohl vor allem daran, dass man dem Fach Geschichte, historischen Themen und Figuren zutraute, Religion als Orientierungsinstanz zu ergänzen oder sogar abzulösen – was man z. B. in der konfessionell heterogenen Eidgenossenschaft seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sehr deutlich sehen kann, wo man im Rahmen des Wechsels vom Staatenbund zum religiös-kulturell freilich heterogenen Bundesstaat ein einigendes Band benötigte. Geschichte fokussierte sich dabei stark auf historische Personen, so dass der Unterricht – ergänzt durch Feste – religiöse Züge annahm. Im Zentrum standen dabei Lesebücher, »in denen narrativ eine stabile Genealogie von nationalen Kultfiguren, den Heiligen der national-politischen Zivilreligionen erzeugt«²³ wurde. »Die Helden der alten Eidgenossenschaft, Tell, Winkelried und der Heilige Nikolaus von der Flüe werden zu den Ahnen aller kleinen Schweizer und Schweizerinnen. Aber auch diejenigen Heroen, welche die Entwicklung der modernen liberalen Schweiz markieren sollten, der Gründer des Roten Kreuzes, Henri Dunant, und vor allem Heinrich Pestalozzi werden zum Gegenstand eines zivilreligiösen Kultes in der ganzen Schweiz, der weitestgehend über die Schule und die Schulbücher vermittelt wird«²⁴. Dies gilt in gleicher Weise aber auch für andere Länder. Geschichte zeigt sich dabei als durchaus ambivalentes Bildungsinstrument, weil sie nicht selten auf idealisierenden Vorstellungen und Projektionen beruht. So sah etwa Nikolai Grundtvig (1783–1872), ein wichtiger Stichwortgeber des Nationalstaatsprojekts im Dänemark des 19. Jahrhunderts, im Mittelalter das wahre Dänemark verwirklicht, von dem sich seine Bewohner z. B. durch die Lateinschule, eine lebensferne Wissenschaft, den Absolutismus und den massiven deutschen Einfluss im Kultur- und Wirtschaftsleben entfremdet hätten – ein

23 Fritz OSTERWALDER, Akteure, Kontexte und Innovationen – soziale Funktion und Eigendynamik in der modernen Schulgeschichte, in: Das Jahrhundert der Schulreformen. Nationale und internationale Perspektiven 1900–1950, hrsg. v. Claudia CROTTI u. Fritz OSTERWALDER, Bern 2008, 15–37, hier: 22.

24 Ebd.

Prozess, der, wie er glaubte, im Zuge einer konsequenten Nationalstaatsbildung wieder rückgängig gemacht werden könnte²⁵.

Interessant ist, dass die Entstehung und Etablierung der *Historischen Pädagogik* als Fach im Rahmen der Lehrerbildung seit dem 19. Jahrhundert sich dem damals erkannten Bildungspotential von Geschichte verdankt. Erziehungsgeschichte – und das war von Anfang an vor allem eine Geschichte des Lebens, Denkens und Wirkens von Pädagoginnen und Pädagogen mit häufig hagiographischem Charakter – sollte insbesondere dazu beitragen, den angehenden Lehrerinnen und Lehrern ein erwünschtes Berufsethos und eine nationale Einstellung zu vermitteln²⁶. Wenn der Bildungshistoriker Daniel Tröhler daher fordert, dass »das Fach nicht mehr pädagogisch motiviert sein (solle), sondern wissenschaftlich«, so dass es seine Wirkung »über Erkenntnis und nicht über Vorbildkonstruktion erzielt«, scheint – zumindest im Hinblick auf die Bildung von Professionshaltungen pädagogischer Fachkräfte an Hochschulen und Akademien – das lange 19. Jahrhundert noch einen seiner Schatten zu werfen.

In einem ganz anderen Kontext verwies kürzlich der russische Historiker Jurij Piwowarow, Mitglied der Akademie der Wissenschaften Russlands, in Bezug auf die Gesellschaft seines Heimatlandes auf eben diese Schatten. In einem Interview konstatierte er: »Es gibt keine Politik mehr, deren Platz hat die Geschichte eingenommen. Nach der Revolution leugneten die Bolschewiki die Geschichte als prägenden Faktor. Sie kannten nur noch Zukunft. Daher wurde Geschichte als Studienfach an den Universitäten danach zunächst gestrichen. Erst 1934 kehrte das Fach wieder auf den Lehrplan zurück. Heute ist es umgekehrt: Es gibt keine Zukunft mehr – nur noch Geschichte«²⁷. Das Verhältnis von Bildung und Geschichte zeigt sich somit als ein ambivalentes. Damit Geschichte ihr Bildungspotential in einer demokratischen und offenen Gesellschaft entfalten kann und nicht – wie schon so oft – zur Projektion einer idealen Vergangenheit wird, an die man in der Gegenwart nahtlos wieder anschließen zu können glaubt, müsste sich Geschichtsdidaktik vor allem auf das Wissen und Verstehen der Vergangenheit fokussieren und nicht zuletzt auch ein ethisches Lernen aus Geschichte für Gegenwart und Zukunft ermöglichen. Dabei können etwa narrative Zugänge hilfreich sein, die aufgrund ihres ästhetischen Charakters ein Angebot darstellen und somit dem Lernverhalten des postmodernen Menschen eher entsprechen, der sich die Inhalte seiner Bildung zunehmend selbst nach individuellen Kriterien zusammenstellt. Aus pädagogisch-didaktischer Sicht wird man aber – etwa im schulischen Kontext – gerade solche Narrationen anbieten, in denen sich z. B. im Kontext von Ungerechtigkeit solidarisierende und humanisierende Kräfte zeigen, die genauso an den reflektierenden Verstand wie an den Willen appellieren und somit auch (Neu-)Positionierungen der Leserinnen und Leser nicht ausschließen²⁸. Ob jedoch, wie Martin Kintzinger meint, Geschichte, wie sie z. B. in der liturgischen Praxis etwa der Ordensgemeinschaften lebendig würde, als *formatio* pädagogisch noch Wirkung zu entfalten vermag oder überhaupt angemessen ist, scheint fraglich (vgl. den Beitrag von

25 Vgl. Alexander MAIER, Bildung zur Nation. Geschichtserzählung und kulturelle Identität als sakral-pädagogisches Programm bei Nikolai Grundtvig, in: Bildungsgeschichte. International Journal for the Historiography of Education 5, 2013, H. 2, 162–181.

26 Vgl. Daniel TRÖHLER, Lehrerbildung, Nation und pädagogische Historiographie. Die »Geschichten der Pädagogik« in Frankreich und Deutschland nach 1871, in: Zeitschrift für Pädagogik 52, 2006, H. 4, 540–554, hier: 544 u. 548.

27 Revolution ist heute in Russland negativ besetzt, Interview mit Jurij PIWOWAROW, in: Saarbrücker Zeitung vom 06.11.2017, online unter: https://www.saarbruecker-zeitung.de/politik/ausland/revolution-ist-heute-in-russland-negativ-besetzt_aid-6801291 [Zugriff: 04.04.2018].

28 Vgl. MAIER, Bildung im Drama (wie Anm. 8), 293–295.

Martin Kintzinger in diesem Band). Denn der postmoderne Mensch ist gerade dadurch gekennzeichnet, dass er sich nicht mehr nach überlieferten Mustern formt, sondern mit der Vielfalt der vorhandenen Traditionen auf kreative Weise spielt²⁹. Diese Entwicklung kann so gelesen werden, dass die theologische Pädagogik des Subjekts im Christentum letztlich einen Motor der Säkularisierung im Sinne Gianni Vattimos darstellt, der diese als vollständige Inkarnation Gottes in der Welt verstanden hat, wodurch menschliche Autonomie erst ermöglicht wird³⁰. Die Radikalisierung menschlicher Subjektivität in der Postmoderne wäre dann keine Verflüchtigung der christlichen Botschaft, sondern nur die jüngste Etappe ihrer Wirkungsgeschichte.

Ein eher theologischer denn historischer oder pädagogischer Schluss: Was hat schließlich die Reich-Gottes-Botschaft mit Geschichte zu tun? Sie ist letztlich die Unterbrechung von Geschichte als gleichmäßig dahingleitendem Strom. Im Licht des Evangeliums kommen nämlich nicht nur – so Ottmar Fuchs – die Ungereimtheiten, Ungerechtigkeiten und Unabgeholtenheiten von uns Menschen zum Vorschein, sondern zugleich hoffentlich auch die Erwartung von Zukunft³¹. Vielleicht entstehen so aus einigen wenigen großen Geschichtserzählungen viele kleine Geschichten von Freude und Leid. Es sind nicht zuletzt gerade diese Geschichten, von denen wir lernen können.

29 Vgl. Zygmunt BAUMAN, *Flüchtige Moderne*, Frankfurt a.M. 2000, 14.

30 Vgl. Gianni VATTIMO, *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 1997, 44.

31 Vgl. Ottmar FUCHS, *Rettung des Ursprungs im Traditionsbruch*, in: »...und nichts Menschliches ist mir fremd«. *Theologische Grenzgänge*, hrsg. v. Ottmar JOHN u. Magnus STRIET, Regensburg 2010, 265–290.

WALTRAUD SCHREIBER

Wie bilden Geschichte und Geschichtsunterricht heute?

Aktuelle Überlegungen aus der Geschichtsdidaktik

1. Geschichte – ein ganz besonderes Schulfach

1.1 Was macht die Besonderheit aus? Ein klärender Blick zurück

Das Fach Geschichte steht im Blick, seit zu Beginn des 19. Jahrhunderts – im Zuge großer Bildungsreformen – darüber nachgedacht wird, welche Schulfächer es in den Volksschulen und weiterführenden Schulen geben soll und was Schulfächer für die Bildung der Lernenden leisten müssen. Die angesprochenen Reformen sind als Reaktion auf die (politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, kulturellen, technischen) Umbrüche der Sattelzeit (Reinhart Koselleck¹) zu sehen.

Es wäre außerhalb jeder Gepflogenheit, die Bildungsreformen des 19. Jahrhunderts zu thematisieren, ohne sich dabei auf Wilhelm von Humboldt (1767–1835) und sein Ziel einer allgemeinen Bildung zu beziehen. Häufig wird sein Bericht als Direktor der Sektion für Kultus und Unterricht im preußischen Ministerium des Inneren an König Friedrich Wilhelm III. (1770–1840) aus dem Jahr 1809 zitiert: »*Es giebt schlechterdings gewisse Kenntnisse, die allgemein sein müssen, und noch mehr eine gewisse Bildung der Gesinnungen und des Charakters, die keinem fehlen darf. Jeder ist offenbar nur dann ein guter Handwerker, Kaufmann, Soldat und Geschäftsmann, wenn er an sich und ohne Hinsicht auf seinen besonderen Beruf ein guter, anständiger, seinem Stande nach aufgeklärter Mensch und Bürger ist. Giebt ihm der Schulunterricht, was hiezu erforderlich ist, so erwirbt er die besondere Fähigkeit seines Berufs nachher sehr leicht und behält immer die Freiheit, wie im Leben so oft geschiehet, von einem zum andern überzugehen.*«²

Als grundlegend für eine derart allgemeine Bildung erachtet Humboldt die drei Fachbereiche Mathematik, Sprachen und – Geschichte. Dabei geht es ihm neben dem Wis-

1 Reinhart KOSELLECK, Einleitung, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 1, hrsg. v. Otto BRUNNER, Werner CONZE u. Reinhart KOSELLECK, Stuttgart 1979, XV. – Sattelzeit steht für den Übergang zur Moderne, der durch Zeiterfahrungen, nicht zuletzt der Französische Revolution und ihrer Folgen, des Beginns der Industrialisierung und Technisierung oder neuer Wege in der Literatur, Kunst, Ästhetik markiert ist, die das bislang Gewohnte aufbrechen. Das Ergebnis, so Koselleck, ist auch ein neues Geschichtsverständnis, das Wandel und Veränderung betont und damit neben Vergangenheit auch Zukunft als historisch relevante Zeitdimension in den Blick rückt.

2 Bericht der Sektion des Kultus und des Unterrichts an den König, Dezember 1809, in: Wilhelm von HUMBOLDT, *Werke in fünf Bänden*, Bd. IV: *Schriften zur Politik und zum Bildungswesen*, hrsg. v. Andreas FLITNER u. Klaus GIEL, Darmstadt 1982, 210–238, hier: 218.

senserwerb immer auch um das Lernen des Lernens³. Die historischen Fächer sollen zu einem Denken befähigen, das sich zum einen auf Erfahrungen – modern gesprochen – unterschiedlicher Individuen und Gruppierungen bezieht, die diese in verschiedenen Zeiten und Räumen gemacht haben und zum anderen auf (an Logiken gebundene) Weisen, nach einem möglichen Sinn zu fragen, der in diesen Erfahrungen sichtbar wird.

Nach Klaus Giel ist in den Humboldtschen Überlegungen das bereits in der Antike entstandene *Trivium* wiederzuerkennen. Es handelt sich dabei um die erste Gruppe der *Artes Liberales*, die zusammen mit dem *Quadrivium* die sieben freien Künste bilden. In summa haben diese zum Ziel, einen freien Menschen zu lehren als solcher zu denken. Der Aufbau von Wissen ist demgegenüber nachrangig und eher Mittel zum Zweck⁴. Im *Trivium* wird insbesondere die Befähigung zur Kommunikation entwickelt; dem dienen Grammatik, Logik und Rhetorik. Das darauf aufbauende *Quadrivium* besteht aus Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie. Hier geht es um das (vorrangig mathematische) Erschließen der Welt in Raum und Zeit. Giel arbeitet in seiner Darstellung der Humboldtschen Überlegungen zu den Schulfächern die »Dialektik in der Verbindung von Mathematik und formaler *Logik*«; die *Grammatik* in der vertieften Form einer »Philosophischen Grammatik« heraus und »die *Rhetorik* als Einübung des Zur-Sprache-Bringens von Erfahrungen (historische Studien in Verbindung mit den beiden anderen)«⁵.

Dem Schulfach Geschichte wird also in den Humboldtschen Reformüberlegungen zugeordnet, bildend und lebensorientierend zu wirken und junge Menschen dabei zu unterstützen, sich in der Welt zurecht zu finden. Dazu bedarf es, wie Jörn Rüsen das später nennen wird, der *Sinnbildung über Zeiterfahrung*⁶, wobei er vier Formen der Sinnbildung unterscheidet. (1) Die *traditionale*, die Kontinuitäten sucht und deren Bedeutung für historische Orientierung betont, (2) die *exemplarische*, die Beispiele aus der Vergangenheit als orientierend für heute und morgen aufgreift und Geschichte als *magistra vitae* versteht, (3) die *kritische Sinnbildung*, die bestehende Orientierungen und Vorstellungen außer Kraft setzt und neuen Sinn sucht, schließlich (4) die *genetische Sinnbildung*, die Veränderung und Wandel als konstitutiv für Mensch und Welt versteht und danach trachtet, durch die triftige Analyse von Entwicklungen sinnbildend die Richtung dieser Veränderung heraus zu arbeiten.

Es hängt vom vorherrschenden Geschichtsverständnis und den epochalen Rahmenbedingungen ab, welche Sinnbildungsmuster dominieren und wie das Verhältnis von his-

3 »Der Schüler ist reif, wenn er so viel bei anderen gelernt hat, dass er nun für sich selbst zu lernen im Stande ist. Sein Sprachunterricht z. B. ist auf der Schule geschlossen, wenn er dahin gekommen ist, nun mit eigener Anstrengung und mit dem Gebrauch der vorhandenen Hilfsmittel jeden Schriftsteller, insoweit er wirklich verständlich ist, mit Sicherheit zu verstehen, und sich in jede gegebene Sprache, nach seiner allgemeinen Kenntnis vom Sprachbau überhaupt, leicht und schnell hinein zu studieren.« (FLITNER / GIEL, Wilhelm von Humboldt [wie Anm. 2], 169f.).

4 Deshalb ist auch die Rede von »artes« (Künsten): das Können steht im Zentrum, nicht das Wissen.

5 Klaus GIEL, Zur Philosophie der Schulfächer, in: Über die Fachgrenzen hinaus. Chancen und Schwierigkeiten des fächerübergreifenden Lehrens und Lernens, Bd. I: Grundlagen und Begründungen, hrsg. v. Ludwig DUNCKER u. Walter POPP, Heinsberg 1997, 33–71, hier: 44. – Am Schulfach Geschichte wird also betont – wieder in moderne Sprache übersetzt – dass es vergangene Erfahrungen, die re-konstruiert und dabei mit Sinn für den Menschen erfüllt werden, zur Sprache bringt und damit diskutierbar macht.

6 Vgl. u. a. Jörn RÜSEN, Historische Vernunft. Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. Grundzüge einer Historik, Bd. I, Göttingen 1983; DERS., Historisches Erzählen, in: Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte, hrsg. v. DEMS., Köln 2001, 43–106; DERS., Historik. Theorie der Geschichtswissenschaft, Köln 2013.

torischem Wissen und historischem Denken-Können gefasst wird. Eine gemeinsame, zeitenüberschreitende Basis bildet aber die Überzeugung, dass die Fähigkeit, mit Geschichtlichkeit umzugehen, ein Spezifikum des Menschen ist. Allerdings zeigt sich, dass auch das Verständnis von Historizität zeit- und kulturspezifisch ist⁷. Im 19. Jahrhundert z. B. wird Wandel als Prinzip erkannt. Damit einher geht die Einsicht in die Notwendigkeit, u. a. durch Geschichte, Orientierung für eine zunehmend als unbestimmt wahrgenommene Zukunft zu schaffen.

Was also ist das Besondere des Schulfaches Geschichte?

Das Besondere, damals wie heute, ist demzufolge, dass das Fach auf der anthropologischen Grundlage der Historizität von Mensch und Welt aufsetzen kann, insbesondere des Wesensmerkmals des Menschen, mit Geschichtlichkeit umgehen zu können. Der Mensch ist zu historischer Orientierung fähig; ja, er kann sein Leben nicht leben, ohne sich (auch) historisch zu orientieren.

Warum er im konkreten Fall Orientierung sucht, auf welche Vergangenheit er dabei wie zurückgreift, ist aber individuell unterschiedlich und nicht zuletzt abhängig von der umgebenden Kultur und Gesellschaft und deren Bedingungen⁸. Erkennbar ist darüber hinaus, dass auch Gruppen und Gesellschaften als Ganze Orientierungsbedürfnisse haben. Nicht zuletzt darauf fußen die sich in Raum und Zeit unterscheidenden Zielsetzungen, die durch das Schulfach Geschichte erreicht werden sollen.

Im Folgenden werden die Rahmenbedingungen, die im 21. Jahrhundert für den Geschichtsunterricht in Deutschland (und in vergleichbaren Ländern) vorherrschen, skizziert, um der zu beantwortenden Frage nachzugehen zu können, wie der Beitrag des Geschichtsunterrichts heute zur Bildung der Schüler/-innen aussehen könnte und sollte.

1.2 Was sind die Rahmenbedingung für Geschichtsunterricht im 21. Jahrhundert?

1.2.1 Das narrativ-konstruktivistische Geschichtsverständnis

Weltweit dominiert seit einiger Zeit ein narrativ-konstruktivistisches Geschichtsverständnis⁹. Dabei wird zwischen Vergangenheit und Geschichte unterschieden, wobei

7 Wird unter Historizität »nur« verstanden, dass alles was ist, geworden ist, und der Blick in die Vergangenheit die Gegenwart (besser) verstehbar macht? Werden dabei bestimmte Zusammenhänge als gültig und verbindlich gesetzt bzw. wird gerade dies zurückgewiesen, z. B. deshalb, weil die Geschichtlichkeit jeder Gegenwart und jedes Vergangenheitsbezugs betont wird? Wird Geschichtlichkeit als »Seinsverfassung« nicht nur jedes Handelns, sondern auch allen Denkens und Kommunizierens angenommen?

8 Das Leben in, mit und durch Geschichte wird auch als Geschichtskultur bezeichnet. Vgl. hierzu aktuell das Themenheft »Geschichtskultur« der Zeitschrift für Geschichtsdidaktik (ZGD 2017), hrsg. v. Béatrice ZIEGLER.

9 Vgl. hierzu u. a. Arthur C. DANTO, *Analytische Philosophie der Geschichte*, Frankfurt a. M. 1974 (Original: Arthur C. DANTO, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge 1965); Paul RICOEUR, *Zeit und Erzählung*, Bd. 1: *Zeit und historische Erzählung*, München 1988 (Original: *Temps et récit*, Paris 1983); Hans-Michael BAUMGARTNER, *Narrative Struktur und Objektivität. Wahrheitskriterien im historischen Wissen*, in: *Historische Objektivität. Aufsätze zur Geschichtstheorie*, hrsg. v. Jörn RÜSEN u. Hans-Michael BAUMGARTNER, Göttingen 1975, 45–67; DERS.: *Narrativität*, in: *Handbuch der Geschichtsdidaktik*, hrsg. v. Klaus BERGMANN u. a., Seelze-Velber 1997, 157–160; Jörn RÜSEN, *Die vier Typen des historischen Erzählens*, in: *Formen der Geschichtsschreibung*, hrsg. v. Reinhart KOSELLECK, Heinrich LUTZ u. Jörn RÜSEN, München 1982, 514–606; DERS., *Historische Vernunft. Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. Grundzüge einer Historik*, Bd. I, Göttingen 1983;

Vergangenheit für die Wirklichkeit früherer Zeiten steht, die unwiederbringlich vorbei ist und Geschichte »für diejenige grundsätzlich narrative Form, in welcher Vergangenes [...] allein dargestellt werden kann.«¹⁰

Damit setzt sich das narrativ-konstruktivistische Geschichtsverständnis von einer älteren Vorstellung von Geschichte ab, die von einem festen und als richtig ausweisbaren Bestand an Wissen über die Vergangenheit ausging. Mit diesem Wandel verbindet sich zugleich eine grundsätzlich hinterfragende Haltung gegenüber jeglicher Art von verbindlichen, identitätsstiftenden Erzählungen. Stattdessen wird von einer prinzipiellen Mehrzahl konkurrierender und dennoch schlüssiger Narrationen über gleiche Gegenstände ausgegangen – bei gleichzeitiger Ablehnung eines theorie- und methodenlosen Relativismus.

Hieraus ergibt sich der Bedarf nach *strukturellen (statt nur inhaltlichen) Qualitätskriterien*, nach denen historische Aussagen für triftig gehalten werden. International breit als Qualitätskriterien anerkannt sind die von Jörn Rüsen entwickelten Triftigkeitskriterien. Er unterscheidet, z. B. in Rüsen 2013

- die *empirische Triftigkeit / Plausibilität* als Kriterium, inwiefern eine Geschichte nachvollziehbar auf der Überlieferung von Erfahrungen aus der Vergangenheit beruht. Zumindest im wissenschaftlichen / wissenschaftsbasierten Feld erfolgt dafür die Benennung der als Grundlagen herangezogenen Quellen. Deren Auswahl sollte offengelegt, die Relevanz und Aussagekraft der Quellen nicht nur behauptet, sondern argumentativ dargelegt werden.
- die *normative Triftigkeit / Plausibilität* als Kriterium für die Zustimmungsfähigkeit zu den gewählten Relevanz-, Auswahl- sowie Urteilkriterien. Dabei geht es auch um die Art und Weise, wie der Zusammenhang zwischen in der Vergangenheit geltenden und aktuellen bzw. für die Zukunft antizipierten Normen hergestellt wird. Ein Gütekriterium historischer Narrationen in einer von Diversität geprägten Gesellschaft ist, unterschiedliche Zielgruppen mit unterschiedlichen Perspektiven dadurch anzusprechen, dass ihre unterschiedlichen Perspektiven in der Narration berücksichtigt werden (Perspektivenerweiterung).
- die *narrative Triftigkeit / Plausibilität* als Kriterium für die Nachvollziehbarkeit der narrativen Konstruktion. Sie kann sichergestellt werden durch passende Anwendungen allgemein anerkannter Regeln für die Darstellung von Erklärungen und Zusammenhängen, wobei diese durchaus abhängig vom gewählten Medium sind, ebenso von den Adressaten.

DERS., Rekonstruktion der Vergangenheit. Die Prinzipien der historischen Forschung. Grundzüge einer Historik, Bd. II, Göttingen 1986; DERS., Lebendige Geschichte. Formen und Funktionen des historischen Wissens. Grundzüge einer Historik, Bd. III, Göttingen 1989; DERS., Historische Orientierung. Über die Art des Geschichtsbewusstseins, sich in der Zeit zurechtzufinden, Köln 1994; DERS., History. Narration – Interpretation – Orientation, New York 2005; DERS., Historik. Theorie der Geschichtswissenschaft, Köln 2013.

¹⁰ Ulrich TRAUTWEIN u. a., Kompetenzen historischen Denkens erfassen. Konzeption, Operationalisierung und Befunde des Projekts »Historical Thinking – Competencies in History« (HiTCH), Münster 2017, 15. – Der nachfolgende Text lehnt sich, z. T. bis in einzelne Formulierungen, an Kapitel 2 dieser Publikation an. Diese ist in Autorenschaft zahlreicher Geschichtsdidaktiker entstanden (C. Bertram, B. von Borries, N. Brauch, M. Hirsch, A. Körber, C. Kühberger, J. Meyer-Hamme, H. Neureiter, W. Schreiber, M. Waldis, M. Werner, B. Ziegler, A. Zuckowski) und gibt deshalb einen common sense der Geschichtsdidaktik wider. Das Kapitel 2 wurde zudem redaktionell von mir betreut.

1.2.2 Wirksame Kontextualisierung für ein narrativ-konstruktivistisches Geschichtsverständnis

Die Kontextualisierungen, in denen ein narrativ-konstruktivistisches Geschichtsverständnis wirksam werden kann, sollen abschließend noch näher bestimmt werden:

- Das narrativ-konstruktivistische Geschichtsverständnis mit seinen reflexiv-kritischen Komponenten ist vor allem auf demokratische Gesellschaften und politische Bewegungen bezogen, die sich z. B. auf die allgemeinen Menschenrechte berufen.
- Notwendig – zumindest hilfreich – sind auch der unbehinderte Zugang zu historischem Wissen, die Möglichkeit, das Verfügen über *historische Methoden* lernen zu können, ebenso Einsichten in die *epistemologischen Prinzipien* gewinnen zu können. Damit kommt der *Zugang zu »Bildung« in den Blick*.
- Von Relevanz ist auch das Bewusstsein für die Bedeutung der *Geschichtskultur* für Gegenwart und Zukunft. Dies ist die Bedingung dafür, sich über die *Zeitdimensionen* Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hinweg historisch orientieren zu können und zu wollen. Dabei geht es um die *Lebenswirksamkeit von (historischer) Bildung*. Damit kommt implizit die Frage der *Kompetenzen* in den Blick, also die Frage nach den Fähigkeiten, Fertigkeiten und Bereitschaften, über die man verfügen können muss, um mit auftretenden Fragen und Problemen auf eine reflektierte und selbstreflexive Weise umgehen zu können¹¹.

Sofern Geschichtsunterricht das Ziel verfolgt, Schüler/-innen zu einem historischen Denken zu befähigen, das einen reflektierten und selbstreflexiven Umgang mit Geschichte ermöglicht und damit eine geschichtsbewusst-kritische Teilhabe am Leben einer Gesellschaft, müsste ihm ein narrativ-konstruktivistisches Geschichtsverständnis zugrunde liegen. Dafür sprechen auch die Aussagen in den Präambeln der Lehrpläne der allermeisten deutschsprachigen Länder. Hier ist regelmäßig die Rede von kritischem Geschichtsbewusstsein, Multiperspektivität, Gegenwartsbezug oder Orientierungsfähigkeit.

Die wenigen Studien, die die Wirksamkeit des damit angezielten Paradigmenwechsels überprüfen, kommen oft zu einem ernüchternden Ergebnis. Dies gilt sowohl für Studien, die nach Wissen fragen¹², als auch für Studien, die das Geschichtsbewusstsein Jugendli-

11 Zu Kompetenzorientierung und historischer Orientierung vgl. Kompetenzen historischen Denkens. Ein Struktur-Modell als Beitrag zur Kompetenzorientierung in der Geschichtsdidaktik, hrsg. v. Andreas KÖRBER, Waltraud SCHREIBER u. Alexander SCHÖNER, Neuried 2007; dort auch zahlreiche weiterführende Beiträge zur Kompetenzorientierung, jeweils mit vertiefender Literatur.

12 Breitenwirksamkeit erzielten v.a. die Schröder-Studien, die Mängel bei zeitgeschichtlichen Kenntnissen und Urteilen bezogen auf die NS-Zeit, die DDR und die Bundesrepublik Deutschland diagnostizieren (vgl. u. a. Klaus SCHROEDER, Monika DEUTZ-SCHROEDER, Rita QUASTEN u. a., Später Sieg der Diktaturen. Zeitgeschichtliche Kenntnisse und Urteile von Jugendlichen, Frankfurt a. M. 2012). – Die teilweise heftige Kritik an den Studien wie an ihrer politischen Rezeption machte dabei deutlich, welche theoretischen und methodischen Probleme Versuche mit sich bringen, punktuelle Zustimmung zu komplexen, voraussetzungsvollen Aussagen, die zudem Kenntnisse, Sach- und Werturteile vermengen, als valide und reliable Messungen von (orientierungsrelevantem) historischem »Wissen« zu interpretieren. (Bodo VON BORRIES, 1989 – Erinnerung für die Zukunft, in: Demokratie erfahren. Analysen, Berichte und Anstöße aus dem »Förderprogramm Demokratisch Handeln«, hrsg. v. Wolfgang BEUTEL u. Peter FAUSER, Schwalbach/Ts. 2013, 163–196; Cornelia SIEBECK, Später Sieg des Kalten Krieges, in: Gedenkstättenrundbrief Nr. 169 (3/2013), 44–54; Johannes MEYER-HAMME, Im Spannungsfeld historischer Uneindeutigkeit, notwendiger Exaktheit und sozialer Erwünschtheit. Eine Re-Analyse von Fragebogen- und Testkonstruktionen in quantitativen Studien zum Geschichtsbewusstsein und historischem Lernen, in: Methoden geschichtsdidaktischer

cher untersuchen¹³, als auch für Studien, die danach trachten, Kompetenzausprägungen zu messen¹⁴. Damit stellt sich die Frage:

*1.3 Woran liegt es, dass konkreter Geschichtsunterricht
den bestehenden Rahmen oft (noch) nicht hinreichend nutzt?*

Evidenzbasierte Antworten auf diese Frage können derzeit eigentlich noch nicht gegeben werden, auch wenn erste Ergebnisse empirischer Studien in die nachfolgenden Antwortversuche eingebunden werden können.

Unterrichtsforschung, hrsg. v. Holger Thünemann u. Meik ZÜLSDORF-KERSTING, Schwalbach/Ts. 2016, 89–113.). – Eine Erfassung eigenständigen kritischen Könnens im Bereich des historischen Denkens war mit den Schröder-Studien gar nicht erst geplant.

13 Geschichtsbewusstsein wurde anfangs im Sinne von Haltungen, Vorlieben, Überzeugungen, Selbstdefinitionen und Dispositionen als Ergebnisse historischer Sozialisation verstanden (Bodo VON BORRIES, *Geschichtslernen und Geschichtsbewußtsein. Empirische Erkundungen zu Erwerb und Gebrauch von Historie*, Stuttgart 1988; *Geschichtsbewusstsein empirisch*, hrsg. v. DEMS., Hans-Jürgen PANDEL u. Jörn RÜSEN, Pfaffenweiler 1991. – Erst in den folgenden, maßgeblich von von Borries getragenen Studien wurden auch »Fähigkeiten« (Konzeptbeherrschung, Transferleistungen, Denkstrategien) in den Blick genommen (Bodo VON BORRIES, *Das Geschichtsbewusstsein Jugendlicher. Eine repräsentative Untersuchung über Vergangenheitsdeutungen, Gegenwartswahrnehmungen und Zukunftserwartungen von Schülerinnen und Schülern in Ost- und Westdeutschland*, Weinheim–München 1995; DERS./Claudia FISCHER/Sibylla LEUTNER-RAMME u. a., *Schulbuchverständnis, Richtlinienbenutzung und Reflexionsprozesse im Geschichtsunterricht. Eine qualitativ-quantitative Schüler- und Lehrerbefragung im deutschsprachigen Bildungswesen 2002*, Neuried 2005).

14 Einen umfassend auf die Erhebung »Kompetenzen historischen Denkens« gerichteten Test legte die HiTCH-Gruppe im von Trautwein, Schreiber und Körber geleiteten BMBF-Projekt vor. Ulrich TRAUTWEIN u. a., *Kompetenzen historischen Denkens* (wie Anm. 10). – Studien insbesondere aus dem englischen Sprachraum konzentrieren sich auf die Beherrschung historischer Methoden. Vgl. hierzu Sam WINEBURG u. a., *Historical thinking and other unnatural acts. Charting the future of teaching the past*, Philadelphia 2001, und sein Team (vgl. u. a. Christine BARON, *Understanding historical thinking at historic sites*. *Journal of Educational Psychology* 104 [3/2012], 833–847; Jean-François ROUET/Monik FAVART/Anne M. BRITT u. a., *Studying and using multiple documents in history. Effects of discipline expertise*. *Cognition and Instruction* 15 [1/1997], 85–106). – Mehrere Studien fokussieren auf einzelne Aspekte der Methodenkompetenz (vgl. z. B. Christiane BERTRAM/Wolfgang WAGNER/Ulrich TRAUTWEIN, *Learning Historical Thinking With Oral History Interviews. A Cluster Randomized Controlled Intervention Study of Oral History Interviews in History Lessons*. *American Educational Research Journal*, online verfügbar: <http://journals.sagepub.com/doi/10.3102/0002831217694833> (Stand: 09.11.2018); *Geschichte denken. Zum Umgang mit Geschichte und Vergangenheit von Schüler/innen der Sekundarstufe I am Beispiel »Spielfilm«*. *Empirische Befunde – Diagnostische Tools – Methodische Hinweise*, hrsg. v. Christoph KÜHBERGER, Innsbruck–Wien 2013. – Einige Studien befassen sich mit Fragekompetenz (Albert LOGTENBERG, *Questioning the past. Student questioning and historical reasoning*, Doctoral Dissertation, University of Amsterdam 2012, Retrieved from <http://dare.uva.nl/document/2/105943> [Stand: 12.11.2018]; Annemarie KRAUS, *Kategoriale Inhalts- und Strukturanalyse zur Auswertung von Schüleräußerungen zu Zeitzeugen. Wirksamkeitsforschung für kompetenzorientierten Geschichtsunterricht an Hauptschulen*, in: *Analyse von Schulbüchern als Grundlage empirischer Geschichtsdidaktik*, hrsg. v. Waltraud SCHREIBER, Alexander SCHÖNER u. Florian SOCHATZY, Neuried 2013, 194–211). – Orientierungskompetenz steht im Zentrum (u. a. bei K. LEHMANN, *Lernaufgaben zur Förderung historischer Kompetenzen mittels historischer Theaterarbeit*, in: *Forschungswerkstatt Geschichtsdidaktik*, Bd. 13 (Beiträge zur Tagung »geschichtsdidaktik empirisch« 13), hrsg. v. Monika WALDIS u. Beatrice ZIEGLER, Bern 2015, 205–215).

1.3.1 Komplexität eines auf einem narrativ-konstruktivistischen Geschichtsverständnis beruhenden Geschichtsunterrichts

Es kann vermutet werden, dass die hohe Komplexität eines auf die Förderung eines reflektierten und selbstreflexiven Geschichtsbewusstseins und die Entwicklung historischer Kompetenzen ausgerichteten Geschichtsunterrichts eine Rolle spielt¹⁵. Unterrichtstaugliche Operationalisierungen des Ansatzes stellen zweifelsohne eine Herausforderung dar. Insofern ist die Qualität der auf Pragmatik bezogenen Beispiele, die v. a. in Zeitschriften und Sammelbänden erscheinen, durchaus unterschiedlich. Dasselbe gilt für Unterrichtsmaterialien, die in großer Zahl vorgelegt werden, als gedruckte Schulbücher¹⁶ oder als digitales Schulbuch¹⁷ bzw. weitere Arbeitsmaterialien, die ebenfalls in gedruckter oder digitaler Form vorliegen, kommerziell oder als OER (Open Educational Resources)¹⁸.

1.3.2 Anforderung an Geschichtslehrerkompetenzen

Eng mit der Komplexität eines auf die Förderung eines reflektierten und selbstreflexiven Geschichtsbewusstseins und historischer Kompetenzen ausgerichteten Geschichtsunterrichts verbunden ist ein weiterer Grund, der in der Ausprägung der Geschichtslehrerkompetenzen anzunehmen ist. Es geht hier um einen wiederum hochkomplexen Zusammenhang¹⁹ aus historischen, geschichtsdidaktischen und erziehungswissenschaftlichen Kompetenzen²⁰.

15 Zur Verdeutlichung der Komplexität vgl. TRAUTWEIN u. a., Kompetenzen historischen Denkens erfassen (wie Anm. 10); und ausführlicher in: KÖRBER/SCHREIBER/SCHÖNER, Kompetenzen historischen Denkens (wie Anm. 11); Christian H. SPIESS, Theorie des Geschichtsunterrichts Frankfurt a. M. 2018.

16 In Bezug auf österreichische Schulbücher vgl. die Ergebnisse der breit angelegten CAOHT-Studie (Competence and Academic Orientation in History Textbooks), die aktuell (2018) abgeschlossen wird.

17 Vgl. Waltraud SCHREIBER/Florian SOCHATZY/Marcus VENTZKE, Das multimediale Schulbuch – kompetenzorientiert, individualisierbar und konstruktionstransparent, in: Analyse von Schulbüchern als Grundlage empirischer Geschichtsdidaktik, hrsg. v. Waltraud SCHREIBER, Alexander SCHÖNER u. Florian SOCHATZY, Stuttgart 2013, 212–232; Florian SOCHATZY, Das multimediale Schulbuch (mBook) – von der Theorie in die Praxis. Konzeption, Produktion und empirische Überprüfung eines multimedialen Geschichtsschulbuches, Eichstätt 2015.

18 Für OER vgl. exemplarisch Christoph PALLASKE, Segu Geschichte (selbstgesteuert entwickeln der Geschichtsunterricht), online verfügbar: www.segu-geschichte.de (Stand: 10.11.2018); oder Waltraud SCHREIBER/Robert TRAUTMANNBERGER/Ina OBERMEYER, DIMIL (digitale Module für inklusives Lernen), online verfügbar: www.Dimil.de (Stand: 10.11.2018). – Vgl. hierzu auch: Waltraud SCHREIBER/Robert TRAUTMANNBERGER, Empowerment und Partizipation als Ziele inklusiven Fachunterrichts. Digitale Module zur Unterstützung von Lehrkräften und SchülerInnen, in: Ulrich BARTOSCH/Waltraud SCHREIBER/Joachim THOMAS, Inklusives Leben und Lernen in der Schule. Berichte aus dem Forschungsverbund zu Inklusion an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, Bad Heilbrunn 2018, 207–244.

19 Vgl. u. a. Waltraud SCHREIBER/Stefanie ZABOLD, Reform der Lehrerbildung. Zwischen Zwängen der Praxis, Erkenntnissen der Theorie und Evidenzen der Empirie, online verfügbar: <http://edoc.ku-eichstaett.de/16809/> (Stand: 10.11.2018).

20 Christian HEUER/Mario RESCH/Manfred SEIDENFUSS, Geschichtslehrerkompetenzen? Wissen und Können geschichtsdidaktisch, in: Zeitschrift für Didaktik der Gesellschaftswissenschaften 7 (2/2017), 158–176; Monika WALDIS/Philipp MARTI/Martin NITSCHKE, Angehende Geschichtslehrpersonen schreiben Geschichte(n). Zur Kontextabhängigkeit der Erfassung narrativer Kompetenz, in: Zeitschrift für Geschichtsdidaktik 14 (2015), 63–86; Waltraud SCHREIBER/Ulrich

1.3.3 Zunehmende Diversität der Schülerschaft

Und drittens ist zu vermuten, dass gerade auch die Herausforderungen aufzuführen sind, die aus der lebensorientierenden Bedeutsamkeit von Geschichte (vgl. auch Kapitel 1.1) in einer zunehmend diversen Gesellschaft für den Geschichtsunterricht erwachsen. Lehrkräfte wie Schüler/-innen haben mit den weit auseinanderliegenden Orientierungen und Orientierungsbedürfnissen, mit breit gefächerten Lern- und Leistungsvoraussetzungen zu tun.

Es ist an sich leicht einzusehen, dass es angesichts dieser Vielfalt wenig Sinn ergibt, für alle Schüler/-innen dieselbe Unterrichtsstunde zu halten. Dennoch scheint gerade im Geschichtsunterricht noch kaum differenziert zu werden. Dies legen zumindest die vorhandenen Videographien von Geschichtsstunden nahe (Geschichtsstunden aus der deutschsprachigen Gemeinschaft Belgien²¹, aus der Schweiz²², aus Österreich und Deutschland²³).

Ebenso naheliegend wäre die Notwendigkeit, mit unterschiedlichen Orientierungsbedürfnissen und unterschiedlichen Deutungen und Interpretationen umgehen zu lernen und eigene und fremde Geltungsbehauptungen überprüfen zu lernen. Doch auch dies scheint im Geschichtsunterricht nur selten gefördert zu werden. Erste Ergebnisse aus der breit angelegten Reformstudie Belgien²⁴ weisen darauf hin, dass nur die Lehrkräfte, die selbst über gut ausgeprägte historische Kompetenzen verfügen, insbesondere sich auch mit historischer Orientierungs- und Fragekompetenz auseinandergesetzt haben, ihren Schüler/-innen einen Geschichtsunterricht anbieten, der auf einem narrativ-konstruktivistischen Geschichtsverständnis aufbauend, die Kompetenz der Lernenden fördert, sich historisch zu orientieren und mit unterschiedlichen Perspektiven auf ein und dieselbe Vergangenheit umzugehen.

1.3.4 Was folgt daraus?

Aus den Beobachtungen ergibt sich, dass obwohl Geschichte per se lebensdienlich, weil Orientierung ermöglichend ist, und obwohl es mit dem narrativ-konstruktivistischen

TRAUTWEIN/Wolfgang WAGNER u. a., Reformstudie Belgien. Eine Effektstudie zur Einführung von Rahmenplan und mBook, in: *Kompetent machen für ein Leben in, mit und durch Geschichte*. Tagungsband, hrsg. v. Waltraud SCHREIBER, Béatrice ZIEGLER u. Christoph KÜHBERGER, Münster 2019 (im Druck).

21 Waltraud SCHREIBER/Christiane BERTRAM, Ein multimediales Schulgeschichtsbuch in der Anwendung. Wie empirische Studien helfen können, Geschichtsunterricht besser zu verstehen, in: »Geschichtsunterricht im 21. Jahrhundert. Eine geschichtsdidaktische Standortbestimmung« (Beih. ZfGD, 17), hrsg. v. Thomas SANDKÜHLER u. a., Göttingen 2018; ausführlicher: Stefanie HÖLZLWIMMER, Welchen Einfluss hat das mBook auf den Geschichtsunterricht? Inhaltsanalytische Auswertung von 23 videographierten Unterrichtsstunden, Eichstätt 2018 (Bachelorarbeit).

22 Monika WALDIS/Corinne WYSS, Förderung historischer Kompetenzen im Geschichtsunterricht. Erfahrungen einer videogestützten Lehrpersonenweiterbildung, in: *Beiträge zur Lehrerbildung* 32 (2/2014), 221–234; Monika WALDIS/Martin NITSCHKE/Philipp MARTI u. a., »Der Unterricht wird fachlich korrekt geleitet«. Theoretische Grundlagen, Entwicklung der Instrumente und empirische Erkundungen zur Unterrichtsreflexion angehender Geschichtslehrpersonen, in: *Zeitschrift für Geschichtsdidaktik* 13 (2014), 32–49.

23 VON BORRIES/FISCHER/LEUTNER-RAMME u. a., Schulbuchverständnis, Richtlinienbenutzung und Reflexionsprozesse (wie Anm. 13).

24 Waltraud SCHREIBER/Ulrich TRAUTWEIN/Wolfgang WAGNER u. a., Reformstudie Belgien. Eine Effektstudie zur Einführung von Rahmenplan und mBook, in: SCHREIBER/ZIEGLER/KÜHBERGER, *Kompetent machen* (wie Anm. 20).

Geschichtsverständnis einen entsprechenden theoretischen Ansatz gibt, Geschichtsunterricht nicht auf jeden Fall die Entwicklung historischer Kompetenzen der Schüler/-innen unterstützt und so deren historische Bildung ermöglicht.

Die Überlegungen Jörn Rüsens zum Zusammenhang von Bildung und Kompetenz(en) sind hilfreich, wenn man über Zielperspektiven des Geschichtsunterrichts der Zukunft nachdenkt: »Bildung (self-cultivation) ist ein dynamischer Prozess der Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit. Er schließt organisierte Erziehungsprozesse und deren Ziele (Erzeugung von Kompetenzen zur Bewältigung lebenspraktischer Aufgaben und Probleme) ein, geht aber darüber hinaus: Bildung umgreift und fundiert diese Kompetenzen mit einer umfassenderen, die die maßgebenden kulturellen Orientierungen der gesellschaftlichen Praxis und der Individualisierung des Menschen betrifft. *Bildung ist Kompetenz für diese Orientierung.*« (Formatierung: W.S.). Es handelt sich um die Fähigkeit, die das menschliche Leben in den unterschiedlichsten Praxisbereichen nachhaltig bestimmenden Erfahrungen, normativen Einstellungen, Werte und Deutungsmuster wahrzunehmen, sie sich kritisch zu eigen zu machen, sie diskursiv zu verhandeln und bewusst im eigenen Handeln zur Geltung zu bringen.

Wissenschaft und Kunst spielen dabei eine wichtige Rolle. Es geht allerdings nicht um die Akkumulation von Wissensbeständen, sondern um einen wissens- und erfahrungsbasierten Umgang mit den wesentlichen Gesichtspunkten der menschlichen Lebensführung.

Auf fünf Qualitäten der kulturellen Fähigkeit der Sinnkompetenz kommt es dabei an: auf die Fähigkeit der differenzierten Wahrnehmung realer und komplexer Lebensverhältnisse; auf die Fähigkeit, sie zu verstehen und zu deuten; auf die Fähigkeit, diese Deutung in sozialen Kontexten argumentativ zur Geltung zu bringen; auf kritisches Urteilsvermögen im Verhältnis zu sich selbst und zu den Anderen; und schließlich auf die Fähigkeit der Empathie, sich auf den Standpunkt der Anderen stellen und damit den eigenen relativieren zu können²⁵.

Was bedeutet dies konkret für den Geschichtsunterricht der Zukunft?

2. Was kann getan werden?

2.1 Die (Weiter-) Entwicklung der Kompetenzen historischen Denkens, mit der Absicht historische Bildung zu fördern

Wenn der Aufbau von für historische Orientierung notwendigen Kompetenzen sowohl von Schüler/-innen als auch von Lehrkräften explizit gelernt werden muss, ist ein auf die Ermöglichung von (Selbst-)Bildung gerichteter, kompetenzorientierter Geschichtsunterricht kein vorübergehendes und von außen gesetztes Zeitphänomen, sondern eine Notwendigkeit. Dies gilt gerade in einer zunehmend diversen Gesellschaft wie der unseren, in der unterschiedliche Deutungen und Positionen aufeinander prallen. Durch die Berücksichtigung ihrer Historizität lassen sich nicht nur die Entstehung und Ausrichtung der Interpretationen besser verstehen. Es fällt auch leichter, mit den unterschiedlichen Positionen umzugehen und sich selbst auf eine triftige Weise zu positionieren bzw. bei Bedarf eigene Positionen zu verändern und Handlungsoptionen zu erweitern.

25 Jörn RÜSEN, Einige Schlüsselbegriffe. Manuskript, 2018.

›Ohne Wolle kann man nicht stricken‹ (lernen). Auf den Geschichtsunterricht gewendet sind Inhalte die Wolle, und die Fähigkeit, mit ihnen umzugehen, ist das Stricken-Können. Grundsätzlich kann man an allen Inhalten historisch denken lernen. Es ist der Lebensdienlichkeit der Geschichte geschuldet, dass es für den Einzelnen nicht ohne Belang ist, an welchen Inhalten er/sie die Kompetenzen historisch zu denken entwickelt. Es gibt gute Gründe anzunehmen, dass das »*mea res agitur*«, also das, was man als relevant für das eigene Leben erachtet, Rückwirkungen auch auf das Lernen des Umgangs mit Geschichte hat. Ebenso gute Gründe gibt es, die Spannungsfelder (Jörn Rüsen), die von Gegensätzen wie ›oben und unten‹, ›arm und reich‹, ›Mann und Frau‹, ›Zentrum und Peripherie‹, aufgemacht werden²⁶, zu betrachten, in denen das menschliche Leben sich vollzieht. »Der Mensch muss mit ihnen fertigwerden, sich in ihnen einrichten. Dies geschieht stets (auch) in einer sinnbildenden Aktivität, die sein Handeln und Unterlassen bestimmt. Sie sind es, die die menschlichen Lebensformen zeitlich dynamisieren.«²⁷

Damit lautet die Frage: An welchen Themen soll der auf Orientierungsfähigkeit gerichtete Kompetenzaufbau geschehen?

2.1.1 Überlegung zur Auswahl der Inhalte

Angesichts der hohen Heterogenität der Schülerschaft wäre es illusorisch zu fordern, alle unterschiedlichen Vergangenheiten zu thematisieren, die für die Sozialisation und Identitätsbildung der Schüler/-innen einer Klasse von Bedeutung sind. Ein naheliegender Weg ist, den inhaltlichen Fokus auf Themen zu legen, die in der Geschichtskultur²⁸ des Landes von Bedeutung sind, in dem – zumindest aktuell – alle Schüler/-innen zusammen leben.

Allerdings muss dabei Geschichte als das bewusst gemacht werden, was sie ist: Als Narration, die im Nachhinein, aufgrund bestehender Orientierungsbedürfnisse, konstruiert wird. Es muss den Schüler/-innen klar werden, dass es *deshalb* unterschiedliche Geschichten zu ein und demselben vergangenen Phänomen gibt und ebenso unterschiedliche Orientierungsbedürfnisse und Orientierungsangebote, *weil* Vergangenes unterschiedlich gedeutet wird und unterschiedliche Zusammenhänge zwischen den Zeitdimensionen hergestellt werden. Dies schließt ein, dass es Gruppen in den Klassen gibt, für die die in der deutschen Geschichtskultur gängigen Orientierungsangebote ohne Bedeutung sind; andere Orientierungsangebote aber ggfs. von Relevanz wären. Schließlich kommt die Notwendigkeit hinzu, die Triftigkeit der vorfindlichen Orientierungsangebote und der eigenen Sinnkonstruktionen einschätzen zu lernen.

Im Zentrum des Geschichtsunterrichts in Deutschland können also sehr wohl die Themen stehen, die in der deutschen Geschichtskultur stark präsent sind. Es muss aber zugleich verdeutlicht werden, warum sie präsent sind und dass die jeweiligen Themen für

26 DERS., *Historik* (wie Anm. 6), 116f.

27 Ebd., 118.

28 Jörn RÜSEN, Was ist Geschichtskultur? Überlegungen zu einer neuen Art, über Geschichte nachzudenken, in: *Historische Faszination. Geschichtskultur heute*, hrsg. v. Jörn RÜSEN u. a., Köln 1994, 3–26; Bernd SCHÖNEMANN, Geschichtsdidaktik und Geschichtskultur, in: *Geschichtskultur. Theorie – Empirie – Pragmatik*, hrsg. v. DEMS., Bernd MÜTTER u. Uwe UFFELMANN, Weinheim 2000, 26–58; Hans-Jürgen PANDEL, Geschichtskultur als Aufgabe der Geschichtsdidaktik. Viel zu wissen ist zu wenig, in: *Geschichtskultur. Die Anwesenheit von Vergangenheit in der Gegenwart*, hrsg. v. Hans-Jürgen PANDEL u. Vadim OSWALT, Schwalbach/Ts. 2009, 19–33; vgl. aktuell auch das Themenheft der Zeitschrift für Geschichtsdidaktik 16 (2017), moderiert von Béatrice ZIEGLER; dort insbesondere auch Béatrice ZIEGLER, Einleitung, 5–16.

Menschen, die hier in Deutschland zusammenleben, unterschiedliche Bedeutung haben können. Die Konsequenz, die sich daraus ergibt, müsste eigentlich ein Konzept des ›gemeinsamen Lernens am gemeinsamen Gegenstand‹²⁹ sein, das unterschiedliche Zugänge zu Inhalten zulässt³⁰, ohne auf ein gemeinsames Wissensfundament zu verzichten³¹, dieses jedoch so aufbaut, dass nicht das konkrete Fallwissen im Zentrum steht, sondern Verallgemeinerungen und Kontextualisierungen, in die sowohl die vergangenen Geschehnisse, als auch deren Gegenwarts- und Zukunftsrelevanz eingeordnet werden können³².

2.1.2 Kompetenzaufbau: theoretische Fundierung durch das FUER-Modell

Ein Austausch über unterschiedliche Fragestellungen, ausgelöst z. B. durch je spezifische Orientierungsbedürfnisse, unterschiedliche Interpretationen und Bedeutungszuweisungen, abhängig von den getätigten Sinnbildungen, kann besser gelingen,

- 1) wenn methodische Regularien der Re- und De-Konstruktion bekannt sind (→ Aufbau von historischer Methodenkompetenz),
- 2) wenn fallbezogene und zeitbezogene Inhalte abstrahiert und kategorisiert werden können (→ vgl. Aufbau von historischer Sachkompetenz),
- 3) wenn unterschiedliche, jeweils triftige Positionen nebeneinander stehen dürfen, zugleich aber nicht-triftige Positionen argumentativ zurückgewiesen werden können (→ Aufbau von historischer Orientierungskompetenz) bzw.
- 4) wenn derartige Unterschiede auch als Grundlage für die Entwicklung neuer Fragestellungen genutzt werden können (→ Aufbau von historischer Fragekompetenz).

Die hier genannten Bedingungen sind Ausdruck eines reflektierten und (selbst-)reflexiven Geschichtsbewusstseins und der dafür notwendigen Kompetenzausprägungen. Die Förderung des Kompetenzaufbaus muss alters- und entwicklungspezifisch erfolgen. ›Gemeinsames Lernen am gemeinsamen Gegenstand‹, das dennoch zu individueller Orientierung und auf die je eigenen Möglichkeiten abgestimmte gesellschaftlich-kulturelle Teilhabe befähigt, bedarf aber einer gemeinsamen Theoriebasis als Grundlage. Breit ge-

29 Der Terminus stammt von Georg Feuser, wird hier aber in fachlicher Wendung genutzt (vgl. hierzu: SCHREIBER/TRAUTMANNBERGER, Empowerment und Partizipation [wie Anm. 18]).

30 Vgl. hierzu den Ansatz Benjamin Bräuers, die Entwicklung von Orientierungskompetenz im Geschichtsunterricht durch das Anbieten unterschiedlicher Orientierungsgelegenheiten zu fördern (vgl. u. a. Benjamin BRÄUER, Diversität als Motor von Lernprozessen. Über die »Irritation« durch »fremde« Umgangsweisen mit Geschichte und deren Nutzen für die Entwicklung der Kompetenzen historischen Denkens, in: BARTOSCH/SCHREIBER/THOMAS, Inklusives Leben und Lernen in der Schule (wie Anm. 18).

31 Exemplarisch wird dies am Inhaltsfeld »Altes Ägypten« verdeutlicht in: Waltraud SCHREIBER/Benjamin BRÄUER, Praxismodule als »Ort«, Unterrichten und Forschen zu lernen. Das Konzept »Orientierungsgelegenheiten« erproben und Wirksamkeitsforschung vorbereiten, in: Frühes historisches Lernen. Projekte und Perspektiven empirischer Forschung, hrsg. v. Monika FENN, Frankfurt a. M. 2017, 239–269.

32 Vgl. hierzu u. a.: RÜSEN, Historik (wie Anm. 6); DERS./Waltraud SCHREIBER, Historische Begrifflichkeit, in: SCHREIBER/ZIEGLER/KÜHBERGER, Kompetent machen für ein Leben (wie Anm. 20); Michael WERNER, Wissens-Werte Geschichten. Zum Wert heterogener Wissensausprägungen für inklusives historisches Lernen, in: BARTOSCH/SCHREIBER/THOMAS, Inklusives Leben und Lernen in der Schule (wie Anm. 18), 153–182.

nutzt wird dafür das FUER-Modell³³, ein Kompetenzstrukturmodell historischen Denkens, das sich auch im internationalen Vergleich als tragfähig erwiesen hat³⁴.

In dieser Modellierung werden drei *prozedurale Kompetenzbereiche* unterschieden, die historischen Frage-, Methoden- und Orientierungskompetenzen und ein vierter, *kategorisierender* (»historische Sachkompetenzen«).

- *Historische Sachkompetenzen* umfassen die Fähigkeit, Fertigkeit und Bereitschaft, vergangene und gegenwärtige Phänomene begrifflich zu fassen, Kriterien zu finden und zu benennen, mit deren Hilfe Verallgemeinerungen und Vergleiche, auch über Zeiten hinweg, möglich werden³⁵. Die Kategorisierungsfähigkeit bezieht sich auf inhaltliche, methodische, theoretische und subjektbezogene Aspekte³⁶.
- *Historische Fragekompetenzen* betreffen zum einen die »Kernkompetenz« »Interesse/Verunsicherung/Irritationen« in inhalts-, methoden-, theoriebezogene Fragen zu übersetzen. Dabei können die Fragen sich an die Vergangenheit richten, aber auch Entwicklungen und Veränderungen oder historische Orientierung für Gegenwart und Zukunft betreffen. Die zweite Kernkompetenz betrifft die Fähigkeiten, Fertigkeiten und Bereitschaften zu erfassen, welche Fragestellungen hinter vorliegenden historischen Narrationen/Geschichten stehen. Diese können in unterschiedlicher medialer Präsentation vorliegen, als geschriebener Text, als Film, als Ausstellung, als Karikatur, als alltagsweltlicher oder wissenschaftlicher Disput, etc.³⁷.
- Die historische Methodenkompetenz bezieht sich auf die beiden Basisoperationen der Re-Konstruktion und De-Konstruktion. *Re-konstruktive* Fähigkeiten, Fertigkeiten und Bereitschaften zielen darauf, entsprechend einer Fragestellung Vergangenes (möglichst methodisch geleitet) zu re-konstruieren und in historische Narrationen zu fassen. Dabei geht es um Heuristik (geeignete Quellen und Darstellungen finden), Analyse und Interpretation, also darum, Zusammenhänge, Abhängigkeiten etc. aus den Quellen zu erschließen und in historische Kontexte einzuordnen. Schließlich muss nach Ansätzen für historische Orientierung gesucht werden und abschließend gilt es, das Re-konstruierte in einer sinnvollen Geschichte darzustellen. Dabei müssen Adressaten und das gewählte Darstellungsmedium berücksichtigt werden. Die De-Konstruktion als zweite Kernkompetenz umfasst den methodisch regulierten Umgang mit fertig vorliegenden Narrationen. Diese müssen in ihrer Struktur erschlossen und in ihrer Triftigkeit überprüft werden³⁸. Matthias Hirsch machte kürzlich zurecht darauf aufmerksam, dass mit historischem Lesen ein weiterer Aspekt der historischen Methodenkompetenz bislang unterbelichtet geblieben ist³⁹.

33 KÖRBER/SCHREIBER/SCHÖNER, Kompetenzen historischen Denkens (wie Anm. 11).

34 TRAUTWEIN u. a., Kompetenzen historischen Denkens erfassen (wie Anm. 10); Carla VAN BOXTEL, Reflections on the FUER model of historical thinking, in: SCHREIBER/ZIEGLER/KÜHBERGER, Kompetent machen für ein Leben (wie Anm. 20).

35 Vgl. RÜSEN/SCHREIBER, Historische Begrifflichkeit (wie Anm. 32); WERNER, Wissens-Werte Geschichten (wie Anm. 32).

36 Alexander SCHÖNER, Kompetenzbereich historische Sachkompetenzen, in: KÖRBER/SCHREIBER/SCHÖNER, Kompetenzen historischen Denkens (wie Anm. 11), 265–314.

37 Waltraud SCHREIBER, Kompetenzbereich historische Fragekompetenzen, in: Ebd., 155–193.

38 Waltraud SCHREIBER, Kompetenzbereich historische Methodenkompetenzen, in: Ebd., 194–235.

39 Matthias HIRSCH, Geschichte (er-)lesen. Fachspezifisch-historisches Lesen. Modi und Strategien. Poster anlässlich der Postersession an der Tagung GDT-Eichstätt vom 15. November 2017, online verfügbar: <https://www.gdt-eichstaett.de/poster/> (Stand: 16.08.2018).

- Die *historischen Orientierungskompetenzen* stehen für Fähigkeiten, Fertigkeiten und Bereitschaften, das eigene Welt-, Fremd- und Selbstverständnis zu reflektieren, gegebenenfalls zu revidieren, aus dem heraus Vergangenheit gedeutet, Gegenwart verstanden und Zukunft gestaltet wird.⁴⁰

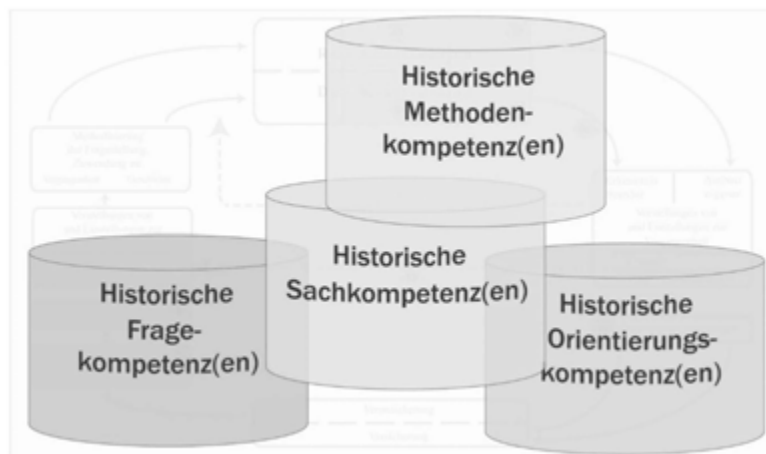


Abb. 1: FUER-Modell »Kompetenzen historischen Denkens«⁴¹

Die Kompetenzbereiche werden in den so genannten *Kernkompetenzen* operationalisiert. Diese »strukturieren den jeweiligen Kompetenzbereich, sind systematisch abgeleitet und deshalb eindeutig zuzuordnen«⁴².

40 Waltraud SCHREIBER, Kompetenzbereich historische Orientierungskompetenzen, in: KÖRBER / SCHREIBER / SCHÖNER, Kompetenzen historischen Denkens (wie Anm. 11), 236–264.

41 DIES./Andreas KÖRBER/Bodo VON BORRIES u. a., Historisches Denken. Ein Kompetenz-Strukturmodell. Kompetenzen. Grundlagen – Entwicklung – Förderung, Bd. 1, Neuried 2006, 30.

42 Ebd., 58.

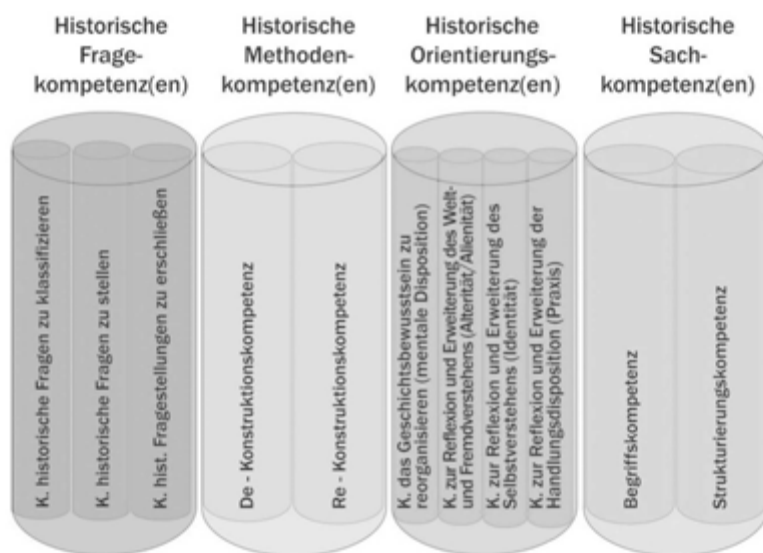
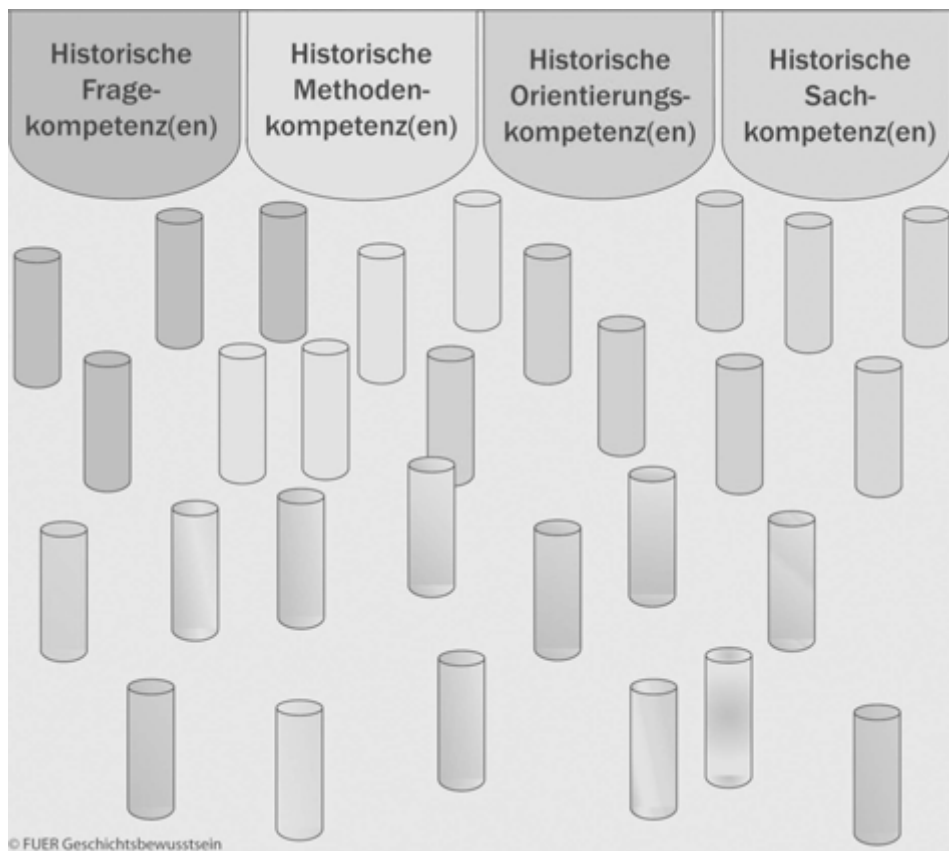


Abb. 2: Kernkompetenzen zur Operationalisierung der Kompetenzbereiche des FUER-Kompetenz-Strukturmodells⁴³

Neben den theoretisch begründeten und idealtypisch modellierten Kompetenzbereichen und Kernkompetenzen stehen Einzelkompetenzen, die sich im konkreten Vollzug historischen Denkens zeigen. Einzelkompetenzen können entweder eindeutig einer Kernkompetenz zugeordnet sein oder sich auf die Überlappungsbereiche zwischen mehreren Kernkompetenzen beziehen. Ihr Ausweis kann deduktiv erfolgen, z. B. unter Bezug auf Kompetenzbereiche und Kernkompetenzen oder induktiv ausgehend vom konkreten Vollzug historischen Denkens⁴⁴.

43 Ebd.

44 Die Quellengattung »historische Karikatur« erkennen zu können, wäre eine der Sachkompetenz eindeutig zugeordnete Einzelkompetenz. Demgegenüber bezieht sich die Einzelkompetenz »Überprüfen können, inwiefern ein Autor eine zitierte Karikatur in seiner Narration triftig genutzt hat« auf mehrere Kernkompetenzen: Es gehen ein das Klassifizieren-Können von Bildern als historische Karikatur (Sachkompetenz), re-konstruierende Methodenkompetenzen für den Umgang mit Karikaturen und de-konstruierende Methodenkompetenz (De-Konstruktion) für die Analyse historischer Narrationen.

Abb. 3: Einzelkompetenzen im FUER-Kompetenzstrukturmodell⁴⁵

Überlappungsbereiche

Die Kompetenzbereiche lassen sich idealtypisch klar trennen. Zwischen den Bereichen bestehen aber systematische Zusammenhänge und Überlappungen. Den Zusammenhang zwischen den prozeduralen Kompetenzen bestimmen die Abläufe des historischen Denkprozesses (Entwicklung von → Fragenstellungen; die durch → Re- und/oder De-Konstruktion methodisch reguliert bearbeitet werden und in die Narrativierung der Ergebnisse mündet. Die Ergebnisse werden → in Bezug gesetzt zu bisher vorhandenen historischen Orientierungen, verändern oder bestätigen diese und führen ggfs. zu neuen Fragen. Der reale Denkprozess kann abweichend von der idealtypischen Modellierung Vor- und Rückwärtsbewegungen enthalten. Die »Verunsicherungen«, die ihn auslösen, entstehen im realen Denkprozess nicht nur durch lebensweltlich auftretende Orien-

45 SCHREIBER/KÖRBER/VON BORRIES u. a., Historisches Denken (wie Anm. 41), 59.

tierungsbedürfnisse. Irritationen⁴⁶ können z.B. auch bei der Auseinandersetzung mit Quellen und Darstellungen entstehen, bei der Konfrontation mit unterschiedlichen Orientierungsangeboten oder wenn aufgrund der Quellenlage die empirische Triftigkeit von an sich plausibel erscheinenden Narrationen nicht nachgewiesen werden kann.

Zusammenhänge und Überlappungen bestehen auch zwischen den prozeduralen Kompetenzen und der historischen Sachkompetenz. Die vorhandenen Ausprägungen der Sachkompetenzen beeinflussen die Qualität des Denkprozesses in den unterschiedlichen Phasen. Umgekehrt können historische Sachkompetenzen in jedem Denkprozess weiterentwickelt werden. Was zuvor fragmentiertes, nicht kategorisierbares Wissen war, kann im Prozess konkreten historischen Denkens verortet und eingeordnet, konzeptualisiert werden etc.⁴⁷.

Über welche Kompetenzausprägungen die Schüler/-innen verfügen, zeigt sich u.a. darin, inwiefern sie in der Lage sind, Triftigkeitskriterien zur Beurteilung vorliegender Narrationen bzw. zur Entwicklung eigener Narrationen anzuwenden. Es handelt sich dabei um die oben bereits angesprochenen Qualitätskriterien, die die Offenheit eines narrativ-konstruktivistischen Geschichtsverständnisses unerlässlich notwendig macht. Bislang wurden historische Kompetenzen vor allem als sprachlich-kognitive Leistung betrachtet und mit Jörn Rüsen argumentiert, dass »durch Zuwachs an argumentativer Intersubjektivität« ein »Orientierungs-Gewinn«⁴⁸ entsteht.

Historische Orientierung – die Geschichte(n), in denen sie zum Ausdruck kommen und ihren Sitz im Leben haben – hat aber über die kognitive Komponente hinaus immer auch eine das Kognitive überschreitende, ästhetisch-emotionale und damit oft non-verbale Komponente. Diese nicht zu berücksichtigen, entspräche der kognitivistischen Verengung, die der Kompetenzorientierung von ihren Gegnern immer wieder vorgeworfen wird. In der Geschichtsdidaktik herrscht Einigkeit darüber, dass bei der Auseinandersetzung mit Geschichte die Berücksichtigung von Ästhetik und Emotion eigentlich unerlässlich wäre, dennoch liegen erst wenige Arbeiten dazu vor. Es fehlen Studien bezogen auf die Theorie, auf die Pragmatik und erst recht auf die Empirie.

Gerade für einen Geschichtsunterricht in zunehmend diversen Klassen ist anzunehmen, dass das Einbeziehen der emotionalen und ästhetischen Komponente ein Weg sein könnte, Schüler/-innen in der Entwicklung ihrer historischen Kompetenzen besser zu fördern.

2.2 Kompetent mit Vergangenheit und Geschichte umgehen – Emotion und Ästhetik einbeziehen

2.2.1 Ästhetik und Emotionalität – eine Einordnung in das narrativ-konstruktivistische Geschichtsverständnis

Die Grundlagen eines narrativ-konstruktivistischen Geschichtsverständnisses werden durch das Einbeziehen des »das rein kognitive Übersteigenden« nicht in Frage gestellt.

46 Benjamin BRÄUER, Diversität als Motor von Lernprozessen. Über die »Irritation« durch »fremde« Umgangsweisen mit Geschichte und deren Nutzen für die Entwicklung der Kompetenzen historischen Denkens, in: BARTOSCH/SCHREIBER/THOMAS, Inklusives Leben (wie Anm. 18), 105–132. – Vgl. vertiefend hierzu die Dissertation von DEMS.: Historische Orientierungsgelegenheiten. Eine Theorie zur Irritation vorgängiger Orientiertheit als Triebfeder historischer Lernprozesse in heterogenen Gruppen (Arbeitstitel). Manuskript, 2018.

47 WERNER, Wissens-Werte Geschichten (wie Anm. 32).

48 RÜSEN, Historik (wie Anm. 6), 160.

Dass die Komplexität aber noch einmal zunimmt, lässt sich im Vergleich mit der in der Kunsttheorie intensiv diskutierten ästhetischen Wahrnehmung und der damit verbundenen Emotionalität verdeutlichen. Durch ästhetische Wahrnehmung machen die Rezipienten sich Kunstwerke zu eigen, einschließlich der in ihnen aufgehobenen Intentionen der Künstler/-innen. Sie nehmen sie in das Gesamt ihrer ästhetischen *Erfahrung* und ihres ästhetischen *Erlebens* hinein. U. a. Anne Hamker arbeitet *Emotionen* als wichtigstes Bindeglied zwischen der Wahrnehmung und dem Hineinnehmen in das Gesamt der Erfahrungen heraus sowie als treibende Kraft eines nicht zuletzt auf Selbsterkenntnis gerichteten Erkenntnisvollzugs⁴⁹.

Historische Narrationen haben, neben ihrer kognitiven und politischen Dimension, immer auch eine ästhetische; darauf macht Jörn Rüsen in seinen Überlegungen zur Geschichtskultur aufmerksam⁵⁰. Die ästhetische Dimension kann mehr oder weniger ausgeprägt sein, ist aber jeder historischen Narration inhärent, unabhängig davon, ob diese ausschließlich in Worte gefasst vorliegt oder ob unter Einziehung von starren oder bewegten Bildern oder von Dreidimensionalem erzählt wird oder ob es sich um Narrationen handelt, die nur »im Kopf«, ohne manifeste Repräsentation, existieren. Jörn Rüsen betont den inneren Zusammenhang der Dimensionen und ihrer maßgeblichen Sinnkriterien. Es »ist durch ein spannungsreiches Verhältnis von Gegensätzlichkeit und Angewiesenheit gekennzeichnet. Instrumentalisierungstendenzen und Ausgewogenheits-Bemühungen bestimmen die innere Dynamik des komplexen Beziehungsgeflechts. Grundsätzlich schließen sich die jeweiligen Sinnkriterien nicht gegenseitig aus, sondern sind in einigen Konstellationen geradezu aufeinander angewiesen.«⁵¹ Jede für sich ist erkenntnis-generierend und kann erkenntnisleitend sein.

Durch die Berücksichtigung der ästhetischen Dimension und der durch sie hervorgerufenen Emotionalität erfährt die Auseinandersetzung mit der Hauptintention historischer Narrationen, »Sinnbildung über Zeiterfahrung« sein, zusätzliche Vertiefungen. Die »ästhetische Qualität historischer Präsentationen der Vergangenheit« macht »historische Erinnerung eingängig«, verleiht »ihr die Lebendigkeit, mit der sie die Abständigkeit und Unwirklichkeit der Vergangenheit in die überwältigende Wirklichkeit der Gegenwart hinein vermittelt«. Ohne Ästhetik könnten historische Werke »ihre orientierende Kraft auf der Ebene der sinnlichen Wahrnehmung nicht entfalten; die Gedankenblässe der Erkenntnis hätte kein Feuer der Einbildungskraft, mit der die historische Erinnerung als Gesichtspunkt handlungsleitender Zwecksetzungen wirksam wird. Das gleiche gilt für die Umsetzung historisch formulierter politischer Absichten. Auch sie müssen sich mit der Gestaltungs- und Wirkungskraft der sinnlichen Anschauung verschwistern, um ihre praktische Funktion erfüllen zu können.«⁵²

49 Anne HAMKER, Emotion und ästhetische Erfahrung. Zur Rezeptionsästhetik der Videoinstallationen *Buried Secrets* von Bill Viola, Münster 2003, 53: »Schlägt man die Brücke von der Rezeption zur Ästhetik anhand der Emotionen, dann stehen die subjektiven, unmittelbaren Empfindungen und alle daran anknüpfenden Vorgänge im Mittelpunkt einer Rezeptionsästhetik«.

50 RÜSEN, Was ist Geschichtskultur? (wie Anm. 28). – In RÜSEN, *Historik* (wie Anm. 6), 234–246, erweitert der Autor diese drei Dimensionen um die moralische und religiöse Dimension, betont aber weiterhin die besondere Bedeutung der kognitiven, ästhetischen und politischen.

51 RÜSEN, *Historische Vernunft* (wie Anm. 6), 241f.

52 RÜSEN, Was ist Geschichtskultur? (wie Anm. 28), 13.

Jede Rezeption historischer Narrationen (auch jede Rezeption von Quellen) wird »mit den Sinnen vollzogen und von emotionalen Befindlichkeiten begleitet, die nicht ohne Folgen für die Qualität des Rezipierten bleiben.«⁵³

Dimension	anthropologische Grundlage	dominantes Sinnkriterium
kognitiv	Denken	Wahrheit
ästhetisch	Fühlen	›Schönheit‹
politisch	Wollen	Legitimität
moralisch	Werten	Gut und Böse
religiös	Glauben	Erlösung

Abb. 4: Die fünf Dimensionen der Geschichtskultur nach Rösen, 2013⁵⁴

Aufgrund der ästhetischen Qualität jeder historischen Narration gilt (vermutlich), was Hamker in Bezug auf Wahrnehmung und ästhetische Erfahrung sagt, auch für die Wahrnehmung historischer Narrationen in ihrer orientierenden Funktion, nämlich dass gerade »die Störung von Selbst-Welt-(Re-)Konstruktionen das Erleben in den Vordergrund der Aufmerksamkeit rücken und zur Reflexion animieren.« Hamker betont die Bedeutung, die das Bewusstsein des eigenen emotionalen Zustandes hat. Indem wir uns selbst »beobachten«, setzen wir Emotion in Beziehung zu »den augenblicklichen Interessen, Erwartungen, Werten, Zielen, Standards und Handlungsmöglichkeiten, schließlich in selbsterklärender Weise zum (hier operierbaren, reflexiven) Bewusstsein von uns selbst als identische Person. Erfahrungen von Inkonsistenz und Diskontinuität der Identität werden damit zum Gegenstand der Reflexion (das Wissen, *dass* wir uns betroffen fühlen und darüber hinaus *warum* wir uns so fühlen).«⁵⁵

Im Folgenden erfolgt eine Verortung von Ästhetik und Emotion in den oben vorgestellten geschichtsdidaktischen und geschichtstheoretischen Kontexten.

2.2.2 Emotion und Ästhetik und die Sechs-Felder-Matrix der FUER-Gruppe

Die sechs Felder der Matrix ergeben sich aus den beiden Basisoperationen des historischen Denkens (Re-Konstruktion und De-Konstruktion) und den drei Fokussierungen, unter denen historische Narrationen betrachtet werden können, der Fokussierung auf Vergangenes, auf die jeweils erzählte Geschichte und auf historische Orientierung in

53 Wolfgang HASBERG, Emotionalität historischen Lernens. Einblicke in und Ausblicke auf empirische Forschung, in: Juliane BRAUER / Martin LÜCKE, Emotionen, Geschichte und historisches Lernen. Geschichtsdidaktische und geschichtskulturelle Perspektiven, Göttingen 2013, 47–73, hier: 47; Emotionen und historisches Lernen. Forschung – Vermittlung – Rezeption, hrsg. v. Bernd MÜTTER u. Uwe UFFELMANN, Hannover ³1996.

54 RÜSEN, Historik (wie Anm. 6), 241. – Ähnlich in: Wolfgang HASBERG, Erinnerungs- oder Geschichtskultur? Überlegungen zu zwei (un)- vereinbaren Konzeptionen zum Umgang mit Gedächtnis und Geschichte, in: Museum und Geschichtskultur. Ästhetik – Politik – Wissenschaft, hrsg. v. Olaf HARTUNG, Bielefeld 2006, 32–59, hier: 50.

55 HAMKER, Emotion und ästhetische Erfahrung (wie Anm. 49), 53.

Gegenwart und Zukunft. Die Re-Konstruktion zielt auf die Entwicklung einer eigenen historischen Narration, auf der Basis einer Frage an die Vergangenheit, der im Idealfall methodisch reguliert nachgegangen wird. Die De-Konstruktion zielt auf die Analyse bereits vorliegender Narrationen.

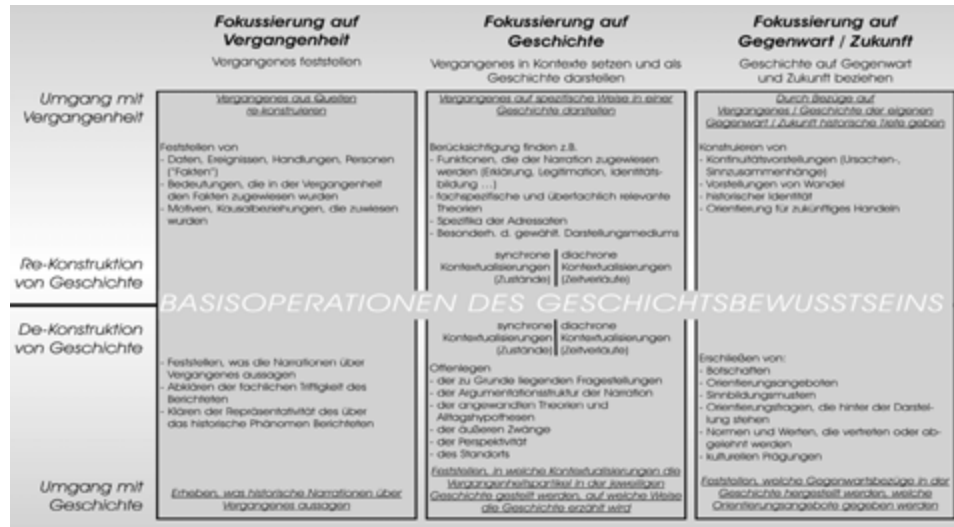


Abb. 5: Die Sechs-Felder-Matrix⁵⁶

In allen sechs Feldern der Matrix können Emotionen eine Rolle spielen, eigene und fremde. Das Problem, das sich beim Versuch stellt, »Emotion« heuristisch zu nutzen, ist, dass eine konzise Auseinandersetzung mit der Dimension der Emotion in geschichtsdidaktischer Wendung noch fehlt.⁵⁷ Zurückzugreifen ist am ehesten auf die Zusammenstellung Wolfgang Hasbergs, der herausarbeitet, dass Emotionen im Prozess des historischen Denkens auf drei Arten vorkommen: Als Emotionen der sich mit Geschichte Befassenden, als Emotionen, die im Gegenstand an dem/mit dem gelernt werden soll, vorfindlich sind, schließlich als Emotionen, die gezielt bei der Vermittlung von Geschichte genutzt/ eingesetzt werden.

56 SCHREIBER/KÖRBER/VON BORRIES, Historisches Denken (wie Anm. 41), 57.

57 Dass die Lücke bald geschlossen wird, lässt die Dissertation Katja Lehmanns erhoffen, die aktuell, aber erst in einer Manuskriptfassung vorliegt.

Objektdimension der Emotionalität Emotionen in Vergangenheit/ Geschichte	Subjektdimension der Emotionalität Emotionen des erkennenden Subjekts
1. Emotionen in Vergangenheit/ Geschichte a) Gefühle historischer Akteure b) Gefühle als explanative Faktoren c) Gefühlskonzepte in der Vergangenheit als Ausdruck zeitlicher Verlaufsvorstellungen d) Historizität von Gefühlen	2. Emotionen beim Umgang mit Vergangenheit/ Geschichte a) Gefühle als (emotionale) Folie historischen Denkens b) Gefühle in Bezug auf geschichtliche Phänomene und ihre mediale Darstellung c) Gefühle in Bezug auf kognitive Operationen im Umgang mit Vergangenheit/ Geschichte
3. Einfluss von Emotionen auf Vermittlung und Rezeption, Lehren und Lernen, von Vergangenheit/ Geschichte	

Abb. 6: Dimensionen historischer Emotionalität nach Wolfgang Hasberg⁵⁸

Im Folgenden wird versucht, »Emotion« auf die Sechsermatrix zu beziehen, um zu zeigen, dass Emotionen in einem auf Kompetenzförderung ausgerichteten Geschichtsunterricht an sehr unterschiedlichen Stellen und in unterschiedlicher Weise aufgegriffen werden könnten. Dabei wird nicht nur das Ziel der Kompetenzförderung nicht aus den Augen verloren; es werden sogar mehr Schüler/-innen Möglichkeiten eröffnet, Geschichte als orientierungsrelevant zu erfahren und in der Auseinandersetzung mit fremden und eigenen Emotionen ihre Kompetenzen historischen Denkens weiter zu entwickeln.

2.2.3 Heuristische Nutzung von »Emotion« – für einen kompetenzorientierten Geschichtsunterricht

2.2.3.1 Fokussierung auf Vergangenes, re- und de-konstruierend

In der *Fokussierung auf Vergangenes* kann die Emotion der Handelnden und Leidenden von damals ins Zentrum gerückt werden. (Objektdimension: Welche Emotionen charakterisieren die Handlungen unterschiedlicher Akteure bei »Revolutionen« bzw. bei einer bestimmte Revolution). Die entsprechenden Emotionen können aus Quellen unterschiedlicher Materialität und Art (wie Bild-, Text- oder Filmquellen) eruiert werden – wie andere Gegebenheiten⁵⁹ auch.

Empathie als Einfühlung und Perspektivenübernahme über die Zeiten hinweg ist gefordert⁶⁰. In der Geschichtsdidaktik wird in dieser Hinsicht auch von »historischer Ima-

58 HASBERG, Emotionalität historischen Lernens (wie Anm. 53), 49.

59 Wolfgang Hasberg spricht von »data«. (Wolfgang HASBERG, *Wie der Käse ... so die Geschichte*, in: SCHREIBER/ ZIEGLER/ KÜHBERGER, *Kompetent machen* (wie Anm. 20).

60 Frank BARING, *Empathie und historisches Lernen. Eine Untersuchung zur theoretischen Begründung und Ausformung in Schulgeschichtsbüchern*, Frankfurt a.M. 2011; *Emotionen, Geschichte und historisches Lernen. Geschichtsdidaktische und geschichtskulturelle Perspektiven*, hrsg. v. Juliane BRAUER u. Martin LÜCKE, Göttingen 2013; *Emotionen und historisches Lernen. Forschung – Vermittlung – Rezeption*, hrsg. v. Bernd MÜTTER u. Uwe UFFELMANN, Hannover ³1996.

gination« gesprochen⁶¹. Gerade grundlegende Emotionen (wie z. B. Angst) haben Merkmale von Überzeitlichkeit. Dies erleichtert ›Empathie über die Zeiten hinweg‹ und kann manchen Schüler/-innen einen ersten Zugang zur Vergangenheit eröffnen. Die eigenen Emotionen werden dabei als Bezugspunkt herangezogen, um Ereignisse, die damals für die von ihnen Betroffenen emotional besetzt waren, zu erschließen. Dies legt eine *exemplarische, von der Gegenwart her kommende Sinnbildung* nahe.

Dabei wird allerdings übersehen, dass Gefühle auch selbst eine Geschichte haben und in zeitspezifischen Formungen auftreten. Auch dies kann man sich leicht am Beispiel von ›Angst‹ verdeutlichen. (Wer zeigt wie, dass er/sie sich ängstigt, vor was, warum?) Für manche Schüler/-innen kann gerade die Diskrepanz zwischen einer vorerst unkritisch angenommenen Überzeitlichkeit und den bei näherer Beschäftigung erkennbar werdenden zeitspezifischen Ausprägungen das Irritationspotential haben, das Geschichte für sie lebensdienlich macht. Im Zentrum steht bei dieser Art der Auseinandersetzung mit Emotionen eine *genetische, Veränderungen prinzipiell mit berücksichtigende Sinnbildung*.

Zusammenfassung:

»Emotion« wird in dieser Fokussierung als Erkenntnisinstrument genutzt. Es erfolgt in erster Linie ein Lernen »über Emotionen«⁶² in der Vergangenheit. Dies bedarf einerseits der Fähigkeit zu historischer Imagination. Inwiefern es dafür hilfreich ist, dass Emotionen in bestimmten Hinsichten überzeitlich sind, muss reflektiert werden, denn zugleich ist zu bedenken, dass der Umgang mit Emotionen zeitspezifisch ist und Erfahrungen wie Erleben der Schüler/-innen sich von denen der Menschen in anderen Zeiten, Räumen und kulturellen Kontexten unterscheidet. Weil das Lernen über Emotionen zugleich Methodenkompetenzen und Sachkompetenzen verlangt, verbindet die Auseinandersetzung mit »Emotionen in der Vergangenheit« die kognitive mit der emotional-sinnlichen Dimension und bereitet den Weg für kognitive Erweiterungen oder Vertiefungen.

2.2.3.2 Fokussierung auf Geschichte, re- und de-konstruierend

In der *Fokussierung auf Geschichte* stehen die Narrationen im Zentrum, und zwar sowohl die selbst zu erarbeitenden Narrationen (→ Re-Konstruktion) als auch bereits von anderen Urhebern geschaffenen (→ De-Konstruktion). Die Herausforderung sowohl in Bezug auf die eigene Re-Konstruktion als auch auf die de-konstruierende Analyse besteht in der Frage,

- welche Sinnbildungen warum mit den vergangenen Ereignissen/Entwicklungen verbunden werden sollen, und wie trifft die Kontextualisierungen jeweils sind,
- zudem, welche Darstellungsweisen dafür gewählt werden sollen.

In diesen Fragen spiegeln sich die drei Dimensionen, die in jeder Narration enthalten sind, die kognitive, ästhetische und die politische.

Dem Vergleich kommt bei der de-konstruierenden Auseinandersetzung mit Narrationen eine große Bedeutung zu. Der in den Narrationen sichtbar werdende Umgang mit Emotionen kann einen Ansatzpunkt für Vergleiche liefern. Es kann z. B. danach gefragt werden, welche Emotionen explizit dargestellt werden und warum gerade diese (bei einer

61 Rolf SCHÖRKEN, *Historische Imagination und Geschichtsdidaktik*. Paderborn und Zürich 1994; DERS., *Begegnungen mit Geschichte. Vom außerwissenschaftlichen Umgang mit der Historie in Literatur und Medien*, Stuttgart 1995.

62 BRAUER/LÜCKE, *Emotionen, Geschichte und historisches Lernen* (wie Anm. 60), 14.

Darstellung zum Ersten Weltkrieg z.B. Kriegsbegeisterung – Pazifismus – Patriotismus – Nationalismus ...). Die zu einer tieferen Beschäftigung motivierende Irritation könnte in diesem Fall in der unterschiedlichen Deutung ein und desselben Großereignisses liegen. Dass dafür Emotionen, die sich konträr gegenüberstehen, genutzt werden können, jeweils eingebunden in in sich plausible Erzählungen, kann die Irritation und in Folge davon die Bereitschaft zu Reflexion und vertiefter »Triftigkeitsprüfung« verstärken.

Verglichen werden kann auch, wie durch entgegengesetzte Emotionen gekennzeichnete Positionen dargestellt werden. Vergangenenheitsbezogen kann dabei gefragt werden, wie »vergangene emotionale Gemeinschaften«⁶³ (die Kriegsbegeisterten, die Pazifisten, die Patrioten) konstruiert und dargestellt werden. Auf den Autor und die von ihm angesprochenen Rezipienten bezogen, können typische Stilmittel betrachtet werden. In der geschichtsdidaktischen Literatur werden in dieser Hinsicht Schulbücher, Ausstellungen, Gedenkstätten, historische Filme und vieles mehr auf die gewählten (auch ästhetischen und auf Emotionalisierung zielenden) Darstellungsweisen hin untersucht. Erst seit kurzem und in seltenen Fällen wird dabei auch untersucht, dass und wie Schüler/-innen (oder Besucher/-innen von Ausstellungen/Gedenkstätten oder Filmvorführungen) sich mit der ästhetischen Gestaltung historischer Darstellungen und der damit intendierten Emotionalisierung befassen oder mit den bei ihnen dadurch hervorgerufenen Emotionen.

Angesichts des Bewusstseins der Bedeutung der emotionalen Dimension für das individuelle Geschichtsbewusstsein und vor allem auch für die »Externalisierung des Geschichtsbewusstseins in der Geschichtskultur«⁶⁴ ist das Desiderat erstaunlich. Die Rolle der ästhetischen (und emotionalen) Dimension im Wechselspiel mit der auf Verstehen ausgerichteten Kognition und der auf Handlung, Legitimation und Steuerung ausgerichteten politischen Dimensionen müsste dringend mehr Beachtung finden, in der Forschung wie der Praxis, nicht zuletzt in der Praxis des Unterrichts.

Zusammenfassung

»Emotion« wurde auch in Bezug auf diese Fokussierung heuristisch genutzt. Es erfolgt in erster Linie ein Lernen über Emotionen in historischen Darstellungen⁶⁵. Die Objektebene (Emotionen als Objekt des Lernens) wird also noch nicht verlassen. Die Fähigkeit zu historischer Imagination spielt jetzt aber eine eher untergeordnete Rolle, weil die Darstellung dieser Emotionalität ins Zentrum rückt. Es geht darum, Stilmittel für Darstellungen zu erkennen oder Quellenbezüge zu identifizieren, in denen Emotionen zum Ausdruck kommen sowie Kriterien für deren Auswahl und das Arrangieren. Diese auf Emotionen bezogenen kognitiven Leistungen bilden die Grundlagen, um Narrationen in Hinblick auf Emotionen zu de-konstruieren. Im Zentrum steht dabei die politische Dimension historischer Narrationen, der über Kognition und den Bezug auf Ästhetik und Emotion nachgegangen werden soll.

Dennoch wird auch ein Übergang zur eigenen Emotionalität (Subjektdimension) als Aspekt des historischen Denkens und Lernens sichtbar, nämlich dann, wenn es darum geht, was die angelegte Emotionalisierung mit einem selbst macht. Die kognitive Frage

63 Der Terminus ist von Martin Lücke übernommen (u. a. Martin LÜCKE, Fühlen – Wollen – Wissen. Geschichtskulturen als emotionale Gemeinschaften, in: BRAUER/LÜCKE, Emotionen, Geschichte und historisches Lernen [wie Anm. 53], 102), der sich wiederum auf Barbara H. Rosenwein bezieht [Barbara H. ROSENWEIN, Emotional Communities in the Early Middle Ages, Ithaca 2006]).

64 Diese Formulierung prägte Bernd Schönemann in seinen Publikationen zu Geschichtskultur.

65 Julia BRAUER/Martin LÜCKE, Emotionen, Geschichte und historisches Lernen. Einführende Überlegungen, in: DIES., Emotionen, Geschichte und historisches Lernen (wie Anm. 53), 14.

nach den gewählten Perspektiven und Darstellungsweisen wird verbunden mit Selbstreflexion, die sich auch auf Anregungen zum Handeln in Gegenwart und Zukunft beziehen kann.

2.2.3.3 Fokussierung auf Gegenwart und Zukunft, re- und de-konstruierend

In der dritten Fokussierung geht es nicht zuletzt um die je individuelle Bedeutungszuweisung von Vergangenem für die Orientierung in der eigenen Gegenwart und Zukunft. Fragt man auch hier danach, wie Emotionen ins Zentrum von Unterricht rücken könnten, dann geht es hier um die Auseinandersetzung der Schüler/-innen mit den eigenen Emotionen.

Hamker stellt in Bezug auf ästhetische Erfahrungen heraus, wie entscheidend das »Bewusstsein des eigenen emotionalen Zustandes« ist, um sich »auf einer höheren kognitiven Ebene zu beobachten« und »das Wissen, dass wir uns betroffen fühlen« für die Auseinandersetzung mit der Frage »warum wir uns so fühlen« zu nutzen⁶⁶.

Zwei zentrale Fragen stellen sich für die Wendung der Überlegungen Hamkers auf die Förderung historischen Denkens, insbesondere historischer Orientierung, im Geschichtsunterricht: Zum einen, welche Möglichkeiten gibt es, die Schüler/-innen anzuregen, sich mit ihrem eigenen emotionalen Zustand auseinanderzusetzen und sich dessen bewusst zu werden? Dann: Wie lässt sich der Schritt gehen von »Warum fühle ich mich so?« zu »Welche Konsequenzen ziehe ich daraus für meine Orientierung und mein Handeln in Gegenwart und Zukunft?«

In der dritten Fokussierung gilt es also, den Umgang mit Emotionen um die Selbstreflexion der Schüler/-innen zu erweitern. Dazu muss Raum geschaffen werden, die eigenen emotionalen Eindrücke zuerst einmal bewusst wahrzunehmen. Zudem muss die Fähigkeit unterstützt werden, diese zum Ausdruck zu bringen. Um die Reflexion über die eigenen Emotionen zu unterstützen, werden in der Geschichtsdidaktik, z. B. von Katja Lehmann⁶⁷ oder Beat Witschi⁶⁸, dafür Möglichkeiten der Theaterarbeit bzw. des historischen Planspiels reflektiert. Ein eigener Schritt ist dabei, über Emotionen und ihre Wirksamkeit für das Sich-Orientieren und ggfs. Handeln nachzudenken.

Weil das auf historische Orientierung fußende Handeln immer auch auf gesellschaftlich-kulturelle Teilhabe zielt, spielt der Austausch mit anderen eine wichtige Rolle, auch über Emotionen und ihre Wirksamkeit. Diese Kommunikation über Emotionen und ihre Wirkungen muss gelernt werden; sie ist einer Vertiefung der historischen Sachkompetenz zuzuordnen. Diese ist bedeutsam, gerade in Zeiten, in denen Eventkultur breiten Raum einnimmt, in denen von postfaktischer Orientierung die Rede ist oder real vorhandene Komplexität durch Simplifizierung missachtet wird. Es geht dabei letztlich um eine Rationalisierung der Fähigkeit zur historischen Orientierung.

66 HAMKER, Emotion und ästhetische Erfahrung (wie Anm. 49), 53.

67 Katja LEHMANN, Theater spielen im Geschichtsunterricht. Spielformen, Methoden, Anwendungen und deren didaktische Reflexion, Neuried 2006; DIES., Lernaufgaben zur Förderung historischer Kompetenzen (wie Anm. 14); DIES., Faszination Grauen. Über den Schauer zum Schauen, in: Ausstellungen anders anpacken. Event und Bildung für Besucher. Ein Handbuch, hrsg. v. Waltraud SCHREIBER, Katja LEHMANN, Simone UNGER u. a., Neuried 2004, 289–307; DIES./Stefanie ZABOLD, Hexe, Henker, Hochgericht – Kinder machen Theater, in: Ebd., 563–581; Katja LEHMANN, Theaterarbeit und historisches Lernen an der Förderschule, in: Inklusiv – Exklusiv. Historisches Lernen für alle, hrsg. v. Sebastian BARSCH u. Wolfgang HASBERG, Schwalbach/Ts. 2014, 115–152.

68 Geschichte spielen – Simulationsspiele im Geschichtsunterricht, hrsg. v. Beat WITSCHI, Neuried 2006.

2.2.4 Körperlichkeit / Leiblichkeit

In der Emotionsforschung, zum Teil auch der Diversitätsforschung, werden Wege beachtet, die Reflexion auf dem Weg über Sprache zu ergänzen, in manchen Ansätzen auch sie zu ersetzen. Einige Geschichtsdidaktiker plädieren dabei dafür, die Körperlichkeit / Leiblichkeit stärker zu berücksichtigen. Martin Lücke schlägt z. B. vor, das Konzept des *mindful body* von Nancy Scheper-Hughes und Margaret M. Lock⁶⁹ aufzugreifen⁷⁰. Bärbel Völkel spricht in Anlehnung an Merleau-Ponty⁷¹ vom »schweigenden cogito«⁷². Gemeinsam ist den Bemühungen, sowohl die Modi der Rezeption als auch der Reflexion von Geschichte zu erweitern und die Bindung von Emotion an den Körper / Leib zu betonen. Den Schüler/-innen sollen so weitere Möglichkeiten für Reflexionen eröffnet werden. Offen bleibt allerdings, ob Reflexion stattfindet, wenn z. B. aufgrund komplexer Mehrfachbehinderung jede Form sprachlichen Austauschs unmöglich ist.

Auch in diesen Ansätzen wird »Emotion« als Erkenntnisinstrument genutzt. Ein Lernen »durch und über Emotion« wird angestrebt, wobei der Weg über die Verschränkung von Emotion mit der kognitiven und politischen Dimension, um zu historischer Orientierung zu befähigen, bislang wenig beachtet wurde.

3. Ausblick: Die religiöse Dimension im Geschichtsunterricht – ein Feld verkannter Möglichkeiten

Religion im Privaten zu verorten, galt lange Zeit als charakteristisch für die Epoche der Moderne und zog u. a. die Konsequenz nach sich, dass die religiöse Dimension im Geschichtsunterricht immer weniger vorkam. Der Befund Bernd Schönemanns aus dem Jahr 2000, erarbeitet an den damals zugelassenen Schulbüchern, dass es kaum Themenblöcke gibt, bei denen die religiöse Dimension im Zentrum steht⁷³, lässt sich auch an der neuen Generation von inzwischen kompetenzorientierten Schulbüchern bestätigen⁷⁴.

69 Nancy SCHEPER-HUGHES / Margaret M. LOCK, *The Mindful Body. A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology*, in: *Medical Anthropology Quarterly* 1 (1/1987), 6–41.

70 »Emotionen entstehen in den alltäglichen Praktiken des »wissenden Körpers«; er gestaltet und kommuniziert Emotionen. Gleichzeitig schreiben sich Wahrnehmungen dem Leib ein, die von eingeübten Verhaltensweisen, Haltungen, Denkgewohnheiten und Neigungen geprägt ist« (Juliane BRAUER / Martin LÜCKE, *Emotionen, Geschichte und historisches Lernen. Einführende Überlegungen*, in: DIES., *Emotionen, Geschichte und historisches Lernen* [wie Anm. 53], 18f.).

71 Maurice MERLEAU-PONTY, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, München 1966.

72 B. VÖLKELE, *Wo die Füße gehen – Diversität und inklusive Geschichte*, in: SCHREIBER / ZIEGLER / KÜHBERGER, *Kompetent machen für ein Leben* (wie Anm. 20).

73 B. SCHÖNEMANN, *Die Dimension des Religiösen. Historisch-didaktische Befunde und Reflexionen*, in: *Die religiöse Dimension im Geschichtsunterricht an Europas Schulen. Ein interdisziplinäres Forschungsprojekt*, hrsg. v. Waltraud SCHREIBER, Neuried 2000, 411–431.

74 Vgl. u. a. kategoriale Inhaltsanalysen zum digital-multimedialen Schulbuch mBook Belgien (mBook Geschichte, Bde. 1 bis 5 für die Oberstufe des Gymnasiums in der Deutschsprachigen Gemeinschaft Belgiens, hrsg. v. Marcus VENTZKE, Florian SOCHATZY u. Waltraud SCHREIBER, Eichstätt 2013), durchgeführt im Rahmen der Reformstudie Belgien (vgl. Waltraud SCHREIBER / Ulrich TRAUTWEIN / Wolfgang WAGNER u. a., *Reformstudie Belgien. Eine Effektstudie zur Einführung von Rahmenplan und mBook*, in: SCHREIBER / ZIEGLER / KÜHBERGER, *Kompetent machen für ein Leben* [wie Anm. 20]).

Mir erscheint es wichtig, dies neu zu bedenken – gerade heute, gerade in Europa, beim politischen Missbrauch der Rede von der christlich-abendländischen Tradition, beim hohen Anteil an nicht »christlich-abendländisch« geprägten Schüler/-innen und beim hohen Anteil an konfessionslosen »autochthonen« Kindern und Jugendlichen in den Klassenzimmern, vor allem aber auch angesichts der Vielfalt der Prozesse, »die die gegenwärtigen Formen von Religion hervorgebracht und das Verhältnis zwischen Religion und anderen sozialen Feldern (Politik, Recht, Wissenschaft, Wirtschaft, Kunst usw.) geprägt haben.«⁷⁵

3.1 Religiöse Dimension aktiv aufgreifen

Rüsen zählt unter den Spannungsfeldern, die er als Motoren der Entwicklung im Leben von Menschen ansieht (vgl. oben Kapitel 1.2.1), auch »die Spannung zwischen Innerweltlichkeit und Transzendenz« auf. Und er konkretisiert: »hier bilden sich grundlegende Strukturen der Deutung von Mensch und Welt aus und wird zwischen religiösen und säkularen Dimensionen des Weltverständnisses unterschieden«⁷⁶.

Themen aus dem Feld des Religiösen kommt danach grundsätzliche Orientierungsrelevanz zu, wobei die Auseinandersetzung kognitive, wie emotionale, wie politische Aspekte umfasst. Mit allen dreien sollen die Schüler/-innen umgehen lernen, um eigene Orientierungen zu gewinnen, ähnliche und unterschiedliche Orientierungen anderer Menschen wahrnehmen zu können und sich mit den jeweils damit verbundenen Geltungsbehauptungen auseinandersetzen zu können.

Heute kann die verstärkte Berücksichtigung der religiösen Dimension auch als Möglichkeit gesehen werden, Gemeinsamkeiten und Unterschiede in Kulturen zu thematisieren und diese besser zu verstehen.

Weil Lehrpläne lange Lebenszyklen haben, ist eine interessante Frage, inwiefern an Inhalten, für deren Verständnis die religiöse Dimension nicht (notwendig) zentral ist, die in den jetzt gültigen Lehrplänen aber Grundlage für die Entwicklung historischer Kompetenz sind, ein den heutigen Anforderungen für den Umgang mit dem Spannungsfeld des Religiösen entsprechender Kompetenzaufbau möglich ist. Ein solcher Themenblock sind frühe außereuropäische »Hochkulturen«. Deshalb frage ich abschließend, inwiefern an diesem Inhalt mit den jungen Lernern der Sekundarstufe 1, für die es vorgesehen ist, ein lebensdienlicher und orientierungsrelevanter Kompetenzaufbau an der und zur Kategorie Religion geleistet werden kann. Dabei greife ich die kognitive, ästhetische und politische Seite des Umgangs mit dem Religiösen auf.

3.2 Kognition und religiöse Dimension

Der kognitiven Dimension zuzurechnen ist, mit historischen Begrifflichkeiten unterschiedlicher Reichweite umgehen zu können. Begriffskompetent zu sein erleichtert es u. a., sich orientieren zu können und den Vergleich mit Orientierungen anderer ziehen zu können.

*Exkurs: Historische Begrifflichkeit*⁷⁷

Historische Begriffe haben unterschiedliche Komplexität und Reichweite. Die höchste Reichweite haben *Kategorien*. Sie grenzen das Feld der historischen Erfahrung von ande-

75 Aus dem Vorwort der Münsteraner Schriftenreihe »Religion und Moderne«.

76 RÜSEN, Historik (wie Anm. 54), 117.

77 RÜSEN/SCHREIBER, Historische Begrifflichkeit (wie Anm. 32).

ren Erfahrungsbereichen ab. Beispiele sind »Religion« oder »Diesseits- und Jenseitsvorstellung«; sie markieren das Feld der Spannung zwischen Innerweltlichkeit und Transzendenz und haben zeitungspannende Relevanz.

Am wenigsten komplex sind demgegenüber *Bezeichnungen konkreter und je einmaliger historischer Gegebenheiten oder Begebenheiten* (11. April 1963 als Tag der Verkündung der Enzyklika *Pacem in terris*; Mekka als Geburtsstadt Mohammeds).

Dazwischen stehen *historische Begriffskonzepte, die sich aus historischen Theoriebildungen ergeben*. »Während Kategorien den Erfahrungsbereich des Historischen im Ganzen umreißen, ordnen Theorien ihn im Inneren.«⁷⁸ Sie können sich auf Ereigniszusammenhänge in der Vergangenheit beziehen (Reformation) oder für den Vergleich über Zeitdimensionen hinweg von Bedeutung und durch je zeitspezifische Ausprägungen gekennzeichnet sein (Religionskriege, Missionierung, Sünde).

Was heißt das für den Themenblock »Altes Ägypten«?

In der Planung und Durchführung die Unterrichts muss die Lehrkraft sich mit der Frage auseinandersetzen, welche Begrifflichkeiten die Schüler/-innen nach der Unterrichtssequenz kennen sollen und mit welchen sie aktiv (zeitenverbindend, Vergangenes deutend, Gegenwärtiges verstehend, Zukünftiges erwartend) umgehen lernen sollen. Eine Rolle sollten auf jeden Fall die das Gegenstandsfeld abgrenzenden *Kategorien* spielen, in unserem Fall also »Religion« und »Diesseits-Jenseitsvorstellungen«. In der 6. Jahrgangsstufe kann die Auseinandersetzung mit Jenseitsvorstellungen am Beispiel des Alten Ägyptens ein erster Schritt sein, um sich mit Transzendenz zu befassen und dem Zusammenhang mit diesseitigem Leben. Das Verständnis kann später gezielt vertieft werden.

Welche *theoriegebundenen Konzepte* damit verbunden werden und welche *Fallbeispiele*, ist die nächste Entscheidung, die die Lehrkraft treffen muss. In erster Hinsicht sollte es sich um Begriffskonzepte handeln, die für Vergleiche, möglichst bis in die eigene Gegenwart, tragfähig sind. Am Beispiel des Alten Ägyptens kann das *Tod und Totenriten* sowie Vorstellungen eines *Totengerichts* sein. – Wie auch immer geartete Vorstellungen, nach denen eine Bilanz über das diesseitige Leben gezogen wird, können als gemeinsamer Aspekt auch in heutigen Religionen erkannt werden. Ihre lebensdienliche Bedeutung kann reflektiert werden.

Als letztes muss die Lehrkraft überlegen, welche konkreten Fälle sie zur Konkretion heranziehen will, und wie mit den Namen und Fachbegriffen umgegangen werden soll, die dadurch ins Spiel kommen. Dabei gilt es sich bewusst zu halten, dass gerade junge Lerner/-innen erst in Ansätzen über Begriffshierarchien verfügen und auch das Kategorisieren erst erlernen müssen. Die Entscheidung einer Lehrkraft, sich z. B. auf das *Totenbuch des Ani* zu beziehen, zieht eine Flut möglicher Begriffe nach sich, aus denen nicht nur ausgewählt werden muss, an denen vielmehr gerade auch gelernt werden muss, den Bezug zu den dem Unterricht zugrunde gelegten Kategorien und Konzepten herzustellen. Fälle sind eben kein Selbstzweck. Durch die Beschäftigung mit ihnen werden vielmehr der angestrebte Kompetenzaufbau unterstützt und die vergangenheitsbezogene Basis für die historische Orientierung geschaffen. Das Totenbuch des Ani steht in diesem Sinne als Beispiel für die Fürsorge im Diesseits für das Jenseits.

78 Ebd.

3.3 Ästhetik/Emotion und die religiöse Dimension

Die ästhetische, Emotionen hervorrufende Dimension spielt eine herausgehobene Rolle bei allen bildlichen oder filmischen Darstellungen, Ausstellungskonzepten, aber auch z. B. bei symbolischen Kulthandlungen. Emotion und Kognition mit dem Ziel zu verbinden, das historisch-Denken-Lernen über die »Religiöse Dimension« zu fördern, ist am Beispiel der ägyptischen Pyramidenbilder oder Totenbücher sehr naheliegend. Es genügt dabei keinesfalls, z. B. bei Bildanalysen stehen zu bleiben oder die Merkmale der abgebildeten »Götter« zu benennen. Es geht um den Sinn dahinter und im nächsten Schritt um die Frage, »Hat das noch was mit mir/ mit uns zu tun?«.

Dass Emotionen (eigene und durch Empathie erschlossene fremde) genutzt werden können, um Selbstreflexion auszulösen, zeigte sich z. B. im Projekt »Museumspädagogik zur Ausstellung ›Pharao‹ im Loksuppen Rosenheim«, das 2017 von meiner Professur durchgeführt wurde. Am Beispiel »Totengericht« sollten Emotionen im Sinne der Objektdimension, also der Auseinandersetzung mit damaligen Emotionen eine Rolle spielen. In den meisten der knapp 40 beteiligten Klassen wurde der Zugriff von den Schüler/-innen um die Subjektdimension erweitert – in unterschiedlicher Tiefe und Reichweite. Sie nutzten den Weg über die Emotionen der damaligen Menschen, um sich selbst mit Transzendenz und den für sie damit verbundenen Emotionen zu befassen. Die Frage, ob die Berücksichtigung von Emotionen Auswirkungen auf die Nachhaltigkeit des Lernens hat, wird in der Auswertung der Studie derzeit überprüft⁷⁹.

3.4 Religiöses und die politische Dimension

Der *politischen Dimension* sind Machtfragen und Legitimationsbemühungen in religiösen Kontexten zuzurechnen. Diese lassen sich auch am Beispiel des Alten Ägypten stellen, z. B. wenn man betrachtet, welche Rolle Priester oder Pharaonen gegenüber anderen Menschen spielten. Dabei bietet es sich an, Narrationen, die unterschiedliche Interpretationen enthalten, vergleichend nebeneinander zu stellen.

Dass auch Priestertum bzw. religiöse Führerschaft von zeitübergreifender Bedeutung sein könnte, wurde im eben angesprochenen Museumsprojekt erst zum Thema, wenn es von außen, von Lehrkräften oder Museumspädagog/-innen, an die Schüler/-innen herangetragen wurde. Und auch dann hatte die Thematisierung nur für wenige der Kinder und Jugendlichen Orientierungspotential; die Erfahrungsferne war für die meisten wohl zu groß. Demzufolge wäre dieser Zugriff wohl auch wenig geeignet, um die Entwicklung der De-Konstruktionskompetenz und Orientierungskompetenz zu fördern. Es wäre also gut zu überlegen, ob überhaupt und wenn ja wie, bei jungen Lernern und am Thema Ägypten die politische Dimension des Religiösen aufgegriffen werden sollte.

79 Die Kernfrage der Studie ist, inwiefern unterschiedliche Museumspädagogische Konzepte Auswirkungen auf die Wissens- und Kompetenzentwicklung bei den Schülern zeigen (vgl. Förderantrag Ägyptenstudie, ProFor 6, 2017).

MICHAEL THEOBALD

Aufgeklärter versus ultramontaner Katholizismus

Das Beispiel Joseph Gehringer (1803–1856)

Meine Beschäftigung mit Joseph Gehringer, von 1841 bis 1848 Professor an der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen, geht zurück auf das von Rainer Kampling maßgeblich verantwortete DFG-Projekt: »Neutestamentliche Exegeten der Katholischen Tübinger Schule im 19. Jh. und ihre Bedeutung für die katholische Bibelwissenschaft«. Das Projekt gipfelte 2010 in einer in Berlin abgehaltenen Tagung, deren Vorträge in einem vielbeachteten Band dokumentiert sind¹. Im Fall Joseph Gehringers erbrachte die Tagung nichts weniger als eine Neubewertung seiner Person und Schriften. Auch wenn er mit seinem relativ schmalen Œuvre bei weitem nicht den intellektuellen Glanz anderer Tübinger Theologen verbreitete, so nennt ihn das Fakultätsgutachten zur Wiederbesetzung der Professur vom 31. Mai 1840 gewiss zu Recht einen Mann »von vielem und gründlichem Wissen, von großem Scharfsinn und einer Originalität der Ansichten«². Indes schämt man sich, dieses Gutachten weiter zu zitieren, denn es heißt dort anschließend: Gehringer verstehe es nicht, »Fremdes sich anzueignen und auf dem Vorhandenen weiter zu bauen, er fängt überall von vorne an und macht gerne alles neu«; solche Eigenschaft empfehle vielleicht einen Schriftsteller, nicht aber einen Lehrer. Dazu komme noch »ein gewisser Mangel an Takt und Gefügigkeit im Leben«³. Beim Stichwort Gefügigkeit fragt man unwillkürlich: wem gefügig und wem nicht? Gehringer galt als liberaler Vertreter des Staatskirchentums, weshalb er am Ende auch der Kandidat der Stuttgarter Regierung wurde. Die Fakultät, die unter dem Einfluss von Johann Adam Möhler (1796–1838) inzwischen stark kirchlich gesonnen war, hatte vor allem aus politischen Gründen Vorbehalte gegen ihn. Als Gehringer schließlich doch die Professur erhielt, wurde er schon bald von der

1 Zwischen katholischer Aufklärung und Ultramontanismus. Neutestamentliche Exegeten der »Katholischen Tübinger Schule« im 19. Jahrhundert und ihre Bedeutung für die katholische Bibelwissenschaft (Contubernium 79), hrsg. v. Matthias BLUM u. Rainer KAMPLING, Stuttgart 2012; darin Michael THEOBALD, Joseph Gehringer (1803–1856). Autor einer längst vergessenen Evangelien-synopse und Wegbereiter der Zweiquellen-theorie, 147–181; dort ausführliche Belege zu den Quellen, sowohl Gehringers Biographie (vgl. unten Punkt 1) als auch sein Werk (vgl. unten Punkt 3) betreffend.

2 Die Zitate aus dem Gutachten, das im Universitätsarchiv Tübingen aufbewahrt ist, nach Karl BRECHENMACHER, Zwischen Aufklärung und Orthodoxie. Die Auseinandersetzungen um die Nachfolge Mack in den Jahren 1840/41. Mit einem seither unbekanntem Gutachten Johann Evangelist Kuhns, in: Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen (Contubernium 16), hrsg. v. Rudolf REINHARDT, Tübingen 1977, 197–269, hier: 205.

3 Ebd., 205.

Majorität der Kollegen, aber auch vonseiten ultramontaner Zeitschriften mittels anonym publizierter Hasstiraden regelrecht gemobbt.

Als Gehringer den Ruf auf die Professur annahm, wusste er natürlich darum, dass sich die Fakultät seit seiner Repetentenzeit verändert hatte. Als Schüler der ersten Generation von Tübinger Lehrern wird er ihrer neuen kirchlich-ultramontanen Gesinnung distanziert gegenübergestanden, aber doch die Hoffnung gehegt haben, erfolgreich in ihr wirken zu können. Rudolf Reinhardt schildert seine Situation in der Fakultät so: »Gehringer kann als später Aufklärer bezeichnet werden. Soweit wir Äußerungen von ihm haben, war er ein sehr vornehmer Charakter. Die unterlegene Partei, vor allem Kuhn und Hefele, akzeptierten den neuen Kollegen aber nicht. Ein Beispiel dafür war die Tatsache, dass sie nicht bereit waren, ihn in den Herausgeberkreis der Quartalschrift aufzunehmen. So war die Zeitschrift bis zum Ausscheiden Gehringers aus der Fakultät im Jahre 1849 das Parteiblatt der württembergischen Ultramontanen«. Und Reinhardt nennt noch einen Punkt: »Ebensowenig kollegial waren Gehringers Kollegen in einer anderen Sache. Bis dahin war es üblich gewesen, daß die Tübinger Professoren erst nach der Ernennung zum Ordinarius oder zum Extraordinarius zum Doktor der Theologie promoviert wurden. Diese Promotion war die Regel. Nur bei dem Staatskirchler und Aufklärer Gehringer wurde demonstrativ auf die Ehrung verzichtet. Dies hatte zur Folge, daß er sich weigerte, bei Promotionen mitzuwirken. Als Dekan bat er jeweils den Senior der Fakultät, die Geschäfte zu übernehmen und die Sitzung zu leiten«⁴. Letzteres ist Markus Thureau zufolge dahingehend zu korrigieren, dass Gehringer durchaus an den Promotionsverfahren mitwirken wollte, aber von den Kollegen daran gehindert wurde⁵. Entscheidend für sein zweimaliges Entlassungsgesuch 1848/49 war indes, dass es den Gegnern Gehringers in der Fakultät gelungen war, ihm die Zuhörer zu entziehen, da Johannes von Kuhn (1806–1887) das Neue Testament auch als Nebenfach las. Aber Gehringer blieb sich treu. Er wahrte seine Integrität und zog die Konsequenz. Später erinnerte sich kaum noch jemand an ihn. Paul Schanz, der 1898 die frühen Neutestamentler der Fakultät der Reihe nach würdigte, spart Gehringer aus. Obwohl dieser 1847/48 auch Rektor der Universität war, gibt es in der »Professorengalerie« der Universität Tübingen kein einziges Porträt von ihm.

Die *damnatio memoriae* betrifft vor allem seine Werke. Als sie erschienen, wurden sie kaum gewürdigt, geschweige denn rezipiert; sie stießen auf Unverständnis und gerieten in Vergessenheit. Seine Synopse⁶ wurde von den Tübingern der zweiten Jahrhunderthälfte totgeschwiegen, während seine »Liturgik«⁷ und seine »Theorie der Seelsorge«⁸ bereits

4 Rudolf REINHARDT, 175 Jahre Theologische Quartalschrift – ein Spiegel Tübinger Theologie, in: ThQ 176, 1996, 101–124, hier: 113.

5 Vgl. THEOBALD, Joseph Gehringer (wie Anm. 1), 160, Anm. 54.

6 Joseph GEHRINGER, Synoptische Zusammenstellung des griechischen Textes der vier Evangelien nach den Grundsätzen der authentischen Harmonie, Tübingen 1842, XX + 148. Der Vorspann (ohne Titel) enthält eine Darstellung der Grundsätze sowie ein synoptisches »Verzeichnis der Abschnitte« (XV–XX). Am Ende steht eine »Nachweisung der Stellen der vier Evangelien« (147f.).

7 Joseph GEHRINGER, Liturgik. Ein Leitfaden zu akademischen Vorträgen über die christliche Liturgie nach den Grundsätzen der katholischen Kirche, Tübingen 1848.

8 Joseph GEHRINGER, Theorie der Seelsorge. Ein Leitfaden zu akademischen Vorträgen über die christliche Seelsorge nach den Grundsätzen der katholischen Kirche, Tübingen 1848. – Vgl. zur Indizierung: Systematisches Repertorium zur Buchzensur 1814–1917. Indexkongregation, bearb. v. Sabine SCHRATZ, Jan Dirk BUSEMANN u. Andreas PIETSCH (Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung II: 1814–1917), hrsg. v. Hubert WOLF, Paderborn 2005, 277f. Gutachter war Augustin Theiner (1804–1874). Zugleich wurden von der Indexkongregation am 8. Januar 1850

1850 in Rom auf dem Index verbotener Bücher landeten, was allerdings nichts Außergewöhnliches war. Als Pius IX. (1846–1878) seine Absetzung beschloss, wirkte Joseph Gehringer seit einem Jahr schon wieder als Landpfarrer in einer kleinen Gemeinde am Kocher und niemand in den oberen Etagen interessierte sich mehr für ihn.

Traurig ist, dass sich auch im vergangenen Jahrhundert keiner der Mühe unterzog, Gehringer selbst zu lesen, um ihm gerecht zu werden. Wer die jüngere Literatur durchmustert, muss feststellen, dass die vernichtenden Urteile der ultramontanen Blätter wie des Neuen Sion, wenn auch entgiftet, doch weiter kolportiert wurden. Noch Rudolf Reinhardt dekretierte 1968, Gehringer sei »wissenschaftlich kaum ausgewiesen«⁹, und Otto Weiss schrieb 1984, Gehringer wäre »seiner Aufgabe in keiner Weise gewachsen« gewesen und »seine exegetischen Ausführungen [hätten] Stoff für eine allgemeine Belustigung über ihn« geboten – ein Urteil, das Weiss unbesehen aus den extrem ultramontanen »Historisch-politische(n) Blätter(n) für das katholische Deutschland« übernommen hatte¹⁰. Erst ein Lexikonartikel von 2003 bricht mit dieser Tradition¹¹. Den Autor dieses Artikels interessierte freilich vor allem der römische Prozess gegen Gehringer, in den er dank Dokumenteneinsicht Licht bringen konnte, seine Schriften berücksichtigte er nur am Rande. Sie ernsthaft zu würdigen und ihrem Autor als Mensch und Theologe Gerechtigkeit zukommen zu lassen, blieb der Berliner Tagung von 2010 vorbehalten, gut andert-halb Jahrhunderte nach Gehringers Tod. Nach intensiver Befassung mit seinen Schriften scheint mir eine Einsicht von beträchtlichem *exegetisch-geschichtlichem* Gewicht zu sein: *Die Evangelien-synopse von Joseph Gehringer aus dem Jahr 1842 – wohl das erste derartige Werk aus der Feder eines katholischen Neutestamentlers – gibt Anlass, die Geschichte der Zwei-Quellen-Theorie zwar nicht neu zu schreiben, aber doch zu modifizieren und von ihrer einseitigen Fixierung auf die protestantische Exegese der Zeit zumindest ein wenig zu lösen*. Leider wurde sein origineller Ansatz in der neutestamentlichen Zunft seiner Zeit nirgends diskutiert.

Für sein Profil als Bibeltheologe ist es wichtig, dass man ihn im Rahmen seiner sonstigen theologischen Arbeiten wahrnimmt. Joseph Gehringer – so meine Einschätzung – war zuerst und zuletzt ein pastoraler Theologe. Nicht die Frage nach Jesus und den neutestamentlichen Ursprungszeugnissen scheint ihm das Strittige, eigentlich zu Bedenkende gewesen zu sein, sondern umgekehrt die Frage nach der Angemessenheit zeitgenössischer kirchlicher Pastoral und Liturgie angesichts des jesuanischen bzw. biblischen Zeugnisses, das zur Sprache zu bringen er sich mühte. Hierin dürfte das von seinen Lehrern überkommene Erbe der Aufklärung nachwirken, wobei er nie so weit ging, die Legitimität der zeitgenössischen Gestalt seiner Kirche überhaupt in Frage zu stellen. Joseph Gehringer war also eigentlich nicht zuerst Neutestamentler, sondern vor allem Pastoraltheologe auf neutestamentlichem Grund. Wir könnten auch sagen: Joseph Gehringer war zuerst und zuletzt Pfarrer, Verkündiger des Evangeliums, was sein Lebenslauf eindrücklich belegt.

Schriften des ebenfalls württembergischen Theologen und Exegeten Leopold Schmid (1808–1869) verurteilt (ebd.).

9 Rudolf REINHARDT, Im Zeichen der Tübinger Schule, in: *Attempo* 25/26, Tübingen 1968, 40–57, hier: 53.

10 Otto WEISS, Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus, St. Ottilien 1984, 465, Anm. 262. – Rudolf REINHARDT, Im Zeichen der Tübinger Schule, in: *Attempo* 25/26, Tübingen 1968, 40–57, hier: 53: »wissenschaftlich kaum ausgewiesen, der Regierung aber als zuverlässig bekannt«.

11 Herman H. SCHWEDT, Art. Gehringer, in: *BBKL* 21, 2003, 467–470.

1. Pfarrer, Professor und Pilger. Zum Leben und Wirken von Constantin Joseph Gehringer

Geboren wurde Gehringer als Sohn eines Hammerschmieds am 10. April 1803, im Jahr der Säkularisation, in Unterkochen, einer kleinen Gemeinde im Oberen Kochertal am Rand der Ostalb. Nach seiner Gymnasialzeit in Ellwangen und seinem Theologiestudium in Tübingen bei Johann Sebastian Drey (1777–1853), Johann Georg Herbst (1787–1836), Andreas Benedikt Feilmoser (1777–1831) und Johann Baptist Hirscher (1788–1865) empfing er 1827 in Rottenburg die Priesterweihe und wurde nach kurzer Vikarszeit bereits 1828 für drei Jahre Repetent im Wilhelmsstift Tübingen. 1831 erhielt er das Pfarramt in Möggingen, einer Ortschaft unweit von Schwäbisch-Gmünd, wo er bis 1841, dem Jahr seiner Rückkehr nach Tübingen, eine rege pastorale Tätigkeit entfaltete. Von diesen zehn Jahren im Remstal hat uns einer seiner Nachfolger im dortigen Pfarramt, Anton Fischer, in den 20er-Jahren des 20. Jahrhunderts ein lebendiges Bild aufbewahrt. Zweierlei hebt Fischer hervor: zum einen das sozial-karitative Engagement von Joseph Gehringer, das ihm viel Ansehen einbrachte, auch über die Gemeinde hinaus, und dazu beitrug, dass er zum Abgeordneten für den Württembergischen Landtag vorgeschlagen wurde, zum anderen sein jahrelanger Kampf mit dem zuständigen Spital in Gmünd wegen einer baulichen Erweiterung der viel zu eng gewordenen Mögginger Kirche. Gehringer brachte gegen die Investitionsscheu der Verantwortlichen die gottesdienstlichen Bedürfnisse seiner Gemeinde ins Spiel: »Allein bei einer Kirche muß man auch auf die Beschaffenheit des Raumes sehen, denn es ist nicht genug, daß man dem Gottesdienst bloß körperlich anwohnt; sondern man muß auch imstande sein, durch Sehen und Hören an dem, was auf dem Altare geschieht, teilzunehmen [...]«, heißt es in dem von ihm verantworteten Gutachten¹². Ärgernis erregte insbesondere seine Entscheidung, dass die neue Kirche nur *einen* Altar haben sollte (wer dies liest, fühlt sich an Karl Rahners Buch aus der Frühzeit des Konzils von dem *einen* Opfer und den *vielen* Messen erinnert). Seine spätere »Liturgik« bietet die theologische Begründung seiner Entscheidung (siehe unten). Die Grundsteinlegung der Kirche konnte Gehringer kurz vor seinem Weggang nach Tübingen am 28. Mai 1841 noch miterleben. Aus seinem vorbildlichen Engagement für den Neubau der Kirche möchte Anton Fischer eine, wie er sagt, »übers persönliche weit hinausragende Tatsache ablesen«, die er so auf den Punkt bringt: »Die kirchliche Erhebung war nicht nur ein Werk der kirchlichen Partei. Sie ist getragen selbst von Vertretern des Staatskirchentums. Ohne Gehringers Kirchenbau hätten die gerühmten Predigten« seiner Nachfolger im Pfarramt »nicht denselben Resonanzboden gefunden«¹³.

Dass die wenigen Jahre, die Gehringer als Universitätslehrer in der Fakultät verbrachte (1841–1849), keine erfreulichen Jahre für ihn waren, dürfte nach den einleitenden Bemerkungen klar sein. In seinem Lebenslauf erklärt Gehringer nüchtern, er habe während dieser Zeit als »ordentlicher Professor für die Lehrfächer der christlichen Moral und der neutestamentlichen Schrift-Erklärung« »Moral und Pastoral« gelesen, »auch die Einleitung in das N. T.« Seine Publikationen sind vor allem im Rahmen seiner Lehre entstanden und sollten ihr dienen. Das gilt von der Synopse, der »Liturgik« und seiner »Theorie der Seelsorge«.

Ab 1849 ist Gehringer wieder das, was er vorher war und was ihm eigentlich entsprach, Pfarrer und Prediger des Evangeliums, jetzt in Kocherthürn, einer Gemeinde am unteren

¹² Bei Anton FISCHER, Josef (sic!) Gehringer als Pfarrer von Möggingen, in: Rottenburger Monatsschrift für praktische Theologie 13, 1929/30, 353–358, hier: 354.

¹³ Ebd., 358.

Kocher. Es sollte seine letzte Lebensphase werden, wiederum recht kurz. In seinem vom Staatsanzeiger publizierten und redigierten »Reisetagbuch«¹⁴ heißt es: »Als im Jahre 1856 die größeren europäischen Mächte den Frieden zwischen Russland und der Türkei zu Stande brachten, entschloß sich Gehringer [,] eine Reise ins Morgenland zu machen, und diejenigen Länder, welche für die biblische Geschichte merkwürdig sind, genau kennen zu lernen. Selbstständig und entschlossen, wie er war, ließ er keine Einrede aufkommen, selbst die Thränen seiner einzigen Schwester, die ihn seit vielen Jahren so sorgfältig gepflegte, konnten seinen Entschluß nicht ändern, er nahm einen Urlaub auf 3 Jahre, predigte am Sonntag den 15. Juni zum letzten Mal [...] und bemerkte am Schlusse: Wenn er jetzt auf einige Zeit seine Stelle verlasse, so geschehe es nicht aus Leichtsinne, nicht zum eitlen Vergnügen und nicht zwecklos, sondern mit Vorbedacht, unter vielen Beschwerden zu dem Zwecke, dass er die göttliche Offenbarung mehr verstehen lerne und nachher das Wort Gottes mit mehr Einsicht und Nachdruck vortragen könne«. Nichts, so scheint mir, charakterisiert Joseph Gehringer besser als dieser Tagebucheintrag: Es trieb ihn zurück zu den Quellen und Ursprüngen des Glaubens um einer besseren Verkündigung des Gottesworts willen, einer Verkündigung, die »mit mehr Einsicht und Nachdruck« zu geschehen habe, wie er zu seinem Abschied bemerkte – ein Motto, das wir über sein ganzes Leben setzen könnten!

Er verabschiedete sich von seinen Amtsbrüdern und Freunden mit einem Abschiedsmahl und verließ am 16. Juni zwischen 3 und 4 Uhr in der Frühe zum letzten Mal sein stattliches Pfarrhaus, um über Stuttgart und Wien nach Triest und von dort mit dem Schiff nach Beirut zu reisen. Nach seiner Ankunft in Jerusalem am 23. Juli, wo er im Konvent der Franziskaner wohnte, befahlen ihn »ruhrartige Anfälle«. Trotz abnehmender Kraft pilgerte er zu den heiligen Stätten, machte Besuche, besorgte sich noch einen Lehrer für das Arabische und feierte am Sonntag, den 24. August, die Messe »in der hl. Grabeskirche *in monte calvario*, auf dem Altare: *Stabat mater*«, am Tag darauf in Bethlehem »am Altar vor der Krippe«. Daraufhin verließen ihn die Kräfte, er verfasste sein Testament, in dem er niemanden vergaß, die Armen nicht und nicht die Ministranten, und »schief« – so die letzten Worte im Staatsanzeiger von Stuttgart – am 9. September »ein, um in einer besseren Welt zu erwachen. Er starb, wie er lebte, still, sanft und gottergeben«.

2. »In Tübingen muß es um die Exegese traurig bestellt sein [...]« (1845)¹⁵. Zu den Schriften Joseph Gehringers

Von den Publikationen Gehringers möchte ich im Folgenden nur zwei vorstellen, einmal die bereits erwähnte »Liturgik«, dann die Synopse.

(1) Die »Liturgik«, die in seinem letzten Tübinger Jahr, 1848, erschien, zeigt mustergültig das pastorale und bibeltheologisch geprägte Denken ihres Autors. Programmatisch scheint mir der folgende Satz: »Die ganze Liturgie würde besser werden, wenn man sich entschließen könnte, die lebendige Volkssprache zu gebrauchen und sich getreuer an die heilige Schrift zu halten«¹⁶. Der Satz zeigt, wes Geistes Kind der Autor ist: ein Schüler Johann Baptist Hirschers. Wer in dem Buch, das mit dem Untertitel versehen ist: »Leit-

14 SEPPFER (verantwortlicher Redakteur), Aus dem Reisetagbuche des [verstorb.] Prof. Jos. Gehringer, in: Staatsanzeiger Nr. 124, 1858, 1072–1073; daraus die folgenden Zitate.

15 [ANONYM]: Professor Gehringer und die Exegese, in: HPBl 16, 1845, 755–760, hier: 756.

16 GEHRINGER, Liturgik (wie Anm. 7), 70.

faden zu akademischen Vorträgen«, nur eine übersichtliche Darstellung des liturgischen Lehrstoffes sehen wollte, würde ihm nicht gerecht: Es besitzt eigenes Profil und setzt eigene Akzente, vor allem da, wo Gehringer von seiner neutestamentlichen Warte aus dem römischen Ritus gegenüber kritische Töne anschlägt. Und das tut er mehrfach, immer in nüchternem, trockenem Ton. Aufmerken lässt bereits sein Grundverständnis der Liturgie, abzulesen an der Gliederung des Buches: Im ersten Teil geht es um »liturgische Handlungen, durch welche Gott seine Liebe den Menschen zuwendet«, im zweiten Teil um »liturgische Handlungen, durch welche die Menschen ihre Liebe zu Gott ausdrücken«. Wort und Antwort, katabatisches und anabatisches Geschehen oder Liturgie als personales, dialogisches Geschehen – das ist ein weit in die Zukunft weisendes, die Liturgiekonstitution des 2. Vatikanums (Nr. 33,1) vorwegnehmendes Konzept, das sich bis in die einzelnen Abschnitte des Buches niederschlägt. Exemplarisch sei auf die Darstellung zum »heiligen Abendmahl« hingewiesen, die einem einfachen, aber hochbrisanten Entwicklungsmodell folgt¹⁷. Schon sein Lehrer Hirscher versuchte die zentrale Bedeutung der Messfeier – seinem ökumenischen Anliegen gemäß – historisch von Jesu Feier des letzten Abendmahls herzuleiten, wobei er die traditionelle Messopferlehre der Kirche weitgehend außer Acht ließ und sich neben einer biblischen Grundlegung vor allem auf die Vätertheologie und die liturgischen Traditionen der Ostkirchen berief. Ein Entwicklungsmodell bot Hirscher noch nicht, wohl aber Gehringer.

Am Ursprung stand ihm zufolge die »Einsetzung des heiligen Abendmahles« (§ 42) durch Jesus im Rahmen eines Paschamahls. Die frühe Kirche feierte getreu Jesu Sprachhandlungen eine »einfache Liturgie« (§ 43), zunächst noch im Rahmen eines Mahls. Die Sprachhandlungen Jesu, welche die frühe Kirche im »Andenken« an ihn weiterführte, seien zweigeteilt (= A/B) und enthielten jeweils drei »Absätze«. Sie blieben trotz der tiefgreifenden Wandlungen, die sie im Laufe der Zeit durchmachten, das Maß jeder wahren, d. h. biblisch inspirierten Eucharistie. Das lässt sich so darstellen:

A.	1.	Jesus nahm das Brod,	Offertorium
	2.	Jesus segnete das Brod	Consecration des Brodes oder Wandlung
	3.	Jesus brach, gab	Communion
		und sprach: Nehmet, esset, dieses ist mein Leib.	
B.	1.	Jesus nahm den Kelch	Offertorium
	2.	Jesus segnete den Kelch	Consecration des Weins oder Wandlung
	3.	Jesus gab den Kelch den anwesenden elf Jüngern	Communion aller Anwesenden
		und sprach: Trinkt alle daraus etc.	

Aus der »einfachen« wurde schließlich eine »künstliche Abendmahlsliturgie« (§ 44) infolge von Ritualisierung im Zusammenhang mit der Verlagerung der Feier aus den Häusern in den Kirchenraum und ihrer schließlich täglichen Begehung. Der Tisch rückte in den Chor der Kirche und stand nun dem Volk im Kirchenschiff gegenüber.

¹⁷ Ebd., §§ 42–55.

Brot- und Kelchhandlungen verschmolzen und es blieb um der Einfachheit willen nur die Brotkommunion übrig. Auf der nächsten Entwicklungsstufe – jetzt spricht Gehringer von der »Messe« (§ 45) – wird aus dem Tisch ein Altar, aus dem Abendmahl ein Opfer und »die Idee der Communion« tritt in den Hintergrund. Weil das Opfer »die Hauptsache« ist, kam es »sogar soweit, dass unter der Messe nur noch der Priester communiciert, die Laien aber außerhalb der Messe und nicht an dem Tische des Herrn gespeist werden«¹⁸. An kritischen Anmerkungen zum Römischen Canon spart Gehringer nicht und summiert: »Die Gebete sind gut gemeint, aber bei ihrem Gebrauche muß man sich in Acht nehmen, daß man sich nicht verirrt in die Vorstellung, als ob unser Opfer in die Kategorie der Opfer des alten Bundes gehörte. Unser Opfer ist von einer eigenen Art und steht so einzig da, daß die Vergleichung mit anderen Opfern nur mit wesentlichen Unterscheidungen zulässig ist«¹⁹. Im Abendmahl, so seine Überzeugung, feiert die Gemeinde das »Andenken« an das einzigartige Paschaopfer Jesu, die Mitte seines Lebens. Kurzum: Sein idealtypisches Entwicklungsmodell dient ihm zum besseren Verständnis der gegenwärtigen römischen Liturgie in ihrem Gewordensein und damit auch in ihrer Reformfähigkeit im Geiste Jesu: »Es ist [...] unsere Pflicht, es gerade so zu machen, wie es Jesus gemacht hat, und seine Worte gerade in dem Sinne zu nehmen, welchen sie in der heiligen Schrift haben«, erklärt er gleich zu Beginn seines Abendmahl-Kapitels²⁰. Was ihm vorschwebt bei seiner vorsichtigen Kritik am Opferkult – die Wiederentdeckung des Mahlcharakters der Feier und damit der Beteiligung der ganzen Gemeinde als konstitutiv für sie –, ist höchst bemerkenswert und weist auf das Zweite Vatikanische Konzil voraus. Man versteht, warum die »Neue Sion« aggressiv auf das Buch reagierte und das »Handbuch der katholischen Liturgik« von Valentin Thalhofer es 1883 als Auswuchs des Rationalismus verurteilte.

(2) Die griechische Evangeliensynopse (1842), die Josef Gehringer gleich zu Beginn seiner Tätigkeit herausgab, wird ihm nicht nur bei seinen Lehrveranstaltungen geholfen haben, sondern auch bei seinen eigenen theologischen Arbeiten, z.B. beim Abendmahls-Kapitel der »Liturgik«. Wie schon ihr Titel zeigt: »Synoptische Zusammenstellung des griechischen Textes der vier Evangelien nach den Grundsätzen der authentischen Harmonie«, handelt es sich um einen Zwitter: formal eine Synopse, faktisch aber eine Harmonie. Wer das Buch von vorne bis hinten durchliest, kann in der Akoluthie der Perikopen das Leben Jesu mitverfolgen, angefangen von seiner Geburt und der des Täufers bis hin zur Himmelfahrt des Herrn: »[A]lle Widersprüche (sind) durch wohlgegründete und einfache Versetzung ohne Beeinträchtigung gelöst«, schreibt Gehringer²¹. Das dürfte auch das eigentliche Ziel des Buches sein: die Begegnung mit dem historischen Jesus zu ermöglichen. Da aber das Widersichtbar machen der authentischen Abfolge der Ereignisse seines Lebens nur die *eine* Seite der Medaille ist, die *andere* die vielfältigen Divergenzen der Evangelien untereinander, präsentiert sich die Harmonie zugleich als Synopse, welche die Divergenzen sinnfällig macht. Genau dieser Doppelcharakter des Werks als Harmonie und Synopse unterscheidet es von seinem berühmten Vorgänger auf evangelischer Seite, der Synopse von Johann Jakob Griesbach von 1776, seit deren Erscheinen es üblich ist, von den »Synoptikern« zu sprechen²².

18 Ebd., 133.

19 Ebd., 138f.

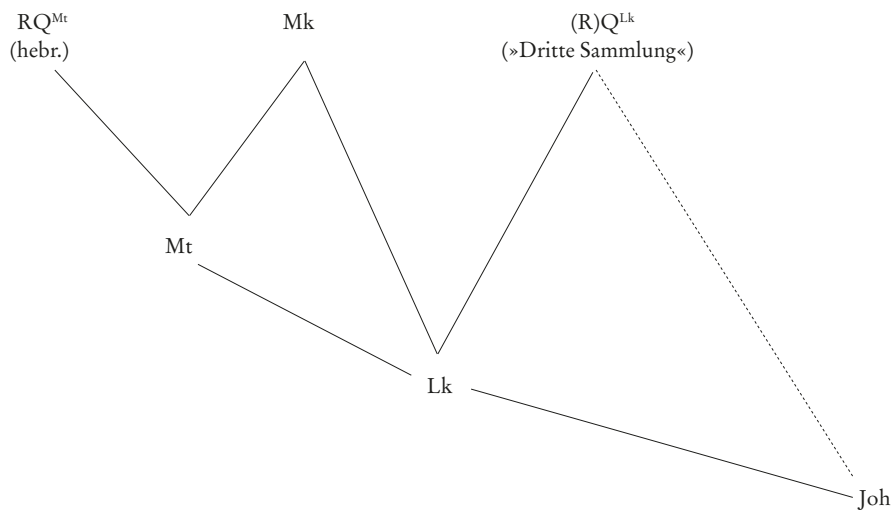
20 Ebd., 126.

21 GEHRINGER, Synoptische Zusammenstellung (wie Anm. 6), XIII.

22 Vgl. Michael THEOBALD, Vorwort, in: Josef SCHMID, Synopse der drei ersten Evangelien. Mit Beifügung der Johannes-Parallelen. Mit einem Vorwort von Michael Theobald, Regensburg ¹⁴2016, V–VI.

Griesbach bezweifelte – so Joseph Gehringer im Vorwort seiner Synopse –, »ob man überhaupt eine harmonistische Erzählung aus den Büchern der Evangelisten komponieren kann, die in bezug auf die chronologische Reihenfolge der Perikopen ausreichend mit der Wirklichkeit übereinstimmt und die auf sicheren Fundamenten aufgebaut ist«²³. Dem entsprechend bietet er die synoptischen Perikopen in seinem Werk jeweils dreimal, zuerst in der Ordnung des Matthäus, dann des Markus und schließlich des Lukas. Er verzichtet also genau auf das, was Gehringer für unverzichtbar hält: auf den roten Faden, d. h. die Rekonstruktion der angeblich authentischen, ursprünglichen Abfolge der Geschehnisse. Weil sich Gehringer in seiner Synopse genau dieser Rekonstruktion verschreibt, kann jede Perikope bei ihm auch nur an einer Stelle dieser seiner vorgeblichen Vita Jesu erscheinen. Der subjektive Faktor ist damit in seiner Synopse unvergleichlich höher als in der von Griesbach, der (im Unterschied zu Gehringer) die eigene Hypothese zur Entstehung der Evangelien nicht zur Grundlage seiner Synopse gemacht hat.

Zum Spagat, zwischen der uralten Versuchung zu harmonisieren einerseits und der Anerkennung der je spezifischen Qualität der vier Evangelien andererseits, ist Gehringer durch die traditionelle Überzeugung von der grundsätzlichen Historizität der Evangelien genötigt. Doch bringt er jetzt Unterscheidungen an, die aus seinem eigenen Versuch resultieren, ins Dickicht der synoptischen und johanneischen Frage Licht zu bringen. Er unterscheidet zwischen »Originalschriftstellern« (Mk; Joh) und »abgeleiteten Quellen«. Damit scheint er zwar der Linie der alten Kirche, die immer schon zwischen den Evangelien der Apostel (Matthäus – Johannes) und denen ihrer Schüler bzw. Begleiter (Markus [Petrus] – Lukas [Paulus]) unterschieden hat, zu entsprechen, schichtet das traditionelle Einleitungswissen der Kirche aber doch um. Wie er sich die Quellenverhältnisse im Einzelnen vorstellt, lässt sich anhand des folgenden Schemas veranschaulichen:



23 Aus der lateinischen Vorrede von Johann Jakob GRIESBACH, *Synopsis Evangeliorum Matthäi Marci et Lucae una cum iis Joannis pericopis quae omnino cum caeterorum Evangelistarum narrationibus conferendae sunt*. Textum recensuit [...], Halle (1776) ⁴1822, VIII + IX, ins Deutsche übersetzt von Werner Georg KÜMMEL, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (OA), München ²1970, 89.

Als Wegbereiter der Zwei-Quellen-Theorie gelten der Forschung der Philologe Carl Lachmann (1835), der Philosoph Christian Hermann Weisse (1838) sowie Gottlob Christian Wilke (1838). Umso überraschter ist man, wenn man in der Einleitung der Gehringer-Synopse liest: »Schon mein ehrwürdiger Lehrer Feilmoser hatte es klar eingesehen, dass nur dann eine wahre Harmonie der Evangelien herauskomme, wenn man das Evangelium des Marcus zu Grunde lege. Mit dieser Idee meines Lehrers hatte ich mich schon zehen Jahre lang beschäftigt, als zwei grosse Gelehrte, Weisse und Wilke, unabhängig von einander, den Beweis führten, das Evangelium des Marcus sey das Urevangelium, aus welchem Matthäus und Lucas geschöpft haben«²⁴. Mit diesem Ariadne-Faden in der Hand sucht Gehringer auf den Spuren seines Lehrers, lange bevor die bahnbrechenden Arbeiten im evangelischen Raum erscheinen, den Weg aus dem Labyrinth der synoptischen Frage. Für ihn ist Markus dem Zeugnis des Papias nach »ein Originalwerk aus einer einzigen Quelle, der Erzählung des Petrus, geschöpft, und selbständig ausgearbeitet«²⁵. Den zweiten »Originalschriftsteller« sieht Gehringer in Johannes, wobei dieser und Markus seiner Meinung nach »an Ansehen einander gleichstehen«²⁶. Um die »Verwandschaft zwischen Matthäus und Lucas« zu erklären, gelangt er zu einer recht komplexen Lösung, die ich hier nicht weiter erläutern muss, deren entscheidender Punkt aber der ist, dass sie das spätere Modell der »Redenquelle« (= RQ) vorausnimmt²⁷.

Damit sind für Gehringer die Quellenverhältnisse klar, auf deren Basis er die Vita Jesu zu rekonstruieren sucht. Ein Fallbeispiel möge das kurz veranschaulichen, die Abendmahlsszene, die, wie oben schon angedeutet, für Gehringers »Liturgik« maßgebend wurde. Die folgende synoptische Übersicht stellt die Quellenverhältnisse der Abendmahlsszene im Sinne Gehringers vor:

Nr.	Inhalt	Matthäus	Markus	Lukas	Johannes	1 Kor
160	Liebe Jesu. Rangstreit der Jünger			22,15–16. [24–30].	13,1–17	
161	Bezeichnung des Verräters	26,21–25	14,18–21	[22,21–23]	13,18–30	
162	Verherrlichung Gottes. Gebot der Liebe				13,31–35	
163	Einsetzung der Eucharistie	26,26–29	14,22–25	22,17–20		11,23–26
164	Rede Jesu nach dem Essen				14,1–31	
165	Jesus sagt den Jüngern, sie werden ihn verlassen	26,30–35	14,26–31	22,31–34	[13,36–38]	
166	Bedarf der Schwerter			22,35–38		
167	Reden auf dem Wege				15.16.17	

24 GEHRINGER, Synoptische Zusammenstellung (wie Anm. 6), IV.

25 Ebd., VI.

26 Ebd., XI.

27 Vgl. THEOBALD, Joseph Gehringer (wie Anm. 1), 174f. – Im Siglum (R)Q^{1k} ist R = *Reden(quelle)* eingeklammert, weil Gehringer in ihr nicht nur Reden-, sondern auch Erzählstoff unterbringt.

Die beiden »Originalquellen« Markus und Johannes ergeben den roten Faden der Geschehnisse, der in der voranstehenden Übersicht mit Fettdruck markiert ist. Johannes übernimmt aufgrund seines viel umfangreicheren Stoffs die Führungsrolle. An einer Stelle muss er allerdings dem ersten Evangelisten den Vortritt lassen, nämlich bei der Ansage der *Jüngerflucht*. Deren ursprüngliche Position ist dem ältesten Evangelisten zufolge *nach* der »Einsetzung der Eucharistie«, genauer, nachdem Jesus mit seinen Jüngern zum Ölberg aufgebrochen ist. Für die Harmonie hat das zur Folge, dass wegen des bei Johannes erst in 14,31 erfolgenden Aufbruchsignals (»Steht auf, lasst uns von hier weggehen«) die Rede Joh 14 noch zur Mahlszene hinzugehört, wohingegen Joh 15–17 »Reden auf dem Weg« sein müssen. Dann hat die »Einsetzung der Eucharistie« aber nur zwischen Joh 13,31–35 und Joh 14 Platz und erfolgte – *gegen* die Synoptiker – in Abwesenheit des Judas, der nach Joh 13,30 bereits seinen Weg in die »Nacht« angetreten hat. Dem entspricht die »Liturgik«, die dies aufgreift und im Interesse der Idee von der aktiven Teilnahme der *ganzen* Gemeinde am eucharistischen Mahl erklärt, dass »alle Anwesenden« von dem einen Brot gegessen und von dem einen Kelch getrunken hätten – alle, die wirklich an Jesus glaubten, obwohl auch sie bei seiner Gefangennahme dann die Flucht ergriffen. Wichtiger ist noch folgende Beobachtung:

In der Harmonie ist die »Einsetzung der Eucharistie« – die Keimzelle des christlichen Gottesdienstes – jetzt von Joh 13,31–35 und Joh 14 umrahmt und folglich von hierher zu deuten. Kurz bevor Jesus den Seinen das Brot bricht, erklärt er: »Ein neues Gebot gebe ich euch, dass ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe, dass auch ihr einander liebt. Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe untereinander habt« (Joh 13,34f.). Und auf dem Weg zum Ölberg führt er aus: »Wie mich der Vater geliebt hat, so habe auch ich euch geliebt. Bleibt in meiner Liebe!« Hier – in diesen Worten, mit denen Jesus das Wesen der von ihm gestifteten »Eucharistie« ausspricht, so Gehringers Überzeugung – liegt auch der Grund seines Liturgieverständnisses als eines Geschehens, in dem ein Dialog geschieht: ein Dialog zwischen Gott, der den Menschen seine Liebe in Wort und sakramentalen Gesten zusagt, und den Menschen, die Gott lobpreisend und dankend darauf mit ihrer Liebe zu ihm und untereinander antworten.

3. »Freiheit und Gebundenheit [...]« – eine abschließende Bemerkung zu einer Leitidee Joseph Gehringers

»Die Worte und Anstalten Jesu sind Geist und Leben, und der neue Bund hat nicht geschriebene Buchstaben, sondern lebendige Worte zur Grundlage«²⁸. Mit dieser programmatischen Feststellung²⁹ beginnt Joseph Gehringer in seiner »Liturgik« den § 6, der unter der Überschrift steht: »Freiheit und Gebundenheit in der Liturgie«, und erklärt: »So finden wir in der ganzen Geschichte der Apostel die strengste Gebundenheit der Sache nach, aber eine vollkommene Freiheit in der Wahl der Worte. Sogar das Gebet, welches

28 GEHRINGER, Liturgik (wie Anm. 7), 13,

29 Das hat Gehringer von Thomas von Aquin gelernt, für den der »Neue Bund« oder das »Neue Gesetz« (lex nova) mit »der durch den Glauben an Christus gewährten Gnade des Heiligen Geistes« identisch ist (vgl. STh I–II, q. 106, a.1c. und ad 2), also »überhaupt keine Forderung mehr« ist, sondern die »freie Spontaneität des begnadeten Herzens«; alles Geschriebene ist sekundär (vgl. Otto Hermann PESCH, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung, Mainz 1988, 306). Aber was Gehringer auszeichnet: Er wendet dieses theologische Axiom auf den Umgang mit Rechtsbestimmungen der Kirche, etwa zu Liturgie, an.

der Herr selbst gelehrt hatte, wurde so frei gebraucht, daß wir bei Lukas eine andere Fassung finden, als bei Matthäus³⁰. So kann nur sprechen, wer dies im Umgang mit den Evangelien selbst auf Schritt und Tritt erfahren hat: die Treue zur Botschaft Jesu und die Freiheit, sie situationsgemäß jeweils neu und anders sagen zu dürfen und zu können, sind miteinander verschwistert. Diese Freiheit – das gibt Gehringer auch zu erkennen – gründet im Wirken des Geistes: »Männer, welche voll des heiligen Geistes waren, wie Stephanus, Philipp, Barnabas, Saulus, konnten sich freier bewegen; aber es gab viele Schwache, welche nichts zu sagen wüsten, als was sie gelernt hatten, oder irrten, wenn sie rechts oder links von dem bekannten Wege abgehen wollten«³¹.

Gehringer träumte nicht nostalgisch vom Ursprung der Kirche und erlag auch keinen Dekadenztheorien. Vielmehr lässt er durchscheinen, dass die Kirche Jesu Christi zu jeder Zeit authentisch aus dem Wort Gottes leben und es glaubwürdig verkünden kann, vorausgesetzt, die Kirche weiß um die Notwendigkeit ihrer steten Reform, die nur an Jesu eigener Intention Maß nehmen kann. Beeindruckend an Joseph Gehringer ist sein Zusammenklang von Pastoral, Exegese und Theologie. Dass er auf der Höhe seines Lebens nach Jerusalem pilgerte, ist eine lebendige Mahnung, dass Kirche, will sie Kirche Christi bleiben, sich stets an Jesus von Nazareth und dem Zeugnis von ihm auszurichten hat, wie es das Neue Testament aufbewahrt.

30 Ebd., 14.

31 Ebd.

MARKUS THURAU

»Was kann man anderes tun, wenn die Welt untergeht?«

Karl Hermann Schelkle und die Tübinger Theologie
in Zeiten der Krise (1929–1949)¹

Am 9. März 1933 wurde unter reger Beteiligung der Angehörigen der Tübinger Universität die Hakenkreuzfahne auf der Neuen Aula, dem damaligen Zentrum der weit über die Landesgrenzen hinaus berühmten württembergischen Universität, gehisst. Dieses Ereignis, fotografisch festgehalten und als Titelbild für ein monumentales Werk zur Geschichte der Universität Tübingen im Nationalsozialismus dienend², versinnbildlicht, wie sehr sich in den folgenden Jahren die gesamte Universität – wie die übrigen Bereiche des gesellschaftlichen Lebens – an die politischen Vorgaben und ideologischen Anschauungen des NS-Regimes anpasste und – teils in vorauseilendem Gehorsam – gleichschaltete³. Die Universitätsarbeit unter den Bedingungen der totalitären Diktatur bedeutete das Ende der akademischen Selbstverwaltung und der Freiheit von Wissenschaft, Forschung und Lehre. Auch vor den suspekt gewordenen und von der Schließung bedrohten Fächern, wie etwa der Katholischen Theologie, hatte dieser dramatische Strukturwandel nicht Halt gemacht. So nahmen etwa die Dozenten der Katholischen Theologie an Lehrgängen teil, mit denen sie auf nationalsozialistische Linie gebracht wurden. Selbst an der Spitze der Katholisch-Theologischen Fakultät machten sich diese Veränderungen bemerkbar: Josef Rupert Geiselman (1890–1970)⁴, seit 1935 Dekan der Fakultät, hatte das Führerprinzip übernommen und war nicht mehr von der Fakultät gewählt, sondern vom Rektor auf unbestimmte Zeit ernannt worden.

1 Der vorliegende Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, den der Verfasser während des Studientags des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart zu dem Thema »Katholische Theologie in Tübingen. 1817–2017« im Theologicum Tübingen am 21. Oktober 2017 gehalten hat.

2 Die Universität Tübingen im Nationalsozialismus (Contubernium 73), hrsg. v. Urban WIESING, Klaus-Rainer BRINTZINGER, Bernd GRÜN u. a., Stuttgart 2010.

3 Vgl. hierzu Dieter LANGEWIESCHE, Die Universität Tübingen in der Zeit des Nationalsozialismus. Formen der Selbstgleichschaltung und Selbstbehauptung, in: Geschichte und Gesellschaft 23, 1997, 618–646; Mario DANIELS, Susanne MICHL, Strukturwandel unter ideologischen Vorzeichen. Wissenschafts- und Personalpolitik an der Universität Tübingen, in: Universität Tübingen im Nationalsozialismus (wie Anm. 2), 13–73; Forschung – Lehre – Unrecht. Die Universität Tübingen im Nationalsozialismus (Schriften des Museums der Universität Tübingen 9), hrsg. v. Ernst SEIDL, Tübingen 2015.

4 Josef Rupert Geiselman, 1910 Studium der kath. Theologie in Tübingen, 1915 Priesterweihe in Rottenburg, Vikar in Heilbronn, 1919–1925 Repetent am Wilhelmsstift in Tübingen, 1922 Dr. theol. ebd., 1925 Habil. u. PD für Dogmatik ebd., 1930 Extraordinarius ebd., 1934 Ordinarius für scholastische Philosophie u. Apologetik ebd., 1935–1945 Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät ebd., 1950 Ordinarius für Dogmatik ebd., 1958 Emeritierung. Zu ihm: BBKL 38, 2017, 538–554 (Markus THURAU).

Am Abend des 15. März 1940, mitten im ersten Kriegsjahr, stand vor dem Zimmer dieses Dekans der Rottenburger Diözesanpriester und ehemalige Assistent der Fakultät, Karl Hermann Schelkle (1908–1988). In den Händen hielt er das maschinenschriftliche Exemplar seiner theologischen Dissertationsschrift, die den Titel trug: »Die Passion Jesu in der Glaubenspredigt des Neuen Testaments«. Es handelte sich hierbei um eine Auseinandersetzung mit der formgeschichtlichen Methode und der kerygmatischen Theologie, wie sie vor allem von den protestantischen Theologen Martin Dibelius (1883–1947)⁵ und Rudolf Bultmann (1884–1976)⁶ vertreten wurde. Schelkle hielt vor dem Dekanatszimmer kurz inne, um ein kleines Kreuz auf seine Arbeit zu zeichnen, bevor er sie dem Dekan übergab. So wollte Schelkle sich selbst Mut zusprechen und die Bedenken, die ihm hinsichtlich seiner Arbeit bis zuletzt gekommen waren, zerstreuen. Denn einerseits war er froh, dass er das Thema der Arbeit, das ihn seit über zehn Jahren beschäftigt und zwischenzeitlich in eine schwere Glaubenskrise gestürzt hatte, zu einem Abschluss bringen konnte; andererseits waren die Umstände, in denen er die Arbeit abschloss, äußerst unerfreulich. So gab ihm vor allem Anlass zur Sorge, dass völlig ungewiss war, wie sich der Erstgutachter zu dem Thema der Arbeit verhalten würde. Es standen zwar Dekan Geiselman und der Tübinger Dogmatiker Karl Adam (1876–1966)⁷, der als Zweitgutachter fungierte, hinter Schelkle; der Neutestamentler Stefan Lösch (1881–1966)⁸ allerdings, der die Fachexpertise mitbringen sollte, hielt sich sowohl im Vorfeld, als Schelkle sein Vorhaben mit ihm besprach, als auch nach Abgabe der Arbeit völlig bedeckt. Diese belastende Ungewissheit löste sich erst am 25. Juni 1940, als Löschs Gutachten im Dekanat einging und Schelkle noch am selben Tag von Geiselman unterrichtet wurde, dass Lösch die Arbeit kategorisch ablehne und dass sein Urteil derart negativ ausfalle, dass jeder Versuch, die Arbeit innerhalb der Fakultät zu retten, aussichtslos sei.

Die Verwicklungen, die dieser Fakultätskonflikt in der Folgezeit genommen hat, wurden vom Verfasser vorliegenden Beitrags in einer Monographie eingehend untersucht⁹. Es konnte dabei gezeigt werden, dass das Gutachten in keiner Weise den akademischen Gepflo-

5 Martin Franz Dibelius, 1901 Studium der ev. Theologie, Philosophie, Mathematik u. Naturwissenschaften in Neuchâtel, Leipzig, Tübingen u. Berlin, 1905 Dr. phil. in Tübingen, Gymnasiallehrer in Berlin, 1908 Lic. theol. in Berlin, 1910 Habil. u. PD ebd., 1915 Ordinarius für Neues Testament in Heidelberg, 1919 *Formgeschichte des Evangeliums*. Zu ihm: Christian JANSEN, Jörg THIERFELDER, Art. Martin Dibelius, in: *Badische Biografien N. F.* 4, 1996, 52–55.

6 Rudolf Bultmann, 1903 Studium der ev. Theologie in Tübingen, Berlin u. Marburg, 1907 Repetent am Philipppinum in Marburg, 1910 Lic. theol. ebd., 1912 Habil. ebd., 1913 PD für Neues Testament ebd., 1916 Extraordinarius für Neues Testament in Breslau, 1920 Ordinarius in Gießen, 1921 in Marburg, *Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen 1921), 1951 Emeritierung. Zu ihm: Konrad HAMMANN, Rudolf Bultmann. Eine Biographie, Tübingen 2010.

7 Karl Borromäus Adam, 1895 Studium der kath. Theologie in Regensburg, 1900 Priesterweihe, 1904 Dr. theol. in München, 1908 Habil. u. PD für Dogmatik u. Dogmengeschichte ebd., 1909 Religionslehrer ebd., 1915 Extraordinarius ebd., 1917 Ordinarius für Moralthologie in Straßburg, 1919 Ordinarius für Dogmatik in Tübingen, 1933 Mitglied der NSDAP, 1934 Fördermitglied der SS, 1948 Emeritierung. Zu ihm: BBKL 30, 2009, 1–20 (Lucia SCHERZBERG).

8 Stefan Lösch, 1900 Studium der kath. Theologie in Tübingen, 1905 Priesterweihe, Vikar, 1909 Dr. phil. u. 1. Staatsprüfung (Latein u. Geschichte), 1910 2. Staatsprüfung, Oberpräzeptor an der Latein- und Realschule in Horb, 1927 Habil. u. PD für die Geschichte der Theologie in Tübingen, 1929 Lehrauftrag für Patrologie ebd., 1930 Vertretung des Lehrstuhls für Neues Testament ebd., 1933 Extraordinarius, 1934 Ordinarius für Neues Testament ebd., 1949 Emeritierung. Zu ihm: NDB 15, 1987, 60f. (Joachim KÖHLER).

9 Markus THURAU, *Der »Fall Schelkle« (1929–1949). Zur frühen Rezeption der Formgeschichte innerhalb der katholischen Bibelwissenschaft im Spannungsfeld von lehramtlichem Widerstand, politischem Kalkül und theologischer Erneuerung (Apelioties 14)*, Frankfurt a. M. 2017.

genheiten entsprach, sondern in teils ehrenrühriger Weise versucht hatte, die Dissertation und den Promovenden zu verunglimpfen. Die Motive der Hauptkontrahenten erwiesen sich als vielschichtig. So spielten nicht nur persönliche Probleme und fachliche Differenzen eine Rolle, sondern auch der eingangs skizzierte Strukturwandel der Universität prägte entscheidend den Verlauf des Konflikts. Indem Schelkle von Lösch als sozial und politisch unzuverlässig denunziert wurde, nutzte letzterer die nationalsozialistische Wissenschaftspolitik geschickt aus, um seinen Gegner aus dem Weg zu räumen. Dabei nahm er billigend in Kauf, dass die Konsequenzen seiner Denunziation nicht nur die akademische Karriere Schelkles beenden, sondern ebenso weitere Verfolgung durch das NS-Regime bedeuten konnten¹⁰. Im Folgenden soll der Fokus zwar nur auf einen Grund für die Ablehnung der Arbeit gerichtet werden; dieser ist aber entscheidend für das Verständnis des gesamten Konflikts.

1. Schelkle und die evangelische Theologie

Die Beschäftigung mit dem Fall hat gezeigt, dass Schelkle mit der äußerst konservativen Bibelauslegung Löschs brach, indem er sich der modernen neutestamentlichen, protestantisch geprägten Forschung zuwandte und eine zwar katholische, aber – im Unterschied zu Lösch – keinesfalls ablehnende Antwort hierauf gab. Damit stellte sich Schelkle in die Tradition der Tübinger Neutestamentler des 19. Jahrhunderts, die sich ebenfalls kritisch und auf Augenhöhe mit ihrem protestantischen Gegenüber auseinandergesetzt hatten¹¹. Wie sehr die nichtkatholische Theologie und ihre enormen Fortschritte für Schelkles akademischen Werdegang und sein akademisches Selbstverständnis von Bedeutung waren, lässt sich an seinen persönlichen Kontakten zu (1.1) und seiner aufmerksamen Lektüre von protestantischen Theologen (1.2) zeigen.

1.1 Persönliche Kontakte

Für seine progressive Rezeption der modernen protestantischen Exegese konnte Schelkle mit Erfahrung und Wissen aus erster Hand aufwarten: Von 1938 bis 1945 verkehrte er regelmäßig in der von den beiden Neutestamentlern der Evangelisch-Theologischen Fakultät Tübingen, Otto Bauernfeind (1889–1972)¹² und Gerhard Kittel (1888–1948)¹³,

10 So erwähnte er gegenüber den politischen Instanzen der Universität nicht nur, dass Schelkle in seinen Arbeiten Regimekritiker zustimmend zitiere, sondern auch, dass er an körperlichen und geistigen, erblich bedingten Krankheiten leide.

11 Vgl. hierzu: Zwischen katholischer Aufklärung und Ultramontanismus. Neutestamentliche Exegeten der Katholischen Tübinger Schule im 19. Jahrhundert und ihre Bedeutung für die Bibelwissenschaft (Contubernium 79), hrsg. v. Matthias BLUM und Rainer KAMPLING, Stuttgart 2012.

12 Otto Bauernfeind, Studium der ev. Theologie in Tübingen, Marburg, Berlin u. Greifswald, 1914 Kriegsfreiwilliger, 1915 Lic. theol. in Greifswald, Ordination, 1916–1920 Marinepfarrer, 1922 Habil. u. PD für Neues Testament in Greifswald, 1928 Extraordinarius ebd., 1931 Extraordinarius in Tübingen, 1939 Entzug der Lehrbefugnis wg. Engagements in der Bekennenden Kirche, Krankenhauspfarrer, 1945 Restituierung, 1946 Ordinarius für Neues Testament in Tübingen, 1957 Emeritierung. Zu ihm: Hannelore BRAUN, Gertraud GRÜNZINGER, Personenlexikon zum deutschen Protestantismus. 1919–1949, Göttingen 2006, 29.

13 Gerhard Kittel, 1907 Studium der ev. Theologie u. orient. Sprachen in Leipzig, Tübingen, Berlin u. Halle, 1913 Dr. theol. u. Habil. in Kiel, 1917 PD für Neues Testament in Leipzig, 1921 Extraordinarius ebd., Ordinarius in Greifswald, 1926 in Tübingen, 1933 Hrsg. des *Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament*, 1936 Mitglied in der Abteilung Judenforschung des Reichsinstituts für Ge-

geleiteten »Neutestamentlichen Gesellschaft«¹⁴, die eine Art Arbeitsgemeinschaft protestantischer Neutestamentler war. In dieser Zeit war Schelkle auch eingeschriebenes Mitglied des Evangelisch-Theologischen Seminars der Universität Tübingen. Besonders zu Kittel stand er in einem freundschaftlichen Verhältnis, der ihn während dieser Zeit zu einem Mitarbeiter an dem opulenten und international hoch angesehenen *Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament* machte, das er seit 1933 herausgab. Doch schon als Student hatte Schelkle Kittels Vorlesungen besucht und – nach eigenem Bekunden – großen wissenschaftlichen Nutzen daraus gezogen. Während seiner Tübinger Assistentenzeit im Jahr 1938 knüpfte Schelkle an diese Erfahrung an: *Ich hatte schon manchenmal den hiesigen evangelischen Neutestamentler, Prof. Kittel, getroffen. Er hat mir die Freude gemacht, mich in seine Familie einzuführen, und in die »Neutestamentliche Gesellschaft« aufzunehmen, die aus den jüngeren Mitgliedern der ev[angelischen] Fakultät besteht, und jeden Donnerstag in seinem Haus zusammenkommt. Entgegen meinen Vermutungen habe ich aber gesehen, daß man von mir in keiner Weise eine Protestantophilie, sondern strammste katholische Theologie erwartet.*¹⁵ In Schelkles Tagebuch findet sich ein Eintrag über eine solche Zusammenkunft, der recht prägnant die Infragestellung der eigenen konfessionellen Identität, die solche Begegnungen haben konnten, zum Ausdruck bringt: Am 8. und 9. Mai 1940 las Schelkle mit protestantischen Pfarrern den Epheserbrief. Hierbei hatte sich ein illustrier Kreis, offenbar Mitglieder der »Neutestamentlichen Gesellschaft«, zusammengefunden, bestehend aus Richard Gölz (1887–1975)¹⁶, Paul Schempp (1900–1959)¹⁷ und Adolf Sannwald (1901–1943)¹⁸, die alle

schichte des Neuen Deutschlands, 1939 Ordinarius in Wien, 1943 in Tübingen, 1945/46 Entlassung, Verhaftung u. Internierung in Balingen, Aufenthaltsverbot in Tübingen, 1946–1948 Seelsorger in der Diasporagemeinde Beuron. Zu ihm: Robert P. ERICKSEN, *Theologians under Hitler*. Gerhard Kittel, Paul Althaus and Emanuel Hirsch, New Haven - London 1985, insb. 28–78.

14 UBT [Universitätsbibliothek Tübingen] Mn 16: Lebenslauf Schelkles, undatiert. An anderer Stelle spricht Schelkle von der »Neutestamentlichen Arbeitsgemeinschaft«.

15 AML [Archiv der Benediktinerabtei Maria Laach] III A 146: Schelkle an Frank, 26. November 1938.

16 Richard Gölz, 1905 Studium der ev. Theologie in Tübingen, 1911 Ordination in Stuttgart, Vikar in Neuffen, Cannstatt, Hildrizhausen u. Fellbach, 1912 Hausgeistlicher an der Diakonissenanstalt in Stuttgart, 1916 Pfarrer in Knittlingen, 1920 Musiklehrer am Tübinger Stift, 1927 Kirchenmusikdirektor ebd., 1930 Mitglied der Kirchlich-Theologischen Sozietät, seit 1933 Kritik am NS-Regime, 1935 Pfarrer in Wankheim, 1938 Verweigerung des Führereids, 1942 Hilfe für verfolgte Juden, 1944 Internierung im KZ Welzheim, 1949 Konversion zur Russisch-Orthodoxen Kirche, 1950 Priesterweihe in Stuttgart, 1951 Prediger u. Seelsorger in Hamburg, 1958 Umzug in die USA. Zu ihm: BBKL 16, 1999, 575–598 (THOMAS CAMPHAUSEN, MATTHIAS WOLFES).

17 Paul Schempp, 1918 Militärdienst, Studium der ev. Theologie in Tübingen, Marburg u. Göttingen, 1922 1. theol. Dienstprüfung, Vikar, 1925 Repetent am Tübinger Stift, 1929 2. theol. Dienstprüfung, Religionslehrer in Bad Cannstatt, 1930 Mitglied der Kirchlich-Theologischen Sozietät, 1931 Pfarrer in Waiblingen, Religionslehrer in Stuttgart, 1933 Entlassung aus dem Schuldienst wg. »politischer Untragbarkeit«, 1934 Pfarrer in Iptingen, Teilnehmer an den Bekenntnissynoden in Barmen u. Dahlem, 1935 Dozent für Dogmatik in Wuppertal-Elberfeld, 1938/39 Konflikt mit dem ev. Oberkirchenrat, Disziplinarverfahren, Entfernung aus dem Pfarramt, Predigtverbot, Wehrdienst, 1942 Entlassung aus dem Wehrdienst, 1943 Austritt aus der ev. Landeskirche, 1949 Lehrer für Religion, Deutsch u. Philosophie in Stuttgart, 1955 Dr. theol. in Bonn, 1958 Prof. für praktische u. systematische Theologie ebd. Zu ihm: Baden-Württembergische Biographien 2, 1999, 399–402 (SIEGFRIED HERMLE).

18 Adolf Sannwald, 1919 Studium der ev. Theologie in Tübingen, Marburg u. Berlin, 1923 Ordination, Vikar in Eislingen, Blaubeuren u. Rottweil, 1924 Stipendiat in Harvard, Vikar in Stuttgart,

für ihre Kritik am NS-Regime bekannt geworden sind. Die gemeinsame Lektüre des Briefes hinterließ bei Schelkle nachhaltigen Eindruck, so dass dieses Erlebnis Aufnahme in sein nur sporadisch geführtes Tagebuch fand: *Wertvolle Erkenntnis war mir, daß wir kath[olischen] Theologen doch zu schnell die Ordnung der Erfahrbarkeit und die des Glaubens vertauschen. z. B. das Christentum ist ›Euangelion‹. Daß es wirklich ›frohe Botschaft‹ ist und war, wird niemals philosophisch bewiesen oder historisch aufgezeigt werden können, sondern nur der gläubige Philosoph oder Historiker wird es – glauben können*¹⁹. Diese ›fideistische‹ Skepsis gegenüber philosophisch-historischer Erkenn- und Beweisbarkeit des christlichen Glaubens, die sich nicht nur auf Aussagen des Neuen Testaments, sondern ebenso auf bedeutende Werke evangelischer Theologie berufen konnte, findet sich an verschiedenen Stellen in Schelkles Werk. Sie übernahm er aber nicht einfach von seinen Gesprächspartnern, sondern maß sie an den theologischen Entwürfen seiner eigenen Konfession. Bezeichnend für dieses Verhalten ist ein Brief Schelkles an seinen engsten Vertrauten, den Benediktinerpater Hieronymus Frank (1901–1975)²⁰ aus der Abtei Maria Laach. Schelkle hatte dort, nachdem ihn als junger Student die Beschäftigung mit der formgeschichtlichen Methode in eine schwere Glaubenskrise gestürzt hatte, einige Zeit zur Erholung verbracht und war währenddessen, wie Frank, zu einem Adepten Odo Casels (1886–1948)²¹ und dessen Mysterientheologie geworden. In dem Brief an Frank zeigte sich Schelkle verwundert, dass ihr Meister, Pater Odo, Clemens von Alexandrien mehr schätze als Origenes, obwohl Clemens sich doch von der Philosophie Platons stark beeinflusst zeige. Denn er, Schelkle, würde »wie alle dialektischen Theologen die natürliche Theologie und alle Philosophie tüchtig verachten«²². Diese Äußerungen zeigen, dass Schelkle durch das Gespräch mit protestantischen Theologen und durch die Lektüre von deren Werken derart affiziert wurde, dass er sich nicht nur selbst als Dialektischen Theologen bezeichnete, sondern mit diesen die Theologie seiner eigenen Konfession kritisch hinterfragte.

Mit Kittel stand Schelkle während des Krieges in engem Kontakt. Zusammen mit seiner Frau besuchte Kittel Schelkle in dessen Pfarrei. Schelkle wiederum begleitete ihn auf eine Kapitelkonferenz des evangelischen Kapitels Sulz, bei der Kittel einen Vortrag über

1926 Repetent am Tübinger Stift, 1930 Promotion ebd., Pfarrer in Stuttgart, 1934 *Warum nicht »Deutscher Christ«?*, 1936 Pfarrer in Dornhan, Hilfe für verfolgte Juden, 1942 Einberufung, 1943 gefallen in Orel (Russland). Zu ihm: www.sannwald.org [Stand: 22. Juni 2018].

19 UBT Mn 16: Tagebuch, Eintrag: Tübingen, 8./9. Mai [1940].

20 Hieronymus (Paul) Frank, 1920 Eintritt in den Benediktinerorden in Maria Laach, Studium der Philosophie u. Kirchengeschichte ebd., 1923 Studium der Theologie in Beuron, 1926 Priesterweihe, 1927 Studium der Geschichte in Bonn, 1931 Dr. phil. ebd. (bei Wilhelm Levison), 1933 Dozent für Kirchen- und Liturgiegeschichte in Maria Laach, 1940 Pfarrverweser in Wassenach, 1945 Rückkehr nach Maria Laach. Zu ihm: Stefan K. LANGENBAHN, Hieronymus Paul Frank (1901–1975), in: Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts. Band I (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 98), hrsg. v. Benedikt KRANEMANN u. Klaus RASCHZOK, Münster 2011, 341–355.

21 Odo (Johannes) Casel, 1905 Eintritt in den Benediktinerorden in Maria Laach, 1908 Studium der kath. Theologie in Rom, 1911 Priesterweihe, 1912 Dr. theol. in Rom, 1913 Studium der Klass. Philologie u. Religionswissenschaft in Bonn, 1918 Dr. phil. ebd., 1921 Hrsg. des *Jahrbuches für Liturgiewissenschaft*, 1922 Spiritual der Benediktinerinnen-Abtei in Herstelle. Zu ihm: TRE 7, 1981, 643–647 (Burkhard NEUNHEUSER). – Zu Casel und dem theologiegeschichtlichen Kontext: Jürgen BÄRSCH, Odo Casel und Josef Andreas Jungmann. Liturgiewissenschaft im Horizont der gottesdienstlichen Erneuerung des 20. Jahrhunderts, in: RJKG 32, 2013, 253–272.

22 AML III A 146: Schelkle an Frank, 11. November 1944.

das Wort Gottes im Neuen Testament hielt. Dieser Vortrag veranlasste Schelkle zu Reflexionen über das Gemeinsame und Trennende der beiden christlichen Konfessionen. So zeigte sich Schelkle überzeugt, dass Kittel in seinem Vortrag sehr tiefgehend Prämissen dargestellt habe, vor deren Folgerungen er als protestantischer Theologe aber zurückschreckte. Denn zu der von Kittel überzeugend ausgebreiteten neutestamentlichen Theologie müsse hinzugefügt werden, so Schelkle, *dass das Wort als Wort Gottes gesprochen Fleisch geworden ist, dass das Wort also auch Ursakrament ist, und darum der Dienst am Wort nicht nur der Dienst der Verkündigung ist, wie ihn die evangelische Kirche mit einer Treue tut, die uns wahrlich beschämend übertrifft, sondern auch Dienst am Wort in der Liturgie der Sakramente. Das ist es, was ich glaube, dass es der evangelischen Kirche immer fehlte, fehlt und fehlen muss, das Sakrament.*²³ Diese Überzeugung von der Sakramentalität als Proprium des Katholizismus, die Schelkle in Auseinandersetzung mit Kittel entwickelte und an der er Kittel teilhaben ließ, brachten ihn dazu, einen eigentümlichen Blick auf die Ökumene zu werfen, wie der Fortgang des Briefes zeigt: *So ergibt es sich von selber, dass ich mich – in laienhaften Gedanken natürlich – oft mit der unmöglichen Situation der getrennten Kirchen abgeben muss. Gehört nicht zum Schwersten des Trennenden das Missverständnis? Selbst Brunner, mein geliebter Brunner, behauptet Dinge, die einfach kontradiktorisch unrichtig sind. Daraus zieht man dann die Folgerungen, die natürlich lächerlich sind, und dagegen erringt man dann glorreiche Siege. Mir scheint indessen, dass wir unsererseits um nichts besser handeln, und um nichts gescheiter.*²⁴

Zu dem reformierten Schweizer Theologen Emil Brunner (1899–1966)²⁵ nahm Schelkle persönlich Kontakt auf, nachdem er mit seinen exegetischen Anliegen bei Domkapitular Rupert Storr (1883–1957)²⁶, d. h. bei einem offiziellen Vertreter seiner eigenen Kirche, auf explizite Ablehnung gestoßen war. So schrieb er an Brunner: *Besonders aber verdanke ich Ihren Werken, sehr verehrter Herr Professor, immer mehr der Belehrung, der Erkenntnis und tiefsten Freude. In der Verpflichtung und Schuld, in der ich so Ihnen gegenüber bin, drängt es mich, Ihnen einmal von Herzen danken zu dürfen. Vielleicht wundern Sie sich, dass ich ein merkwürdiger katholischer Theologe sei. Aber kirchlich ist für mich gleich mit biblisch, und so meine ich, ein treu-kirchlicher Theologe zu sein. Gewiss! Die Tradition in der katholischen Kirche. Aber eben z. B. in Ihrem Werk ›Der Mittler‹ finde ich so Wesentliches über die Tradition gesagt, dass ich sehe, auch die evangelische Kirche weiss, wie entscheidend wichtig Tradition zum Verständnis jeder Schrift ist, sowohl Platons wie des Neuen Testaments. Und andererseits halte ich mich daran, dass noch die klassische Scholastik eindeutig die Suffizienz der Schrift gelehrt hat.*²⁷ Mit dieser Vorstellung seiner Person und seiner theologischen Ansichten verknüpfte Schelkle

23 Ebd.: Schelkle an Frank, 24. September 1944.

24 Ebd.

25 Heinrich Emil Brunner, 1908 Studium der ev. Theologie in Zürich u. Berlin, 1913 Lic. theol. in Zürich, Sprachlehrer in Great Yarmouth u. Leeds, 1916 Pfarrer in Obstalden (Kanton Glarus), 1919 Stipendiat am Union Theological Seminary in New York, 1921 Habil. u. PD in Zürich, 1924 Ordinarius für system. u. prakt. Theologie ebd., Gastdozent in Uppsala (1937), Princeton (1938/39), St. Andrews (1947/1948) u. Tokio (1953–1955); Dr. h. c. der Universitäten Münster, Princeton, New York u. Tokio. Zu ihm: Frank JEHL, Emil Brunner. Theologe im 20. Jahrhundert, Zürich 2006.

26 Rupert Storr, Dr. phil., Dr. theol., Studium der kath. Theologie in Tübingen, 1907 Priesterweihe in Rottenburg, Vikar in Spaichingen, Heilbronn u. Stuttgart, 1914 Dompräbendeverweser in Rottenburg, 1916 Hilfs-Feldgeistlicher, 1917 Dompräbendar in Rottenburg, 1925 Stadtpfarrer u. Bischöflicher Kommissär ebd., 1937 Domkapitular ebd., 1948 Domdekan ebd. Zu ihm: Verzeichnis 1984, 143.

27 UBT Mn 16, Kaps. 108: Schelkle an Brunner, 6. Januar 1944 (Entwurf).

zwei Fragen an Brunner, mit denen er Spezifika protestantischer Theologie – nämlich das *testimonium internum Spiritus Sancti* und die Aussage *Verbum solum habemus!* – für ein ökumenisches Gespräch über das Verstehen der Schrift nutzbar machen wollte.

Der Brief und der Kontext, in dem er entstand, machen auf einen wichtigen Aspekt in der Haltung Schelkles zum Protestantismus aufmerksam: Die Erfahrung, im eigenen Lager mit seinem Ansatz auf Ablehnung zu stoßen, führte bei Schelkle zu noch größerer Bereitwilligkeit, die neuen Ansätze der protestantischen Theologen zu rezipieren und festigte seine Überzeugung, auf der richtigen Spur zu sein. Nachdem Brunner sogar auf diesen offenen Brief geantwortet hatte, wurde Schelkle in seiner Gegenantwort noch deutlicher: Brunners Bücher würden ihm die Gewissheit geben, *dass wir katholische Theologen den Glauben und die Lehre der evangelischen Kirche nicht wirklich und in Wahrheit kennen*. Selbst an den Stellen, an denen sich Brunner scharf von der katholischen Lehre scheidet, fühle er sich nicht von der Kritik betroffen und glaube, dass es auch anderen katholischen Theologen so gehe. *Zum Teil, weil wir glauben, zuletzt ebenso fundamental und radikal biblisch sein zu müssen, wie die reformatorische Theologie, und darum allen anderen Lehrern in der Geschichte der Kirche nur so zu folgen vermögen, dass sie und soweit sie uns zum einen λόγος σάρξ ἐγένετο der Schrift führen.*²⁸

Obwohl diese Offenheit zu würdigen ist, mit der Schelkle weitsichtig das Trennende der beiden großen Konfessionen in Frage stellte und das Verbindende stark machte, kann die Öffnung für die andere Seite auch kritisch gesehen werden: In einer früheren, handschriftlichen Fassung des Vorwortes seiner Habilitationsschrift über die altkirchliche Auslegung von Röm 1–11 beantwortete Schelkle die Frage, warum er in der schlimmsten Zeit der Judenverfolgung (1942–1945) ausgerechnet das Verhältnis der Kirchenväter zum Volk Israel untersucht habe, damit, dass er durch Gespräche mit Kittel zur Wahl des Themas bestimmt worden sei. Diesen Hinweis streicht Schelkle in einer späteren Überarbeitung. Dennoch pflegte Schelkle auch nach Ende der NS-Diktatur seine Beziehung zu Kittel, obwohl dieser wegen seiner Verstrickung in das Regime und seiner eindeutig antisemitischen Publikationen seiner Professur enthoben und zeitweilig inhaftiert worden war. Hier wird die dunkle Kehrseite dieser für Schelkles wissenschaftlichen Ansatz förderlichen Beziehung deutlich: Kittel hatte seit 1945 massiv seine Rehabilitierung betrieben, indem er unzählige Stimmen unverdächtiger Zeugen zu seiner Tätigkeit und Haltung während des Nationalsozialismus sammelte, die alle dem Zweck dienen sollten, ihn von jeglicher Schuld freizusprechen. In dieser Sammlung findet sich auch eine Stellungnahme von Schelkle. Dieser »Persilschein« priere Kittel nicht nur als verehrungswürdigen Lehrer und bedeutenden Gelehrten und leugnete schlichtweg dessen Antisemitismus, sondern verklärte ihn sogar zu einem mutigen »Freund Israels«, der während der NS-Zeit das Schicksal des jüdischen Volkes »mitgetragen« habe²⁹. Diese deutliche und den wahren Verhältnissen geradezu hohnsprechende Parteinahme dürfte dazu geführt haben, dass Kittel beim Staatskommissar für die Politische Säuberung in Tübingen den Antrag stellte, Schelkle als Fachmann und besten katholischen Kenner von Kittels Werk vorzuladen. Denn man benötige, so Kittel, *einen Vertreter der katholischen Patristik und Kirchenlehre, der gleichfalls über eine genaue Kenntnis meiner gesamten Arbeiten verfügen müsste und zu befragen wäre: ob und wieweit meine Forschungen und Forschungsergebnisse nicht nur der evangelischen, sondern auch der gesamtkirchlichen Tradition entsprechen*³⁰.

28 StAZH [Staatsarchiv Kanton Zürich] W I 55.42, Mappe »Schelkle«: Schelkle an Brunner, 24. April 1944.

29 Vgl. hierzu: UAT [Universitätsarchiv Tübingen] 162/31: Schreiben Schelkles vom 21. Juni 1945 (Abschrift in: StASig [Staatsarchiv Sigmaringen] Wü 13 T 2 Nr. 2136/001).

30 StASig Wü 13 T 2 Nr. 2136/001: Kittel an Staatskommissar Anton Traber, 10. Oktober 1947.

Der Fall Kittel harrt immer noch einer detaillierten Aufarbeitung, die konsequent die Vielzahl an Stimmen historisch kontextualisiert, die zur Verteidigung Kittels Stellung genommen haben. Erst dann kann ein sicheres Urteil gefällt werden, warum nicht nur aufgrund ihrer Tätigkeit während der NS-Zeit selbst belastete, sondern ebenso völlig unverdächtige Zeugen, wie etwa Augustin Bea (1881–1968) oder Martin Dibelius, ja sogar Verfolgte des Nationalsozialismus derart für Kittel Partei ergriffen haben, obwohl an dessen antisemitischer Tätigkeit, mit der er sich zu einem willigen Gehilfen nationalsozialistischer Vernichtungspolitik machte³¹, kein Zweifel bestehen konnte.

1.2 Literarische Schülerschaft

Neben den persönlichen Kontakten ist Schelkles intensive und begeisterte Lektüre der Werke protestantischer Theologen, v. a. der Vertreter der Dialektischen Theologie, hervorzuheben, da er diese nicht nur breit rezipierte, sondern sich auch zu einem Schüler dieser gelehrten Theologen stilisierte. So erwähnte er in seinem ersten Brief an Brunner, dass Dibelius und Bultmann ihm durch ihre Bücher Lehrer geworden seien. In besonderem Maße war Schelkle den Vertretern der Dialektischen Theologie zugetan. Mit den formgeschichtlich arbeitenden Theologen setzte sich Schelkle seit dem akademischen Jahr 1928/29 auseinander. In diesem Jahr hatte er die von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen gestellte akademische Preisaufgabe zu diesem Thema erfolgreich gelöst. Welche Bedeutung diese Theologen für Schelkle erlangten, zeigt exemplarisch der Briefverkehr zwischen Schelkle und Frank. So empfahl Schelkle 1940 Bultmanns Aufsatzsammlung *Glauben und Verstehen* mit dem Kommentar, er habe »eine sündhafte Freude an diesem Buch«³². Im darauffolgenden Jahr gestand er, dass er zu Bultmann – der ihn aufgefordert hatte, einen umfassenden Literaturbericht über die katholische Exegese für die *Theologische Rundschau* zu schreiben – *eine ganz unglückliche, und wie Herr Lösch gefunden hat, überdies noch sündige Liebe habe*³³. Der Verweis auf die Sündhaftigkeit der Lektüre dieser Theologen dürfte nicht nur ironisch gemeint gewesen sein, da die Erlaubnis zur Lektüre protestantischer Schriften, die Schelkle von seinem Ortsordinarius förmlich einholen musste, nicht von der Kritik an diesen Schriften entband. Kanon 1405 des CIC/1917 verwies auf die bleibende Gefahr zur Sünde, die von diesen Schriften – trotz des verliehenen Privilegs sie zu lesen und aufzubewahren – ausging. Unter diesen Umständen zeugt es von großer Vertrautheit mit seinem Briefpartner, wenn Schelkle zwei Jahre später einige Ansichten, die er in dem Literaturbericht vertreten hatte, darauf zurückführte, Karl Barth (1886–1968)³⁴ »für den Propheten« zu halten. Zur Erklärung fügte er hinzu: *Ich lese zur Zeit wieder viel Barth und Bultmann, und ich merke mit gelindem Schrecken, wie ich Ihnen verfallen bin*³⁵. Wenige Monate später entschuldigte sich Schelkle bei Frank, dass er in letzter Zeit nur wenig zu Papier gebracht habe, da er bei seinem Literaturstudium leider »wieder den Sirenen zum

31 Überzeugend und detailliert aufgearbeitet durch: Horst JUNGINGER, Gerhard Kittel – Tübinger Theologe und Spiritus rector der nationalsozialistischen »Judenforschung«, in: Täter und Komplizen in Theologie und Kirchen 1933–1945, hrsg. v. Manfred GAILUS, Göttingen 2015, 81–112.

32 AML III A 146: Schelkle an Frank, 30. Juli 1940.

33 Ebd.: Schelkle an Frank, undatiert [Nov./Dez. 1941].

34 Karl Barth, 1904 Studium der ev. Theologie in Bern, Berlin, Tübingen u. Marburg, 1909 Hilfsprediger in Genf, 1911 Pfarrer in Safenwil, 1921 Honorarprof. für reformierte Theologie in Göttingen, 1925 Prof. für Dogmatik u. ntl. Exegese in Münster, 1930 Prof. für system. Theologie in Bonn, 1935 Verweigerung des Amtseides auf Adolf Hitler, Versetzung in den Ruhestand, Prof. in Basel, 1962 Emeritierung. Zu ihm: Eberhard Busch, Karl Barths Lebenslauf, Zürich 1994.

35 AML III A 146: Schelkle an Frank, Palmsonntag 1943.

Opfer geworden« sei, »d. h. Karl Barth und seinen Brüdern«³⁶. Kurze Zeit später bekannte Schelkle erneut, in welche Richtung ihn seine Lektüre getrieben habe: *Sonst lese ich gerne Emil Brunner und die Seinen. Welcher biblische Ernst!*³⁷ Über seinen Tübinger Erstgutachter hielt er 1949 in einem Brief an Frank fest, dass Lösch zurecht behauptet habe, er sei von Karl Barth »infiziert«. Denn *[i]ch kann es nicht leugnen, daß ich in Wahrheit, wenn ich in meinem Leben etwas gelernt habe, bei K[arl] Barth manches gelernt habe, z. B. was Ernst und Würde der Theologie ist*³⁸. Die Bücherempfehlungen, die Schelkle in seinen Briefen an Frank immer wieder aussprach, umfassten regelmäßig Bultmanns Arbeiten. Gleichwohl Schelkle frühzeitig an Bultmanns Entmythologisierungsthese zweifelte und in späteren Jahren einige Kritik an ihm äußerte, so bezeichnete er sich gleichwohl noch Ende der 1960er-Jahre als einen »Bultmann-Epigonen«³⁹.

Bezüglich dieser offenen Bekenntnisse ist besonders hervorzuheben, dass es zwischen Schelkle und den Vertretern der Dialektischen Theologie – trotz der enormen Bedeutung, die sie für Schelkle hatten – kaum persönlichen oder brieflichen Austausch gab, so dass hier von einer »literarischen Schülerschaft« gesprochen werden kann. Obwohl Bultmann eine enorme Bedeutung für das wissenschaftliche Werk Schelkles hatte, finden sich keine Zeugnisse eines Austauschs. Persönliche Kontakte gab es allerdings zu Bultmann-Schülern, wie etwa Ernst Fuchs (1903–1983)⁴⁰, mit dem Schelkle sich während dessen Privatdozentenzeit in Tübingen anfreundete⁴¹. Nach dem Tode Bultmanns bemühte sich Schelkle außerdem bei dessen Tochter, Antje Bultmann-Lemke (1918–2017), um Bultmanns unveröffentlichte Habilitationsschrift, die er 1984 zusammen mit Helmut Feld herausgab⁴².

2. Inmitten von Krieg und Zerstörung: Besinnung auf das Wesentliche

Wie es trotz der starken Restriktionen, die dem katholischen Bibelwissenschaftler seit der Modernismuskrise auferlegt wurden⁴³, zu einer derart begeisterten, Vorbehalte und Ängste überwindenden Auseinandersetzung mit der modernen, protestantisch geprägten

36 Ebd.: Schelkle an Frank, 8. August 1943.

37 Ebd.: Schelkle an Frank, 21. Dezember 1943.

38 Ebd.: Schelkle an Frank, 20. Oktober 1949.

39 Ebd.: Schelkle an Frank, 28. Juli 1969.

40 Ernst Fuchs, Jura- und Theologiestudium in Tübingen, 1924 Wechsel nach Marburg, 1929 Lic. theol. ebd., 1932 Habil. und PD in Bonn, 1933 Entzug der *venia legendi* u. Entlassung aus der Universität, 1934 Pfarrer in Winzerhausen, 1938 in Oberaspach, 1947 Dr. theol. h. c. in Marburg, 1949 PD in Tübingen, 1953 Extraordinarius für Neues Testament ebd., 1955 Ordinarius an der Kirchlichen Hochschule in Berlin, 1961 Ordinarius für Neues Testament u. Hermeneutik in Marburg. Zu ihm: BBKL 33 (2012), 492–500 (Hartmut von Sass).

41 Vgl. hierzu: AML III A 146: Schelkle an Frank, undatiert [Ende 1949].

42 Vgl. hierzu: UBT Mn 16, Kaps. 110: Bultmann-Lemke an Schelkle, 3. August 1981.

43 Zur Lage der katholischen Bibelwissenschaft in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vgl. Hans-Josef KLAUCK, Die katholische neutestamentliche Exegese zwischen Vatikanum I und Vatikanum II, in: Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3), hrsg. v. Hubert WOLF u. Claus ARNOLD, Paderborn 1999, 39–70; Klaus UNTERBURGER, Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution »Deus scientiarum Dominus« und die Reform der Universitätstheologie, Freiburg i. Br. 2010, 232–238. 250–266 u. ö.

Forschung kommen konnte, ist erklärungsbedürftig. Neben der besonderen Situation, die der Wissenschaftsstandort Tübingen für die katholischen Theologen schuf, wurde diese Annäherung an die evangelische Theologie, die darauf bedacht war, die Schranken zu überwinden, durch die Krisensituation der Zwischenkriegszeit ermöglicht.

Schekles »geistige« Lehrer waren allesamt Theologen, deren Werk unmittelbar nach den fundamentalen Erschütterungen, die der Erste Weltkrieg für die Gesellschaft bedeutete, entstanden ist. Die Dialektische Theologie, die sich selbst als »Theologie der Krise« bezeichnete, war gerade in Bezug auf die neutestamentliche Exegese etwas radikal Neues, das aus der »Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts«⁴⁴, dem »Zusammenbruch der Zivilisation«⁴⁵, der »grauenhaften Schlächtereie« und dem »sinnlosen Gemetzel«⁴⁶ hervorgegangen war. Nicht nur der Krieg selbst, sondern auch dessen Folgen, die militärische Niederlage, die Revolution von 1918/19 und das Ende der Monarchie, zerstörten festgefügte Ordnungen und alte Gewissheiten. Auf die tiefgreifenden politisch-gesellschaftlichen, soziokulturellen und religiösen Krisen der Nach- bzw. Zwischenkriegszeit suchten auch die Theologen eine Antwort. Die Begegnung mit und Verarbeitung der Krise lässt sich sowohl für Barths Wort Gottes Theologie aufzeigen, die in bewusster Abkehr von einer rasonierenden liberalen Theologie eine klare Entscheidung einforderte, indem sie die Offenbarung vor die Vernunft stellte, als auch für Bultmanns kerygmatische Theologie, die sich von der Gewissheit über den historischen Jesus verabschiedete und eine radikal neue Begegnung mit Jesus Christus als einer Person des Glaubens verlangte. Wie sehr die theologischen Entwürfe jener Zeit als zeitgemäße Antwort auf eine gesamtgesellschaftliche Krise gesehen werden können, wurde mehrfach betont⁴⁷. Eine vernunft- und kulturkritische Interpretation dieser Zeit und ihrer geistigen Strömungen hat der Berliner Philosoph Michael Landmann (1913–1984) in mehreren Publikationen geliefert. Geschult an der »Dialektik der Aufklärung« beschrieb Landmann die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts als Siegeszug der instrumentellen Vernunft: Die Vernunft habe durch ihre Kritik an der Metaphysik jeden Glauben an das Absolute der Einseitigkeit und Willkür überführt und dabei gezeigt, dass dieser Glaube historisch bedingt sei. Die Vernunft habe so evident gemacht, dass es »keine ewigen, allgültigen Normen« gebe, sondern auf allen Gebieten »eine Pluralität von Formen« gleichwertig nebeneinander stehe. Der Historismus, der sich mit der geschichtlichen »Gewordenheit« des Menschen und seiner Kultur auseinandersetze, war die logische Folge dieses Erkenntnis. »Das aber führt diejenigen, die sich den Unbedingtheitsanspruch schöpferischen Tuns nicht rauben lassen wollen, zum widervernünftigen »Sprung in den Glauben«. Daher entstanden nach dem Ersten Weltkrieg, in dem der populär noch durchgehaltene Fortschrittsglaube zerbrach, Dialektische Theologie, Existenzphilosophie und politischer Totalitarismus.« Das Vakuum, das der Relativismus der Vernunft zurückgelassen habe, so Landmann, wurde durch eine »sekundäre Barbarei« gefüllt: »Der Dezisionismus, der eine neue Eindeutigkeit gewaltsam-autoritär

44 Vgl. hierzu etwa: Ernst SCHULIN, Die Urkatastrophe des zwanzigsten Jahrhunderts, in: Der Erste Weltkrieg. Wirkung, Wahrnehmung, Analyse, hrsg. v. Wolfgang MICHALKA, München 1994, 3–27.

45 Philipp FUNK, Der Gang des geistigen Lebens im katholischen Deutschland unserer Generation, in: Wiederbegegnung von Kirche und Kultur. Eine Gabe für Karl Muth, München 1927, 77–126, hier: 108.

46 Benedikt XV. (1914–1922) hatte den Krieg als »orrenda carneficina« und als »inutile strage« bezeichnet.

47 Vgl. hierzu etwa: Ulrich WILCKENS, Theologie des Neuen Testaments. Bd. III: Historische Kritik der historisch-kritischen Exegese. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart, Göttingen 2017, 327–344.

erzwingen will, ist der Preis für die geschichtliche Sehweise.«⁴⁸ Noch deutlicher wurde Landmann, der als Jude diese Barbarei bereits 1933 zu spüren bekam, in einem Vortrag, von dem allerdings nur Fragmente überliefert sind: Die Zwischenkriegszeit habe den De-zisionismus hervorgebracht. »Erscheinungsformen des Dezisionismus auf verschiedenen Gebieten sind der Faschismus, in dem der Führer befiehlt, die Dialektische Theologie (der ›Faschismus Gottes‹), eine Erneuerung Tertullians, die Existenzphilosophie, die das Absolute in der Unbedingtheit des eigenen Einsatzes – gleichviel wofür – findet, der Ex-pressionismus, der die natürliche und geschichtlich gewordene Ordnung der Dinge durch eine imaginäre ersetzt, wenn er nicht das Band zu den Gegenständen überhaupt durchschneidet, die anarchistisch-utopistische Jugendrevolte (›Glaube an das Unmögliche‹).«⁴⁹ Selbst wenn man dieser Vernunft- und Kulturkritik vorwerfen mag, zu sehr zu pauschalisieren, so verweist Landmann gleichwohl zu Recht darauf, dass es sich um eine gesamtgesellschaftliche Krise handelte, in deren Sog nicht nur die Politik, sondern auch die Theologie und die übrigen Teile des gesellschaftlichen Lebens gerieten.

Obwohl der Katholizismus in Deutschland die Erschütterungen der Zwischenkriegszeit besser als der Protestantismus verarbeiten konnte⁵⁰, so blieben die katholischen Theologen von dieser als total empfundenen Umbruchssituation nicht unberührt, sondern suchten ebenfalls nach neuen Wegen. Neben so unterschiedlichen Antworten auf die Krise, wie sie etwa von Karl Adam, Erich Przywara (1889–1972)⁵¹ oder Erik Peterson (1890–1960)⁵² präsentiert wurden⁵³, können auch die Anliegen der Liturgischen Bewegung, der Innsbrucker Verkündigungstheologie oder die Una-Sancta-Bewegung als theologische Erneuerung gelten⁵⁴. Aber auch die katholischen Bibelwissenschaftler hatten ein Empfinden für die Krise und ein Bedürfnis, neue Wege zu gehen. Hierzu ein Beispiel: Der erste katholische Exeget, der sich vor Schelkle mit

48 Michael LANDMANN, *Entfremdete Vernunft* (Edition Alpha), Stuttgart 1975, 120–122.

49 SBB-PK, Hss. Abt. [Staatsbibliothek Berlin-Preußischer Kulturbesitz, Handschriften-Abteilung], Nachlass 195 (Michael Landmann), Nr. 20: Vortragsfragment [S. 10–13 aus dem Vortrag »Die Kinder des Lichts...«].

50 Vgl. hierzu: Hans-Ulrich WEHLER, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*. Bd. 4: Vom Beginn des Ersten Weltkrieges bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten. 1914–1949, München ²2003, 435–450.

51 Erich PRZYWARA, 1908 Eintritt in die SJ in Exaten, 1920 Priesterweihe, 1920/21 Terziat in Exaten, 1922–41 Redaktionsmitglied der *Stimmen der Zeit*, verfasste mehrere Publikationen zur Krisenstimmung seiner Zeit, die 1967 unter dem Titel *Katholische Krise* hrsg. wurden. Zu ihm: Klaus SCHATZ, *Geschichte der deutschen Jesuiten (1814–1983)*, Bd. 5: Glossar, Biogramme, Gesamtregister, Münster 2013, 318.

52 Erik Peterson, 1910 Studium der ev. Theologie in Straßburg, Greifswald, Berlin, Göttingen u. Basel, 1915 Stellv. Inspektor am Theologischen Stift in Göttingen, 1920 Lic. theol., Habil. u. PD für Kirchengeschichte u. Christliche Archäologie ebd., 1924 Ordinarius für Kirchengeschichte u. Neues Testament in Bonn, 1930 Entpflichtung von der Professur, Konversion zum Katholizismus in Rom, 1937 Lehrauftrag für Christl. Archäologie ebd., 1947 Extraordinarius für Patrologie ebd., 1956 Ordinarius ebd. Zu ihm: BBKL 7, 1994, 275–281 (Barbara NICHTWEISS).

53 Vgl. hierzu: Thomas RUSTER, *Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik*, Paderborn 1994; Christian STOLL, *Die Öffentlichkeit der Christus-Krise. Erik Petersons eschatologischer Kirchenbegriff im Kontext der Moderne*, Paderborn 2017.

54 Vgl. hierzu etwa: Rosino GIBELLINI, *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert*, Regensburg 1995; Klaus UNTERBURGER, *Erneuerung aus katholischer Tradition oder Neomodernismus? Die exegetischen, ökumenischen und liturgischen Neuaufbrüche in Deutschland in den Augen Roms*, in: RJKG 32, 2013, 27–41.

formgeschichtlichen Fragen beschäftigte und darin eine Antwort auf die Krise seiner Zeit suchte, war der Jesuit Hermann Joseph Cladder (1868–1920)⁵⁵, der im August 1916 die Einladung erhielt, einen vierzehntägigen Kriegshochschulkurs für die an der Westfront eingesetzten Akademiker der Armeeabteilung C (Heeresgruppe von Strantz) abzuhalten. Zwar konnte Cladder diesen Kurs nicht durchführen, da es dem Armeeoberkommando nicht gelang, einen Passierschein für Cladder zu erwirken, der aufgrund seines Wohnsitzes in Valkenburg als Ausländer galt. Da er aber seine Manuskripte offenbar vollständig ausgearbeitet hatte, gab er direkt nach Ende des Krieges die nichtgehaltenen Vorlesungen in den Druck, wobei der Vortragsstil beibehalten wurde, so dass der Krieg weiterhin den Referenzrahmen bildete. Cladder, der in dem Werk ein erstaunliches Interesse für literar- und religionsgeschichtliche Fragen zeigt⁵⁶, macht sich für ein Studium des Neuen Testaments auch und gerade unter den Umständen, wie sie der Krieg bot, stark. In einer solchen Situation müsse man sich auf das Wesentliche konzentrieren und in Eigenarbeit tätig werden, wie er in einem der imaginierten Vorträge vor Soldaten festhielt: *Mehr als das Fundament kann im Augenblick nicht gelegt werden. Ich glaube jedoch durchaus im Sinne dieser ganzen Veranstaltung zu handeln, wenn ich Sie einlade, schon jetzt, im Unterstand und im Schützengraben, Hand an den weiteren Ausbau zu legen. Ein griechisches Neues Testament in der Ausgabe von E[berhard] Nestle findet auch im gepackten Tornister und in dem engsten Schützengraben noch Platz; und mehr brauchen Sie als äußere Ausrüstung nicht. Alles andere sollen Sie selbst dazutun.*⁵⁷ Da Cladder erst nach Kriegsende die Vorträge herausgab, schien er davon überzeugt gewesen zu sein, dass auch für die Nachkriegszeit dieses minimalistische, auf das Wesentliche konzentrierte Arbeiten mit dem Neuen Testament für den katholischen Theologen genügend ist.

Die Zwischenkriegs- und später auch die Kriegszeit war für die katholische Theologie nicht nur eine Zeit von Such- und Erneuerungsbewegungen, sondern ebenso eine Zeit, die ein Stückweit die Angst vor der römischen Zensur nahm, was ebenfalls zur weiteren Öffnung der katholischen Theologie beitrug. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang ein Brief des Bonner Neutestamentlers Heinrich Vogels (1880–1972)⁵⁸ an Schelkle aus dem Jahr 1938. Vogels, der Schelkle kurz darauf in Bonn mit dessen gescheiterter Tübinger Dissertationsschrift promovierte, war in den 1920er-Jahren selbst von Rom wegen seiner wissenschaftlichen Arbeit gemäßregelt worden. Trotzdem ließ er sich nicht von seinem methodischen Ansatz abbringen, sondern war überzeugt,

55 Hermann Joseph Cladder, 1884 Eintritt in die SJ in Exaten, 1891 Lehrer am Kolleg von Sao Leopoldo (Brasilien), 1899 Priesterweihe, 1900 Terziat in Wijnandsrade, Studium in Berlin u. Valkenburg, 1902 Lektor der Theologie am St. Beuno's College (Großbritannien), 1904 Superior der Statio München, Studium ebd., 1905–1909 Lehrer für Neues Testament in Valkenburg, 1909–1914 für Dogmatik ebd., 1914–18 für Apologetik ebd. Zu ihm: SCHATZ, Geschichte der deutschen Jesuiten (1814–1983), Bd. 5 (wie Anm. 51), 131.

56 Das Buch wurde deswegen sowohl von BULTMANN (in: ThLZ 45, 1920, 198) als auch von KITTEL (in: ThLBl 41, 1920, 371f.) überaus wohlwollend rezensiert.

57 Hermann J. CLADDER, Unsere Evangelien. Akademische Vorträge. Erste Reihe: Zur Literaturgeschichte der Evangelien, Freiburg i.Br. 1919, 1. Über Cladders Einladung zum Hochschulkurs vgl. Kölnische Volkszeitung, Nr. 189 vom 8. März 1917.

58 Heinrich Joseph Vogels, Studium der kath. Theologie in Bonn, Freiburg i.Br. u. München, 1902 Priesterweihe in Köln, Kaplan in Essen, 1906 Dr. theol. in München, 1908 Gymnasiallehrer in Düsseldorf, 1911 Habil. in München, 1917 Ordinarius für Neues Testament in Straßburg, 1921 in Bonn, 1946 Emeritierung, 1954 Päpstl. Hausprälat. Zu ihm: Karl Theodor SCHÄFER, Heinrich Joseph Vogels †, in: Biblische Zeitschrift N.F. 17, 1973, 318–320.

dass die gesellschaftlichen Veränderungen im Nationalsozialismus zwar für Kirche und Theologie problematisch seien, aber dennoch dazu geeignet wären, die wissenschaftliche Arbeit des Theologen zu erleichtern: Zwar wisse man nicht, so Vogels, ob die theologischen Fakultäten im NS-Staat noch lange bestehen würden, aber die *Zeitverhältnisse scheinen mir für die wissenschaftliche Arbeit nicht ungünstig. Mit Bannstrahl und Index wird man bei diesem bösen Wetter jedenfalls sparsamer umgehen als in den Zeiten, wo die Sonne schien.*⁵⁹ Vogels schien überzeugt, dass in der damaligen politischen Situation das kirchliche Lehramt vor ganz neue Herausforderungen gestellt würde, so dass Theoriestreitigkeiten in der Bibelauslegung dahinter zurückträten und sich neue Methoden etablieren ließen. Schelkles progressiver Umgang mit der formgeschichtlichen Methode, der sich als emanzipiert von einigen Ängsten der katholischen Exegese zeigte und damit neue Räume für die Rezeption evangelischer Theologie öffnete, die im Zuge des Antimodernismus verloren gegangen waren, findet in dieser Überzeugung eine plausible Erklärung.

Verfolgt man den Briefwechsel, den Schelkle mit Frank führte, dann wird deutlich, dass Schelkle in der ersten Hälfte der 1940er-Jahre, d. h. als Dorfpfarrer in Wachendorf, mitten in Krieg und Zerstörung, am intensivsten und ungestörtesten die evangelische Theologie studieren und rezipieren konnte. Hier handelte er nach einem Ratschlag, den ihm Vogels in demselben Brief mit Blick auf die neuen Verhältnisse gegeben hatte: *Man geht unbeirrt seinen Weg weiter, schaut nicht nach rechts und links, fragt nicht nach Dank und Undank, sondern tut seine Pflicht, giebt dem Kaiser, was des Kaisers und Gott was Gottes ist.*⁶⁰ Die Briefe zeigen, dass er diesen Ratschlag bei seiner wissenschaftlichen Tätigkeit konsequent befolgt hat. So kommt in den Briefen zwar das Leid des Krieges, dem er als Pfarrer bei der Pastoration seiner Gemeinde begegnete, zur Sprache, aber immer wird dabei auch die eigene wissenschaftliche Arbeit besprochen, die eine Art Heilmittel für dieses Leid zu sein scheint. Hierzu einige Beispiele: Wenige Tage nach der Niederlage der Sechsten Armee in Stalingrad, die auch das Schicksal einiger Soldaten aus seiner Gemeinde besiegelte, bedauerte Schelkle die Frauen und Kinder dieser Gemeinde, die vor Ort als Feldarbeiter an der Heimatfront »vollen Kriegseinsatz« leisten müssten und durch die deutsche Niederlage weiteren Kummer bekämen. Trotz alledem versuche er aber, »mit unverwüstlicher Torheit den Büchern zu obliegen.«⁶¹ Viel Zeit und viel Papier, das zu der Zeit »mindestens ebenso kostbar« sei, habe er für einige Ideen zur Geschichte der Kirchenväterexegese aufgebraucht, aus denen sich möglicherweise eine Habilitationsschrift entwickeln werde.⁶² Obwohl er die Umstände, die der Krieg mit sich brachte, »von Tag zu Tag schrecklicher« empfand⁶³, bot ihm die wissenschaftliche Arbeit eine Möglichkeit der Krisenbewältigung. So schrieb er bereits 1941: *Was kann man anderes tun, wenn die Welt untergeht, als was Hieronymus tat, als damals die Welt unterging: sich in sein Gehäuse begeben. Man wünschte sich nur, ebenfalls einen grossen Löwen zu haben, der an der Türe liegt, und jeden auffrisst, der als Unheiliger eindringen will*⁶⁴. Dieses Ideal des wissenschaftlichen Arbeitens lässt ihn wenige Wochen später zu dem Schluss gelangen: *Ist es in der gräss-*

59 UBT Mn 16, Kaps. 107: Vogels an Schelkle, 4. September 1938.

60 Ebd.

61 AML III A 146: Schelkle an Frank, 7. Februar 1943.

62 Dies sind die Anfänge seiner 1956 veröffentlichten Habilitationsschrift: Karl Hermann SCHELKLE, Paulus. Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1–11, Düsseldorf 1956.

63 AML III A 146: Schelkle an Frank, undatiert [ca. Ende 1943].

64 Ebd.: Schelkle an Frank, 8. August 1941.

lichen Zeit doch so gut, fast eigennützig kostbar, dass es ein so unzerstörbares Land des Friedens und der Freiheit gibt, die Geschichte und den Gedanken ...⁶⁵. Im September 1944 kam der Krieg auch seinem kleinen Dorf sehr nahe und er beklagte Frank gegenüber die Gefallenen seiner Gemeinde: *Welche Armut ist das, welche Armut an Leben, Kraft, Freude und Hilfe für unser Dorf*. Aber trotz des Geschützdonners, den man nun auch in Wachendorf hören konnte, schrieb Schelkle unermüdlich an seiner Geschichte der Kirchenväterexegese weiter: *Viel bin ich in der Studier- und Amtsstube, da ich trotz allem nichts anderes zu tun weiss*⁶⁶.

Doch handelte es sich bei der ununterbrochenen theologischen Arbeit nicht nur um Flucht vor der grauenhaften Wirklichkeit, da Schelkle seine wissenschaftliche Tätigkeit mit der Hoffnung verband, eine Antwort auf die Wirren seiner Zeit zu finden: Nach dem Besuch einiger Bibelkonferenzen für Geistliche des Bistums Rottenburg konstatierte Schelkle 1943, dass die theologische Bildung der katholischen Geistlichen zu oberflächlich sei, »um auf die schweren Fragen, die sich täglich [...] stellen, eine wesentliche und selbständige Antwort zu finden.« Schelkle hoffte, dass die Besinnung auf die Botschaft des Neuen Testaments inmitten der von Zerstörung geprägten Zeit Halt geben möge: *Das Neue Testament ist bei uns z[ur] Z[eit] viel gefragt. Ist es nur Konjunktur oder Mode oder soll es nur Abwechslung sein als ein Mittel neben vielen? Oder ist es vielleicht doch der Wille, das lautere und schlichte Wort Gottes zu hören, das allein noch beständig scheint, wo so vieles, Wertes und vielleicht auch Unwertes, vergangen ist. Ich bin der Meinung, dass das ›Wort‹ in der Liturgie ebenso gesprochen wird in die Kirche, wie durch die Schrift. Aber ich meine doch auch, dass die Schrift das Wort spricht, das genügt. Doch, das sind schwere Fragen*.⁶⁷ Wie sehr Schelkle mit diesen schweren Fragen rang, machen die Briefe an Emil Brunner deutlich⁶⁸, die in Zusammenhang mit dem konstatierten Bildungsdefizit der katholischen Geistlichen zu sehen sind. Hier wird deutlich, wie sehr der katholische Theologe Schelkle, der sich durch die Lektüre protestantischer Theologie von deren Schriftverständnis überzeugt ließ, Fragen an den evangelischen Theologen richtete, die er als Katholik an diese Überzeugungen hatte. Dass er als Katholik fragte, zeigt sich auch daran, dass Schelkle seine Fragen nicht nur an Brunner und Kittel richtete, sondern zeitgleich an seine katholischen Vertrauten, die Benediktinerpatres Odo Casel und Hieronymus Frank, deren Mysterientheologie er biblisch begründen wollte. Auch wenn seine Suche nach einer modernen Biblischen Theologie Schelkle das konfessionell Trennende vor Augen führte, so schuf die Krisensituation doch ein verbindendes Moment: In einer Zeit tiefster existenzieller Krisen und dramatischer Veränderungen, die den christlichen Glauben massiv in Frage stellten, suchten christliche Theologen – unabhängig von ihrer Konfession – nach einem neuen Halt, sei es im bewussten Annehmen des Wortes Gottes oder im lebendigen Mitvollzug der Sakramente; einem Halt, der einen Ausweg aus der Glaubensnot der Gegenwart durch eine unmittelbare, pneumatische Glaubenserfahrung bieten sollte. Schelkle lässt sich somit innerhalb einer Erneuerungsbewegung verorten, die – den Krisen und Umbrüchen ihrer Zeit Rechnung tragend – versuchte, jenseits der traditionellen Glaubensbegründung und -vermittlung Glauben von den biblischen Zeugnissen her und aus innerer Erfahrung heraus neu zu leben.

65 Ebd.: Schelkle an Frank, 28. September 1941.

66 Ebd.: Schelkle an Frank, 24. September 1944.

67 Ebd.: Schelkle an Frank, 8. August 1943.

68 UBT Mn 16, Kaps. 108: Schelkle an Brunner, 6. Januar 1944 (Entwurf).

3. Schlussbemerkung: Schelkle – ein Tübinger Theologe

Die Biographie und das Werk Schelkles zeigen, welche spezifischen Möglichkeiten sich für einen katholischen Theologen an der Universität Tübingen ergeben konnten. Sie zeigen aber auch Beschränkungen und Probleme, die aus ebendiesen Möglichkeiten entstanden. Für Schelkle ging trotz vieler Widerstände, die ihm und seinem Ansatz nicht nur von Stefan Lösch entgegengebracht wurden, der Fall gut aus. 20 Jahre, von 1929 bis 1949, hatte er unter seinem Forschungsansatz zu leiden und einige dramatische Konflikte auszustehen. Dennoch setzte er sich 1950 gegen Lösch durch, indem er dessen Nachfolger wurde⁶⁹. Dies kann als Zeichen interpretiert werden, dass nun dem katholischen Exegeten ein größerer Spielraum eingeräumt wurde. Spätestens als 1964 die Päpstliche Bibelkommission in einer Instruktion festhielt, dass der Exeget fragen dürfe, welche »gesunden Elemente« die formgeschichtliche Methode enthalte, die er zu einem volleren Verständnis der Evangelien nutzen könne⁷⁰, dürfte Schelkles Ansatz rehabilitiert worden sein. Auch die Wiederentdeckung der »Sakramentalität des Wortes« im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils zeigt, dass Schelkles Fragen und Suchen nicht vergebens war.



Die Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät verlassen gemeinsam mit ihren Universitätskollegen die evang. Stiftskirche, in der der Festakt zum 450-jährigen Bestehen der Universität Tübingen stattgefunden hat (1927). – Universitätsarchiv Tübingen

⁶⁹ Dass es zu dieser Besetzung kam, ist nicht nur bemerkenswert, weil Lösch seit 1940 alles unternommen hatte, um Schelkle aus der akademischen Theologie zu vertreiben, sondern auch, weil Schelkle und seine Freunde seit 1932 davon träumten, er möge einen »Lehrstuhl für Exegese« erhalten. Vgl. hierzu: Dominik BURKARD, *Charakter – Biographie – Politik. Die Theologen Bernhard Hanssler und Josef Schuster in Malbriefen aus den Jahren 1932–1935*, Regensburg 2016, 86–89.

⁷⁰ Päpstliche Bibelkommission, *Instructio de historica evangeliorum veritate*, in: AAS 56, 1964, 712–718, hier: 713.

Eine letzte These, die an die zwei Jahrhunderte katholischer Theologie in Tübingen erinnern soll: Tübingen war der geeignete – vielleicht sogar der einzige – Ort, an dem sich eine solche katholische Antwort auf die formgeschichtliche Methode und Dialektische Theologie entwickeln konnte, wie Schelkle sie mit seinem Ansatz gegeben hat. Denn Tübingen bot eine einzigartige Situation für katholische Theologen, die in einer mehrheitlich protestantischen Universität und in der räumlichen Nähe zu einer berühmten Fakultät für evangelische Theologie fast zwangsläufig in Kontakt mit der modernen Forschung und den Fragestellungen der protestantischen Theologen kamen⁷¹. Beredtes Zeugnis dieser Tübinger Situation ist nicht nur Schelkles akademischer Werdegang, sondern auch eine am 25. Juli 1927 entstandene Fotografie, auf der zu sehen ist, wie Schelkles Universitätslehrer, die Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät, gemeinsam mit ihren – fast ausschließlich protestantischen – Universitätskollegen aus der evangelischen Stiftskirche strömen, in der zuvor der Festakt anlässlich der 450-Jahrfeier der Universität abgehalten worden ist⁷². Zwar gab es auch Kritik an dieser hier sichtbaren Nähe; prominent geäußert von dem Tübinger Moraltheologen Otto Schilling (1874-1956)⁷³, der in dem freien Umgang mit Laien und protestantischen Professoren eine gefährliche »Niederlegung der wohltätigen Schranken zwischen katholischen Theologen und Fremden« witterte, die der katholischen Theologie in Tübingen schaden würde⁷⁴. Gleichwohl wird an diesem Bild das Potential Tübinger Theologie anschaulich, wie es sich in Schelkles Biographie verwirklicht hat. Denn hier wird anschaulich, wie sehr ein intensiver Austausch mit der nichtkatholischen Wissenschaft und Exegese möglich war. Der Kontakt zu dieser Wissenschaft wirkte nicht nur dauerhaft und nachhaltig auf das Selbstverständnis der katholischen Theologen Tübingens und bei den von ihnen unterrichteten Studenten, sondern konnte auch deren Anschauungen über katholische Theologie verändern, zumal die durch den Nationalsozialismus heraufbeschworene Krise eine weitere Öffnung ermöglichte. So reflektierte Schelkle wenige Jahre nach Übernahme der Tübinger Professur über das eigenartige wissenschaftliche Profil seiner Fakultät, das sie von anderen Katholisch-Theologischen Fakultäten unterscheidet: »Vielleicht ist etwas daran, daß unsere Fakultät, die eben immer und dauernd in der Situation einer Minderheit gegenüber der großen protestantischen theologischen Fakultät und überhaupt der doch traditionsgemäß

71 Einzigartig war diese Situation auch im Vergleich zu den Universitäten in Breslau und Bonn, wo ebenfalls seit Beginn des 19. Jahrhunderts zwei theologische Fakultäten nebeneinander existierten. Denn in Tübingen wurden die katholischen Theologen in eine protestantische Stadt und Universität eingegliedert, was im Vergleich zu Bonn und Breslau zu deutlich wahrnehmbaren Unterschieden im Hinblick auf die Parität führte. Vgl. hierzu: Gutachten beider Collegien der theologischen Facultät an der k. k. Universität zu Wien und Voräusserung des Doctoren-Collegiums derselben Facultät aus dem Jahre 1863 über das Gesuch der evangelisch-theologischen Facultät um Aufnahme in den Universitätsverband, Wien 1872, passim; Georg MAY, Mit Katholiken zu besetzende Professuren an der Universität Tübingen von 1817 bis 1945. Ein Beitrag zur Ausbildung der Studierenden katholischer Theologie, zur Verwirklichung der Parität an der württembergischen Landesuniversität und zur Katholischen Bewegung (KStT.A 28), Amsterdam 1975.

72 Vgl. hierzu: THURAU, Der »Fall Schelkle« (wie Anm. 9), 260.

73 Otto SCHILLING, Studium der kath. Theologie in Tübingen, 1898 Priesterweihe, Vikar in Neckarsulm, 1901 Stadtpfarrverweser in Calw, 1903 Repetent am Wilhelmsstift in Tübingen, 1908 Dr. sc. pol. ebd., 1910 Dr. theol. ebd., 1916 Ordinarius für Moraltheologie u. Pastoraltheologie ebd., 1940 Emeritierung. Zu ihm: Franz Xaver ARNOLD, Professor Otto Schilling zum Gedächtnis, in: ThQ 136, 1956, 386–392.

74 Hubert WOLF, Die Affäre Sproll. Die Rottenburger Bischofswahl von 1926/27 und ihre Hintergründe, Ostfildern 2009, 220.

überwiegend protestantischen Universität ist, daher einen besonderen Charakter hat. Wir sind zu dauernder Auseinandersetzung gezwungen.«⁷⁵ Diese Auseinandersetzung mit dem protestantischen ›Gegenüber‹ hat Schelkles wissenschaftliches Profil entscheidend bestimmt und die katholische Exegese zum wissenschaftlichen Diskurs zurückgeführt. Sie ist aber mehr: Diese Auseinandersetzung gehört seit 1817 zur Eigenart katholischer Theologie in Tübingen. Das 200jährige Jubiläum der Tübinger Fakultät bietet einen erfreulichen Anlass, daran zu erinnern.

75 AML III A 146: Schelkle an Frank, 8. Februar 1953.

MILAN WEHNERT

Alte Kirche – Neue (Bild)macht

Priestertum, Pontifikat und Kirchengold im Werk des Meisters von Meßkirch¹

Mit ihrer Großen Landesausstellung *Der Meister von Meßkirch. Katholische Pracht in der Reformationszeit* (08.12.2017 – 02.04.2018) hat die Staatsgalerie Stuttgart ein Œuvre der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts in den Blick genommen, das in seiner künstlerischen Qualität zu den Spitzenleistungen deutscher Malerei im Spannungsfeld von Spätmittelalter und Renaissance gezählt werden darf: Hinsichtlich koloristischer Raffinesse, grafischer Virtuosität und Prägnanz seiner Figurenbildungen braucht dieses Werk den Abgleich mit Arbeiten Albrecht Dürers (1471–1528) nicht zu scheuen. Zugleich ist das Werkensemble des Meßkircher Meisters (tätig zwischen 1515 und 1540) in einer spannungsgeladenen Konstellation kontroverstheologischer Polarisierung entstanden und gewährt Einblick in Prozesse der medialen Steuerung des frühkonfessionellen Diskurses der 1530er- und 1540er-Jahre. Schon im Titel ihrer Ausstellung unternahm die Staatsgalerie in diesem Sinne eine kirchen- und kulturgeschichtliche Verortung: Der Meister von Meßkirch stehe für eine neue, explizit *katholische Pracht in der Reformationszeit*. In begleitenden Programmtexten erläutern die Kuratoren ihre Interpretation: Das Werk des Malers sei nicht nur durch einen ausgeprägten Konservativismus gegenüber der kirchlichen Bild- und Symbolsprache des Späten Mittelalters geprägt, es nehme zudem manche mediale Schärfungen und Neu-Fokussierungen vorweg, die später in der Katholischen Reform ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wirkmächtig geworden seien².

Die folgenden Ausführungen wollen diese frühkonfessionelle Spannkraft genauer beschreiben und richten den Blick auf altkirchliche Kernthemen wie Priestertum und Zölibat, Episkopat und Pontifikat und ihre Verhandlung im Meßkircher Bildoeuvre. Hierbei werden Eigenheiten der vom Meister geschaffenen altkirchlichen Bildwelten aufgezeigt, um im Wechselspiel reformatorischer Dekonstruktion und katholischer Gegenkonstruk-

1 Dem Text liegt das Manuskript zum Vortrag *Alte Kirche – Neue (Bild)macht. Zur kirchengeschichtlichen Verortung des Meisters von Meßkirch* zu Grunde, gehalten am 24.02.2018 in der Staatsgalerie Stuttgart im Rahmen des Studientags des Geschichtsvereins und der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart: *Im Fokus: Der Meister von Meßkirch*.

2 Die Kuratorin der Ausstellung schließt: *Mit der Fortführung der sakralen Bildtradition in betont prachtvoller Weise und unter Einbeziehung anachronistischer Elemente sowie dem Beharren auf altgläubig bestimmten Bildgebrauch sind die wichtigsten Kriterien benannt, die auch für die spätere »gegenreformatorische« Kunst im Zeitalter der Konfessionalisierung charakteristisch werden sollten.* (Elsbeth WIEMANN, *Der Meister von Meßkirch – Wirken und Werk*, in: *Der Meister von Meßkirch. Katholische Pracht in der Reformationszeit*, hrsg. v. DERS., Stuttgart 2017, 24–43, hier: 42.

tion verortet zu werden. Abgleichsmaterial der reformatorischen Dekonstruktionen stellt zum einen die protestantische Kontroverspublizistik zu Themen wie Priestertum, Zölibat, Sakrament und Gnade bereit. Ebenso ist die protestantische Bildpropaganda zu berücksichtigen, welche im Entstehungszeitraum des Meßkircher Œuvres in visueller Prägnanz schärfste Angriffe auf Ordnungsfiguren und Symbolsysteme der Alten Kirche unternimmt. Um die hierauf reagierende Dynamik katholischer Gegenkonstruktion in ihrer ideellen Grundlage fassen zu können, wird zudem die altkirchliche Kontroverspublizistik der 1520er- bis 1560er-Jahre befragt. Diese Pfeiler stecken, so ist zu zeigen, den Diskursrahmen ab, in dem diverse mediale Strategien des Meisters von Meßkirch ihre Spannkraft aufnehmen.

1. Der Auftraggeber im Kontext früher Konfessionalisierung im deutschen Südwesten

Die historische Persönlichkeit des Malers bleibt anonym – und doch ist sie kirchensichtlich verortbar: Der Maler ist der Meister *von Meßkirch*, weil er von 1535 bis 1538 einen der frühen großen, katholischen Bildaufträge ausgeführt hat, der in Reaktion auf die Reformation entstand und deutlich das Gepräge einer altkirchlichen Selbstversicherung und Abwehr der Reformatoren trägt – die Bildausstattung der Martinskirche von Meßkirch³.

Auftraggeber dieses Bildensembles ist Gottfried Werner von Zimmern (1484–1554), einer der markanten Verteidiger des alten Glaubens und seiner Symbole im deutschen Südwesten der 1530er- bis 1550er-Jahre⁴. Von Zimmern fand den Ausbau seiner Herrschaft 1525 durch den Bauernaufstand bedroht, der sich mit der evangelischen Bewegung verbunden hatte und regierte sein Territorium in einer Politik der Bewahrung altkirchlicher Ordnungssymbole: 1526 veranlasste Gottfried Werner den Neubau der Pfarr- und Stiftskirche St. Martin in Meßkirch⁵. Die Verlegung der Zimmerschen Grablege in die Gruft unterhalb des Chores galt der Festigung des dynastischen Anspruchs und trug zugleich Bekenntnischarakter⁶. Sie unterstrich die Bindung zwischen dem Haus Zimmern und dem sakral-autoritativen Anspruch der Alten Kirche. Schon zwei Jahre später war das Haus Zimmern öffentlich sichtbar mit einer Politik von altkirchlichem Konservatismus verbunden. Dies belegt der Umstand, dass einer der lautstärksten Verfechter des alten Glaubens in Schwaben, der Rottweiler Dominikaner Georg Neudorffer (nachweis-

3 Zur Bildausstattung der Martinskirche vgl. Bernd KONRAD, Die Freiherren und Grafen von Zimmern als ›Kunstmäzene‹, in: Mäzene, Sammler, Chronisten. Die Grafen von Zimmern und die Kultur des schwäbischen Adels. Katalog zur Ausstellung der Kreisgalerie Schloss Meßkirch und des Dominikanermuseums Rottweil, hrsg. v. Casimir BUMILLER, Bernhard RÜTH u. Edwin Ernst WEBER, Stuttgart 2012, 189–203, hier: 196ff.

4 Zu Gottfried Werner von Zimmern vgl. Edwin Ernst WEBER, Der ›Mäzen‹ des Meisters von Meßkirch. Graf Gottfried Werner von Zimmern zwischen Reformation, Bauernkrieg und altgläubigem Bekenntnis, in: WIEMANN (Hrsg.), Der Meister von Meßkirch (wie Anm. 2), 13–23. – Vgl. auch Anna MORATH-FROMM / Hans WESTHOFF, Der Meister von Meßkirch. Forschungen zur südwestdeutschen Malerei des 16. Jahrhunderts, Ulm 1997, 15ff.

5 Vgl. WEBER, Der ›Mäzen‹ (wie Anm. 4), 16ff., 21ff.

6 Ebd., 21. – Vgl. Casimir BUMILLER, Gräfliche Residenzen des 16. Jahrhunderts in Schwaben am Beispiel von Meßkirch, in: 750 Jahre Stadt Meßkirch. Beiträge zur Stadtgeschichte, hrsg. v. Armin HEIM, Meßkirch 2011, 41–60, hier: 45.

bar 1526–1528), eine scharf anti-protestantische Streitschrift dem Bruder Gottfried Werners, Freiherrn Wilhelm Werner von Zimmern (1485–1575) widmete⁷. Der Dominikaner würdigte den Freiherrn als leuchtendes Vorbild rechtgläubig katholischer Treue zu den Heiligen und ihren Reliquien, besonders aber zu Maria, die Neudorffer in bewusster Forcierung als Miterlöserin pries: Gerade dieser bringe der Freiherr besondere *liebung* entgegen, *wie klar die Cappel sampt irer zierd in ewer gnaden schloß Zimmer gebawen / mir anzeigt hat* – so begründete Neudorffer seine Widmung⁸. Gottfried Werner selbst wandte großzügige Mittel darauf, sein Bekenntnis zum alten Glauben sichtbar zu machen: Zwölf Retabel mit Heiligendarstellungen für Seitenaltäre der Martinskirche bestellte er 1535 beim Meister von Meßkirch, dazu das berühmte Hochaltarretabel mit der Anbetung der Könige, bei welcher sich Gottfried Werner vom Mantel des Hl. Martin in vollem pontifikalem Ornat überfangen lässt⁹. Edwin Ernst Weber zieht in seinem Beitrag zum Ausstellungsband eine eindeutige Feststellung: Der Zimmerschen Bildpatronage komme zweifellos *programmatische und bekenntnishafte Bedeutung und Funktion*¹⁰ zu. Dies gilt auch für den zweiten bedeutenden, 1536 erteilten Auftrag Zimmerns, den Wildensteiner Altar für die Meßkircher Schlosskapelle. Dieses ikonische Werk zeigt den Stifter mit seinen ritterlich-herrschaftlichen Standeszeichen, wie er im Blick auf die Madonna auf der Mondsichel, umgeben von den Zimmerschen Hausheiligen, den Rosenkranz betet¹¹.

Der Zusammenhang dieser Kunstpatronage mit der südwestdeutschen Reformationsgeschichte ist deutlich: 1534 war das Herzogtum Württemberg zum Protestantismus übergegangen¹². Im gleichen Jahr kam es in Meßkirch zu einem Bündnis regionaler Adeliger, Klöster und Reichsstädte alten Glaubens. 1540 stimmte Gottfried Werner von Zimmern dem Abschied von Überlingen zu, bei dem die altgläubig-schwäbischen Herrschaften ein obrigkeitliches Glaubens- und Sittenregiment beschlossen hatten¹³. Hierbei erklärten sie, in ihren Klöstern und Pfarreien die Heilige Messe und die Sakramentenspende sichern zu wollen, Gottesdienste und Kreuzwege zu halten, und ihre Untertanen zur andächtigen und züchtigen Teilnahme an diesen zu verpflichten¹⁴. Zimmerns Patronage einer prachtvollen und medial hochwertigen Bildausstattung katholischer Sakralräume ist in diesem Sinne ein Bekenntnis zu den Sinnfiguren der Alten Kirche ebenso wie ein obrigkeitliches Instrument ihrer Verankerung in der sozio-religiösen Praxis und im Ordnungsempfinden seiner Untertanen.

7 Georg NEUDORFFER, Von der heiligen erung vnnd anruffen / sampt ettlicher einred wider der heiligen bild / Georgius Newdorffer Prior Prediger ordens zu Rottweil / im sibenzweintzigsten jar zugeschriben dem wolgebornen herrn herrn Wilhelm Wernher / freyherr zu Zimmer / herr zu Wildenstein / des keyserlichen hoffgerichts Statthalter zu Rottweil, Tübingen 1528.

8 Ebd., Vorrede. – Vgl. Elsbeth WIEMANN, Von der heiligen erung 1528, in: DIES. (Hrsg.), Der Meister von Meßkirch (wie Anm. 2), 321.

9 Elsbeth WIEMANN, Die Altarausstattung der Pfarr- und Stiftskirche St. Martin in Meßkirch, in: DIES. (Hrsg.), Der Meister von Meßkirch (wie Anm. 2), 155–158.

10 WEBER, Der ›Mäzen‹ (wie Anm. 4), 22.

11 Vgl. KONRAD, Die Freiherren und Grafen von Zimmern als ›Kunstmäzene‹, (wie Anm. 3), 197ff.; Clemens JOOS, Art. ›Wildenstein an der Donau‹, in: Höfe und Residenzen im spätmittelalterlichen Reich – Grafen und Herren, Teilbd. 2, hrsg. v. Werner PARAVICINI, Ostfildern 2012, 1776–1784, hier: 1770.

12 Vgl. WEBER, Der ›Mäzen‹ (wie Anm. 4), 22.

13 Ebd.

14 Vgl. Mitteilungen aus dem Fürstenbergischen Archiv, Bd. I, Nr. 417 – Urkunde vom 5. November 1540.

2. Altkirchliche Sinnfiguren I: Die heiligen Hände des Pontifex

Um zu ermessen, wie der Meister von Meßkirch in diesem Spannungsfeld wirkmächtig wurde, müssen wir näher an seine Bilder selbst herangehen und nach ihren medialen und didaktischen Strategien fragen, ihre Überredungskunst und Suggestionskraft erschließen. Besonders markant treten sowohl der Konservativismus als auch die frühkonfessionelle Forcierung altkirchlicher Sinnfiguren in den Gestalten klerikaler Heiliger hervor, die der Meister auf den Nebenaltarretabeln der Martinskirche von Meßkirch ins Bild setzt.



Abb. 1:
Meister von Meßkirch,
Papst Gregor der Große,
Nebenaltar-Retabel
der Meßkircher Martinskirche,
um 1535,
Yale University Art Gallery,
New Haven,
Gift of Mr. Walter Bareiss

Mitte der 1530er-Jahre entstand für einen Nebentempel der Meßkircher Martinskirche eine Tafel (Abb. 1), die Papst Gregor den Großen (Papst 590–604) zeigt¹⁵. Der Kirchenvater wird in pontifikalem Ornat mit Tiara und Kreuzstab dargestellt. Sein Gesicht lässt einen seelisch erregten, erschrockenen Zustand erkennen. Weiterhin ikonographisch ungewöhnlich ist, dass die Hände des Pontifex, bekleidet mit purpurfarbenen Pontifikalhandschuhen, vor der Brust erhoben sind. Die Haltung suggeriert eine liturgisch-priesterliche Geste und verweist auf markante gestische Vollzüge im Ordo Missae – etwa die Erhebung der geöffneten Hände des Zelebranten beim *Veni Sanctificator* oder in der *Praefatio*. Papst Gregor der Große war im kollektiven Vorstellen des 15. Jahrhunderts als Prototyp vorbildlicher liturgischer Zelebration verankert¹⁶. Das während des Spätmittelalters in allgegenwärtigen Altargemälden verbreitete Thema der Gregorsmesse zeigte die Messfeier des Papstes in der römischen Kirche Santa Croce, bei welcher sich Christus leibhaftig als Schmerzensmann über den Gestalten von Brot und Wein zeigte, um alle Zweifel an der Lehre von der Transsubstantiation auszuräumen¹⁷.

In seiner Darstellung Gregors I. betont der Meister von Meßkirch Details kultischer Priesterlichkeit. Große künstlerische Sorgfalt geht auf die Kolorierung der Pontifikalhandschuhe. Diese changiert mehrdeutig zwischen Purpurtönen, Silber und Perlmutter und bringt hiermit nicht nur die luxuriöse Fertigung der Pontifikalhandschuhe zum Ausdruck, sondern den alten Topos von den heiligen Händen des Priesters. Perlmutterer Glanz auf den Händen eines Priesters und das Purpurlicht, das von diesen ausgeht, hatte erstmals Sulpicius Severus (363–420/425) in seinen *Dialogi* um 400 beschrieben, als er den hl. Martin von Tours (316–397) als Leitbild priesterlicher Heiligkeit aufstellte: Wenn Martin das Messopfer feierte, seien dessen Hände in einem überweltlichen Licht von Purpur und Perlmutter aufgeleuchtet¹⁸.

15 Elsbeth WIEMANN, Zwei Flügelbilder eines ehemaligen Nebentempeltabels, um 1534/40. Der Heilige Gregor, Der Heilige Jodokus, in: DIES. (Hrsg.), Der Meister von Meßkirch (wie Anm. 2) 206f.

16 Zum Bildtypus der Gregorsmesse und seiner Vermittlung von Fegefeuer- und Transsubstantiationslehre ebenso wie seiner Verhandlung amtskirchlicher Hoheitszeichen vgl. Heike SCHLIE, Die Autoritätsmuster der Gregorsmesse. Umdeutungen und Auflösungen eines Zeichensystems, in: Das Bild als Autorität. Die normierende Kraft des Bildes, hrsg. v. Frank BÜTTNER u. Gabriele WIMBOCK, Münster 2004, 73–103, hier: 97. – Vgl. auch Esther MEIER, Die Gregorsmesse. Funktionen eines spätmittelalterlichen Bildtypus, Köln–Weimar–Wien 2006, 126, 278.

17 Zu eucharistietheologischen und kultdidaktischen Dimensionen der Gregorsmessen und der Bildgestalt Papst Gregors des Großen vgl. Christian HECHT, Von der Imago Pietatis zur Gregorsmesse. Ikonographie der Eucharistie vom hohen Mittelalter bis zur Epoche des Humanismus, in: Römisches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana 36, 2005, 9–44.

18 Sulpicius SEVERUS, *Dialogi*, III, 10. – Zur Rezeption dieser frühen Chiffre liturgisch-sacerdotaler Exzellenz in der Bischofsikonographie des Hohen und Späten Mittelalters am Exempel des hl. Martin von Tours vgl. Milan WEHNERT, Martinus Episcopus. Ideal und Erbe eines Kirchenfürsten in Schwaben vom 12. bis ins 20. Jahrhundert, in: Hic est Martinus. Der heilige Martin in Kunst und Musik, hrsg. v. Diözesanmuseum Rottenburg, bearb. v. Melanie PRANGE u. Milan WEHNERT, Ostfildern 2016, 47–75, hier: 49. – Für eine breite christentumsgeschichtliche Verortung des Motivs vgl. Arnold ANGENENDT, ›Mit reinen Händen‹. Das Motiv der kultischen Reinheit in der abendländischen Askese, in: Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Friedrich Prinz zu seinem 65. Geburtstag (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 37), hrsg. v. Georg JENAL, Stuttgart 1993, 297–316.



Abb. 2: Papa dat concilium in Germania [Ritt auf der Papstsau], in: Lucas CRANACH, Martin Luthers Etliche Bilder wider das Papsttum, Wittenberg 1545, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Handschriftenabteilung, Ms. germ. fol. 1371

Doch die Gregorsfigur des Meisters von Meßkirch zielt noch auf weiteres. Betrachtern der 1530er-Jahre waren nicht nur Bilder der Gregorsmesse vertraut, sie hatten auch reformatorische Schmähbilder gesehen, in denen der Topos der heiligen Hände von Priestern und Päpsten radikal dekonstruiert worden war. Stellvertretend für einen breiten Bestand an Flugschriften mit Holzschnittillustrationen kann auf den *Ritt auf der Papstsau* (Abb. 2) verwiesen werden, der 1545 in Wittenberg in dem Konvolut *Martin Luthers*

Etliche Bilder wider das Papsttum gedruckt wurde¹⁹. Das Blatt zeigt einen Papst in pontifikalem Ornat, der in seiner heiligen Hand einen Haufen Exkremente erhebt und mit der anderen einen Konsekrationsgestus über diesem vollzieht, während sein Reittier, die Sau, offenbar vom Gestank angezogen, den Kopf nach diesem Vollzug päpstlicher, heiliger Hände wendet.

Solche visuell radikalen Dekonstruktionen altkirchlicher Sakralitätssymbole und Konsekrationsgesten erlangten ab den 1520er-Jahren massenmediale Verbreitung und sind als Teil des Imaginaire, des kollektiv Vorgestellten der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu berücksichtigen – auch für die Deutung des Meßkircher Gegenbildes von Papst Gregor. Wenn wir dem Meßkircher Gregor das protestantische Schmähbild gegenüberstellen, verdeutlicht sich: Der Meister von Meßkirch rückokkupiert zentrale Zeichengüter der alten Kirche, er verteidigt klerikale Sinnfiguren, weist ihre Intaktheit nach, gerade an jenen Fugenstellen des Symbolsystems, an denen die Reformatoren diese zu dekonstruieren suchten.

Papst Gregors gramvoller Gesichtsausdruck, verbunden mit den erhobenen und koloristisch nobilitierten pontifikalen Händen, gewinnt hierbei eine zeitspezifische Bedeutung. In der Miene des Kirchenvaters zeichnet sich Entsetzen über die protestantische Verwerfung einer Grundbedingung der alten Kirche. Die Wendung gen Betrachter ließe sich in ihrem suggestiven Gehalt nachsprechen als ein: Wollt ihr euch denn abkehren von den Gnaden, die euch diese Hände mitteln können?

Eine frühkonfessionelle Aufladung des Meßkircher Gregorsbildes bestätigt sich auch aus der Kontroverstheologie: Für Martin Luther war das Pontifikat Gregors des Großen zur Wende vom 6. in das 7. Jahrhundert eine Weichenstellung, von der ab sich die durch Jesus Christus eingesetzte Kirche in verhängnisvoller Weise zur Kirche des Anti-Christen gewandelt habe und *Regnum Satanae* wurde: Luther sah in Gregor einen Hauptverantwortlichen für die Lehre vom Fegefeuer ebenso wie für die Fehlkonzeption der Abendmahlsfeier als einer Opfermesse, in der beansprucht werde, das Kreuzesopfer zu wiederholen²⁰.

Der Meister von Meßkirch hatte mit der gestisch und koloristisch sorgsamem Behandlung der heiligen Hände des Pontifex eine Bahn betreten, die im weiteren Entwicklungsgang der katholischen Konfessionalisierung fortgeführt wurde. Das belegen exemplarisch Darstellungen des hl. Carlo Borromeo (Erzbischof von Mailand 1565–1584), der als Reformator wirkte und 1610 als Leuchtturm katholisch tridentinischer Kirchlichkeit kanonisiert wurde²¹. Seine bildmediale Inszenierung entwickelte neue, mit dem Meßkircher

19 Vgl. Hartmann GRISAR/Franz HEEGE, *Luthers Kampfbilder*, Bd. 4: Die ›Abbildung des Papsttums‹ und andere Kampfbilder in Flugblättern 1538–1545, Freiburg i. B. 1923, 18f. – Zu Luthers Beteiligung an den Bildern vgl. Hartmut KÜHNE, *Der Agent des Antichristen. Zur Entstehung der Tetzellegende im 16. und 17. Jahrhundert*, in: Johannes Tetzl und der Ablass. Begleitband zur Ausstellung ›Tetzl – Ablass – Fegefeuer‹ in Mönchenkirche und Nikolaikirche Jüterbog, vom 08.09. bis 26.11.2017, hrsg. v. DEMS., Enno BÜNZ u. Peter WIEGAND, Berlin 2017, 74–110, hier: 85.

20 Zu Luthers Perspektive auf Papst Gregor den Großen *welcher fast der erst und mechtigst ist / der das fegefeuer und die opfer messn / auffbracht und angericht hat* vgl. Martin LUTHER, *Widerruf vom Fegefeuer*, Wittenberg 1530, Kapitel 5, o. S. – Vgl. Susanne WEGMANN, *Auf dem Weg zum Himmel. Das Fegefeuer in der deutschen Kunst des Mittelalters*, Köln–Weimar–Wien 2013, 10.

21 Zum Reformwirken Erzbischof Borromeos in Mailand vgl. Danilo ZARDIN, *Carlo Borromeo und die religiöse Kultur der Gegenreformation* (aus dem Italienischen von Karl Pichler), in: *Karl Borromäus und die katholische Reform. Akten des Freiburger Symposiums zur 400. Wiederkehr der Heiligsprechung des Schutzpatrons der katholischen Schweiz*, Freiburg i. d. Schweiz 24.–25. April 2009, hrsg. v. Mariano DELGADO, Stuttgart–Freiburg i. B. 2010, 41–63. – Zur Bedeutung

Gregorsbild gut vergleichbare Formeln für die Lichtaura auf den heiligen Händen des Bischofs, die im Sinne tridentinischer Bilddidaktik als Mitte des kirchlichen Weihesystems verstehbar gemacht wurden²².



Abb. 3
Giovanni Battista Cresspi,
Erzbischof Carlo Borromeo
im liturgischen Gebet,
Mailand um 1610,
Musée d'art et d'histoire, Genf,
© Jean Marc Yersin

mailändisch-borromäischer Ordnungs- und Sinnfiguren für die nachtridentinische Klerikalkultur vgl. Milan WEHNERT, Ein neues Geschlecht von Priestern. Tridentinische Klerikalkultur im französischen Katholizismus 1620–40, Regensburg 2016, 66ff., 156–159.

²² Zum Symbolkapital der ›heiligen Bischofshand‹ im nachtridentinischen Katholizismus am Beispiel Frankreichs vgl. Milan WEHNERT, Wissen von der heiligen Hand des Bischofs im Katholizismus des Ancien Régime. Boileau-Despréaux, Godeau und die Petri Aurelii Theologi Opera, in: Gott Handhaben. Religiöses Wissen im Konflikt um Mythisierung und Rationalisierung, hrsg. v. Steffen PATZOLD u. Florian BOCK, Berlin, Boston 2016, 67–92.

Als Beispiel hierfür kann auf Giovanni Battista Crespis (1573–1632) Darstellung Carlo Borromeos verwiesen werden, die um 1610 in Mailand anlässlich der Kanonisation des Erzbischofs entstanden ist (Abb. 3). Sie zeigt Borromeo als obersten Sacerdos seiner Diözese und lässt von dessen liturgischen Gewändern einen überweltlichen Schimmer in der Farbskala von Elfenbein zu Silber ausgehen. Insbesondere die im Gebetsgestus vor der Brust erhobenen und in Pontifikalhandschuhe gekleideten Hände sind betont. Sie erscheinen, entsprechend der Klerikatslehre der Mailänder Reformsynoden ab 1564, als Ausgangspunkt sämtlicher Bahnen diözesanpriesterlicher Gnadenmittlungen, als ihre Bedingung²³.

Das Mailänder Bischofsbild und die Gregorsdarstellung aus Meßkirch teilen sich – in ihrem Fokus auf pontifikale Handzeichen – grundsätzliche ekklesiologische und gnadentheologische Auffassungen. Historisch trennt beide Bilder das Konzil von Trient und die mit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts einsetzende Aushandlung nachtridentinischer Klerikalkultur, in der entsprechende Axiome des Katholischen im Gegenüber mit dem Protestantismus nachdrücklich bestätigt wurden. Doch bereits im Meßkircher Gregorsbild der 1530er-Jahre tritt die Absicht hervor, Kernsymbole der altkirchlichen Gnadenökonomie – exemplarisch die Weihenden, heiligen Hände von Bischof und Pontifex – bildrhetorisch zu betonen und im kollektiven Vorstellen rückzuverankern.

2. Altkirchliche Sinnfiguren II: Geistliche Keuschheit

Ein weiterer, im Œuvre des Meisters von Meßkirch wichtiger Figurentypus lässt das scharfe Gegeneinander von reformatorischer Dekonstruktion und katholischer Gegenkonstruktion nachvollziehen – es ist das klerikale Amt des Diakons.

Ein Nebenretabel der Meßkircher Martinskirche aus den 1530er-Jahren zeigt den jugendlichen Diakon und Märtyrer Laurentius († 258) mit dem Rost, seinem Marterinstrument, in Albe und Dalmatik gekleidet, den liturgischen Gewändern des Diakonats (Abb. 4). Wiederum fällt ein koloristisches Detail auf – das Inkarnat und die blühend rosigen Wangen des Tonsurierten. Dies könnte als beiläufige Setzung erscheinen. Tatsächlich aber war die Frage nach der Leiblichkeit, nach der leiblich-seelischen Gesundheit und nach der Blutwärme katholischer Priester und Diakone das Ziel scharfer reformatorischer Angriffe: Es ging um den Zölibat²⁴.

Zwischen 1535 bis 1545 hielt Martin Luther (1483–1546) in Wittenberg Vorlesungen zum biblischen Buch Genesis und erörterte hierbei die Schöpfungsordnung und den göttlichen Heilsplan eingehend auch am Verhältnis von Mann und Frau und an der Lebensdimension des Geschlechtlichen. Mit der ganzen Wucht seiner Verwerfungsrhetorik geißelte Luther den altkirchlichen Zölibat und traf ein radikales Urteil über die katholische

23 Zur Diskussion und Deutung bischöflicher Weih- und Liturgieprivilegien im Mailand der 1560er- bis 1580er-Jahre vgl. WEHNERT, Ein neues Geschlecht von Priestern (wie Anm. 21), 2016, 171–174.

24 Einen Überblick über die Zölibats-Diskussionen der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts gibt: Helen PARISH, Clerical Celibacy in the West: c.1100–1700, London–New York 2010, 185–196. – Zu Luthers Auseinandersetzung mit dem Zölibat vgl. Antje FLÜCHTER, Der Zölibat zwischen Devianz und Norm. Kirchenpolitik und Gemeindealltag in den Herzogtümern Jülich und Berg im 16. und 17. Jahrhundert, Köln–Weimar–Wien 2006, 60–66.

Konzeption priesterlicher Keuschheit: *Darumb fast kein gewlicher Ding auf Erden ist denn dass man heisset Celibatium*²⁵.



Abb. 4
Meister von Meßkirch,
Hl. Diakon Laurentius,
Nebentaltar-Retabel der Meßkircher Mar-
tinskirche,
um 1535,
Privatsammlung

Der Amtsverpflichtung auf geistliche Keuschheit stellte Luther entgegen: *Es ist also von Gott eingesetzt, dass du sollt ehelich seyn. Wer hingegen versuche, sein flaisch und plut, seyn krafft und natur sich zu besamen, die [...] von Gott eingepflanzt ist*²⁶ zu unterdrücken, der sündige gegen Gottes Ordnung.

Bereits in seiner Schrift *Vom ehelichen Leben* hatte Luther 1522 diese *Sünde* gegen die Schöpfungsordnung ergänzt um den Vorwurf der Heuchelei: Katholische Geistliche beanspruchten durch den Zölibat, eine besondere Tauglichkeit im Kultischen und Kapazität für das Gnadenhandeln Gottes zu gewinnen, die ihnen jedoch – gemessen an ihrem eigenen irrigen Begriffssystem – gar nicht zukäme. Ihre Reinheit sei Lüge, denn tatsächlich

25 Martin LUTHER, *Über das erst Buch Mose predigete Mart. Luth. Sampt einer unterricht / wie Moses zu leren ist*, Wittenberg 1527, 28.

26 Ebd.

lebten die Zölibatären viel weniger *reyn* als andere: *Hyndern sie [die Pfaffen] es [die in der Ehe gelebte krafft und natur sich zu besamen] aber / so sei du gewiss / dass sie nicht reyn bleyben und mit stummen sunden oder hurerei sich besuddeln müssen.*²⁷

Vor solchem Negativ-Imaginaire gewinnen die rosigen Wangen eines Diakons eigenen Aussagewert. Wenn der Meister von Meßkirch in seinem Laurentius-Bild *krafft und natur* eines zölibatären Diakons als unbesudelt vorstellt, dessen *flaisch und plut* als durch Keuschheit sogar aufgeblüht zeigt, ist dies ganz im Sinne der altkirchlich-theologischen Reaktion. Bereits 1529 hatte sich der flämische Sorbonne-Theologe Josse Clichtove (1472–1543) in seinem *Compendium veritatum contra erroneas Lutheranorum assertiones* ausführlich mit der Zölibatskritik Luthers auseinander gesetzt²⁸. Hierbei wurden aber nicht nur der Zölibat und die Sinnfigur von der *kultischen Tauglichkeit*²⁹ durch Keuschheit und Askese verteidigt. Es ging um den Gnadenstand des priesterlichen Ordo als solchen³⁰. Clichtove legte die Grundlinien für auffällig frühe Neukonfigurationen priesterlicher Typen in der niederländischen Malerei der 1530er-Jahre – exemplarisch *Die Jungfrau Maria überreicht dem hl. Ildefonso eine im Himmel gefertigte Kasel*, Flandern um 1535³¹. Zugleich bereitete er jenen forcierten Sonderungs- und Begnadungsanspruch des Priestertums vor, wie ihn nach Abschluss des Konzils von Trient (1545–1563) 1567 der *Catechismus Romanus ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini iussu Pii V Pontif. Max. editus* kommuniziert: Hierbei wurde bekräftigt, das im 1. Petrusbrief genannte *genus electum, regale sacerdotium* (1 Petrus 2,9) sei *magis propria ratione* auf den geweihten Ordo zu beziehen³². Das priesterliche Corps sei beauftragt, bereits diesseitig die vollendete *gens sancta* abzubilden und im Zeichen gewärtig zu halten, die das Ziel von Gottes Heilsplan bedeute³³.

Nach konfessionell katholischer Lehre, wie sie nach Trient forciert wurde, war der Klerus aufgrund dieser Berufung notwendig gegenüber dem Laienstand ab- und herausgehoben: Er war segregiert, auch durch den Zölibat, weil er sich mit voller geschöpflicher Kapazität für das Gnadengeschehen der Verwandlung zur *gens sancta* [...] *in admirabile lumen suum* (1 Petrus 2,9) zu öffnen habe und dieses manifest mache. In diesem heils-

27 Martin LUTHER, Vom ehelich Leben, Wittenberg 1522, o. S.

28 Jean-Pierre MASSAUT, Vers la Réforme catholique. Le *célibat* dans l'ideal sacerdotal de Josse Clichtove, in: Sacerdoce et célibat, hrsg. v. Joseph COPPENS, Löwen 1971, 459–506.

29 Zur kultischen Neu-Interpretation des Neuen Testaments und seiner ethischen Reinheitsgebote vgl. Hubertus LUTTERBACH, Sexualität zwischen kultischer und ethischer Reinheitsauffassung. Zur Rekonstruktion von Sprachangeboten und Sprachbarrieren in der christlichen Tradition, in: Körperlichkeit – Identität, Begegnung in Leiblichkeit (Studien zur theologischen Ethik), hrsg. v. Thomas HOPPE, Freiburg i. B. – Wien 2008, 107–124, hier: 121. – Vgl. hierzu auch Arnold ANGENENDT, Pollutio. Die ›kultische Reinheit‹ in Religion und Liturgie, in: Archiv für Liturgiewissenschaft, 52, 2010, 52–93.

30 Vgl. Jean-Pierre MASSAUT, Josse Clichtove, Phumanisme et la réforme du clergé, Paris 1968, Bd. 2, 172–209. – Zum Fortwirken der Clichtoveschen Leitlinien bis zum Konzil von Trient vgl. Alain TALLON, La France et le Concile de Trente 1518–1563 (Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome 295), Rom 1997, 450f.

31 Vgl. Milan WEHNERT, Der Heilige Franz Xaver als Leitbild katholisch-konfessioneller Männlichkeit im 17. Jahrhundert, in: RJKG, 35, 2016, 121–136, hier: 133.

32 Catechismus Romanus ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini iussu Pii V Pontif. Max. editus, Parma 1600, 401.

33 Zum Priesterbild des Catechismus Romanus vgl. WEHNERT, Ein neues Geschlecht von Priestern (wie Anm. 21), 2016, 55f. – Zum frühkonfessionellen Rahmen der katholischen Katechismusliteratur vgl. Gerhard BELLINGER, Der Catechismus Romanus und die Reformation. Die katechetische Antwort des Trienter Konzils auf die Haupt-Katechismen der Reformatoren, Paderborn 1970.

geschichtlichen Zusammenhang gesehen seien Angehörige des geweihten Ordo es nicht nur wert, mit den Engeln verglichen, sondern als noch über diesen stehend begriffen zu werden: *merito non solum Angeli, sed Dei etiam [...] appellantur*³⁴.

Zu vermitteln, dass der erfolgreich zölibatäre und segregierte Klerus im *admirabile lumen* Christi verankert sei und dieses – manifestierend und distribuierend – im Gottesvolk wirksam mache, war Anliegen auch der frühesten altkirchlichen Antworten auf protestantische Dekonstruktionen des katholischen klerikalen Feldes.



Abb. 5:
Diakone, die von ihrem
Bischof zu Priestern geweiht
werden
[Illustration zum
Ordinationssakrament],
in: Johannes Eck,
Christliche Predigten von den
sieben H. Sacramenten,
Ingolstadt 1534,
Universitätsbibliothek
Tübingen

So verteidigte der Ingolstädter Theologieprofessor Johannes Eck (1486–1543) in Schriften der 1530er-Jahre den priesterlichen Ordo als einen sozio-praktisch segregierten und semiotisch erhöhten Gnadenstand: Das sakramentale Ordinationszeremoniell wird als *einblasung oder eingastung*³⁵ beschrieben, durch die der priesterliche Stand Gewalt

³⁴ Catechismus Romanus ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini (wie Anm. 32), 1600, 393.

³⁵ Johannes Eck, Der viert tail Christenlicher Predigen von den siben H. Sacramenten nach ausweysung Christlicher Kirchen und grund Byblischer gschrift den alten frummen Christen zu gut, o. O. 1534, Die 60. Predigt: das die hailig weyhe ain Sacrament sei, 114.

zu seinen vielfältigen gnadenmittelnden Funktionen aufnehme – zu *erbauung des leybs Christi*³⁶ bis dahin, *die hymel auff zu schliessen und zuverschliessen*³⁷. Das Sonderungsparadigma der kultischen Priesterschaft gegenüber dem nichtpriesterlichen Teil des Gottesvolkes im Alten Bund sei von Christus nicht abgelöst worden. Es habe seine Erfüllung im *evangelisch priesterthumb* gefunden, weil es als *ain stand der volkumenhait*³⁸ und als ein würdiges *ebenbild hymelischer ritterschaft*³⁹ – also der Engelschöre – über der Laienschaft eingesetzt sei. Wie würdig sei es da, dass dieses neue Priestertum auch an jene *Ceremoni und herrlichkait der klaiden unnd ander ding*⁴⁰ des Alten Bundes anknüpfe, diese gar vollende. Mit den sazerdotalen und pneumatischen Selbstbezeichnungen des altkirchlichen Klerikalcorps *sei geben worden ain form sichtbarlich [...] auff dass geglaubt wurd / dass der hailig Geist auch eingegossen wurd*⁴¹ – nicht nur in das klerikale Corps, sondern durch dieses in den mystischen Leib der Kirche insgesamt.

Schon bei der Drucklegung von Ecks *Christliche(n) Predigten von den sieben H. Sakramenten*, 1534, war den steuernden Verantwortlichen deutlich, dass sich der Nimbus eines solchen *lumen admirabile* (1 Petrus 2,9) über dem katholischen Priestertum wesentlich auch durch visuelle Medien vermitteln lassen würde⁴². In diesem Sinne zeigt Johannes Eck in seinen Sakramenten-Predigten die Abbildung einer Weihe von Diakonen zu Priestern (Abb. 5). Über den zwei zu Weihenden platziert der Holzschnitt zwei erhobene Kerzen mit ausgreifender Lichtcorona. Das Arrangement visualisiert und semiotisiert, was Priester und Diakone in diesem Sinnsystem des 16. Jahrhunderts sein sollen: Distributoren, aber ebenso auch Manifestationen göttlicher Gnade. In der sakramentalen Ordination – so das bildsemantische Angebot der Grafik – werden die Geweihten zu Leuchten ihrer Kirche entzündet.

Im Fall der Ordinations-Grafik und der priesterlichen Lichtsymbolik in Ecks Sakramenten-Predigten zeigt sich, dass die frühkonfessionell katholische Bildproduktion bereits in den 1530er-Jahren gezielt solche Positionen des altkirchlichen Symbolsystems medial nachzurüsten begann, die sich in Konfrontation mit den Reformatoren als neutral-gisch erwiesen. Das belegt ein vergleichender Blick auf Bildinszenierungen heiligmässigen Priestertums zu Beginn des 17. Jahrhunderts, etwa auf Darstellungen von Messzelebrationen des hl. Ignatius von Loyola, die nach Entwürfen von Peter Paul Rubens (1577–1640) erstmals 1609 und dann erneut – anlässlich der Kanonisation Loyolas – 1622 in Rom verlegt worden sind⁴³. Hier wird gezeigt, wie über dem Haupt des sich vor dem Altar neigenden Zelebranten eine Feuerflamme aufgeht, *supra Missam celebrantis caput ingens*

36 ECK, Der viert tail Christenlicher Predigen (wie Anm. 35), Die ein und sechzigst predig von der weyhung das darin gnad geben wird als ainem Sacrament, 117.

37 ECK, Der viert tail Christenlicher Predigen (wie Anm. 35), Die 59. Predigt inngemain vom Sacrament der hailigen weyhe / un sechs gaistlich gewalten, 111.

38 ECK, Der viert tail Christenlicher Predigen (wie Anm. 35), Die ein und sechzigst predig von der weyhung das darin gnad geben wird als ainem Sacrament, 117.

39 ECK, Der viert tail Christenlicher Predigen (wie Anm. 35), Die 59. Predigt inngemain vom Sacrament der hailigen weyhe / un sechs gaistlich gewalten, 111.

40 ECK, Der viert tail Christenlicher Predigen (wie Anm. 35), Die 59. Predigt inngemain vom Sacrament der hailigen weyhe / un sechs gaistlich gewalten, 112.

41 ECK, Der viert tail Christenlicher Predigen (wie Anm. 35), Die 60. Predigt: das die hailig weyhe ain Sacrament sei, 114.

42 Zur Bedeutung von Bildmedien für die Vergültigung zentraler Axiome des Katholischen in der nachtridentinischen Kirche des 16. bis 17. Jahrhunderts vgl. WEHNERT, Ein neues Geschlecht von Priestern (wie Anm. 21), 2016, 294ff.

43 Vgl. ebd., 60ff.

*emicare flamma conspicietur*⁴⁴ (Abb. 6). Gegenüber den bei Eck 1534 auf die Häupter der geweihten Neupriester bezogenen Kerzenflammen ist die jesuitische Darstellung eines priesterlichen Lichtmirakels deutlich gesteigert und als außerordentlicher Vorfall gekennzeichnet. Dennoch: Das semiotische Fundament und die mediale Absicht, Hochachtung gegen den priesterlichen Ordo zu vermitteln, entsprechen sich.



Abb. 6: *Sacram hostiam Deo dum offert, supra missam celebrantis caput ingens emicare flamma conspicietur* [Messfeier des hl. Ignatius von Loyola], in: Jean Baptiste Barbé nach Peter Paul Rubens, *Vita beati Patris Ignatii Loyolae*, Rom 1609, Ill. 69, Universitätsbibliothek Leipzig, Kirchg.1821–fu

⁴⁴ Jean Baptiste BARBÉ, *Vita Patris Ignatii Loiolae Societatis Jesu Fundatoris*, Rom 1622, Illustration 54.



Abb. 7
Meister von Meßkirch,
Hl. Diakon Cyriakus,
Nebenaltar-Retabel der Meßkircher
Martinskirche,
um 1535,
Philadelphia Museum of Art,
John G. Johnson Collection

Der Meister von Meßkirch ist ein Künstler, der frühzeitig auf entsprechenden Gleisen produziert und seine Möglichkeiten in Figurenbildung, Regie der Zeichen und Kolorierung hierauf ansetzt. Das zeigt ein weiteres Diakonsbild (Abb. 7), die Darstellung des hl. Cyriakus († 303), der ganz in *Gewänder des Lichts* gekleidet ist: Albe, Dalmatik und Heiligenschein fügen sich koloristisch zu einer leuchtenden Harmonie von goldenen, honigfarbenen und silbernen Tönen, an der bezeichnender Weise auch Haut und Haar, also die geschöpfliche Ganzheit des Diakons teilhaben. Wenn schon der Diakon in seiner Weihe so verwandelt und zur Spiegelfläche der Glorie wird, wieviel mehr dann der Priester? Er wird – in diesem Sinnsystem – unter den Zeichen der Handauflegung und des Chrisam, der *hailig salb*⁴⁵, zum *ebenbild hymelischer ritterschaft*⁴⁶, gar der dienenden Liebe Christi.

Der Meister von Meßkirch ist kein Kontroverstheologe. Er operiert nicht wie Clichtove in Paris oder Eck in Ingolstadt mit Worten und Exegese, sondern mit Konturen und Farben. In seinen Bildern vermittelt er entsprechende Konzepte des kirchlichen Amtes auf sinnlich suggestive Weise. Er schafft ihnen *ain form sichtbarlich*, wie sie Eck für unverzichtbar hält, *auff dass geglaubt wurdt*⁴⁷. Es obliegt seinen Fähigkeiten, tiefere, geistliche Realitäten hinter den altbekannten kirchlichen Körperschafts- und Amtszeichen freizulegen und zu beteuern.

3. Kirchengold, Glorie und Blut Christi – Piktorale energiea im Dienst der Alten Kirche

Medien waren unverzichtbar, das oben beschriebene *lumen admirabile* für die Gläubigen sinnstiftend zu machen. Diesen Anspruch macht auch der Wildensteiner Altar erkennbar, der 1536 als Hausaltar Gottfried Werner von Zimmerns für das Schloss von Meßkirch entstand (Abb. 8). Eingefasst von den beiden Tafeln mit dem andächtig knienden und den Rosenkranz betenden Stifterehepaar zeigt das Mittelfeld die Madonna auf der Mondichel. Sie ist nicht nur von den Zimmerschen Hausheiligen umgeben, sondern auch von einer pulsierenden Lichtgloriole, die von Purpurtönen auf ein glimmendes Licht von Weiß und Gold umschlägt⁴⁸.

Seine Virtuosität als Kolorist wendet der Maler auf, um dieses Gnadenlicht der Madonnenerscheinung mit klerikalen Symbolen zu verbinden: Vor der Madonna ist zur linken Bischof Martin von Tours im pontificalen Ornat gezeigt. Zusammen mit Bischof Erasmus († 303), der ihm gegenüber platziert ist, besetzt er die Schwelle zu dem um Maria verdichteten Bereich himmlischer Glorie, zu dem er Zugang gewähren oder verwehren kann. Das eschatologische Zeichen der *mit der Sonne bekleideten, auf dem Mond stehenden Frau* (Offb., 12,1–5) ist zudem auch auf dem Rückenschild seines Pluviales angebracht: Diese Figurenbildung und ihre semiotische Ausstattung lassen keinen Zweifel

45 Über *das Salben und den Chrysem* und seine Bedeutung für die altkirchliche Mittlung und Kennzeichnung göttlicher Gnade vgl. ECK, Der viertail Christenlicher Predigen (wie Anm. 35), Die 59. Predigt inngemain vom Sacrament der hailigen weyhe / un sechs gaistlich gewalten, 112.

46 Wie Anm. 39.

47 Wie Anm. 41.

48 Zum Wildensteiner Altar vgl. KONRAD, Die Freiherren und Grafen von Zimmern als ›Kunstmäzene‹ (wie Anm. 3), 197ff. – Vgl. JOOS, Art. ›Wildenstein an der Donau‹ (wie Anm. 9), 1770; vgl. Elsbeth WIEMANN, Der Wildensteiner Altar, 1536, in: DIES. (Hrsg.), Der Meister von Meßkirch (wie Anm. 2), 132–136.

daran, dass der Bischofsheilige noch unter den umgebend gezeigten Laien-Heiligen – darunter der hl. Christophorus, die hl. Katharina und sogar Johannes der Täufer – als Schrankenwart der Gnade exponiert ist, *die hymel auff zu schliessen und zuwerschliessen*⁴⁹.



Abb. 8:
Meister von Meßkirch,
Wildensteiner Altar, um 1535,
Staatsgalerie Stuttgart



Abb. 9: Meister von Meßkirch,
Hand des hl. Bischofs
Martin von Tours,
Wildensteiner Altar (Aus-
schnitt), um 1535,
Staatsgalerie Stuttgart

49 Wie Anm. 37.

Ein Blick auf die Details der Farbführung ergibt weiteres: Der Maler wendet für den Almosentaler, den Bischof Martin einem Bettler in die Schale gibt, für die Kreuzesstickerei in Form eines Weihekreuzes auf seinem Pontifikalhandschuh und für den Sichelmond der Madonna den gleichen Goldton an (Abb. 9): einen grobkörnigen Goldlack, der materiell und in seiner Farbwirkung als funkelnde Preziose des Bildes hervorsteht und der die Bildpositionen *Mondsichel – Pontifikalhandschuh – Almosentaler* in einem dynamischen Zusammenhang aufeinander bezieht. Denn die eschatologische Vision der himmlischen Frau und ihre kosmologischen Symbole von Sonne und Mond scheinen sich in das *Gold der Kirche* zu verflüssigen. Sie nehmen die Goldausstattung des Pontifikalhabits und das Weihesiegel auf der Hand des Bischofs in den Blick und beziehen diesen Gnadenzusammenhang noch auf das karitative Almosen, auf den goldenen Taler, der von der Bischofshand in die Bettelschale wechselt. So ergibt sich eine in Farben und Formen absichtsvoll visualisierte Heilszirkulation *in admirabile lumen suum*. In dieser sendet das pontifikale Zeichensystem eine – im bildwissenschaftlichen Terminus – gesteigerte *energeia*⁵⁰ aus: Die *Eigenkraft* des Bildes bildet nicht einfach etwas ab, sie schafft vielmehr einen eigenen Modus von Realität und beglaubigt diesen, so dass er auf das *Empfinden, Denken und Handeln* des Betrachters vor dem Bild einwirkt, gar dessen Für-Wirklich-Halten der Welt und ihrer Dinge insgesamt berührt⁵¹.



Abb. 10: Meister von Meßkirch, Rückenansicht des hl. Bischof Erasmus, Wildensteiner Altar (Ausschnitt), um 1535, Staatsgalerie Stuttgart

50 Zum bildwissenschaftlichen Terminus der *energeia* vgl. Sabine MARIENBERG, *Energeia*, in: 23 Manifeste zu Bildakt und Verkörperung, hrsg. v. Marion LAUSCHKE u. Pablo SCHNEIDER, Berlin 2017, 63–68. – Vgl. Horst BREDEKAMP, *Theorie des Bildakts. Frankfurter-Adorno-Vorlesung 2007*, Frankfurt a. M. 2010, 51f.; DERS., *Image Acts. A systematic approach to visual agency*, Berlin–Boston 2018, 13ff.

51 Vgl. BREDEKAMP, *Bildakt* (wie Anm. 50), 25–33.

Auch der Pontifikalornat des heiligen Bischofs Erasmus wird durch den Maler mit besonderer Sorgfalt behandelt. Die Rückseite seines Rauchmantels (Abb. 10 und 11) zeigt ein reich gewebtes Brokatrelief mit einer Darstellung des Opfertodes Christi, dessen leidend, schweres, von Blut überlaufenes Haupt soeben leblos auf die Brust gesunken ist. Der Meister von Meßkirch arrangiert hier eine der malerisch und diskursiv komplexesten Positionen seines Œuvres. Er schafft zum einen die mimetische Anmutung einer täuschend echt abgebildeten Brokatweberei, durchbricht diese aber, indem er die Gestalt des Gekreuzigten in einem Register dramatisch-malerischer Expression ausführt, das außerhalb der mimetischen Möglichkeiten eines textilen Bildes liegt.

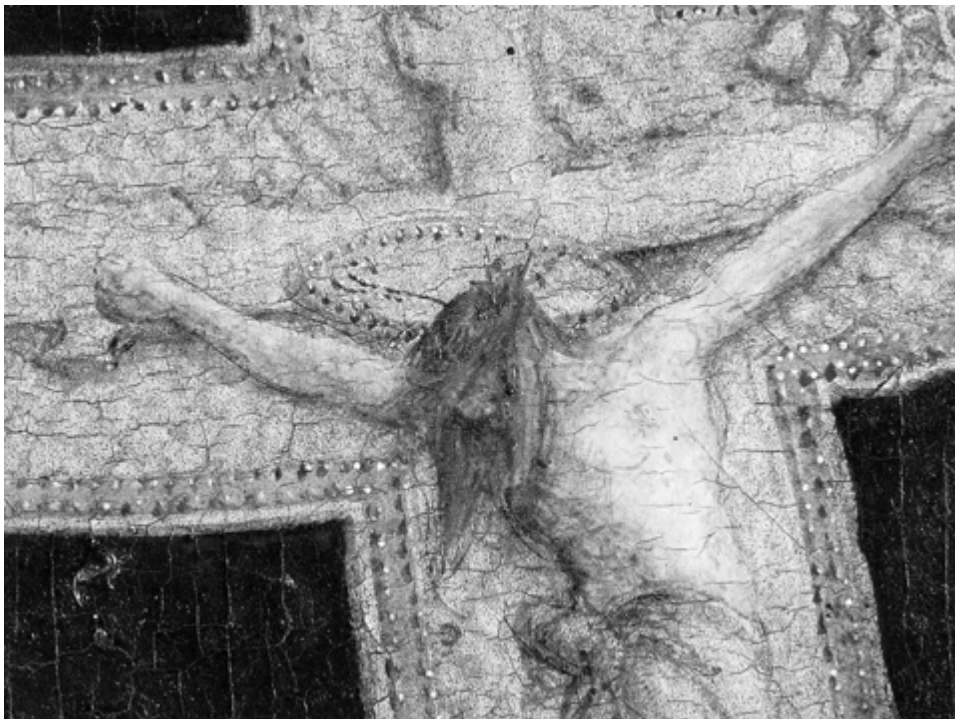


Abb. 11: Meister von Meßkirch,
Kreuzigung Christi auf dem Chormantel des hl. Bischof Erasmus,
Wildensteiner Altar (Ausschnitt), um 1535, Staatsgalerie Stuttgart

Deutlich machen dies die Lichtreflexe auf den dunklen, schon gerinnenden Tropfen Blutes am Haupt und auf den Haaren des toten Christus. Die *energeia*⁵² seines Pinsels, die der Maler hier unter Beweis stellt, macht frühkonfessionelle Aussagen zum Verhältnis von Messopfer und Kreuzesopfer. Zur diskursiven Verortung dieser Setzung ist darauf hinzuweisen, dass die katholische Kontroverstheologie der frühen Reformationszeit das Wirken des Kreuzesopfers Christi in der Heiligen Messe mit den Begriffen *imago* und

52 Wie Anm. 50.

repraesentatio passionis et oblationis Christi beschrieb⁵³. In seinem Traktat *De sacrificio Missae Contra Lutheranos*, erstmals 1526 verlegt, entgegnete Johannes Eck reformatorischen Angriffen, welche die Heilige Messe als eine Wiederholung des Kreuzesopfers verurteilten, und betonte: *Missa non est oblatio, quia similiter solum est imago immolationis. [...] Celebratio autem Eucharistiae est imago quaedam representativus passionis Christi.*⁵⁴ Dass unter einer solchen liturgisch-semiotischen *imago immolationis* am Altar nun dennoch die volle Heilswirkung der einen *immolatio Christi* auf Golgotha wirksam war und austeilbar wurde, spricht sich auch in der Wildensteiner Kreuzigungsdarstellung aus. Deren geopferter Christus ist nur Bild, gar Bild im Bild, also über mehrere Schwellen hinweg abstrahiert, so dass er sogar für das Bildpersonal nur noch virtuelle Realität ist. Doch der geopferte Christus sendet über diese Stufen zurück eine *energeia* aus, die den Betrachter mit dem Heils-Werk und der Wirklichkeit des Kreuzigungsgeschehens drastisch in Berührung bringt. Die piktorale *energeia* der Kreuzestod-Miniatur wird hierbei zur Chiffre für die sakramentale *energeia*, wie sie sich aus der liturgischen *imago* des Opfers Christi in der Feier der Heiligen Messe ausleitet. So oft die Gläubigen in der Messe das Gedächtnis dieses Opfers, seine *commemoratio*, feierten, so fasste es Eck zusammen, so oft werde das Werk unserer Erlösung vollzogen, *opus redemptionis exercetur*⁵⁵. Die expressive *immolatio*-Miniatur als Teil eines bischöflichen Sakralhabits zeigt an, wie bewusst der Meister von Meßkirch sein Können in den Dienst altkirchlich-konservativer und frühkonfessioneller Diskursfelder stellte, die im Umfeld seines Auftraggebers Gottfried Werner von Zimmern in den 1530er-Jahren in Konjunktur gerieten.

4. Laiennobilität und amtskirchliche Sakralität – Rückverkopplungen im Wildensteiner Altar und im Dreikönigs-Retabel

Von Interesse für die kulturgeschichtliche Verortung des Meisters von Meßkirch sind jedoch nicht nur die innovativen Bildschöpfungen zu klerikalen Typen, sondern besonders auch jene Posten seines Œuvres, in denen eine Kopplung inszeniert wird zwischen der priesterlichen Gnadensphäre und dem Geltungsbereich laikal-weltlicher Nobilität.

Auch im Wildensteiner Altar wird versucht, diese Kopplung zu erstellen: Der Bildstifter Gottfried Werner von Zimmern ist in ritterlicher Prunkrüstung kniend dargestellt, wie er anschaut und anbetet, was auf der Mitteltafel als Wirklichkeit christlichen Glaubens und kirchlicher Ordnung dargeboten wird. Zugleich wird von Zimmern herrschaftliche Exponiertheit autorisiert aus der Gnaden- und Kirchenordnung der Mitteltafel. Als *miles christianus* bekennt er sich zu ihrer Bewahrung und Verteidigung. Hinter den adeligen Stifterfiguren öffnet sich zudem der Ausblick auf eine Stadt- oder Palastkulisse mit höfisch-urban kultivierten Staffagefiguren (Abb. 6). Auch diese Abbröckelung auf eine zivilisatorisch-humanistische Dynamik unter der Patronage der Höfe wird in die Kopplung der Zeichensphären einbezogen: Das heilige, kirchlich-klerikal umschranke Feld mit der Madonna auf der Mondsichel verleiht der zivilisatorischen Blüte unter der Herrschaft des Hauses Zimmern ihren Segen.

53 Vgl. Helmut HOPING, *Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg i. B. – Basel – Wien 2016, 263.

54 Johannes ECK, *De sacrificio Missae*, in: *Secunda Pars Operum Iohan Eckii contra Ludderum*, o. O. 1531, 1–44, hier: 12, 36.

55 Ebd., 12.

Noch deutlicher tritt die frühkonfessionelle Kopplung von altkirchlicher Sakralsphäre und dynastischem Nobilitätsanspruch in dem Hauptaltarretabel hervor, das um 1535 für die Meßkircher Martinskirche in Auftrag gegeben wurde (Abb. 12). Dieses zeigt in der Mitteltafel die Anbetung der Könige vor der Jungfrau mit dem Jesuskind sowie in den Seitentafeln das Stifterehepaar⁵⁶. Gottfried Werner von Zimmern ließ sich hierbei in gleicher Positur abbilden wie der vor Maria kniende älteste König: Wie dieser kniet er, seitlich im Profil gesehen, und hat die gefalteten Hände andächtig vor der Brust erhoben. Hierdurch ergeben sich neue Bedeutungslinien: Die drei Könige verehren das Heilige mit Gold und Weihrauch – ihren im Evangelium genannten Gaben an das Jesuskind – und durch Niederknien; diese Haltung teilen sich Gottfried Werner von Zimmern und der älteste König der biblischen Szene. Hierbei wird ein rechtmäßiger Habitus der Begegnung mit dem Heiligen visualisiert, durch das Bildmedium festgeschrieben und öffentlich abrufbar gemacht.



Abb. 12: Meister von Meßkirch, Hauptaltar-Retabel der Meßkircher Martinskirche, um 1535,
linke Seitentafel: Staatliche Kunsthalle Karlsruhe,
Mitteltafel: Meßkirch, Pfarrkirche St. Martin,
rechte Seitentafel: Staatliche Kunsthalle Karlsruhe –
als Leihgabe der Fürstlich Fürstenbergischen Sammlungen Donaueschingen

⁵⁶ Elsbeth WIEMANN, Das ehemalige Hochaltarretabel von St. Martin in Meßkirch, um 1535/38, in: DIES. (Hrsg.), *Der Meister von Meßkirch* (wie Anm. 2), 159–166.

Dieser Habitus wird innerhalb des Retabels als spezifisch altkirchlich exponiert: Denn der in ritterlicher Prunkrüstung gezeigte Zimmern wird von der Gestalt des hl. Martin von Tours überfangen. Der Bischof ist in einem ausladenden pontificalen Ornat gezeigt. Dessen Bestandteile – die Mitra, die Schließe des Rauchmantels und die Krümme des Bischofsstabs – fallen durch zugleich volumengreifende und filigrane Ausführung auf; besonders detailreich behandelt – wie im Wildensteiner Altarbild – sind die Binnenbildszenen des Ornaments: die Kreuzigung mit Maria und Johannes in der Krümme des Hirtenstabs und die Madonna auf der Mondsichel an der Mitra. Auch koloristisch sichert der Meister von Meßkirch der Gestalt Bischof Martins durch satte Rot- und warme Goldtöne eindruckliche Sichtbarkeit innerhalb des Bildpersonals. Dieser visuell-semiotische Primat der Bischofsgestalt erklärt sich nicht allein aus dem Martinspatrozinium der Pfarrkirche von Meßkirch, sondern auch aus frühkonfessioneller Absicht, altkirchliche Sakralzeichen zu bestätigen und in spezifischen Ordnungszusammenhängen vorzuführen. In diesem Sinne fällt ins Gewicht, dass die in den Pontificalhandschuh gehüllte Hand Bischof Martins auf die Schultern des knienden Herrn von Zimmern gelegt ist (Abb. 13). Noch mehr als die Bettlergestalt, die sich, um Almosen bittend, unter den Schutz des Bischofsmantels begibt⁵⁷, überfängt die pontifikale Zeichenfigur Martins die Gestalt des Adligen in Harnisch und Helm.



Abb. 13:
Meister von Meßkirch, Gottfried
Werner von Zimmern unter Bischof
Martin,
Hauptaltar-Retabel der Meßkircher
Martinskirche (Ausschnitt),
um 1535,
Staatliche Kunsthalle Karlsruhe

57 Zur Figur des Bettlers und zum Caritas-Bezug der spätmittelalterlichen Ikonographie Bischof Martins von Tours vgl. WEHNERT, *Martinus Episcopus* (wie Anm. 18), 2016, 54ff.



Abb. 14: Cunradinus Cunradini III Imperatoribus filius a Clemente III Papa capite truncatus [Enthauptung Konradins, des staufischen Kaisererben], in: Lucas Cranach, Martin Luthers Etliche Bilder wider das Papsttum, Wittenberg 1545, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Handschriftenabteilung, Ms. germ. fol. 1371

Wären entsprechende Verkopplungen eines Stifterbildnisses mit der Darstellung eines Patronats- und Hausheiligen in der Malerei des 15. Jahrhundert als üblicher Modus adliger Repräsentanz im sakralen Bild einzusortieren, so rücken für den Entstehungszeitpunkt dieses Arrangements um 1535 erweiterte Sinndimensionen in Betracht: Die Zeichensysteme altkirchlich-sakraler Autorität und weltlich-herrschaftlicher Nobilität werden im Bild bewusst miteinander verzahnt. Hierbei weisen sie die Intaktheit einer Fugenstelle gesellschaftlicher Ordnung nach, die von den Reformatoren scharf angegriffen worden war.

Luther hatte mit seiner Schrift *An den Christlichen Adel deutscher Nation*, Wittenberg 1520, unter deutschen Fürsten und Adeligen ein Geschichts- und Standesbewusstsein zu untermauern gesucht, das deren herrschaftliche Entfaltung als bedroht und eingeschränkt durch *papistische* Institutionen und altkirchliche Autoritäten wertete. Von hier ausgehend baute die reformatorische Propaganda ein Imaginaire auf, in dem die semiotische Verfung von *altkirchlicher Sakralität* und *weltlich-herrschaftlicher Nobilität* in drastischem Antagonismus aufbrach. Diese mediale Strategie umfasste polemische Semantiken und Begriffsfelder ebenso wie Bilder: Etwa wenn Luther den päpstlichen Kurienklerus als *römische Hermaphroditen*⁵⁸ diffamiert, die in tobender, weibischer Anmaßung den mannhaften freien christlichen Adel deutscher Nation unter ihr Joch zu zwingen suchten, oder wenn in den *Bildern wider das Papsttum* von 1545 Papst Clemens IV. (Papst 1265–1268) gezeigt wird, wie er eigenhändig – im Pontifikalhabit – das Schwert schwingt, um den Staufererben Konradin zu enthaupten (Abb. 14). Die Bildunterschrift erklärt: *Groß Gut der Keiser han gethan dem Babst – und ubel geleget an*⁵⁹. Der Rückblick auf die Auseinandersetzungen des Stauferhauses mit dem Papsttum bis zum Untergang der Dynastie mit der Hinrichtung des Thronerben Konradin 1268 in Neapel bot dem christlichen Adel deutscher Nation, wie ihn Luther zu avisieren und pro-reformatorisch zu aktivieren suchte, willkommene Referenzen. Somit gibt sich das Figurenarrangement im Meßkircher Drei Königs-Retabel als bewusste Gegenoption zu erkennen. Hier wird im Medium des Bildes ein christlich-katholischer Adel deutscher Nation entworfen, der sich bewusst an altkirchlich verwertbare Aussagen des Evangeliums – Anbetung mit Gold und Weihrauch unter der Referenz der Heiligen Drei Könige – anbindet und die eigene ständische und dynastische Exzellenz in Rückkopplung an die hierarchisch-pontifikale Faktur der Alten Kirche aufführt.

5. Frühkonnessionelle Selbstvergewisserung in Bildmacht und Zeichenkapital

Die vorangehenden Ausführungen haben auf markante Detailsetzungen hingewiesen, die sich in den Arbeiten finden, die der Meister von Meßkirch im Auftrag seines Stifters Gottfried Werner von Zimmern während der 1630er-Jahre ausgeführt hat.

Die malerische Expressivität und die piktorale *energeia*, die dem damaligen Betrachter dieser Bilder ins Auge fielen, operieren in frühkonnessionellen Diskursfeldern. Wenn der Maler heilige Diakone wie Laurentius und Cyriakus oder Bischöfe wie Martin von Tours und Erasmus ins Bild setzt, dann weist diese Diskursspannung eine zweifache Richtung auf: Einerseits findet sich konservativ bewahrt, was als Zeichensystem des geweihten Standes aus mittelalterlicher Tradition überliefert ist. Zum anderen aber wird innerhalb der fortgeführten Schablonen eine Sinnhaftigkeit forciert, die in ihrem rhetorisch-sinnlichen Elan, in ihrer Bildmacht, über den spätmittelalterlichen Medienbestand hinausweist. Oft sind es gestische Details – die erho-

58 Martin LUTHER, *Wider das Babsttum zum Rom, vom Teuffel gestiftt*, Wittenberg 1545, 89. – Zu Vorläufern der lutherischen Effeminierungskritik am altkirchlichen Klerus in der spätmittelalterlichen Hofkritik vgl. Christof ROLKER, *Der Hermaphrodit und seine Frau. Körper, Sexualität und Geschlecht im Spätmittelalter*, in: *Historische Zeitschrift*, 297 (3), 2013, 604f.

59 Vgl. GRISAR/HEEGE, *Luthers Kampfbilder 1923* (wie Anm. 17), 78.

benen pontifkalen Hände Papst Gregors – oder einzelne Register – die Kolorierung von Gewand und Inkarnat liturgischer Heiliger – in denen dies erkennbar wird. Und doch ist, was sich hier abzeichnet, signifikant und im historischen Rückblick auffällig. Denn es sind gerade diese Positionen, die im späteren Entwicklungsgang katholisch-konfessioneller Bildrhetorik und Ikonographie Raum greifen werden. Als bedingender Anstoß solch früher Verdichtungen und Schärfungen im Meßkircher Bildbestand treten radikale Dekonstruktionen von Kernaxiomen alter Kirchlichkeit durch die Reformatoren hervor – etwa die Verneinung der Idee eines Zölibats um kultischer Tauglichkeit willen oder des Konzeptes eines sakramental grundgelegten, erhöhten Gnadenstandes des priesterlichen Ordo. Aus der Doppelspannung von konservativ retrospektivem und progressiv forcierendem Gestus gerieren die Meßkircher Bildmedien ein symbolisches Kapital⁶⁰ des Katholischen in erkennbarer frühkonfessioneller Straffung. Charakteristisch für den Meßkircher Medienbestand ist, dass dieses altkirchliche Symbolkapital wiederholt mit dem Anspruch dynastisch-nobilitärer Exzellenz des Hauses Zimmern verbunden wird und mit dessen Zeichengütern in subtile Zirkulation tritt: Gottfried Werner von Zimmern tritt als Säule und machtvoller Bürge katholischer Sakralkultur, insbesondere ihrer priesterlich-sakramentalen Reserve auf, wird zugleich aber auch selbst aus deren Gnadenglanz heraus als Exempel laienchristlicher Nobilität und Herrschaft bestätigt. Aus diesem dynastischen Anspruch erklärt sich die Pracht der malerischen Ausstattung, wie sie sich im Goldlack des Wildensteiner Altars und einer Fülle prunkender Details auf den Bildtafeln der Meßkircher Martinskirche zeigt. Gilt diese Pracht zum einen – in den Stifterbildnissen und Wappenbildern – den Standesinsignien des Hauses Zimmern, so steckt sie zugleich ein in sich autarkes Zeichenreservat des Sakralen ab, das den kirchlichen Symbolen und Ämtern sowie der Glorie der Heiligen vorbehalten ist. Diese altkirchliche Sakralsphäre gewinnt in den Bildtafeln des Meisters eindruckliche Gestalt und persuasive Macht – wirksam auf die Sinne und das Sinnempfinden ihrer Betrachter. In bildwissenschaftlicher Terminologie gesprochen setzen die Meßkircher Retabelmalereien eine *energeia* frei, mit der sie ihre zeitgenössischen Betrachter zu überzeugen suchten, dass es wirklich und kraftvoll sei, was hier über die Zusammenhänge von Kirche und Glorie, von Priestertum und Gnade, von Mess- und Kreuzesopfer dargeboten wurde. Dass solche Darbietung kunstreich und im Golde kostbar sein sollte, hatte Johannes Eck 1534 mit seinem Lob auf die Ausstattung der alttestamentlichen Stiftshütte beteuert: Hatten nicht schon Bezalel und Oholiab, die von Mose beauftragten Handwerker, mit *weyßhait / verstand und kunst wunderbare Werke und Geschmeide auß gold / auß silber / auß ertz / auß marmel / und edel gstain*⁶¹ zum Lobe Gottes und *herrlichkait der klaiden*⁶² für die Priester erschaffen? Wieviel schöner noch wolle Gott seine Kirche in

60 Zum Terminus *Symbolkapital* in der Kulturosoziologie Pierre Bourdieus vgl. Le Symbolique et le Social. La Réception internationale de la pensée de Pierre Bourdieu, hrsg. v. Jacques DUBOIS, Pascal DURAND u. Yves WINKIN, Lüttich 2005. – Zur Anwendung des Kapitalbegriffs auf Symbole und Habitus katholisch-klerikaler Körperschaften vgl. Pierre BOURDIEU (mit Monique DE SAINT MARTIN), La sainte famille. L'épiscopat français dans le champ du pouvoir, in: Actes de la recherche en sciences sociales, 44, 1982, 2–53. – Zur Bedeutung von *Symbolkapital* für die Aushandlung nachtridentischer Klerikalkulturen im 17. Jahrhundert vgl. WEHNERT, Ein neues Geschlecht von Priestern (wie Anm. 21), 2016, 17ff., 296–303.

61 ECK, Der viert tail Christenlicher Predigen (wie Anm. 35), Die ein und sechzigst predig von der weyhung das darin gnad geben wird als ainem Sacrament, 117. – Vgl. Ex 35, 30–35.

62 ECK, Der viert tail Christenlicher Predigen (wie Anm. 35), Die 59. Predigt inngemain vom Sacrament der hailigen weyhe / un sechs gaistlich gewalten, 112.

Jesus Christus, für die der Glanz des Alten Bundes nur ein Schatten war. Eine solche Selbstverortung spornte den Meister von Meßkirch und seinen Auftraggeber zu einer der reichhaltigsten Bildspiegelungen der Alten Kirche und ihrer Sakralzeichen im neuen Gegenüber mit den Reformatoren an.

UWE SCHARFENECKER

Verborgene Seiten des hl. Martin von Tours

Martin von Tours ist uns fast ausschließlich durch die Schriften des Sulpicius Severus (um 363–420/425) bekannt. Sie kennzeichnen ihn als Bischof in der Fülle des Amtes, als heiligen Mann und Wundertäter und verteidigen ihn gegen seine Widersacher im Bischofskollegium und im Klerus. Sulpicius Severus verfasst seine *Vita Sancti Martini* noch zu Lebzeiten des Heiligen und ergänzt sie später durch drei Dialoge und drei Briefe. Das Werk ist zweifellos eine beachtliche Leistung, eine Biographie, die uns viele Facetten aus dem Leben Martins gegenwärtig macht. Da Sulpicius der einzige Biograf ist, der Martin kannte, und alle anderen Biografien von ihm abhängig sind, müssen wir beim Blick auf das von Martins Leben Berichtete immer fragen, ob es ihm selbst wichtig war oder nur Sulpicius der Sache Interesse entgegenbrachte. Im Blick auf die Zeitumstände und andere Bischofsviten versuchte die moderne Historiographie, hier Klarheit zu erlangen.

Als Geburtsort des hl. Martin wird Sabaria genannt, das heutige Szombathely. Aufgewachsen ist er aber in Pavia. Martin ist unter Militärs groß geworden. Sein Vater erlangte den hohen Rang eines Tribuns und benannte seinen Sohn nach dem Kriegsgott Mars. Mit 15 Jahren hatte Martin einer kaiserlichen Verordnung zu folgen, nach der Söhne von Veteranen ebenfalls Militärdienst zu leisten hatten. Sulpicius Severus berichtet, dass Martin schon damals nach einem Leben in Askese und Armut strebte und zum Fahneid gezwungen werden musste. Dennoch wurde er bald Offizier, ja Mitglied der kaiserlichen Garde, fiel aber durch seine Demut auf. Er aß gemeinsam mit seinem Diener und bediente diesen auch bisweilen. Schwere Arbeit scheute er nicht, und auch die Armen unterstützte er, so dass die Mantelteilung für seine ganze Haltung steht. Übrigens bestand der Soldatenmantel, die *chlamys*, aus zwei Teilen, deren oberer mit Fell gefüttert war, und gehörte zur Uniform der kaiserlichen Garde, die als *candidatei* bezeichnet wurden, woraus sich schließen lässt, dass die Farbe des Mantels weiß war. Diese Information verdanken wir Venantius Fortunatus (530–600), der aus der Prosa des Sulpicius ein Versepos gestaltete und als einzigen eigenen Beitrag zur *Martinsvita* auf die weiße Farbe des Mantels verwies. Vom 7. bis zum 9. Jahrhundert führten die fränkischen Könige die *capa* des hl. Martin als authentische Reliquie mit sich, die in einem kleinen Raum, der *capella*, aufbewahrt wurde.

Martins Militärdienst war für das Christentum seiner Zeit ein Stein des Anstoßes. Dieses war stark pazifistisch geprägt. Der aus dem Schülerkreis Martins hervorgegangene Briccius (370–444), zuerst Bewunderer, dann Gegner und schließlich Nachfolger Martins auf dem Bischofsstuhl von Tours (371–397), hielt ihm entgegen, er sei durch seinen Militärdienst befleckt¹. Diese Vorwürfe führten dazu, Martins *Vita* zu schönen. Vermutlich ist er tatsächlich 315/16 geboren, wurde 330/31 Soldat und bat 356 in Worms nach einer Dienstzeit von 25 Jahren um seinen Abschied aus dem Militär, der ihm ohne Umstände genehmigt wurde (dieses Datum ist sicher, so dass, wenn Martin tatsächlich mit 20 Jahren ausgeschieden wäre, wie Sulpicius Severus insinuiert, 336 sein Geburtsjahr sein müsste).

1 Die Schriften des Sulpicius Severus über den heiligen Martinus, Bischof von Tours. Dialog III 15, übersetzt von Pius BIHLMEYER (BKV), Kempten 1914, 143.

Der östliche Kirchenhistoriker Sozomenos († um 450) spricht Mitte des 5. Jahrhunderts von einer »glänzenden militärischen Karriere« Martins und nennt als seinen militärischen Rang »Kohortenfürher« (eine Kohorte umfasst 256 Mann)².

Nach seinem Ausscheiden aus dem Militär begab sich Martin zu Bischof Hilarius von Poitiers (um 315–367), der ihn zum Exorzisten weihen ließ und der, wie Sulpicius Severus kommentiert, »für die Sache Gottes mit bewährter, erprobter Glaubensfestigkeit eintrat«³. Für sein Festhalten am Nicaenum nahm Hilarius Verfolgung und Verbannung auf sich. Martin begab sich ins heimische Illyrien und versuchte seine Eltern für den christlichen Glauben zu gewinnen; zumindest bei der Mutter sei ihm dies gelungen. Dann aber machte er seinen Kindheitstraum wahr und versuchte als Mönch zu leben. Wie sein Lehrer Hilarius stand Martin ganz auf Seiten des Nicaenums, woran 357 eine Klostergründung in oder bei Mailand scheiterte. Es kam zu einem Zusammenprall mit dem homoeisch orientierten Bischof Auxentius († 374), der Martin vertreiben ließ. Martin zog sich auf die Insel Gallinaria bei Genua zurück. »Der ganze Erdkreis seufzte auf und wunderte sich darüber, arianisch zu sein.« Dieses Wort des hl. Hieronymus (um 347–419) in seinem Buch über die Dreifaltigkeit verdeutlicht, in welcher bedrängten Situation die Anhänger des Nicaenums zu leben hatten, so dass wir verstehen, warum Martin eine abgelegene Insel als Aufenthaltsort wählte. Als Hilarius 360 aus der Verbannung nach Poitiers zurückkehren konnte, begab sich Martin zu ihm und gründete im Folgejahr in Ligugé das erste Kloster Galliens. Gregor von Tours (538–594) schreibt dazu in seinen »Historiae«: »Als Hilarius aus der Verbannung zurückkehrte, da ging auch unser Licht auf. Der hl. Martin begann nämlich in Gallien zu predigen; durch viele Wunder bewies er im Volke, dass Christus, der Sohn Gottes, wahrer Gott ist, und er wendete den Unglauben der Heiden ab«⁴. Die Licht-Metaphorik, die bis heute das Martinsfest prägt, stammt übrigens vom Tagesevangelium Lk 11,33–36 (»Niemand zündet ein Licht an und stellt es in ein Versteck oder unter einen Scheffel, sondern auf den Leuchter, damit alle, die eintreten, das Licht sehen.«), wie die volkskundliche Perikopenforschung eindrücklich nachweisen konnte⁵. Für Gregor aber ist Martin der Patron des rechten Glaubens, als der er auch in den Mosaiken von Sant’Apollinare Nuovo in Ravenna erscheint, Theoderichs Palastkirche, die nach dem Zusammenbruch des Ostgotenreiches vom arianischen zum katholischen Gottesdienst übergang und dabei dem hl. Martin geweiht wurde. Martin führt hier im Purpurmantel die Schar der Märtyrer an, wie Euphemia, die Patronin der Kirche, in der das Konzil von Chalcedon tagte, die der Märtyrinnen. »Martin verkörpert den Glauben an die wahre Gottheit Jesu Christi, die Überwindung des Arianismus«⁶. Von Martins Predigtätigkeit berichtet Sulpicius Severus, alle, die von ihm überzeugt

2 Dazu Hans Reinhard SEELIGER, Beobachtungen zur Chronologie und Eschatologie Martins von Tours, in: ThQ 195, 2015, 307–314, hier: 311. – Zum Ganzen ebd., passim und Thomas MERTZ, Martin von Tours begegnen, Trier 2014.

3 Schriften des Sulpicius Severus (wie Anm. 1), Vita 5, 25.

4 Hermann Josef VOGT, Der heilige Martin als Patron des rechten Glaubens, in: ThQ 178, 1998, 177–193, hier: 180f.

5 Werner MEZGER, Bräuche um Sankt Martin. Kulturelles Kapital für ein christliches Europa, in: Martin von Tours. Leitfigur für ein humanes Europa und die Zukunft des Christentums in Europa, hrsg. v. Gebhard FÜRST, Ostfildern 2016, 185–228, hier: 210f.

6 VOGT, Der heilige Martin (wie Anm. 4), 184. Dazu Walter FÜRST, Martin von Tours – Zeuge des »rechten Glaubens«. Zur Aktualität der frühen Martinsbilder, in: Martin von Tours. Leitfigur für ein humanes Europa und die Zukunft des Christentums in Europa, hrsg. v. Gebhard FÜRST, Ostfildern 2016, 41–66.

worden wären, hätten gerufen, »dass Christus Gott ist«⁷. Immer wieder begegnet Martin als Verehrer des heiligen Kreuzes. So bannt er ein ihn bedrohendes Feuer mit dem »Banner des Kreuzes und den Waffen des Gebetes«⁸ und entlarvt eine Christusvision als Vorspiegelung des Teufels, da die Wundmale nicht zu sehen sind⁹. Die eucharistische Dimension seines Wirkens wird greifbar, als bei der Feier der Heiligen Messe seine Hand »mit herrlichen Perlen geziert und im Purpurlichte schimmernd« wahrgenommen wurde, wobei es neben der Vision zu einer Audition kam, weil bei jeder Bewegung der Hand zu hören war, wie die Perlen aneinander stießen¹⁰.

Als Martin 371 mit 56 Jahren Bischof wurde, war er einer von etwa 20 Bischöfen in Gallien und Metropolit der Provincia Lugdunensis tertia, in der es wohl nur noch einen weiteren Bischof gab, nämlich Defensor von Angers (Andegavium), der Martin von Beginn an ablehnend gegenüberstand¹¹.

Martin wurde ungern Bischof, wie Sulpicius Severus berichtet. Aber ein ähnliches Zögern wird von 18 weiteren Bischöfen der Antike berichtet, so dass es sich möglicherweise um einen Topos der Bischofsbiografik handelt. Auch der Mönchsstand kann sein Zögern bedingt haben. Für den antiken Mönch galt die klare Weisung: Der Mönch fliehe den Bischof und die Frau. Im Episkopat seiner Zeit war Martin ein Fremdling; denn dieser stammte weitgehend aus den führenden Schichten, sogar dem Clarissimat, den unteren Rängen des senatorischen Adels. Kennzeichnend für das Bischofsbild dieser Kreise waren eloquentia und generositas. Martin konnte als Mönch zwar sicher lesen, hatte aber keine Predigterfahrung und verfügte nicht über wissenschaftliche Bildung¹², und die finanziellen Mittel, um generös zu sein, fehlten ihm ohnehin. Auch an juristischen Kenntnissen gebrach es ihm vermutlich. Die audientia episcopalis, die ihm zustehende Gerichtsbarkeit der untersten Stufe, überließ er seinen Klerikern¹³. Worum es Martin eigentlich ging, offenbaren Bemerkungen zu seinem alltäglichen Verhalten: Er bediente sich nicht des Bischofsstuhles in der Sakristei, und außerhalb der Kirche saß er »auf einem ganz gewöhnlichen Stuhle, so wie ihn das Gesinde benützt«¹⁴. Martin entzieht sich den Erwartungen, die von seinen Zeitgenossen einem Bischof entgegengebracht wurden. »Eine außerordentliche Persönlichkeit mag, ja muss er gewesen sein, ein ordentlicher Bischof war er in den Augen der Mehrheit wohl nicht«¹⁵. Sulpicius Severus schreibt, kein Mönch und schon überhaupt kein Bischof sei ihm gleichgekommen¹⁶.

Martin war erst der dritte Bischof von Tours, einer Stadt mit etwa 5000 Einwohnern, die sich von einer Zerstörung durch einen Barbareneinfall im Jahrhundert zuvor noch nicht erholt hatte. Es war die Volksmenge, die den Mönch Martin als Bischof begehrte, ihn unter einem Vorwand nach Tours lockte und sich gegen den Widerstand seines Komprovinzialbischofs durchzusetzen vermochte. Dieser sah in dem landesfremden Veteranen und Einsiedler Martin einen Eindringling. Zwar galt ein vernachlässigtes Äußeres

7 Schriften des Sulpicius Severus (wie Anm. 1), Dialog II 4, 109.

8 Ebd., Brief I, 57f.

9 Ebd., Vita 24, 50.

10 Ebd., Dialog III 10, 136.

11 SEELIGER, Beobachtungen (wie Anm. 2), 311.

12 Schriften des Sulpicius Severus (wie Anm. 1), Vita 25, 51.

13 Ebd., Dialog II 1, 103.; dazu SEELIGER, Beobachtungen (wie Anm. 2), 311.

14 Schriften des Sulpicius Severus (wie Anm. 1), Dialog II 1, 103.

15 Christoph MÜLLER, Der untypische Bischof. Martin von Tours und die Funktionen des Bischofs im spätantiken Gallien, in: RJKG 18, 1999, 141–165, hier: 142.

16 Schriften des Sulpicius Severus (wie Anm. 1), Dialog I 26, 100.

als Form der Askese, bei den Bischöfen aus der Oberschicht kam es aber nicht gut an. Hieronymus lässt an ihnen kein gutes Haar: »Ihre ganze Sorge kreist um ihre Kleidung und ihr Parfüm; sie achten darauf, ihre Füße nicht in abgetragene Schuhe zu stecken; ihre gewellten Haare tragen deutliche Spuren von Lockenwicklern, ihre Finger glitzern von Ringen, und aus Furcht, die zu nasse Straße könne ihre Fußsohlen feucht werden lassen, staksen sie nur auf Zehenspitzen dahin«.

Die Wahl Martins spiegelt »den Konflikt zwischen der standardisierten Autorität des Bischofsamtes und der außergewöhnlichen Autorität des asketischen Charismas«¹⁷, »der honor des monastischen Stils sollte nicht als bischöfliche dignitas gelten«¹⁸. Das vernachlässigte Äußere Martins galt seinen bischöflichen Kollegen als Provokation. »Ein Mann von unansehnlichem Äußern, mit so armseligen Kleidern und ungepflegtem Haar« sei unwürdig für das Bischofsamt, lässt Sulpicius Severus seine Gegner sagen¹⁹. Schon ein Jahrhundert nach Martins Zeit wäre seine Wahl ein Ding der Unmöglichkeit gewesen. Der Adel, die nobilitas, hatte das Bischofsamt für sich reserviert. »Unliebsame Asketen und wandernde Charismatiker ... wurden kurzerhand vom Klerus vertrieben«²⁰. Und wenn ein völlig ungeeigneter Adeliger durchgesetzt wurde, haben nur mehr »ein paar Priester in den Ecken und Löchern gewispert, aber sie haben nicht einmal das leiseste Murren öffentlich hören lassen«²¹. »War der Typus des radikalen Asketen zur Zeit des Sulpicius ein Konkurrent um das Bischofsamt, so war er nun, da diese Konkurrenz zugunsten des aristokratischen Typs entschieden war, ein Konkurrent zum Bischofsamt«²². Statt selbst Asket zu sein, verehrte der Bischof die Reliquien eines asketischen Vorgängers, um durch die Berufung auf den himmlischen Helfer ihre Autorität zu rechtfertigen²³. Für Papst Zacharias († 752) etwa war klar, dass Bischöfe sich ihrer Würde entsprechend kleiden mussten. »Und wenn sie das Leben eines Mönches zu führen wünschen, dann sollen sie wenigstens die Predigt, die sie dem ihnen unterstellten Volk schulden, in einem prachtvollen Gewand halten. Dem Vorsatz ihres Herzens sollen sie im Geheimen nachkommen«²⁴.

Doch kehren wir von Rom nach Tours zurück, wo trotz der Begeisterung des Volkes für Martin der Wahlakt ins Stocken kam, weil besonders Bischof Defensor von Angers Widerstand leistete. Bei der Heiligen Messe konnte der Lektor aufgrund der Volksmenge nicht zum Ambo gelangen, so ergriff einer der Umstehenden das Psalmenbuch und las aufs Geradewohl Psalm 8,3: Aus dem Mund der Kinder und Säuglinge schaffst du dir Lob, deinen Gegnern zum Trotz, deine Feinde und Widersacher müssen verstummen (*destruas inimicum et defensorem*). Nach diesen Worten der Heiligen Schrift gab Bischof Defensor seinen Widerstand auf²⁵.

Martin blieb auch als Bischof Mönch. »Nicht die geringste Änderung gegen früher ließ sich an ihm wahrnehmen. Dieselbe Demut wohnte in seinem Herzen, dieselbe Ärm-

17 Bernhard JUSSEN, *Liturgie und Legitimation, oder: wie die Gallo-Romanen das Römische Reich beendeten*, in: *Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordens*, hrsg. v. Reinhard BLÄNKNER u. Bernhard JUSSEN, Göttingen 1998, 75–136, hier: 77.

18 Ebd., 91.

19 *Schriften des Sulpicius Severus* (wie Anm. 1), Vita 9, 30f.

20 JUSSEN, *Liturgie* (wie Anm. 17), 99.

21 Zitiert ebd., 98.

22 Ebd., 101.

23 Vgl. ebd., 103f.

24 Zitiert ebd., 90.

25 *Schriften des Sulpicius Severus* (wie Anm. 1), Vita 9, 31.

lichkeit zeigte er in seiner Kleidung ... er wurde der Stellung eines Bischofs durchaus gerecht, verlor aber dabei das Tugendstreben eines Mönches nicht aus dem Auge«²⁶. Er bewohnte eine kleine Zelle bei der Kirche des hl. Litorius (337–371), seines Vorgängers als Bischof von Tours, um aber mehr Ruhe zu haben, errichtete er auf der anderen Seite der Loire, etwa drei Kilometer vor der Stadt ein Holzhaus, um das sich mit der Zeit ein Kloster bildete, Martinsmünster, Marmoutier. »Auf der einen Seite war der Ort abgeschlossen von einer hohen, jähren Felswand; die freibleibende Ebene umgrenzte die Loire mit einer kleinen Krümmung; nur auf einem, dazu recht engen Weg konnte man dorthin gelangen«²⁷. Das Gebet bestimmte den Tageslauf. Martin schränkte die Handarbeit ein, um den Erwerbsgeist vom Kloster fernzuhalten. Nur den Jüngeren war das Schreiben von liturgischen Büchern gestattet, da sie mit einem ausschließlich kontemplativen Dasein nicht zurechtkamen. Erst um drei Uhr nachmittags traf man sich zu einem einfachen Mahl, zuvor wurde gefastet. Die Kleidung war rau und einfach. Der Unterhalt wurde aus dem eingebrachten Vermögen der Mönche und aus Spenden der Bürger von Tours bestritten. Vier Mönche des Klosters wurden andernorts Bischöfe; Aix, Arles, Angers und Le Mans kamen zum Zug. Martin setzte einen Abt ein, dessen Funktion später die Unabhängigkeit des Klosters vom Ortsbischof sicherte. 853 von den Normannen zerstört, wurde das Kloster im 11. Jahrhundert wiederaufgebaut.

Bemerkenswert ist, dass Martin nicht versuchte, den Klerus seiner Bischofsstadt zum gemeinsamen asketischen Leben zu bewegen. Sein Lebensideal verwirklichte er mit seinen Mönchen außerhalb des episkopalen Rahmens. Martin »evozierte erkennbar das Bild eines Bischofs, der eigentlich keiner sein wollte«²⁸.

Zwar trieb er die Missionierung des flachen Landes energisch voran und richtete dort christliche Kultstätten ein. Als Seelsorger wird er greifbar, vor allem aber als Wundertäter, der in ganz Gallien Berühmtheit erlangte. Doch vieles, was zur Aufgabe eines Bischofs gehörte, wusste er zu vermeiden. So kommt seine Bischofsstadt Tours in der Vita praktisch nicht vor, wir wissen nichts von seinem dortigen Wirken. Dadurch, dass er sich nach Marmoutier zurückzog, »baute er neben der – man ist versucht zu sagen: gegen die – Kirche von Tours« ein eigenständiges Zentrum auf²⁹. Trotz der Zerstörungen durch den Barbareneinfall tritt Martin nicht als Bauherr in Erscheinung. Der Ausbau der für eine Bischofsstadt zu erwartenden Sakralarchitektur interessierte ihn nicht. Man kann fragen, »inwieweit er das Bischofsamt selbst überhaupt wahrnahm«³⁰. Jedenfalls nimmt er die ihm qua Amt zustehende Macht nicht in Anspruch, auch nicht gegen Kleriker, die ihm ungehorsam sind oder ihn gar beleidigen, wie sein späterer Nachfolger Briccius. »Er hatte sich bei allen Beleidigungen eine solche Geduld zur Gewohnheit gemacht, dass er, obwohl Bischof, selbst von niederen Klerikern, ohne zu strafen, Beleidigungen hinnahm; keinen entsetzte er deshalb je seines Amtes, noch schloss er einen, so viel an ihm lag, von seiner Liebe aus«³¹. »Wo er sich eigentlich leicht durchsetzen könnte, zeigt er seine humilitas. Seinem Verhalten fehlen alle herrschaftlichen Züge«³². Einen Seufzer über die ihm

26 Ebd., Vita 10, 32.

27 Ebd., Vita 10.

28 Steffen DIEFENBACH, »Bischofsherrschaft«. Zur Transformation der politischen Kultur im spätantiken und frühmittelalterlichen Gallien, in: Gallien in Spätantike und Frühmittelalter, hrsg. v. Steffen DIEFENBACH u. Gernot Michael MÜLLER, Berlin 2013, 91–150, hier: 104.

29 MÜLLER, Bischof (wie Anm. 15), 147.

30 Ebd., 148.

31 Schriften des Sulpicius Severus (wie Anm. 1), Vita 26, 52.

32 MÜLLER, Bischof (wie Anm. 15), 154.

Widerstehenden konnte er aber doch nicht unterdrücken. Nachdem er eine gefährliche Schlange durch ein bloßes Wort in die Flucht schlug, kommentierte Martin: »Die Schlangen hören auf mich, die Menschen aber nicht«³³. Und über seinen Gegner Briccius sagt er: »Wenn Christus den Judas geduldig ertragen hat, warum sollte ich den Briccius nicht ebenso ertragen?«³⁴

Die größten Feinde hatte Martin aber im Episkopat, wo ihm häufig Ablehnung und Feindschaft begegneten. Sulpicius Severus betont, unter seinen wenigen Feinden seien »fast nur Bischöfe« zu finden gewesen³⁵, er habe unter »zwiespältigen Klerikern und fanatischen Bischöfen« leben müssen³⁶. Martin war isoliert und nahm eine Außenseiterposition ein. Nur in Bischof Viktrizius von Rouen scheint er einen Freund gehabt zu haben – wie Martin hatte dieser eine militärische Vergangenheit.

Vollends zum Außenseiter wurde Martin im Zusammenhang der Hinrichtung des Priscillian (340–385)³⁷. Dieser entstammte einer vornehmen Familie aus der Nähe von Córdoba. Bildung und religiöser Ernst gingen bei ihm eine von vielen geschätzte Verbindung ein, die ihn zum Propheten einer Erweckungsbewegung werden ließ, wo man über die Verweltlichung der Kirche klagte und zur Strenge des frühen Christentums zurückkehren wollte. Auch an die hierarchische Struktur der Kirche scheint er Anfragen gehabt zu haben. Einzelne Bischöfe, vor allem aber viele Frauen schlossen sich ihm an. Eine Synode in Saragossa verurteilte 380 die Lehre Priscillians, nicht aber diesen selbst. Die mit ihm befreundeten Bischöfe Instantius und Salvianus weihten Priscillian darauf zum Bischof von Ávila. Die Bischöfe Hydatius von Emerita († vor 392) und Ithacius von Ossonuba, über dessen Charakter die Martinsvita ein vernichtendes Urteil fällt, klagten Priscillian des Sternenkults, dämonischer Machenschaften und des Manichäismus an. Damit fiel Priscillian unter die staatlichen Häretikergesetze. Priscillians Versuche, bei Papst Damasus in Rom (366–384) und Bischof Ambrosius von Mailand (374–397) Gehör und Schutz zu finden, scheiterten. Mit Hilfe eines hohen Beamten gelang es Priscillian, die Rücknahme der Klage zu erreichen. Er konnte nach Spanien zurückkehren und ging nun seinerseits gegen seine Ankläger vor. Die beiden Bischöfe flohen nach Trier und konnten den dortigen Bischof Britto (373–386) für ein Vorgehen gegen Priscillian gewinnen und ihn bei dem in Trier residierenden Usurpator Maximus (um 335–388) verklagen. Der Kaiser befahl 384 eine Synode nach Bordeaux, an der auch Martin teilnahm. Um seine Absetzung als Bischof zu verhindern, appellierte Priscillian aber an den Kaiser, woraufhin es 385 in Trier zum Prozess kam, bei welchem Ithacius als Ankläger auftrat. Martin, der gerade in Trier weilte, versuchte ihn zu bewegen, die Anklage zurück zu nehmen, auch beschwor er Maximus, in dieser Angelegenheit kein Blut zu vergießen. Tatsächlich kam es zu einer Unterbrechung des Prozesses, solange Martin in Trier weilte. »Nach seiner Abreise beauftragte Maximus jedoch den Präfekten Evodius mit der Wiederaufnahme des Verfahrens. Der Folter unterworfen, gestand Priscillian die Verbreitung obszöner Lehren und schamloser Zusammenkünfte. Der Schuldspruch lautete vor allem auf Magie ..., ein für damaliges Verständnis todeswürdiges Verbrechen. Priscillian wurde zum Tode verurteilt und zusammen mit sechs Anhängern, darunter eine Frau,

33 Schriften des Sulpicius Severus (wie Anm. 1), Dialog III 9, 135.

34 Ebd., Dialog III 15, 144.

35 Ebd., Vita 27, 53.

36 Ebd., Dialog I 24, 98.

37 Ebd., Dialog III 11–13, 136–141.

mit dem Schwert hingerichtet«³⁸. Sein Weihbischof Instantius wurde in die Verbannung geschickt. »Die kirchliche Reaktion auf dieses Urteil und seine Vollstreckung war einhellig. Martin hatte von Anfang an gewarnt; Ambrosius, der um diese Zeit in Trier weilte ..., nahm mit den Bischöfen, die in Trier die Verurteilung des Priscillian forderten, keine Gemeinschaft auf; Papst Siricius protestierte«³⁹. Eine Trierer Synode bestätigte aber 386 das Todesurteil des Maximus, worauf Martin an keiner Synode mehr teilnahm und sich auch von jeder anderen Zusammenkunft mit seinen Kollegen fernhielt. Als asketisch lebender Mönch fühlte sich Martin dem Asketen Priscillian verbunden. Nun gerieten er und seine Mönche selbst in den Verdacht, Manichäer zu sein.

»Die allgemeinkirchliche Bedeutung des Vorgangs ist beträchtlich: Zum ersten Mal betrieben Bischöfe ... einen Ketzerprozess, der dann durch den weltlichen Arm zum blutigen Ausgang geführt wurde. Empörung und Scham blieben in der Kirche noch lange wach; ein gefährlicher Präzedenzfall war gleichwohl geschaffen.«⁴⁰

Martin mühte sich, das Christentum auch jenseits der Stadtgrenzen von Tours auszubringen und verkündete auch in den ländlichen Gemeinden der Touraine das Evangelium und zerstörte noch vorhandene heidnische Tempelanlagen, was ihn immer wieder in Lebensgefahr brachte. Er kümmerte sich auch weiter um die Landgemeinden und reiste nach Candes, um dort Streitigkeiten unter den Gläubigen zu schlichten. Rasch konnte Martin den Frieden wiederherstellen, dann aber verließen ihn die Kräfte. Als seine Begleiter wehklagten, betete Martin: »Herr, bin ich für dein Volk noch notwendig, so weigere ich mich der Mühsal nicht – dein Wille geschehe.« *Non laborem recusio*. Tagelang hatte er unter Fieber und Schüttelfrost zu leiden, ließ sich aber gleichwohl im Büßergewand auf die nackte Erde legen und wollte nur nach oben schauen, um seiner Seele den Weg zu weisen. »Lasst mich, Brüder, lasst mich lieber zum Himmel als zur Erde blicken, damit mein Geist, der sich schon anschickt, zum Herrn zu gehen, die Richtung einhalte.« Auch der Teufel trat an sein Lager. Martin hatte oft mit ihm gerungen, aber ihm auch im Vertrauen auf Christus die Begnadigung in Aussicht gestellt, falls er sein Treiben bereuen sollte⁴¹. Es ist nicht wahrscheinlich, dass Martin der Lehre der apokatastasis panton zuneigte. Dem Teufel galten Martins letzte Worte: »Was stehst du hier, blutrünstige Bestie, Unheilstifter, du wirst an mir nichts finden. Mich nimmt der Schoß Abrahams auf«⁴². Nach diesen Worten starb Martin; es war, wenn wir Gregor von Tours (538–594) folgen, der 8. November 397. Gregor berichtet auch vom Streit um Martins Leichnam, den sowohl die Mönche von Poitiers beanspruchten, war Martin doch zuerst Mönch und Abt gewesen, als auch die Abgesandten seiner Bischofsstadt Tours, die sich durchsetzten, indem sie bei Nacht aufbrachen und Martins Leichnam auf den Friedhof vor den Toren ihrer Stadt brachten, wo er am 11. November beigesetzt wurde.

Am Ende seines Lebens war Martin apokalyptisch orientiert; er rechnete mit der Herrschaft des Antichrists bis zur Wiederkunft Christi. Im Anschluss an Offb 13,18 ging er von einem neuen Nero aus, dessen Name wegen der Verwendung von Buchstaben als Zahlzeichen im Hebräischen aus der dort genannten Zahl 666 erschlossen werden kann (»Wer Verstand hat, berechne die Zahl des Tieres. Es ist die Zahl eines Menschen,

38 Ernst DASSMANN, *Die Anfänge der Kirche in Deutschland. Von der Spätantike bis zur frühfränkischen Zeit*, Stuttgart 1993, 74.

39 Ebd.

40 Ebd., 74.

41 *Schriften des Sulpicius Severus* (wie Anm. 1), Vita 22, 46f.

42 Ebd., Brief III, 68.

und seine Zahl ist 666«). Martin meinte, dass der Antichrist bereits »geboren sei und in den Knabenjahren stehe«⁴³. Diese apokalyptische Haltung ließ Martin keine Klosterregel verfassen, womit der rasche Untergang des martinischen Mönchtums besiegelt war. Aufgrund seiner apokalyptischen Orientierung verzichtete er auch auf das von ihm erwartete Bauprogramm für seine Bischofsstadt Tours. Die etwas grobschlächtige Eschatologie ließ Martin bei seinen Mitbischöfen als Unheilspropheten gelten; andere verehrten ihn als Propheten im härenen Kleid, »so dass in der späteren Hagiographie aus dem untypischen Bischof ein typischer Heiliger wird«⁴⁴.

Martins Mönchtum blieb eine regionale Erscheinung, und auch er selbst wird von keinem der großen monastischen Schriftsteller des 5. Jahrhunderts, wie etwa Johannes Cassian (um 360 – um 435), erwähnt. Andersdenkende Asketen kritisierten Martin, etwa Hieronymus (347–420), der in seinem Jesaja-Kommentar meint, Christus habe klar gesagt, wer zwei tunicae besitze, solle eine hergeben, aber nicht, man solle seine eine zerschneiden und teilen. Auch dass Martin sich in Trier von der Frau des Usurpators Maximus bei Tisch bedienen ließ, wird von Hieronymus aufgespießt, wenn er sagt, es gäbe Asketen, die den Ehrgeiz hätten, die Kaiserin zu treffen, obwohl es doch die Frau zu fliehen gilt⁴⁵.

Solch kritische Stimmen blieben selten. Doch eine Breitenwirkung lässt sich für Martin zunächst ebenso wenig konstatieren. Wir haben schon gehört, dass Martin mit Briccius († 444), der zuvor eine wichtige Rolle im Stadtklerus gespielt hatte, einen ausgewiesenen Gegner zum Nachfolger erhielt. Gleichwohl ließ dieser eine erste Kirche zu Ehren Martins errichten. Bischof Perpetuus (458–488), der die Verehrung Martins förderte, entstammte dann dem Clarissimat, dem Senatsadel oder zumindest der städtischen Nobilität – ein Mönchsbischof war nicht mehr gewünscht. »Wenn Martin dennoch eine überregionale Bedeutung erlangte, so verdankt er dies zum einen der Tatsache, dass der eben bekehrte Frankenkönig Chlodwig ihn zum Patron seiner Dynastie erkor und die Martinsverehrung sich mit der fränkischen Machtentfaltung verbreitete, zum anderen seinem Hagiographen Sulpicius Severus, dessen Beschreibung des asketisch lebenden Gottesmannes geradezu das Leitbild des mittelalterlichen Heiligen geworden ist«⁴⁶. Venantius Fortunatus (um 540 – um 600) hatte Martin den gallischen Leuchtturm genannt, der bis nach Indien strahlte. In einem Aachener Versepos zu Ehren Karls des Großen (um 747–814) heißt Martin sogar »der Leuchtturm Europas«⁴⁷.

43 Ebd., Dialog II 14, 122; dazu SEELIGER, Beobachtungen (wie Anm. 2), 313.

44 Ebd., 314.

45 Ebd., 309.

46 Arnold ANGENENDT, Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900, Stuttgart 1990, 98f.

47 VOGT (wie Anm. 4), 180.

THOMAS BAUER

Sülchen um 600. Zugewanderte Franken oder einheimische Alamannen?

Bemerkungen zu einem neuen Sammelband¹

Die »Martinsdiözese Rottenburg-Stuttgart«² blickt voll berechtigtem Stolz auf ihre geschichtsträchtige, heute eher unscheinbare Sülchenkirche vor den Toren Rottenburgs, der sie im Kontext der feierlichen Wiedereröffnung am 4. November 2017 mit dem vorliegenden, reich bebilderten Band gleichsam eine Festschrift widmet. Vorangegangen war eine fünfeinhalbjährige Grabungs- und Renovierungszeit, deren Länge und Ausmaß weit über die ursprüngliche Planung hinaus hauptsächlich durch »zahlreiche Überraschungen« und »spektakuläre Funde«³ aus verschiedenen Epochen bedingt waren. So ist es das Hauptanliegen des Sammelbandes, die Sülchenkirche im Bewusstsein der Diözesanen (und sicher auch darüber hinaus) aus ihrem bislang eher begrenzten Dasein als Friedhofskirche Rottenburger Familien und Grablege der Bischöfe einer vergleichsweise jungen Diözese herauszuheben und an ihr die Geschichte und die Kultur des Christentums von seinen Anfängen bis zur Gegenwart in diesem und für diesen Raum zu erhellen.

Die breite thematische, inhaltliche und zeitliche Fächerung des Spektrums der jeweils von ausgewiesenen Fachkennern verfassten Beiträge lässt an dieser Intention keinen Zweifel aufkommen. Um es vorweg zu sagen: Der Sammelband mit seinen 23 wissenschaftlichen Beiträgen erfüllt diese Aufgabe insgesamt in beeindruckender Weise, wenn auch graduelle Unterschiede hinsichtlich Qualität und Erkenntnisgewinn zwischen einzelnen Beiträgen festzumachen sind.

Es mag zunächst den Interessen und Kenntnissen des Verfassers dieser Zeilen entsprechen, findet bei näherer Betrachtung aber durchaus Berechtigung in der Anlage und auch im hierfür zur Verfügung gestellten Umfang des Sammelbandes selbst, wenn diese Miszelle ihr Augenmerk auf die Zeit des Frühmittelalters konzentriert, zumal die rezenten Grabungen an und in der Sülchenkirche für diese Epoche zweifellos die größten Überraschungen preisgaben. Eine erste, vorsichtige Einordnung einschließlich einer kursorischen Prüfung, ob diese Funde und Befunde in den Beiträgen zum Frühmittelalter (und auch in denjenigen mit einem Schwerpunkt in dieser Zeit) tatsächlich so spektakulär, ja

1 Die Sülchenkirche bei Rottenburg. Frühmittelalterliche Kirche – alte Pfarrkirche – Friedhofskirche – bischöfliche Grablege, hrsg. von Herbert ADERBAUER u. Harald KIEBLER, Lindenberg i. A. 2018.

2 Ebd., Geleitwort von Bischof Dr. Gebhard FÜRST, 11.

3 Ebd., Vorwort von Msgr. Harald KIEBLER (Dompfarrer) und Dr. Herbert ADERBAUER (Diözesanarchiv), 12f.

geradezu alleinstellend sind, wie dies gerne in Anspruch genommen wird⁴, stellt sich diesem Beitrag somit zur Hauptaufgabe. Doch zunächst, wie angedeutet, eine knappe Zusammenschau und Würdigung der weiteren Beiträge, wobei deren Reihenfolge bei dem folgenden Durchgang beibehalten wird.

1. Die nicht grabungsbezogenen Beiträge

An drei ausgewählten Aspekten, dem Namen »Sülchen« und seinen Formen, der jeweiligen kirchlichen Situation und der politischen Entwicklung deckt Franz QUARTHAL (S. 214–232) das gesamte Sülchener Mittelalter ab. Er geht dabei mit Umsicht zu Werke, weist etwa Sülchen der ersten Welle der alemannischen Landnahme zu, und lässt nach wie vor offene Fragen, wie etwa diejenige nach einem über einen bloßen terminologischen Gebrauch in den Quellen hinausgehenden konkreten Zusammenhang zwischen Baaren bzw. Huntaren und Gauen mit Recht auch weiterhin offen. Angesichts solcher – und berechtigter – Zurückhaltung überrascht es dann doch ein wenig, dass Q., ausgerechnet hier auf Belege verzichtend, in der Frage des Martinspatroziniums (siehe ausführlich unten) zwar mit Vorsicht für ein solches Patrozinium schon bei der Kirchengründung votiert. Über gelegentliche Wiederholungen, vor allem in den Ausführungen zur politischen Entwicklung, wird man hinwegsehen dürfen.

Ausgehend von der um 900 verfassten Vita folgt wiederum Franz QUARTHAL (S. 233–247) den Spuren des heiligen Meinrad († wohl 861) und seiner Verehrung, zweifellos eine der prominentesten Persönlichkeiten des Sülchgaus. Seine Würdigung des Heiligen, nach heutigen Maßstäben am ehesten als »Nonkonformist« zu charakterisieren⁵, veranlasst Q. gelegentlich zu inhaltlichen Sprüngen, die den Beitrag als ein wenig unstrukturiert erscheinen lassen.

Mit dem Folgenden wird der Reigen derjenigen Beiträge eröffnet, die sich mit der Sülchenkirche nach dem massiven historischen Einschnitt, den die Verlagerung des kirchlichen Zentrums von Sülchen, dessen Siedlung bald darauf ganz aufgegeben wurde, nach Rottenburg markiert.

Zunächst beleuchtet Dieter SPECK (S. 248–275) die über Jahrhunderte bestehende Freiburger Epoche der Rottenburg-Sülchener Pfarrgeschichte, die selten spannungsfrei verlief. Sodann beschäftigt sich Ute STRÖBELE (S. 276–289) mit der Sülchener Frauenklause, die wohl schon bald nach ihrer Gründung in ein Franziskanerinnenkloster des Dritten Ordens transferiert wurde und, schwer geschädigt durch Reformation und Dreißigjährigen Krieg, bis 1643 bestand.

Die zum Teil »überraschende[n] Untersuchungsergebnisse« (S. 292) einer Tübinger Probeaufnahme von 2009 ordnet Tilmann MARSTALLER (S. 291–317) in seinem sehr instruktiven und kenntnisreichen Beitrag in die Baugeschichte des spätgotischen Neubaus der Sülchenkirche (1447–1454) ein, d. h. des heute noch sichtbaren Kirchenbaus. In dessen Krypta mit der ursprünglichen Bischofsgrablege (vor der rezenten Sanierung und Erweiterung) hinunter führt Herbert ADERBAUER (S. 318–335), der die baugeschichtlichen Bedingungen und vor allem politische Hemmnisse seitens der württembergischen Regierung detailliert

4 Siehe z. B. ebd., 12; Schwäbisches Tagblatt vom 4. November 2017 anlässlich der Wiedereinweihung; oder Beate SCHMID bereits in einem Interview im RTF.1 am 5. Juli 2014.

5 Vgl. Franz QUARTHAL, Der heilige Meinrad, in: Die Sülchenkirche (wie Anm. 1), 233–247, hier: 245f.

aufzeigt, die nach langem Ringen erst 1869 die Einrichtung der Sülchener Bischofsgrablege erlaubten. Gewissermaßen als Fortsetzung ist der folgende Beitrag aus derselben Feder (S. 336–355) zu sehen, da er zwar den Fokus wieder auf die Sülchenkirche als Friedhofskapelle generell erweitert, aber dabei im Kircheninnern bleibt, d. h. sich auf die Grablegen der Kleriker und dann letztlich wiederum lediglich der Bischöfe konzentriert. Sehr klar zeigt ADERBAUER die Bau- und Umbaumaßnahmen der Sülchener Bischofsgrablege im Kontext der jeweils zugrundeliegenden Intentionen für die Zeit nach 1869 bis zur soeben eingerichteten Krypta, die nicht zuletzt infolge der spektakulären archäologischen Befunde unter das Langhaus verlegt wurde und die 28 Grablegen Platz bietet, auf.

Das Rubrum »Transformation und Kontinuität« (Titel) charakterisiert treffend die Gestaltung und Entwicklung der künstlerischen Ausstattung der Sülchenkirche vom Spätmittelalter bis zur Gegenwart, der sich Melanie PRANGE (S. 357–405) in ihrem umfangreichen – weil mit gutem Grund großzügig und großformatig bebilderten – Beitrag widmet. Der Einbezug etwa auch von erhaltenen Entwurfszeichnungen gibt dem Leser ein im wahren Wortsinn vollständiges Bild über die Innenausstattung bis zum heutigen Tag.

Thematisch, räumlich und großenteils auch zeitlich auf ein ganz anderes Terrain führt anschließend Dieter MANZ (S. 406–425), der primär mit einem prosopographischen Ansatz den Spuren der ab der Zeit um 1100 sicher bezeugten, ebenso sicher aber als Ministerialenfamilie des Sülchgaugrafen aber weiter zurückreichenden Herren von Sülchen bis nach Hechingen folgt. Dem kenntnis- und detailreichen Beitrag fehlt leider eine strukturierende Zusammenfassung.

Anschließend steht der Leser unvermittelt wieder mitten in der Sülchenkirche. In einem auch in der optischen Gestaltung sehr ansprechenden Beitrag gibt Herbert ADERBAUER (S. 426–455) nicht nur eine strukturierte Gesamtschau der Sülchener Epitaphien, sondern auch der lokalgeschichtlichen Forschung eine wichtige Dokumentation zu weitergehenden Untersuchungen zur Hand.

Die Autoren der folgenden pastoral und auch theologisch gehaltenen Beiträge sind erfolgreich darum bemüht, die Bedeutung der Sülchenkirche für die Gläubigen der Gegenwart hervorzuheben, da sie ja auch heute weit »mehr als eine Friedhofskirche« (KIEBLER, S. 456) sei. Ankerpunkt für diese Bedeutung in der Diözese ist fraglos die Existenz der Grablege für die Diözesanbischöfe von Rottenburg(-Stuttgart), die jüngst mit der neuen Unterkirche (Mai 2015) Erweiterung, neue Gestalt und neue Würdigung gefunden hat, wie Harald KIEBLER (S. 456–463) vor Augen führt. Ihre Geschichte erhebe die Sülchenkirche zur »Mutterkirche Rottenburgs und [zum] historische[n] Ort für die ganze Region« (S. 462f.). Die Grablegefunktion, insbesondere der Bischöfe und auch – seit 1913 allerdings nicht mehr kontinuierlich – der Rottenburger Domkapitulare hebt Generalvikar Clemens STROPPEL im ersten seiner Beiträge hervor (S. 464–481) und gibt hierbei auch theologisches Geleit zu den jüngsten Baumaßnahmen in und an der Sülchenkirche, etwa zum in der neuen Bischofsgruft angewandten Lehmstampfverfahren. In seinem zweiten Beitrag (S. 482–501) führt er anschließend anhand von knappen Lebensbildern und Charakterisierungen der (verstorbenen) Rottenburger Bischöfe durch die Diözesangeschichte bis 1988. Besondere Beachtung findet erwartungsgemäß Joannes Baptista Sproll, »[d]er Bekennerbischof« (S. 491), dessen Seligsprechungsverfahren das Bistum 2011 eröffnete⁶.

6 Zum weiteren Fortgang sei auf das laufende, 2014 begonnene Kooperationsprojekt zur Aufarbeitung von »Leben und Wirken des Dieners Gottes Bischof Sproll« zwischen den Münsteraner (Hubert Wolf), Tübinger (Andreas Holzem) und Würzburger (Dominik Burkard) kirchengeschichtlichen Lehrstühlen hingewiesen.

Zu dem eben in anderer Sinnggebung angesprochenen Stampflehmverfahren erläutert anschließend, eingebettet in das architektonische Konzept der neuen Krypta insgesamt, Andreas CUKROWICZ (S. 502–507) technische Einzelheiten.

Getrennt und angeordnet nach den einzelnen Beiträgen des Sammelwerks wird dem Leser abschließend weiterführende Literatur (S. 514–545) empfohlen; der Band endet mit den üblichen technischen Teilen Bildnachweis, Abkürzungsverzeichnis und Verzeichnis der Autoren, das freilich mangels näherer Angaben wie Adresse, Forschungsschwerpunkte etc. wenig hilfreich ist.

2. Sülchen um 600: Funde und Befunde

Doch nun, nach diesem Schnelldurchgang und der knappen Würdigung durch die weiteren Beiträge im Stil einer Sammelband-Rezension, zu dem eigentlichen Grund für die ausführlichere Beschäftigung in Form einer Miszelle, den archäologischen und anthropologischen Beiträgen zu den neuen Funden und Befunden in der und um die Sülchenkirche, wie gesagt konzentriert auf die ›Schlüsselzeit‹ nicht nur für Sülchen, sondern auch für den Siedlungsraum der Alamannen insgesamt: die Merowingerzeit. Drei Leitfragen, grob platziert in die Zeit um 600, drängen sich hier geradezu auf:

1. Gab es schon in der Merowingerzeit fränkische Herren im alamannischen Sülchen?
2. Rührt das Sülchener Martinspatrozinium bereits ebenfalls aus dieser Zeit?
3. Wie tief war christlicher Glaube in dieser Zeit in diesem Raum bereits verankert?

Um diese Fragen näher angehen zu können, ist es notwendig, zunächst einmal die Funde und Befunde aus den jüngsten Sülchener Grabungen, wie sie in den hier einschlägigen Beiträgen erzielt und präsentiert werden, zumindest grob und jedenfalls wertneutral, d. h. ohne nähere Einordnung, Gewichtung und Bewertung zu umreißen. In den Blick genommen werden im Folgenden also der durch zahlreiche Farbaufnahmen und -skizzen dokumentierte Bericht der Grabungsleiterin Beate SCHMID vom Landesamt für Denkmalpflege (S. 14–53), der – bezeichnenderweise – den Untertitel »Neue Erkenntnisse – neue Fragen« trägt, die ebenfalls reich bebilderte Dokumentation der einzelnen unter der Sülchenkirche aufgefundenen frühmittelalterlichen Gräber (S. 54–95) von Dorothee ADE (Kulturvermittlung ARCHÄO), den anthropologischen bzw. anthropologisch gewichteten Beiträgen, die dann zumeist auch das Sülchener Gräberfeld um die Kirche mit einschließen, zunächst von einem Team unter Leitung von Joachim WAHL vom Landesamt für Denkmalpflege zur Auswertung der Skelettreste (S. 96–131), das die Anwendung anthropologischer Methoden und Instrumentarien auf deren aktuellem Stand und die Möglichkeiten der Befundinterpretation hier für die Sülchener Gräber geradezu mustergültig demonstriert, folgend der aus nachvollziehbarem Grund – die genetische Analyse lag bei der Drucklegung des Bandes noch nicht vor – über eine Einleitung nicht hinauskommen- de Vorbericht von Patrik G. FLAMMER (Universität Oxford) zur parasitologischen Auswertung (S. 132–133) und schließlich die Analyse der Haarproben im Spiegel der Ernährungsgewohnheiten (S. 134–145) von Ferdinand M. NEUBERGER, Sebastian GRUBER und Joachim WAHL, der unter Anwendung neuer Methoden, besser gesagt: die Übertragung der vor allem aus der Untersuchung von Knochenproben bekannten Methode der Isotopenbestimmung auf Haarproben, Erkenntnisse (für die Gräber der Barockzeit) schöpft. An diese archäologischen und anthropologischen Untersuchungen schließen sich die primär kirchengeschichtlich orientierten an, zunächst der kirchenarchäologische Beitrag zur Verortung der Sülchenkirche im frühmittelalterlichen Alamannien generell (S. 146–171)

von Barbara SCHOLKMANN, Emerita an der Universität Tübingen (Archäologie des Mittelalters), die nicht zuletzt auch Spannungsfelder zwischen historischem und archäologischem Befund aufzeigt und thematisiert, sodann die ebenfalls in größerem Kontext angelegte Studie des Tübinger Theologen Hans Reinhard SEELIGER zum Martinspatrozinium (S. 172–183). Der letzte Beitrag in diesem Reigen von Erhard SCHMID (S. 184–213), pensionierter Oberkonservator, leitet schon zu dem politisch-administrativen Bereich und damit zu dem bereits skizzierten (ersten) Beitrag von Franz QUARTHAL (siehe oben) über und behandelt zwar vorwiegend die Siedlungsarchäologie des bald nach der Gründung Rottenburgs wüst gefallenen Dorfes Sülchen, widmet sich aber nicht zuletzt auch der aus unserem Blickwinkel (vergleiche oben) mitentscheidenden Frage nach der Existenz eines Herrenhofs in Sülchen.

Zum Einstieg in die Diskussion eignet sich kaum eine These besser als diejenige von Beate Schmid, da sie unsere drei Leitfragen in einem einzigen Satz vereint und zu beantworten scheint: »Das ehemalige Martinspatrozinium [der Sülchenkirche] lässt vermuten, dass diese schon im frühen Mittelalter als Eigenkirche eines fränkischen Herrenhofs entstanden sein dürfte« (S. 16)⁷. Bleibt man jedoch ganz fest und unverbrüchlich ausschließlich auf dem Boden der Fakten, ist dagegen in aller Nüchternheit zunächst Folgendes einzuwenden:

1. Das Martinspatrozinium der Sülchenkirche ist erst 1293 erstmals schriftlich belegt; ein früher Patrozinienwechsel ist zwar auch nicht anzunehmen, doch klafft eben eine Lücke von rund 700 Jahren zwischen Vermutung und Beleg, was Spielraum für Deutungen gibt.
2. Die Existenz eines Herrenhofs, sogar konkret eines fränkischen, dürfte nach den jüngsten Siedlungsgrabungen in der Wüstung Sülchen (2009–2010) als wahrscheinlich gelten⁸, doch weist diese m. E. eindeutig in die Zeit nach der Intensivierung fränkischer

⁷ Beate SCHMID, Die archäologische Ausgrabung in der Sülchenkirche. Neue Erkenntnisse – neue Fragen, in: Die Sülchenkirche (wie Anm. 1), 14–53; Zitat S. 16.

⁸ Siehe Erhard SCHMIDT, Das Dorf Sülchen – Zentrum des Sülchgau. Bemerkungen zu den archäologischen Untersuchungen, in: Die Sülchenkirche (wie Anm. 1), 184–213, hier: 197–199. – Sehr weit geht SCHMID, Die archäologische Ausgrabung (wie Anm. 7), 24 in der Deutung vereinzelter Steinfundamente östlich, nördlich und nordwestlich der heutigen Kirche; Schmid vermutet einen Herrenhof entgegen Schmidts Spuren bei der Siedlung Sülchen also in unmittelbarer Nähe der Kirche, was sie weiter zu der These von einem ursprünglichen »Memorialbau« (ebd.) führt, »der erst nachträglich in Erweiterung dieser Funktion als Sakralraum genutzt wurde« (ebd.). Damit entkräftet sie zu einem gewissen Grad freilich ihre Hauptthese – es sei denn, die Sülchenkirche wäre noch weitaus bedeutender und einzigartiger, als es der vorliegende Sammelband ihr zugesteht –, denn Memorialen am Rand von Friedhöfen (in Sülchen im nordöstlichen Randbereich) sind, zumindest wurde das für Alamannen postuliert, geradezu das seltene, vom Siedlungsbereich abgelegene (vergleiche Sülchen eben) Gegenstück zu (späteren) Kirchen mit Friedhöfen, die in der Regel dann inmitten der Siedlungen liegen und in der Tat frühe Martinspatrozinien aufweisen: Barbara THEUNE-GROSSKOPF, Der lange Weg zum Kirchhof. Wandel der germanischen Bestattungstradition, in: Die Alamannen. Begleitband zur Ausstellung in Stuttgart, Zürich und Augsburg 1997–1998, Stuttgart 1997, 471–480; vgl. Horst Wolfgang BÖHME, Neue archäologische Aspekte zur Christianisierung Süddeutschlands während der jüngeren Merowingerzeit, in: Mission und Christianisierung am Hoch- und Oberrhein (6.–8. Jahrhundert), hrsg. v. Walter BERSCHIN, Dieter GEUENICH u. Heiko STEUER (Archäologie und Geschichte 10), Stuttgart 2000, 75–109, hier bes. 76. – Mit Beispielen aus dem heute schweizerischen Teil Alamanniens: Hans Rudolf MEIER, Siedlungs-, Sakral- und Bestattungstopographie: Interaktionen, Brüche und Fragen, in: Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte 59, 2002, 281–290 oder jüngst Christiane KISSLING, Köniz, Oberwangen: Ein frühmittelalterliches Gräberfeld in Oberwangen, in: Archäologie, Bern 2015, 136–160, hier: 147f.

Herrschaft in Alamannien und der Ausschaltung der dem merowingischen Königtum loyalen alamannischen Oberschicht durch die karolingischen Hausmeier, Stichwort Cannstatt 746. Ein Vorgängerbau ist zwar nach diesem aktuellen Stand nicht auszuschließen, doch bleibt dessen Existenz und Funktion fraglich und vor allem deuten hier keinerlei Indizien auf eine ebenfalls schon fränkische Nutzung hin, d.h. also: Über den Konnex zwischen Herrenhof und Kirche darf man für spätere Zeiten mit gutem Grund spekulieren und betritt spätestens mit der festen Einbindung in den karolingischen Herrschaftsverband gesicherten historischen Boden, die »Entstehung« der Sülchenkirche ist damit aber keineswegs begründet.

3. Dieser älteste Bau der Sülchenkirche, bereits in Steinbauweise ausgeführt und fraglos einer der spektakulärsten Funde der jüngsten Grabungen, wurde um 680, vielleicht schon ein paar Jahrzehnte früher, offensichtlich über einem Reihengräberfeld (78 Gräber, einige erst nach dem Kirchenbau)⁹ errichtet, dessen älteste Bestattungen bis an die Mitte des 6. Jahrhunderts zurückreichen. Wie verhält es sich dann aber mit der in den einschlägigen Beiträgen deutlich spürbaren, häufig auch ausgesprochenen Tendenz zur Deutung dieser Gräber für ein mehr oder weniger ausgeprägtes frühes Christentum in der Zeit um 600, in Anbetracht der Erkenntnis, dass Synkretismus »in den mannigfachsten Ausformungen« die Reihengräberzivilisation der Merowingerzeit geradezu wesensmäßig bestimmt¹⁰.

Das »zunächst« zu den bloßen Fakten. Auf diesem Boden müssen Historiker und Archäologen gleichermaßen bleiben, doch genügt es nicht, wie angewurzelt nur auf einer Stelle zu verharren. Historische Quellen und archäologische Zeugnisse müssen interpretiert werden, damit dieses sichere Terrain möglichst weitläufig erschlossen werden kann. Hierfür sind eine Einordnung, Bewertung und Gewichtung in einem größeren Kontext unerlässlich, was im Folgenden wenigstens für die wichtigsten der im Band präsentierten frühmittelalterlichen Funde und Befunde in der Sülchenkirche und deren Umfeld versucht werden soll. Im Rahmen dieses Beitrags sind natürlich, wie schon betont wurde, nur erste Ansätze und sehr vorläufige Bemerkungen möglich, zumal die systematische und umfassende wissenschaftliche Auswertung der Grabungsergebnisse noch aussteht¹¹ – auch der vorliegende Sülchen-Band ist ja gleichsam nur eine Vorstufe, die die weitere Beschäftigung mit diesem geschichtsträchtigen Ort und vor allem seiner Kirche schmackhaft machen soll.

Frühmittelalterliche Gräberfelder geben häufig, zumal wenn die Bestattungen Beigaben enthalten, zahlreiche Facetten aus dem Leben der Verstorbenen preis: Ernährung, Krankheit(en), Religion bzw. Glaube, sozialer Stand, gentile bzw. ethnische Herkunft¹²

9 Zur Anzahl und Topographie der Gräber siehe Dorothee ADE, Ein frühmittelalterlicher Bestattungsplatz unter der Sülchenkirche, in: Die Sülchenkirche (wie Anm. 1), 54–95, hier: 54f. und passim.

10 Vgl. Sönke LORENZ, Die Alemannen auf dem Weg zum Christentum, in: Die Alemannen und das Christentum. Zeugnisse eines kulturellen Umbruchs, hrsg. v. DEMS. u. Barbara SCHOLKMANN (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 48 Quart 2 = Veröffentlichungen des Alemannischen Instituts 71), Leinfelden-Echterdingen 2003, 65–111, hier: 97–99, Zitat S. 99.

11 Siehe das Resümee von SCHMID, Die archäologische Ausgrabung (wie Anm. 7), 50–52.

12 Zur Anwendung methodischer Bestimmung siehe etwa den knappen Beitrag von Andreas MOTSCH, Möglichkeiten und Grenzen der ethnischen Bestimmung frühmittelalterlicher Bestattungen. Der Friedhof von Oberbuchsiten / SO und weitere Bestattungsplätze im Sprachgrenzraum beidseits der Aare, in: *Villes et villages. Tombes et Églises. La Suisse de l'Antiquité Tardive et du Haut Moyen Age* = Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte 59, 2002, 317–320.

etc. Sie geben also nicht nur Aufschlüsse über die jeweilige Person selbst, sondern auch über ihre Gruppenzugehörigkeit oder gar über die Siedlungsgemeinschaft insgesamt. Die Erschließung immer neuer Gräberfelder und die zunehmende Verfeinerung des Instrumentariums zur Auswertung verdichten zum einen das Gesamtbild und ermöglichen zum anderen weitere Differenzierungen, so dass lange tradierte Lehrsätze zunehmend ins Wanken geraten. So sind Interferenzen oder auch sehr unterschiedliche Konstellationen zwischen einzelnen Bestimmungsfaktoren festgestellt worden, die Grautöne in das klassische ›schwarz-weiß‹ der älteren Forschung bringen, auch und gerade für Alamannen. Pagane Reihengräberfelder etwa sind nicht einfach durch christliche Friedhöfe in und an Kirchen abgelöst worden – ein prominentes Beispiel: Das rechts des Rheins gelegene schweizerische Schleithem weist einen noch während der Belegzeit des ausgedehnten Reihengräberfelds (Hebsack mit 850 Bestattungen) angelegten, parallel geführten Sonderfriedhof in und an der Kirche (Siedlung Brüel) auf, wobei aber nicht der Glaube, sondern der (soziale) Stand das entscheidende Differenzierungsmerkmal markiert¹³. Dieses Beispiel lässt sich gut in die für Alamannen ab der Wende vom 6. zum 7. Jahrhundert fassbare, stetig fortschreitende und hier besonders ausgeprägte Entwicklung¹⁴ einordnen, Angehörige der sozialen und wirtschaftlichen Oberschicht nicht mehr auf den Friedhöfen ›für alle‹, sondern separat an anderer Stelle beizusetzen, was aber nicht zwangsläufig eine Kirchengründung bedingte bzw. eine topographische Verbindung mit einer Kirche bedeuten muss¹⁵. Eher selten, aber schon vor über 50 Jahren in Ramsen (Kanton Schaffhausen) nachgewiesen: ein Adelsgrab, das abseits sowohl des Reihengräberfelds als auch der Kirche lag¹⁶, also ein weiterer ›Grauton‹, um im Bild zu bleiben.

Wie aber liegen nun die Verhältnisse in dieser Hinsicht bei der Sülchenkirche, konkret bei den Gräbern unter ihr? Diese bilden den zentralen Untersuchungsgegenstand des archäologischen Beitrags von Dorothee Ade. Die hier nachgewiesenen merowingerzeitlichen Gräber lassen zum Teil Einflüsse aus Burgund und dem Frankenreich erkennen, die später noch näher in den Blick zu nehmen sind. Fünf der insgesamt 78 Gräber auf dem sehr dicht, häufig auch neu belegten Gräberfeld reichen in die Zeit von der Mitte des 6. Jahrhunderts bis um 600 zurück; auffällig ist zudem eine Grabkammer (Grab 180) mit einer männlichen Bestattung um 600/Anfang des 7. Jahrhunderts¹⁷. Solche und weitere Indizien, wie etwa die Belegung jüngerer Gräber über den älteren – von Ade als ›Bestattungsgemeinschaft‹¹⁸ gedeutet – geben Anlass, auch in Sülchen frühe Grablegen

13 Zu Schleithem siehe zusammenfassend vor allem Anke BURZLER, Frühmittelalterliche Bestattungsplätze der südlichen Alamannia und ihre Aussagen zur sozialen Schichtung der darin beigesetzten Bevölkerung, in: Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte 59, 2002, 321–330.

14 S. hierzu allgemein BÖHME, Neue archäologische Aspekte (wie Anm. 8), 79–87. – Die generell sicher lohnende Differenzierung zwischen den alamannischen Gebieten nördlich des Hochrheins und des Bodensees und denjenigen südlich davon (siehe das Desiderat in der Zusammenschau von Renata WINDLER, Franken und Alamannen in einem romanischen Land. Besiedlung und Bevölkerung der Nordschweiz im 6. und 7. Jahrhundert, in: Die Alamannen (wie Anm. 8), 261–266 scheint in diesem Kontext weniger einschlägig).

15 Beispielsweise in Lauchheim war dies nicht der Fall, s. Ingo STORK, Friedhof und Dorf, Herrenhof und Adelsgrab. Der einmalige Befund Lauchheim, in: Die Alamannen (wie Anm. 8), 290–310, hier bes. 308.

16 Siehe Walter Ulrich GUYAN, Ein Ortsadelsgrab von Ramsen (Kt. Schaffhausen), in: Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte 23, 1964/1965, 125–144.

17 S. ADE, Ein frühmittelalterlicher Bestattungsplatz (wie Anm. 9), 87f.

18 Ebd., 86.

der lokalen Oberschicht zu erkennen und diese aller Wahrscheinlichkeit nach und dann sogar als ein frühes Beispiel in die oben skizzierte Entwicklung separierter Grablegung für Alamannien einordnen zu können. Die leichte Einschränkung ist deshalb vorzunehmen, weil ein älteres Gräberfeld, das zwingend bestanden haben muss – die Siedlung Sülchen reicht mindestens bis in das 5. Jahrhundert zurück –, bei den bisherigen Grabungen noch nicht gefunden werden konnte¹⁹.

Warum entstand dann hier aber nach ›klassischer‹ Anordnung ein Reihengräberfeld, zumal mit einer Mehrzahl an Gräbern, die mit der vermuteten Bestattungsgemeinschaft der Oberschicht offenbar nicht in Verbindung stehen? Wurde dem Wunsch nach Separierung letztlich doch nicht Rechnung getragen? Ein Konnex mit der Kirchengründung und einer dadurch bedingten topographischen Anordnung liegt ja nicht vor, da die (meisten) Gräber älter als der älteste nachgewiesene Sülchener Kirchenbau sind und da, wie Ade selbst konstatiert, zumindest in der Alamannia diesseits der Alpen Kirchen »nie über beziehungsweise auf großen Reihengräberfeldern erbaut« wurden²⁰. Zweiter Einwand: Wie bedeutend und überragend war diese Oberschicht dann, zumal die für sie in Anspruch genommenen Gräber zwar auf wohlhabende, aber doch nicht exponierte reiche Angehörige hinweisen, wie Ade zu ihrer Auswahl resümiert²¹? Zur Beantwortung dieser Frage wäre eine nähere Bestimmung der frühmittelalterlichen Sülchener Gräber nach den von Rainer Christlein erhobenen Qualitätsstufen²² äußerst hilfreich. Eine weitere kritische Bemerkung: Weisen Grab 180 und Gräber, die einander zugeordnet sind, tatsächlich so »offensichtlich« auf eine Memoriakultur hin, wie Ade dies postuliert und Schmid dies anschließend für die ersten Jahre der Sülchenkirche zumindest vermutet²³? Eine zentrale Rolle kommt hierbei dem auffälligen, in einer Grabkammer eingerichteten Männergrab 180 zu, das unter anderem ein Bronzebecken – als »Statussymbol der sozialen Oberschicht«²⁴ zu deuten – enthält. Diese Grabkammer dürfte aber kaum die Leitfigur der vermuteten Oberschicht bergen, da sich für diese ja schon ältere Gräber finden, noch den Gründer, über dessen Grab dann eine Memoria (bald darauf als Sakralraum eingerichtet) errichtet worden wäre, da zwischen Grab 180 und dem ersten Sülchener Bau wohl 50 Jahre und mehr liegen und auch keine Vorgängerbauten beispielsweise aus Holz nachweisbar sind. Stellt man des Weiteren die auf verschiedene Räume oder gar ethnische Gruppen (? , siehe unten) hindeutende Verschiedenheit der Grabausstattung in Rechnung, so könnte man die hier diskutierten merowingerezeitlichen Sülchener Gräber vielleicht auch wie folgt deuten: eine lokale Oberschicht, deren Tendenz zu separierter Grablege nicht nachhaltig durchgesetzt wurde, die nicht unbedingt bedeutende, z. B. regionale Herrschaft verkörperte und deren Grablege allein nicht zur Gründung der Sülchenkirche geführt haben muss.

19 Vgl. SCHMID, Die archäologische Ausgrabung (wie Anm. 7), 17–19.

20 ADE, Ein frühmittelalterlicher Bestattungsplatz (wie Anm. 9), 88. – Auch Beate Schmid hob diese Einzigartigkeit schon während der Grabungen hervor, siehe beispielsweise das Interview im RTF.1 am 5. Juli 2014 (wie Anm. 4).

21 S. ADE, Ein frühmittelalterlicher Bestattungsplatz (wie Anm. 9), 86.

22 S. hierzu Rainer CHRISTLEIN, Besitzabstufungen zur Merowingerzeit im Spiegel reicher Grabfunde aus West- und Süddeutschland, Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz 20, 1973, 147–180.

23 S. ADE, Ein frühmittelalterlicher Bestattungsplatz (wie Anm. 9), Zitat S. 88. – Für die Frühzeit der Sülchenkirche s. SCHMID, Die archäologische Ausgrabung (wie Anm. 7), bes. S. 24 und vgl. oben Anm. 8 mit den Folgen dieser Vermutung für Schmid's Hauptthese.

24 ADE, Ein frühmittelalterlicher Bestattungsplatz (wie Anm. 9), 64.

3. Leitfragen, oder: wirklich Franken?

Damit sind alle unsere Leitfragen für Sülchen gleichermaßen angesprochen: fränkische Herren, früher christlicher Glaube und Martinspatrozinium.

Nach ihren militärischen Erfolgen gegen alamannische Verbände am Ende des 5. und zu Beginn des 6. Jahrhunderts beanspruchten die Franken spätestens mit dem Wegfall der ostgotischen Schutzherrschaft im Süden 537 die gesamte Alamannia²⁵. Mit einem Zuzug fränkischer Gruppen nun auch in Gebiete südlich der Linie Baden-Baden – Ludwigsburg – Ellwangen ist sicher zu rechnen. Die Frage, warum die Franken zur Etablierung ihrer Herrschaft in der Alamannia nicht größere Verbände oder gar Teilvölker entsandten, wie sie dies zur Befriedung und Eingliederung des 532, also wenige Jahre zuvor, eroberten Burgunderreiches mit der Ansiedlung von Chamaven und Hattuariern, unweit übrigen alamannischer Siedlungsgebiete, taten²⁶, kann man durchaus stellen; doch würde sie in einen größeren, hier nicht zielführenden Kontext führen. Vor Ort erhebt sich aber eine viel konkretere Frage: Kann man beim jetzigen Stand der Erforschung und Auswertung sicher davon ausgehen, dass es sich bei den Sülchener Bestattungen aus einer Oberschicht um zugezogene Franken handelt, um fränkische Sachwalter merowingischer Herrschaft zur Sicherung und Integration Alamanniens in das Frankenreich? Der archäologische Befund scheint darauf hinzudeuten und veranlasst Schmid und Ade in ihren vorläufigen Berichten im Sammelband zu einem zwar vorsichtigen, aber deutlich spürbaren ›Ja‹, das konsequent noch weiter greift: Wo es fränkische Herren gab, muss auch ein fränkischer Herrenhof existiert haben. Die weiteren Schlussfolgerungen in der These von Beate Schmid wurden oben schon aufgezeigt: fränkischer Herrenhof *also* Sülchenkirche als Eigenkirche der fränkischen Herren *also* fränkisches Martinspatrozinium der Kirche.

Unstrittig in den frühmittelalterlichen Grabfunden unter der Sülchenkirche sind die Bezüge zum Frankenreich und zum Burgunderreich²⁷. Burgundische Einflüsse können in der hier fraglichen Zeit und gerade in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts auch im Norden Alamanniens nachgewiesen werden, konkret im Christianisierungsprozess²⁸. Burgundische Beigaben finden sich in der Tat in einigen der Sülchener Gräber, am auffälligsten ist wohl der Becher in dem Säuglingsgrab 243²⁹. Dies deutet freilich keineswegs automatisch auf Bestattungen von Burgundern hin, zumal gerade im (romanischen)

25 S. knapp zusammenfassend Dieter GEUENICH, Zwischen Loyalität und Rebellion. Die Alamannen unter fränkischer Herrschaft, in: Die Alamannen (wie Anm. 8), 204–208, hier: 204.

26 S. hierzu jetzt Wolfgang HAUBRICH, Chamaven, Hattuarier, Warasken, Skutingen und Burgunden in der Onomastik Nordburgunds. Eine linguistische Spurensuche, in: Vom Wort zum Text. Studien zur deutschen Sprache und Kultur. Festschrift Józef Wiktorowicz, hrsg. v. Waldemar CZACHUR u. Marta CZYZEWSKA, Warschau 2008, 621–637 und meine Karte Thomas BAUER, Les pagi du diocèse de Besançon et de sa marge occidentale (VII^e–XI^e s.), in: La Bourgogne au premier Moyen Âge (VI^e–X^e s.). Approches spatiales et institutionnelles, Teil 1, Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre 21,2, hrsg. v. Jessika NOWAK u. Jens SCHNEIDER, 2017; Online-Publikation: <https://journals.openedition.org/cem/14793> (Stand: 09.02.2018).

27 S. SCHMID, Die archäologische Ausgrabung (wie Anm. 7), 17–19 und, zu einzelnen Gräbern, ADE, Ein frühmittelalterlicher Bestattungsplatz (wie Anm. 9), 55–86.

28 Hierzu knapp Sönke LORENZ, Missionierung, Krisen und Reformen. Die Christianisierung von der Spätantike bis in karolingische Zeit, in: Die Alamannen (wie Anm. 8), 441–446. – Konkreter archäologischer Nachweis eines burgundischen Klerikers für Pfullingen: THEUNE-GROSSKOPF, Der lange Weg (wie Anm. 8), 478.

29 S. hierzu die Beschreibung und Bewertung von ADE, Ein frühmittelalterlicher Bestattungsplatz (wie Anm. 9), 71f.

Grenzraum zu Alamannien burgundische Gräber in der Mehrzahl beigabenlos sind³⁰. Die – mehr oder weniger – »auffallenden fränkischen Bezüge« von sechs der sieben Sülchener Gräber, die noch in die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts gehören, sprechen nach ADE für eine Herkunft der Bestatteten »aus dem von den Merowingerkönigen regierten fränkischen Reich«, wobei der Zuzug über Generationen weitergeführt worden sei³¹, und Schmid hält sogar eine Deutung des gesamten unter der Kirche gefundenen Gräberareals als eine »Separatgrablege einer zugewanderten (fränkischen?) Siedlergruppe«³² für möglich. Es ist hier kein Raum für eine Befassung mit sämtlichen in dieser Weise gedeuteten Beigaben, zumal die Vorläufigkeit der Ergebnisse von den Autorinnen mit Recht ja selbst betont wird. Konzentrieren wir uns auf ein ausgewähltes, zweifellos markantes Fundstück, die unterhalb des Kinns gefundene Goldmünze im Mädchengrab 141³³, dessen gesamter Fundkontext auf eine Bestattung im ausgehenden 6. Jahrhundert hindeutet. Bei der Münze handelt es sich um die fränkische Nachprägung eines byzantinischen Triens mit der Prägezeit um 550/565 – durchaus nicht unpassend für den fränkischen Herrschaftsanspruch jener Zeit, denkt man etwa an den nicht zuletzt auf den fränkischen Episoden in Oberitalien beruhenden, stark ausgeprägten imperialen Gestus des Frankenkönigs Theudebert I. († 547/548)³⁴, der, was den Bereich der Goldmünzen angeht, über Nachprägungen hinaus sogar zu imperialen Prägungen mit dem eigenen Bild Theudeberts führte. Ades Interpretation als Mundbeigabe ist durchaus überzeugend, doch war dieser unten im Kontext »Glaubensfragen« noch näher zu beleuchtende Totenbrauch im Frühmittelalter nicht nur in fränkischen Gebieten üblich, sondern unterscheidet germanische Verbände mit der Verwendung von Edelmetallmünzen (wie in Sülchen), und dies nur durch die Oberschicht, von romanischen Münzbeigaben mit Kupfermünzen³⁵. Zudem waren Goldprägungen in der Merowingerzeit eher rar und wurden hauptsächlich im Fernhandel als Zahlungsmittel eingesetzt, so dass erstens eine fränkische Prägung nicht zwingend eine ethnische (fränkische) Zugehörigkeit indizieren muss und zweitens die Goldmünze vielleicht als besonders wertvolles, etwa das »Lieblingsstück« der um das Mädchen trauernden Familie, angesehen werden kann – warum nicht einer ortsansässigen Familie aus alamannischer Oberschicht, also eben keiner zugereisten Familie fränkischer Herren? Warum nicht auch in Sülchen indigene Amtswalter der neuen fränkischen Herrschaft, die dem merowingischen Königtum ergeben waren – in Cannstatt 746 sollte doch dieser Personenkreis gerade für diese Loyalität mit dem Leben bezahlen –, sich schnell assimiliert haben und Sitten und Gebräuchen einschließlich der Kleidung

30 Vgl. Max MARTIN, Zum archäologischen Aussagewert frühmittelalterlicher Gräber und Gräberfelder, in: Villes et villages. Tombes et églises: la Suisse de l'Antiquité Tardive et du Haut Moyen Age (= Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte 59), 2002, 291–306, bes. S. 300. – Zu Sézéglin s. auch den (zweiten) Grabungsbericht von Béatrice PRIVATI/Charles BONNET, La nécropole de Sézéglin GE: derniers résultats des fouilles, Archéologie suisse 2, 1979, 178–185. – Vgl. für den Zürcher und Berner Raum MOTSCHI, Möglichkeiten und Grenzen (wie Anm. 12), 317f.

31 ADE, Ein frühmittelalterlicher Bestattungsort (wie Anm. 9), Zitat S. 87; vgl. ebd. S. 90. – Zu den Gräbern 141, 147, 180, 240 und 250 ist noch das Grab 253 (ebd., S. 95, Anm. 142) mit fränkischer Beigabe zu nehmen.

32 SCHMID, Die archäologische Ausgrabung (wie Anm. 7), 20.

33 Zur Diskussion der Funde in Grab 141, weibliche Bestattung, Lebensalter fünf bis sechs Jahre, s. ADE, Ein frühmittelalterlicher Bestattungsort (wie Anm. 9), 59–63.

34 S. Fritz BEISEL, *Theudebertus magnus rex Francorum*. Persönlichkeit und Zeit (Wissenschaftliche Schriften im Wissenschaftlichen Verlag Dr. Schulz-Kirchner. Reihe 9: Geschichtswissenschaftliche Beiträge 109), Idstein 1993, hier bes. 95–104.

35 Siehe MARTIN, Zum archäologischen Aussagewert (wie Anm. 30), 301f.

bis hin zur Bestattung folgten? Eine Familie, die dann natürlich auch Kontakte in die fränkischen Kernlande hinein pflegte? Das von Ade festgestellte »Phänomen« typisch alamannischer Ausstattung zahlreicher Frauengräber³⁶ unter der Sülchenkirche ließe sich vielleicht auf diese Weise erklären; es steht jedenfalls der Deutung einer fränkischen Separatgrablege in Sülchen (vergleiche oben) entgegen. Für die militärische Sicherung der neu hinzugewonnenen Gebiete dagegen sorgten die Franken selbst: Der bald nach der Expansion von 537 angelegte Friedhof im nahegelegenen Hailfingen mit zahlreichen Grablegen fränkischer Krieger spricht in dieser Hinsicht eine klare Sprache, während die Franken in der Verwaltung möglicherweise auf einheimische, alamannische Kräfte bauten – wohl gemerkt: für Alamannien ist die Merowingerzeit eher noch durch eine lose Anbindung an das Frankenreich gekennzeichnet, die straffe Einbindung mit Einführung der Grafchaftsorganisation und der fränkischen Verwaltung generell erfolgte erst im Kontext und in der Folge des Dynastiewechsels zu den Karolingern. Noch einmal sei auch daran erinnert, dass die frühen Sülchener Gräber auf einen zwar wohlhabenden, aber nicht ausgeprägt reichen Personenkreis hindeuten. Bei zum Zweck der Wahrnehmung und Sicherung fränkischer Herrschaft eigens aus den Kernlanden nach Alamannien »verpflanzten« fränkischen Herren müsste man auch und gerade posthum mehr Verdeutlichung ihrer Herrschaft und des Herausgehobenseins, mehr Repräsentation und vor allem auch mehr Abgrenzung gegenüber den Beherrschten, den Alamannen vor Ort, erwarten, als dies in Sülchen mit seinen soeben geborgenen merowingerzeitlichen Gräbern der Fall zu sein scheint: die Annahme einer Separatgrablege kann kritisch hinterfragt werden (vergleiche oben) und das Areal birgt durchaus auch von solchen Funden geprägte Gräber, die als alamannisch zu bezeichnen sind.

4. Zum Sülchener Herrenhof

Repräsentation von Herrschaft, Macht und Reichtum in Verbindung mit Abgrenzung oder wenigstens Abschichtung gegenüber den Einheimischen darf man nach dem Tod und umso mehr noch im Leben erwarten. Der vor allem in den Beiträgen von Schmid und Ade³⁷ angenommene fränkische »Dreiklang« Herrenhof – Eigenkirche – Patrozinium für Sülchen, soeben schon ein wenig durch die generelle Frage gestört, ob uns hier tatsächlich Franken begegnen, erfährt weitere Disharmonien durch die konkrete Frage, ob denn hier um 600 tatsächlich ein (fränkischer) Herrenhof bestand. Auf die ernüchternde Einschränkung einer der »Altmeister« frühmittelalterlicher Archäologie, dass sich nämlich die in »räumlich enge[m] Bezug« zur Kirche vermuteten Hofkomplexe für die zweite Hälfte des 6. und das 7. Jahrhundert im alamannischen Raum archäologisch nicht nachweisen ließen³⁸, wird sich Schmid bestimmt nicht zurückziehen wollen, doch reichen

36 S. ADE, Ein frühmittelalterlicher Bestattungsplatz (wie Anm. 9), 90; Zitat ebd.

37 Vorsichtiger zeigt sich Barbara Scholkmann, die bezeichnenderweise etwa in den Gründern der Sülchenkirche »Angehörige der adligen Oberschicht in Alamannien« erkennt, also eine gentile Zuordnung »fränkische Oberschicht« bzw. »alamannische Oberschicht« bewusst vermeidet (s. Barbara SCHOLKMANN, Die Martinskirche in Sülchen im Kontext der frühmittelalterlichen Kirchenlandschaft in Alamannien, in: Die Sülchenkirche [wie Anm. 1], 146–171, passim; Zitat S. 162).

38 S. BÖHME, Neue archäologische Aspekte (wie Anm. 8), bes. S. 82 u. 91 mit der genannten Einschränkung in: ebd., Anm. 27; Zitat S. 91. – Vgl. Barbara SCHOLKMANN, Christianisierung und Kirchenbau. Überlegungen zu Topographie, Chronologie und Typologie der frühmittelalterlichen Kirchen im alemannischen Raum, in: Mission und Christianisierung am Hoch- und Oberrhein

die von ihr selbst nur vorsichtig für einen Herrenhof interpretierten Steinfundamente nahe des heutigen Kirchenbaus gerade für diese Deutung m. E. nicht aus. Dagegen wurden bei der Siedlung Sülchen Mauerreste ergraben, die wahrscheinlich auf einen sogar fränkischen Herrenhof hindeuten, allerdings erst aus karolingischer Zeit datieren. Interessanter für unsere Fragestellung sind freilich weitere, nachweislich ältere Mauerreste³⁹ in diesem baulichen Kontext. Zwar kann man auch hier nur spekulieren, aber könnten diese Mauern nicht auch schon einen älteren, dann wohl merowingerzeitlichen Herrenhof ausweisen, der dann mit gutem Grund⁴⁰ als alamannischer gedeutet werden und unsere Alternative einer alamannischen Amtswalterschaft im merowingerzeitlichen Sülchen weiter profilieren könnte? Herrenhof⁴¹ und Kirche liegen hier voneinander entfernt. Bezeichnenderweise sind, im Unterschied zu den fränkischen und den bajuwarischen, für alamannische Herrenhöfe bislang keine angrenzenden oder unmittelbar benachbarten Kirchen nachgewiesen⁴².

5. Zum Glauben der Verstorbenen

Das Stichwort Kirche leitet über zu einem weiteren zentralen Punkt in unserem Fragekomplex, nämlich zur Frage nach dem Grad der Christianisierung in der hier fraglichen Zeit. Der erste Bau der Sülchenkirche wurde, was für den alamannischen Raum bemerkenswert⁴³ ist, offenbar bereits in Steinbauweise ausgeführt. Da, anders als beispielsweise

(6.–8. Jahrhundert) (Archäologie und Geschichte 10), hrsg. v. Walter BERSCHIN, Dieter GEUENICH u. Heiko STEUER, Stuttgart 2000, 111–138, hier: 120f., oder, näher untersucht an einem konkreten Beispiel (Pfullingen) Barbara SCHOLKMANN/Birgit TUCHEN, Die Martinskirche in Pfullingen. Archäologie und Baugeschichte. Mit Beiträgen von Tilmann Marstaller, Matthias Preissler, Dieter Quast und Alois Schneider (Materialhefte zur Archäologie in Baden-Württemberg 53), Stuttgart 1999, hier v. a. S. 16f.

39 S. SCHMIDT, Das Dorf Sülchen (wie Anm. 8), 197–199, bes. S. 199.

40 Vgl. auch die Konklusion in ebd., 199: »Bleibt also nur ein herrschaftlicher Baukontext«.

41 Zu den naturräumlichen Bedingungen siehe ebd., 211–213.

42 S. SCHOLKMANN, Die Martinskirche (wie Anm. 37), 162 und DIES., Kultbau und Glaube. Die frühen Kirchen, in: Die Alamannen (wie Anm. 8), 455–464, hier: 458.

43 Vgl. ADE, Ein frühmittelalterlicher Bestattungsplatz (wie Anm. 9), 90. – Nachweise für und Charakterisierung von Holzbauten in Alamannien im 6. und 7. Jahrhundert s. SCHOLKMANN, Die Martinskirche (wie Anm. 37), 151–155 (Übergang zum Steinbau im 8. Jahrhundert). – Holzkirchen auch im vorwiegend romanischen Teil Alamanniens (jenseits des Hochrheins): Gerhard FINGERLIN, Kirchen und Kirchengräber in der frühmittelalterlichen Alamannia Südwestdeutschlands, Denkmalpflege in Baden-Württemberg 26, 1997, 44–53, hier: 45–49. – Von einer punktuellen Ablösung der Holz- durch die Steinbauweise kann freilich auch für den alamannischen Bereich keine Rede sein, vielmehr muss man sich einen längeren Prozess vorstellen (vgl. hierzu knapp SCHOLKMANN, Kultbau und Glaube [wie Anm. 42], 458f.). So wurden etwa noch im 9. Jahrhundert auf heutigem Schweizer Boden auch Holzkirchen errichtet; Beispiele: Peter EGGENBERGER/Werner STÖCKLI, Die frühmittelalterlichen Kirchen von Twann und Kirchlindach, Archäologie der Schweiz 3, 1980, 114–117; Peter EGGENBERGER, Eine Holzkirche in Bleienbach BE, Archäologie der Schweiz 5, 1982, 158–160; Hans Rudolf SENNHAUSER, Frühmittelalterliche »Holzkirchen« im Tessin, Archäologie der Schweiz 17, 1994, 70–75. – Alamannische Einflüsse zur Begründung der Holztechnik auch in stärker romanisch geprägten Gebieten (Tradition der römischen Steinbauweise) vermutet Peter EGGENBERGER, Typologie und Datierung der frühmittelalterlichen Holzkirchen des Kantons Bern, Archäologie der Schweiz 16, 1993, 93–96.

in Pfullingen⁴⁴, ein Vorgängerbau aus Holz nicht nachweisbar und wohl auch gar nicht anzunehmen ist, erfolgte die Gründung der Sülchenkirche um 680, frühestens vielleicht Mitte des 7. Jahrhunderts, zu einem relativ gesehen doch recht späten Zeitpunkt. Auch diese Feststellung regt wieder zum Nachdenken über die ethnische Zugehörigkeit der merowingerzeitlichen, und insbesondere deren ältesten, Sülchener Gräber an: Waren es zugezogene Franken, so ist trotz der Erkenntnis, dass auch im Frankenreich zwischen dem Fanal der Taufe Chlodwigs (wohl 498) und einer nachhaltigen christlichen Durchdringung ein längerer, teils über Jahrhunderte sich erstreckender und auch mit Rückschlägen (Repaganisierung etwa im Scheldegebiet) verbundener Christianisierungsprozess festzuhalten ist, doch von einem christlichen Bekenntnis dieser Gruppe oder zumindest von Teilen dieser Gruppe auszugehen. Diese fränkischen Christen hätten dann über mehrere Generationen, vielleicht ein ganzes Jahrhundert lang, ohne kirchliche Versorgung in der Sülchener ›Diaspora‹ gelebt, ja nicht einmal, als Herren mit Macht und Reichtum ausgestattet, selbst eine Kirchengründung betrieben? Dies scheint mir schwer vorstellbar.

So ist es auch aus diesem Grund unerlässlich, der Frage nach der religiösen Deutung der hierfür dienstbar zu machenden Sülchener Fundstücke nachzugehen. Welcher Glaube der Verstorbenen ist daraus abzulesen, näherhin natürlich gefragt nach Spuren christlichen Glaubens, denn die Zeitstellung weist unzweifelhaft in den Christianisierungsprozess Alamanniens. Mangels schriftlicher Quellen und angesichts der in der historischen Forschung verbreiteten Sichtweise, im Norden Alamanniens sei dieser Prozess nur zögerlich vorangeschritten⁴⁵, darf und muss jede frühmittelalterliche Grabung in diesen Gebieten mit Spannung erwartet werden⁴⁶, da sie weiteren Aufschluss in diesem eminent wichtigen Kontext erhoffen lässt.

Wie jetzt eben in Sülchen. Zunächst einmal ist zwar ex negativo, aber ganz nüchtern festzuhalten, dass die ›klassischen‹ christlichen Identifikationsstücke jener Zeit schlechthin hier völlig fehlen, konkret und auf unseren speziellen Aspekt ethnischer Zuordnung zugeschnitten: In den Sülchener Gräbern wurden offenbar weder Goldblattkreuze noch (christliche) Fibeln gefunden. Fibeln in Form von Brakteaten- bzw. Scheibenfibeln mit Kreuz und/oder weiteren christlichen Motiven wurden von den Rhein- und Moselländern aus verbreitet, also aus fränkischen Kernlanden; sicher etwas zu pointiert, gelten sie gar als »eine Art ›Bekenntnis-Abzeichen‹ der fränkischen Mission«⁴⁷. Goldblattkreuze, eine ursprünglich langobardische Grabbeigabensitte, dagegen fanden nördlich der Alpen nach

44 Zur ältesten, als Holzbau nachweisbaren Kirche von Pfullingen und deren Sonderstellung s. SCHOLKMANN/TUCHEN, Die Martinskirche in Pfullingen (wie Anm. 38), 16f., 28, 35 und 61.

45 S. hierzu SCHOLKMANN, Die Martinskirche (wie Anm. 37), 147.

46 Vgl. Ellen RIEMER, Im Zeichen des Kreuzes. Goldblattkreuze und andere Funde mit christlichem Symbolgehalt, in: Die Alamannen (wie Anm. 8), 447–454, hier: 447.

47 BÖHME, Neue archäologische Aspekte (wie Anm. 8), 105. – Im Rahmen kirchlicher Organisation sieht LORENZ, Die Alemannen (wie Anm. 10), 93–95 die Verbreitung solcher christlicher Fibeln, die nämlich durch das Bistum Konstanz gefördert worden sei. Das weitgehende Fehlen im Neckarraum und auf der Alb erklärt er damit, dass das ›Alamannenbistum‹ in diesen Gebieten im 7. Jahrhundert noch nicht nachhaltig etabliert war und es sich hier um noch weitgehend ›bischofsfreie‹ Räume handelte. Siehe aber bspw. Lauchheim mit solchen Fibeln neben (den dominierenden) Goldblattkreuzen: STORK, Friedhof und Dorf (wie Anm. 15), 301 u. 308.

bisherigem Forschungsstand nur bei den Alamannen⁴⁸ und dann auch bei den Bajuwaren⁴⁹ Verbreitung, in Alamannien konkret vor allem an der oberen Donau bis zum Lech und eben gerade am oberen und mittleren Lauf des Neckar, mit wenigen Ausnahmen nicht in Kirchengräbern, sondern auf Reihengräberfeldern⁵⁰ – nicht aber auf dem Sülchener.

Dieser Befund würde die von mir in Erwägung gezogene ›alamannische Alternative‹ wieder schmälern, freilich auch der fränkischen Deutung weiteren Abbruch leisten. Doch lässt er wohl auch eine ganz andere Interpretation für das Fehlen so markanter christlicher Zeichen⁵¹ in den merowingerzeitlichen Sülchener Gräbern zu: Die Sülchener Gegend war in der Frühzeit der Christianisierung der Alamannen, gerechnet von den ältesten Gräbern in der zweiten Hälfte des 6. bis an die Mitte des 7. Jahrhunderts heran, vom neuen Glauben erst rudimentär erfasst worden, jedenfalls und etwa im Unterschied zur Ostalb um Lauchheim noch nicht nachhaltig durchdrungen.

Um diese Vermutung weiter zu überprüfen, müssen wir uns im Folgenden mit solchen Sülchener Grabfunden beschäftigen, die im vorliegenden Sammelband, wenn auch teils noch unter Vorbehalt, als christlich gedeutet wurden. Diese seien Ausdruck persönlicher Glaubensüberzeugung der Verstorbenen und bezeugen frühes alamannisches Christentum⁵². Konkret in den Blick zu nehmen sind die in anderem Kontext oben bereits erwähnte Goldmünze und ein Radkreuzanhänger ebenfalls im Mädchengrab 141 sowie Zierscheiben im Frauengrab 260 und eine Darstellung auf einem Gürtelbeschlag in dem

48 Grundlegend ist der Sammelband *Die Goldblattkreuze des frühen Mittelalters* (Veröffentlichungen des Alemannischen Instituts Freiburg 37), hrsg. v. von Wolfgang HÜBENER, Bühl 1975. – Neuere Forschung: Siehe in diesem Band SCHOLKMANN, *Die Martinskirche* (wie Anm. 37), 147f. – Langobardische Herkunft der Goldblattkreuze (ab zweiter Hälfte des 6. Jahrhunderts), von den Alamannen im Zuge der Kontakte mit den Langobarden, die auch schon vor deren Landnahme in Italien 568 bestanden, über die Alpen übernommen: LORENZ, *Die Alemannen* (wie Anm. 10), 91–96; s. auch MARTIN, *Zum archäologischen Aussagewert* (wie Anm. 30), 301f. – Besonderer Fund in Lauchheim bei Aalen, u. a. ein Herrengrab mit fünf(!) Goldblattkreuzen: STORK, *Friedhof und Dorf* (wie Anm. 15), 301 u. 307f. – Auf die Neuinterpretationen von Michael ODENWELLER, *Goldmünze und Goldblattkreuz. Die Obolus-Beigabe in frühmittelalterlichen Bestattungen als Zeugnis der Christianisierung*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 48, 2014, 121–154 wird unten noch einzugehen sein. – Dem von BÖHME, *Neue Archäologische Aspekte* (wie Anm. 8), bes. 98–105 behaupteten Gegensatz zweier konkurrierender christlicher Glaubensrichtungen in Alamannien, dem dann auch ethnische Gegensätze entsprächen (Böhme bemüht hierfür vor allem das Beispiel Dunningen bei Rottweil), nämlich Kirchenbestattungen als Ausdruck fränkischer und frankoburgundischer Mission versus Goldblattkreuzen als das Signum christlicher alamannischer ›Widerständler‹, vermag man sich kaum, jedenfalls nicht in dieser Prägnanz anzuschließen; zur Kritik vergleiche LORENZ, *Die Alemannen* (wie Anm. 10), 95f.

49 Ein eindrucksvolles Beispiel für die Übernahme dieser Beigabensitte durch die bajuwarische Oberschicht wahrscheinlich infolge der Verbindungen zu der alamannischen – denkbar wäre freilich auch eine Übernahme von den Langobarden selbst, zu denen die Bajuwaren ja ebenfalls enge Kontakte hatten – findet sich bei Christoph ENGELS, *Ein adeliger Christ aus Freiberg-Geisingen*; mit einem Beitrag von Joachim WAHL, *Fundberichte aus Baden-Württemberg* 30, 2009, 379–393.

50 Zur Typologie und zum Verbreitungsgebiet nördlich der Alpen s. v. a. RIEMER, *Im Zeichen des Kreuzes* (wie Anm. 46), passim.

51 Nicht verschwiegen werden soll, dass einige der Goldblattkreuzfunde in ihrer Motivgebung auch als Ausdruck paganer Vorstellungen zu verstehen sind, s. RIEMER, *Im Zeichen des Kreuzes* (wie Anm. 46), 450. Häufig weist der weitere Fundkontext aber auch auf synkretistische Glaubensvorstellungen hin, s. unten.

52 S. z. B. SCHMID, *Die archäologische Ausgrabung* (wie Anm. 7), 19.

ebenfalls schon erwähnten Männergrab 180, in dem Ade den »Anführer?« oder zumindest die vorrangige Männergestalt vermutet⁵³.

Um mit diesem zu beginnen: Die Möglichkeit einer Deutung der Maske mit dem Schnauzbart auf der Gürtelschnalle als Christusdarstellung soll zwar keineswegs völlig ausgeschlossen werden, doch erscheint sie auch im Kontext der von Ade bis hinauf nach Schweden bemühten vergleichbaren Darstellungen überaus spekulativ; ein »freundlich wirkende[s] Gesicht«⁵⁴ als Indiz für eine christliche Darstellung scheint doch recht gezwungen und die ältesten zweifelsfrei als christlich zu interpretierenden Beispiele gehören bereits in die Zeit ab der Mitte des 7. Jahrhunderts, mithin also etwa 50 Jahre nach der Bestattung in Grab 180. Noch dezidierter als ein »christliches Symbol«⁵⁵ wertet Ade eine Bronzezierringe am Gürtelgehänge der Frau in Grab 260, deren Mitte von einem durchbrochenen Kreuz eingenommen wird und das vom Zentrum aus unter anderem vier Treppengabeln aufweist, deren Steg sich nach außen hin verbreitert. Der Möglichkeit einer christlichen Deutung wird man sich weder verschließen können noch wollen. Allerdings bleibt anzumerken, dass Grab 260 nicht zu den ältesten auf dem Sülchener Gräberfeld gehört und dass bei vergleichbaren Funden der Grabkontext weitere Kreuzdarstellungen enthielt, wie Ade selbst festhält, oder dieser insgesamt auf »synkretistische Zierelemente« hindeutet⁵⁶.

Grab 141 birgt ein Mädchen, das im späten 6. Jahrhundert im Alter von fünf bis sechs Jahren verstorben ist. Art und Qualität der Beigaben lassen keinen Zweifel daran, dass das Mädchen der Oberschicht und damit wohl der hier diskutierten Familie bzw. Gruppe zugerechnet werden muss. »[D]as herausragendste Objekt« bildet ein bronzenes Radkreuzanhänger am Gürtelgehänge, nach Auffassung von Ade »das älteste christliche Symbol in Sülchen«⁵⁷. Wenn das wie das durchbrochene in Grab 260 wiederum mit vier gleich langen Armen gestaltete Kreuz tatsächlich für eine christliche Deutung beansprucht werden kann, wäre ihr wohl, wenn auch dann nicht uneingeschränkt (siehe unten zum Verhältnis von Zeichen und Glauben), beizupflichten, denn Grab 141 dürfte (mindestens) eine Generation älter sein als das eben diskutierte Frauengrab 260. Zunächst einmal ist anzumerken, dass die zwar vorsichtige Interpretation Ades als griechische Kreuzform nicht völlig überzeugt. Schwerer wiegt aber der Befund aus einer Kontextualisierung innerhalb der Fundgattung generell: Radkreuzanhänger lassen sich bei den Alamannen zwar bis in die Mitte des 6. Jahrhunderts zurück nachweisen und hatten dann neben der fränkischen Verbreitung an Rhein, Maas und Somme in alamannischem Siedlungsgebiet sogar einen gewissen Verbreitungsschwerpunkt, jedoch erscheint hier für Radkreuze eine »allgemein christliche Auslegung [...] wohl kaum angängig«, wie die Auswertung einer Gesamtaufnahme für die übergeordnete Gruppe der durchbrochenen Zierringe ergab⁵⁸. Sie sind dort also, zumindest was die älteren Stücke angeht, mit Sicherheit nicht christlichen Ur-

53 S. ADE, Ein frühmittelalterlicher Bestattungsplatz (wie Anm. 9), 63–67; Zitat aus Überschrift S. 63.

54 Ebd., 66.

55 Ebd., 70.

56 So selbst noch bei sehr späten Gräbern, wie etwa in Oberwangen bei Bern mit dem Frauengrab 25 aus dem ausgehenden 7. Jahrhundert, siehe KISSLING, Köniz, Oberwangen (wie Anm. 8), 141f.

57 ADE, Ein frühmittelalterlicher Bestattungsplatz (wie Anm. 9), Zitate S. 61 und Bildunterschrift zu Abb. 15 ebd. – Vgl. Beate SCHMID im RTF.1-Interview (wie Anm. 4).

58 Siehe Dorothee RENNER, Die durchbrochenen Zierringe der Merowingerzeit (Römisch-Germanisches Zentralmuseum zu Mainz: Kataloge vor- und frühgeschichtlicher Altertümer 18), Mainz 1970, hier: 86f.; Zitat S. 87. Zur Verbreitung siehe ebd., Karte 24.

sprungs. Selbst in den von Ade angeführten Vergleichsbeispielen gehören die ältesten, die zweifellos christlich zu interpretieren sind, erst dem ausgehenden 7. Jahrhundert an – das Radkreuz im Sülchener Mädchengrab ist aber ein ganzes Jahrhundert älter, und auch die ältesten Funde der ohne Frage christlichen Radkreuzfibeln, die Ade berechtigterweise vergleichend heranziehend, reichen nicht vor die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts zurück. Ein winziges Detail des Radkreuzanhängers in Grab 141 selbst lässt allerdings den größten Zweifel an Ades Deutung aufkommen: Im Zentrum des von ihr für die Identifikation als griechisches Kreuz beanspruchten Mittelkreises befindet sich eine punzierte Swastika, ein in vielen Kulturen und Zeiten bezeugendes Kreuz mit abgewinkelten Armen, dessen Verwendung mit religiöser Sinngabe, was konkret den nord- und mitteleuropäischen Raum angeht, in der Regel auf Thor (oder Odin) hindeutet⁵⁹. Sieht man ein wenig über Radkreuzanhänger als solche hinaus, so sind Swastika-Darstellungen auf Zierscheiben gerade im alamannischen Raum verbreitet⁶⁰. Eine von Ade vermutete spätere, christliche Umdeutung erscheint hypothetisch und dürfte jedenfalls für die Stanzung auf dem Sülchener Radkreuz ausgeschlossen sein, zumal für dieses Radkreuz insgesamt, wie eben ausgeführt wurde, aufgrund seiner frühen Zeitstellung eine christliche Deutung ernsthaft in Zweifel gezogen werden kann.

Unstrittig antiken, vorchristlichen Ursprungs ist der Brauch einer Münzbeigabe im Mund (gelegentlich auch in der rechten Hand⁶¹ und selten auf den Augen) der verstorbenen Person. Auch bei den germanischen gentes blieb diese Beigabensitte in der Verwendung von Edelmetallmünzen auf Angehörige der Oberschicht begrenzt⁶², so auch bei dem Sülchener Mädchen, ob Alamannin oder Fränkin. Im Unterschied zu den bisherigen Fundstücken geht es hier nicht darum, ob das Fundstück selbst christlich zu deuten ist – für den Sülchener Fund dürfte dies völlig außer Frage stehen⁶³ – oder nicht, sondern um die religiöse Bestimmung und Deutung dieses Totenbrauchs im hier fraglichen Raum zu der fraglichen Zeit. Generell ist der Anteil religiös deutbarer Münzbeigaben in Gräbern gemessen an der Gesamtzahl der Gräber zwar recht gering und sind etwa die fränkischen Kernlande stärker vertreten, doch kommen Münzbeigaben mit offensichtlich religiösem Gehalt, also nicht als bloße Schmuckbeigaben, ab dem 5. Jahrhundert auch im alamannischen Raum durchaus vor, konkret auf merowingerzeitlichen Reihengräberfeldern, wobei wiederum die Mundbeigabe charakteristisch und nach 550 fast nur noch östlich des Rheins bezeugt ist⁶⁴ – Sülchen also steht genau in diesem übergreifenden Kontext. In paganer Tradition wäre die Mundbeigabe eines Obolus bzw. Charospfennigs, deren Ursprung in Vorstellungen der griechischen Antike liegt, als Fährgeld für die Überfahrt

59 S. hierzu v. a. Hilda Roderick Ellis DAVIDSON, *Gods and myths of Northern Europe*, Harmondsworth 1964, hier bes. 83.

60 S. die Auflistung im Katalog von RENNER, *Die durchbrochenen Zierscheiben* (wie Anm. 58), 37f. mit den Abbildungen 605–612 auf Tafel 30.

61 Ein Beispiel auch für romanisch geprägte Beigabensitte: MOTSCHI, *Möglichkeiten und Grenzen* (wie Anm. 12), 318 (Bern-Bümpliz).

62 Siehe MARTIN, *Zum archäologischen Aussagewert* (wie Anm. 30), bes. 302 und vgl. oben.

63 Zur Dominanz byzantinischer bzw. imitierter Edelmetallmünzen als Oboli in frühmittelalterlichen Reihengräberfeldern, mit »durchgängig christlicher Symbolik« s. jetzt ODENWELLER, *Goldmünze und Goldblattkreuz* (wie Anm. 48), 132f.; Zitat S. 132.

64 S. Heiko STEUER, Art. »Obolus«, in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 21, Berlin–New York 2002; Onlinenutzung über *Germanische Altertumskunde Online* (GAO): https://www.degruyter.com/view/GAO/RGA_4057?rskey=iftezT&result=1&dbq_0=%22Obolus%22&dbf_0=gao-title&dbt_0=title (Stand: 09.07.2018), hier: § 4.

ins Jenseits zu verstehen⁶⁵. Münzbeigaben im Sinne von Oboli waren aber auch dem Christentum von Beginn an keineswegs unbekannt, wie schon Beispiele aus der Katakombenzeit in Rom belegen. Schon ab dem 4. Jahrhundert sind sie in den römischen Grenzprovinzen Galliens und Germaniens, für den (später) alamannischen Raum um 400 in Kaiseraugst, als Beigaben in christlichen Gräbern nachweisbar; doch sollte man die Verbreitung gerade in den nordöstlichen Gebieten des (ehemaligen) römischen Reichs, also nördlich und östlich des Rheins, »keinesfalls [...] mit der Verbreitung des Christentums parallel setzen«⁶⁶, wie Heiko Steuer in seiner konzisen Gesamtschau mahnend festhielt. Scheinbar marginal wies er übrigens auch darauf hin, dass Münzabdrucken eine »Sonderrolle« zukommt, da sie auf Goldblattkreuze gedrückt wurden und von daher ohne Zweifel im Kontext christlicher Glaubenszeichen stehen, aber »zumeist in Italien« verbreitet waren⁶⁷. In einem vor wenigen Jahren erschienenen Beitrag versuchte Michael Odenweller nun, »eine christliche Deutung der Münzbeigabensitte« auch für West- und Süddeutschland als »naheliegend« zu erweisen, wobei er seine Analysen und Untersuchungen vor allem eben auf Goldblattkreuze mit Münzabdrucken und auf Vergleiche der Deponierungslage oder des Gewichts von Goldblattkreuzen und Münzbeigaben konzentrierte und bis in das 7. Jahrhundert hinein führte⁶⁸. Odenweller schließt aus seinen Befunden, in denen er tatsächlich auch auf einzelne Funde von Goldblattkreuzen mit Münzabdrucken oder wenigstens Münzbildnissen nördlich der Alpen, auch im alamannischen Raum, rekurrieren kann und mit denen er die Verwendung von Münzen zur Herstellung von Goldblattkreuzen wahrscheinlich machen kann, für die Obolus-Sitte eine »Umdeutung im christlichen Sinne [...] [s]pätstens im 6. Jahrhundert« und behauptet eine »Parallelität« zwischen Oboli und Goldblattkreuzen für eine christliche Deutung und konkret in der Münze eine »Ausweisfunktion für den Verstorbenen als Christen«⁶⁹. So sehr die Argumentation Odenwellers in einzelnen Punkten auch zu überzeugen vermag, so bleibt m. E. gegenüber dieser recht pauschalen und mit einem spürbaren Ausschließlichkeitscharakter untermalten Konklusion doch gewisse Skepsis angebracht. Will man sich nicht, und dies nach neueren Erkenntnissen der Forschung mit gutem Grund, der plakativen Behauptung von Horst Wolfgang Böhme anschließen, Goldblattkreuze an sich würden alamannische Widerständler gegen fränkische Herrschaft indizieren⁷⁰, so muss das Fehlen von Goldblattkreuzen in Sülchen, in einer Region Alamanniens und zu einer Zeit höchster Verbreitung⁷¹, nochmals betont werden. Warum verzichteten Christen in Sülchen auf dieses völlig eindeutige Bekenntniszeichen ihres Glaubens⁷²? Warum gaben sie, und selbst dies nur in einem Fall, was vor dem Hintergrund von 78 Gräbern vornehmlich der Oberschicht erstaunen mag, stattdessen unverkennbar in der Obolus-

65 S. ebd., § 1 u. § 3.

66 Ebd., § 5.

67 Zitate ebd.

68 S. ODENWELLER, Goldmünze und Goldblattkreuz (wie Anm. 48), passim; Zitate S. 123.

69 Zitate ebd., 142, 140, 142.

70 Vgl. oben Anm. 48. – Im Übrigen würde diese Behauptung meine alternative These sogar stützen können: Die Sülchener Amtsträger, die ich aus der alamannischen Oberschicht vermute, waren eben keine Widerständler, sondern loyale Amtswalter fränkischer, merowingischer Herrschaft und hätten deshalb in Anpassung ihrer Grabsitten auf Goldblattkreuze verzichtet.

71 Zu den Goldblattkreuzen im alamannischen Raum s. RIEMER, Im Zeichen des Kreuzes (wie Anm. 46), 448–450.

72 Das Replikat in seinem Pektore, auf das Bischof Dr. Fürst bei der feierlichen Wiedereröffnung der Sülchener Kirche verwies, stammt von einem Goldblattkreuz, das in einem Frauengrab im zwar nahegelegenen Derendingen gefunden wurde, aber eben nicht aus Sülchener Fundbestand.

Tradition eine Münze bei, eine Beigabensitte also, die, entgegen Odenwellers pauschaler Inanspruchnahme für das Christentum (spätestens) schon im 6. Jahrhundert, in der ersten Phase des Christianisierungsprozesses im alamannischen Raum, der die Sülchener Gräber zugehören, in der religiösen Zuordnung wohl noch uneindeutig war und beide Deutungsmöglichkeiten, noch pagan oder schon christlich, offen ließ⁷³. Darüber hinaus ist anzumerken, dass eine byzantinische Goldmünze beziehungsweise deren fränkische Nachprägung um die Mitte des 6. Jahrhunderts ja nur von einem christlichen Kaiser stammen konnte, d. h. die Trauernden hatten keine andere Wahl, als dass sie dem verstorbenen Mädchen ihr vielleicht wertvollstes Münzstück in den Mund (in Sülchen möglicherweise auf den Mund, siehe Kinnlage) legten und damit die Zugehörigkeit zur Oberschicht nachdrücklich dokumentierten, als ein christliches Deponat beizugeben.

Bezeugten sie damit auch, dass das Mädchen, sie selbst und vielleicht ihre ganze Familie um 600 Christen waren? Dokumentierten sie damit ihren dann ja zweifellos noch jungen christlichen Glauben? Der Glaube, um ein Wortspiel zu gebrauchen, daran fällt mir offen gesagt ein wenig schwer, die Skepsis überwiegt. Bemessen an einer Anzahl von 78 Gräbern und an einer Zeitspanne von annähernd 150 Jahren, die zudem zum größten Teil in den Christianisierungsprozess fällt, erscheint die Zahl der möglicherweise als christlich zu deutenden Sülchener Funde doch auffallend gering. Sie würden, wenn überhaupt, nur eine äußerst geringe Anzahl bekennender Christen indizieren. Überhaupt wird man sich selbst noch für solche Indizien die Frage stellen dürfen, die übrigens auch im vorliegenden Sammelband in einem Beitrag nicht unausgesprochen bleibt⁷⁴, ob ein christlicher Gehalt von Symbolen, Verzierungen etc. von den Besitzern tatsächlich erkannt und bewusst gewählt wurde oder ob diese sich einfach nur an schicker Mode, wertvollem Schmuck etc. erfreuten, völlig ungeachtet einer Sinngebung solcher Zeichen durch die »neue Religion«? So sieht Barbara Scholkmann eben, ohne der geschilderten Grundtendenz grundsätzlich widersprechen zu wollen, wie der weitere Duktus ihres Beitrags zeigt, in dem Radkreuzanhänger in Grab 141 »nur ein einfaches Zierelement«⁷⁵, oder könnte auch der Obolus-Brauch in demselben Grab auf eine solche unreflektierte, dem Christentum gegenüber jedenfalls unbewusste Anwendung hindeuten.

Doch liegt eine weitere, für die Anfänge des Christentums in Sülchen weniger ernüchternde Interpretationsmöglichkeit für den religiösen Gehalt und Kontext der Grabfunde vielleicht sogar näher. Oben wurde bereits kurz erwähnt, dass Synkretismus, also eine Vermischung von Inhalten, Leitgedanken und Überzeugungen aus verschiedenen Religionen, Philosophien etc. die Frühphase von Christianisierungsprozessen durchaus kennzeichnet und archäologisch insbesondere in Reihengräberfeldern nachgewiesen werden kann⁷⁶. Das Sülchener Gräberfeld ist genau einer solchen Phase und einer solchen Kultur zuzuordnen. So könnte der Radkreuzanhänger im Mädchengrab vielleicht auch ganz einfach gedeutet und »gelesen« werden, als beeindruckendes Zeugnis solcher Vermischung: das Radkreuz selbst eben doch in griechischer Form und

73 Vgl., mit Beispielen aus dem Süden Alamanniens, Max MARTIN, Grabfunde des 6. Jahrhunderts aus der Kirche St. Peter und Paul in Mels SG, *Archäologie der Schweiz* 11, 1988, 167–181, hier bes. 170.

74 S. SCHOLKMANN, *Die Martinskirche* (wie Anm. 37), 149 mit Anm. 16, 171.

75 Ebd., 149.

76 Vgl. etwa Lauchheim, Grab 36, Mitte des 7. Jahrhunderts, mit einem Siegelring, »dessen Darstellung christliches und heidnisches Symbolgut vereint« (STORK, *Friedhof und Dorf* [wie Anm. 15], 301). – Zu weiteren Symbolen und Zeichen von Grabfunden, insbesondere der Tracht, deren Doppeldeutigkeit Synkretismus indizieren können, s. RIEMER, *Im Zeichen des Kreuzes* (wie Anm. 46), passim.

christlich, die Swastika-Stanzung im Zentrum des Kreuzes bleibt als Ausdruck paganer Tradition und Vorstellungen. So könnte auch die Münzbeigabe den Charonspennig aus dem antiken Totenkult und der germanisch->heidnischen<- Vorstellungswelt kennzeichnen, von Seiten der Stifter vermutlich wissend, dass auch das Christentum diese Tradition inzwischen adaptiert hatte, was ihnen dann über fränkische Einflüsse vermittelt worden wäre.

Diese Überlegungen, vereint nochmals mit der Feststellung, dass unter den Sülchener Grabfunden nur sehr wenige überhaupt (auch) in christlicher Sinngebung interpretiert werden könn(t)en, rufen wiederum meinen alternativen Vorschlag auf den Plan, in den Bestatteten Angehörige nicht der fränkischen, sondern der alamannischen Oberschicht zu erkennen. Fränkische Herren, angesiedelt zur Wahrnehmung fränkischer Herrschaft und Macht, hätten in der Zeit um 600 vermutlich weitaus mehr christliche Spuren hinterlassen und wohl auch viel früher eine Kirche errichtet als erst Mitte beziehungsweise nach der Mitte des 7. Jahrhunderts. Dass bereits der erste Bau der Sülchenkirche aus Stein errichtet wurde, ist bemerkenswert (vergleiche oben), bemerkenswerter jedoch scheint, dass sie wohl eine alamannische Gründung sein könnte. Als die alamannischen Amtswalter in Sülchen mit ihren Familien endgültig christlich geworden waren, gründeten sie in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts, spätestens um 680, nach dem Vorbild⁷⁷ der fränkischen Eigenkirche eine Kirche über den Gräbern ihrer Ahnengenerationen, die zunächst pagan verblieben waren, später dann unter christlichem Einfluss synkretistischen Überzeugungen gefolgt waren. Nur am Rande: Auch dies spräche gegen eine anfängliche Memoria als Vorläufer eines Sakralbaus. Wie schon dargelegt wurde, entspräche diese räumliche Distanzierung von Herrenhof und Kirche ja auch ganz der für die alamannische Oberschicht nachgewiesenen Praxis.

6. Zum Martinspatrozinium

Die Frage nach der Gründung der Kirche leitet über zu unserer letzten Fragestellung, derjenigen nach dem ursprünglichen Patrozinium der Sülchenkirche. Nach einhelliger Meinung des vorliegenden Sülchen-Bandes ist dies bereits das Martinspatrozinium gewesen oder es zumindest vermutlich gewesen. Der Umstand, dass das Sülchener Martinspatrozinium erst sehr spät, 1293, und damit erst im Umfeld der Gründung Rottenburgs erstmals schriftlich bezeugt ist⁷⁸, sollte nochmals erwähnt werden, darf und soll aber nicht im Sinne eines prinzipiellen Einwands gewertet werden. Vor dem ausgehenden 8. Jahrhundert liegen generell keine schriftlichen Belege für Martinspatrozinien in den heute baden-württembergischen Teilen Alamanniens vor⁷⁹. Gleichwohl gibt diese lange Zeitspanne zwischen behauptetem und belegtem Patrozinium der Sülchenkirche Anlass⁸⁰

77 Zur Übernahme des fränkischen Eigenkirchenwesens durch die Alamannen s. LORENZ, Die Alemannen (wie Anm. 10), 87f. und 97–99.

78 S. vor allem OTTO BECK, Martinspatrozinien in Südwestdeutschland, in: Martin von Tours. Ein Heiliger Europas, hrsg. v. Werner GROSS u. Wolfgang URBAN, Ostfildern 1997, 63–100, hier: 92.

79 S. ebd., passim und mit der statistischen Erhebung S. 86–94.

80 Zur gebotenen Vorsicht bei vorschnellen oder gar grundsätzlichen Rückdatierungen von Martinspatrozinien in einen frühmittelalterlichen fränkischen Kontext, exemplifiziert mit einer Detailanalyse zum Bistum Würzburg (und dessen Teilen des späteren Bistum Bamberg) und einer Statistik für die heutigen drei Regierungsbezirke Franken siehe Andreas JAKOB, Die Martinskirchen in Franken. Eine Studie zur Vorgeschichte und Gründung des Bistums Bamberg, in: Das Bistum Bamberg

zu weiteren Überlegungen, insbesondere dahingehend, ob der schon von zwei Seiten beschossene dreigliedrige ›Franken-Monolith‹ Herrenhof – Eigenkirche – Martinspatrozinium, der für Sülchen behauptet wird, auch von der dritten Seite her befeuert werden kann. Zielpunkte könnten hierfür die Gründung der Kirche sowie die Cannstatt 746 und dessen Folgen abgeben⁸¹.

Bis in die 1970er-Jahre ging die Forschung, insbesondere die landesgeschichtliche, von einem geradezu kausalen, jedenfalls exklusiven Konnex zwischen dem Martinspatrozinium und der Existenz von fränkischem Königsgut aus. Sobald eine frühe Martinskirche nachgewiesen werden konnte, folgte quasi automatisch der Schluss auf eine Gründung auf (königlichem) Fiskalgut, wobei häufig von sicheren Nachweisen aus dem 8. Jahrhundert Rückschlüsse auf die Existenz im 6. oder 7. Jahrhundert gezogen oder zumindest vermutet wurden. Ausgehend wohl von einem Beitrag von Wolfgang Metz aus dem Jahr 1974 konnten dann aber auch und zunehmend austrasisch-fränkische Adelsfamilien, schon im Verlauf des 7. Jahrhunderts, als Gründer auch von Martinskirchen nachgewiesen werden⁸². Ob der Ende des 19. Jahrhunderts vom Rechtshistoriker und Kirchenrechtler Ulrich Stutz für solche Gründungen generell eingeführte und etablierte Begriff ›Eigenkirche‹ der zunehmenden Kritik in der rezenten Forschung noch standhalten kann, mag dahingestellt bleiben und betrifft letztlich nur eine Frage der Terminologie. Fakt ist, dass fränkische Adelsfamilien sich auch des Martinspatroziniums für ihre Kirchen Gründungen bedienten, und dies durchaus recht umfanglich, wie zuletzt für einen nordfranzösischen Untersuchungsraum nachgewiesen werden konnte⁸³. Ein Zusammenhang zwischen der zunehmenden Schwächung der merowingischen Königsgewalt nach dem Tod Dagoberts I. († 639) und der Eigeninitiative des fränkisch-austrasischen Adels zu Martinsgründungen ist mit gutem Grund angenommen worden⁸⁴. Damit stünden wir durchaus wieder im zeitlichen Umfeld der Gründung der Sülchenkirche, aber damit auch vor der Konsequenz, dass die fränkische Herrenfamilie erst um 650/in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts nach Sülchen zugezogen sein muss. Dies ist aber gleichermaßen für die ›fränkische Interpretation‹ im neuen Sülchen-Band wie für meine ›alamannische Interpretation‹ nahezu, um nicht zu sagen: völlig auszuschließen. Will man sich doch jener, alles andere als zwingenden Annahme eines schon ursprünglichen Martinspatroziniums der Sülchenkirche anschließen, so könnte es in diesem Fall auch ein alamannisches sein: Ortsansässige Angehörige aus der alamannischen Oberschicht, von der fränkischen Herrschaft wohl schon in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts als Amtswalter in diesem wichtigen Ort Sülchen eingesetzt, drei, vier Generationen später endgültig christlich, gründete um/nach 650 eine Kirche und hielt sich zum weiteren Erweis unverbrüchlicher

um 1007. Festgabe zum Millenium (Studien zur Bamberger Bistumsgeschichte 3), hrsg. v. Josef URBAN, Bamberg 2006, 104–143, passim.

81 Weitere Möglichkeiten, die außerhalb der hier behandelten Frage Alamannen – Franken? stehen, sollen hier ausgeblendet werden. So hält Hans Reinhard Seeliger die Entstehung des Sülchener Martinspatrozinium »bei der Weihe des Choranbaus an die ursprüngliche Grabkapelle« für möglich (Hans Reinhard SEELIGER, *Eigenkirchen – Martinspatrozinien – Kirchenbestattungen. Die Bedeutung der Grabung Sülchen im kirchenhistorischen Umfeld*, in: *Die Sülchenkirche* [wie Anm. 1], 172–183; Zitat S. 179), schließt aber auch einen karolingischen Kontext nicht aus (vgl. unten).

82 S. Wolfgang METZ, *Adelsforst, Martinskirche des Adels und Urgautheorie. Bemerkungen zur fränkischen Verfassungsgeschichte des 7. und 8. Jahrhunderts*, in: *Historische Forschungen für Walter SCHLESINGER*, hrsg. v. Helmut BEUMANN, Köln – Wien 1974, 75–85.

83 S. Charles MÉRIAUX, *Gallia irradiata. Saints et sanctuaires dans le nord de la Gaule du haut Moyen Âge* (Beiträge zur Hagiographie 4), Stuttgart 2006.

84 Vgl. LORENZ, *Die Alemannen* (wie Anm. 10), bes. 99–104 mit weiterer Lit.

Loyalität ganz an das fränkische Modell: Eigenkirche, hier wohl sogar über den Gräbern der Ahnen, und Martinspatrozinium. Beziehungen alamannischer Führungsgruppen zur fränkischen Oberschicht insbesondere im merowingischen Teilreich Austrasien sind für die Mitte des 7. Jahrhunderts hinreichend bekannt⁸⁵.

Ein zweiter möglicher Deutungsansatz wurde oben als ›Zielpunkt‹ auf das Cannstatter Ereignis von 746 und dessen Folgen fokussiert. In den größeren historischen Kontext eingeordnet, verweist dieser in die massive Intensivierung fränkischer Herrschaft im alamannischen Raum, die etwa die Einführung des fränkischen Grafchaftswesens mit sich brachte und die zur endgültigen Einbindung und Integration Alamanniens in das Frankenreich führte. Die Hintergründe dieser Maßnahme lassen sich letztlich auf innerfränkische Konflikte im Vorfeld des Dynastiewechsels von den Merowingern zu den Karolingern zurückverfolgen⁸⁶: Dem merowingischen Königtum nach wie vor loyal ergebene und diese in ihrem Gebiet vertretende Angehörige der alamannischen Oberschicht, die sich sicher stets auf ›Augenhöhe‹ mit den Protokarolingern gesehen und verstanden hatten, bezahlten diese Loyalität und dieses Selbstbewusstsein nun, als das Ende des Königtums der Merowinger sich mehr und mehr abzeichnete, im Cannstatter Blutgericht mit ihrem Leben. Es ist anzunehmen und in weiten Landstrichen auch nachweisbar⁸⁷, dass Franken, Anhänger des neuen Königshauses, die restlichen alamannischen Amtsträger im Land ersetzten. So kamen mit großer Wahrscheinlichkeit fränkische Herren nun auch nach Sülchen und übernahmen dort auch den nahe der Siedlung gelegenen Herrenhof, dessen alamannische Existenz oben wohl plausibel gemacht werden konnte. Sülchen wurde Sitz einer fränkischen Verwaltungseinheit, des Sülchgaus, der zwar erst im ausgehenden 9. Jahrhundert ausdrücklich bezeugt ist, aber hier liegt eine wesentlich kürzere Zeitspanne zwischen vermutetem Alter und erster Bezeugung als beim Martinspatrozinium; zudem dürfte kaum etwas gegen eine bereits in unmittelbarem Kontext der Intensivierung fränkischer Herrschaft durch die neue Königsfamilie erfolgte Einrichtung, also um die oder bald nach der Mitte des 8. Jahrhunderts sprechen⁸⁸.

Der neu etablierte, fränkische Graf des Sülchgau brauchte keine Kirche an seinem Amtssitz zu errichten, denn es gab ja bereits eine. Hatte diese das Patrozinium eines ala-

85 S. z. B. FINGERLIN, Kirchen und Kirchengräber (wie Anm. 43), 45 u. 53; Dieter GEUENICH, Alemannien im 6. bis 8. Jahrhundert, in: Mission und Christianisierung am Hoch- und Oberrhein (6.–8. Jahrhundert) (Archäologie und Geschichte 10), hrsg. v. Walter BERSCHIN, Dieter GEUENICH u. Heiko STEUER, Stuttgart 2000, 23–34, hier bes. 28f.

86 Auf eine tiefere Ebene führen Thomas ZOTZ, Der Südwesten im 8. Jahrhundert. Zur Raumordnung und Geschichte einer Randzone des Frankenreiches, in: Der Südwesten im 8. Jahrhundert aus historischer und archäologischer Sicht (Archäologie und Geschichte 13), Ostfildern 2004, 13–30, hier bes. 27–30 und Jörg JARNUT, Alemannien zur Zeit der Doppelherrschaft der Hausmeier Karlmann und Pippin, in: Beiträge zur Geschichte des Regnum Francorum. Festschrift Eugen EWIG, hrsg. v. Rudolf SCHIEFFER (Beihefte der Francia 22), Sigmaringen 1990, 57–66, hier bes. 63 die innerfränkischen Konflikte und deren Auswirkungen auf Alamannien zurück, nämlich auf die Auseinandersetzungen der beiden karolingischen Hausmeier Karlmann und Pippin, des späteren ersten Karolingerkönigs. Während Zotz Cannstatt 746 als Strafgericht Pippins gegen die Karlmann-Anhänger sieht, geht Jarnut umgekehrt von einer Bluttat Karlmanns an den Pippin-Anhängern aus.

87 Etwa anhand der pagus-Struktur, soweit für die einzelnen pagi Grafen (*comites*) bezeugt sind. S. hierzu generell meine leider unveröffentlicht gebliebene Trierer Habilitationsschrift *Administrativ-politische und historisch-geographische Raumerfassung und Raumgliederung: Der mittelalterliche pagus (Ende 5. Jahrhundert bis 1200)* von 2001.

88 Zumindest für ›denkbar‹ hielt einen karolingischen Kontext des Sülchener Martinspatroziniums im vorliegenden Sammelband auch SEELIGER, Eigenkirchen – Martinspatrozinien – Kirchenbestattungen (wie Anm. 81), 179; Zitat ebd.

mannischen oder in Alamannien wirkenden Heiligen, so wird sie nun zum Ausdruck unverbrüchlicher fränkischer Herrschaft, auch die alamannischen Christen, in eine Martinskirche umgewidmet worden sein; hatte sie dagegen bereits ein, wenn auch von den alamannischen Vorgängern begründetes Martinspatrozinium: umso besser ...

7. Die Summe, oder: nicht doch Alamannen?!

Kritische Fragen und Überlegungen, die hier im Schlusswort nicht noch einmal einzeln aufzuführen sind, sondern in einem durchaus ostentativen Schlussplädoyer zur weiteren Diskussion anregen sollen, waren und sind weder dazu gedacht noch geeignet, die im vorliegenden Sammelband aus den Funden und Befunden der jüngsten Grabungen in und an der Sülchenkirche entfaltete und durchweg vertretene ›Franken-These‹ – wenn ich die Deutungen in dieser Weise, sicher etwas zugespitzt, zusammenfassen darf – grundsätzlich in Frage zu stellen oder gar zu widerlegen. Sie sollten mit der ›Alamannen-These‹ – dito – lediglich eine mögliche Alternative der Deutung einbringen. Vielleicht könnte eine Isotopenuntersuchung an den Knochenfunden, konkret an den Zähnen in der erhobenen Frage nach der ethnischen Zugehörigkeit näheren Aufschluss geben. Die Messung ist inzwischen so verfeinert, dass auch feinere, regionale Differenzierungen möglich sind. Von daher darf man optimistisch sein, für die in dieser Frage wohl entscheidenden ältesten Gräber bis um 600 die Herkunft der Bestatteten näher bestimmen zu können, d. h.: fränkische Kernlande oder alamannischer Raum.

Vielleicht erweisen sich Sülchen und konkret die Sülchenkirche in ihrer Gründung und besonders auch in der unter ihrem Boden ergrabenen ›Vorzeit‹ für Südwestdeutschland noch weitaus bedeutender, als in der Auswertung und Deutung im vorliegenden Sammelband angenommen wird: nicht ein weiterer, freilich glänzender und markanter Punkt auf der fränkischen Karte des alamannischen Raums, sondern ein ganz herausragendes Beispiel für alamannische Selbstverwaltung und alamannische Herrschaft auch unter fränkischer Führung. Für Letzteres plädiert mit dem Verfasser sogar ein Mainfranke.

II. Buchbesprechungen

1. Gesamtdarstellungen

VOLKER REINHARDT: *Pontifex. Die Geschichte der Päpste. Von Petrus bis Franziskus.* München: C. H. Beck 2017. 928 S. m. zahlr. Abb. und Karten. ISBN 978-3-406-70381-2. Geb. € 38,00.

Eine »Geschichte der Päpste« von den Anfängen bis zur Gegenwart darf man gewiss als ein gewaltiges Unterfangen bezeichnen. Nach der offiziellen Zählweise im *Annuario Pontificio* wird Franziskus I. als der 267. Papst gezählt. Hinzu kommt noch eine Reihe von Päpsten, die keine Anerkennung gefunden haben. Insgesamt also eine stolze Zahl über einen Zeitraum von zwei Jahrtausenden. Kann man eine Papstgeschichte verfassen, in der alle diese Amtsinhaber ihren gebührenden Platz und ihre Würdigung erhalten, in der sie auch in den Rahmen ihrer Zeit und in die Wechselwirkung der jeweiligen politischen, ideellen, wissenschaftlich-theologischen und moralischen Voraussetzungen und Entwicklungen gestellt sind? Volker Reinhardt ist dies, meine ich, in einer Weise gelungen, die größte Anerkennung verdient.

Natürlich schreibt er das Werk als Historiker, wie er auf Seite 19 eigens ankündigt: »Als wissenschaftliche Darstellung der Papstgeschichte behandelt das vorliegende Buch alle Fragen des Glaubens als reine Ideen und Vorstellungen, nicht als Tatsachen.« Dass aber theologische und religiöse Impulse und vor allem Grundsätze das Papsttum in seiner Geschichte zutiefst beeinflusst haben, wird von Volker Reinhardt keineswegs ausgeblendet. Die Faszination der Papstgeschichte liegt gerade auch in dem ständigen Oszillieren »zwischen einer dem Wandel nicht unterworfenen Wahrheit und deren zeitbedingter und zeitgemäßer Einkleidung« (S. 20). In der Tat: Jeder Papst war und ist immer wieder von neuem mit dem Auftrag konfrontiert, wie er sich und die Kirche in diesem Spannungsverhältnis positioniert. Und der Historiker, so muss man hinzufügen, muss seinerseits dieses ständige Ringen in wissenschaftlicher Fairness ausleuchten und sich darum bemühen, weltanschauliche Emotionen soweit wie möglich zu vermeiden. Auch dies ist Volker Reinhardt in bemerkenswerter Weise gelungen.

Auf der Grundlage dieser Maximen wissenschaftlichen Arbeitens wird mit dem Buch ein chronologischer Durchgang der Papstgeschichte vorgelegt, der allerdings auch einen geduldigen Leser erfordert. Nicht, dass das Buch nicht gut geschrieben wäre. Im Gegenteil, die Sprache ist angenehm, variationsreich, und die Darstellung ist immer wieder mit Geschichten angereichert, die Spannung erzeugen. Aber der Stoff ist gewaltig, und der Leser sollte schon ein gehöriges Maß an Vorwissen mitbringen. Dann aber ist die Lektüre ein Genuss.

Die Gliederung des Buches wird sofort allgemeine Zustimmung finden. Es geht im ersten Abschnitt um die Entwicklung der Kirche, damit auch die der Christengemeinde und des Bischofs von Rom in den ersten drei Jahrhunderten. Der eigentliche Aufstieg der Päpste beginnt dann im zweiten Abschnitt, der vom »Toleranzedikt« von 313 bis in die Zeit um 500 reicht. Hier wurden die Kernelemente des Papsttums ausgebildet. Dann folgt drittens die byzantinische Epoche bis in die Zeit um 700, bevor viertens »der Weg nach

Westen« geschildert wird, die weltgeschichtliche Neuorientierung, bei der im Westen vom Papst ein neuer Kaiser »gemacht« und damit ein Ordnungssystem aufgebaut wurde, das über viele Jahrhunderte große Teile Europas bestimmt hat. Im fünften Abschnitt geht es um das »dunkle Jahrhundert« in der Papstgeschichte, das man bis in das 11. Jahrhundert hineinziehen kann. Die »papstgeschichtliche Wende« (Rudolf Schieffer) von der Mitte des 11. Jahrhunderts bis etwa 1200 füllt das Kapitel sechs, und der Höhepunkt der päpstlichen Autorität bis etwa 1300 ist Thema von Kapitel sieben. Das Papsttum in Avignon und das Große Abendländische Schisma bis 1415 schließen sich an in Abschnitt acht. Mit dem Wiederaufstieg des Papsttums in Rom, mit der Pracht der Renaissance und dem Zusammenbruch um 1530 beschäftigt sich Kapitel neun. Die Kapitel zur neueren Geschichte gliedern in die Zeitabschnitte 1534–1605, 1605–1676, 1676–1799, 1800–1914 und 1914 bis heute. Genau dies sind die Etappen der Papstgeschichte.

Um es nochmals hervorzuheben: Jeder Papst findet in dem Buch in chronologischer Reihenfolge Erwähnung. Die Frühzeit ist knapp gehalten, Spätantike und Mittelalter bekommen etwa die Hälfte des Buches zugeteilt. Nur für diese Epochen fühle ich mich mit meinem Urteil im Hinblick auf die wissenschaftliche Qualität einigermaßen kompetent. Fazit: Ich habe nichts auszusetzen, im Gegenteil, das wissenschaftliche Fundament ist mit großer Souveränität und Sicherheit für alle Epochen auf dem Stand der Forschung. In den Fällen, in denen in der Wissenschaft kontrovers diskutiert wird, gelingt es Volker Reinhardt stets, elegant allen Seiten gerecht zu werden. Dies trifft etwa auf die Beurteilung des Bußgangs nach Canossa von 1077 zu, auch wenn sich jeder Beteiligte an den wissenschaftlichen Auseinandersetzungen hier gerne als der »Gewinner« sähe (S. 277f.). Nur einmal hat Volker Reinhardt in einer Kontroverse eindeutig Partei ergriffen, nämlich bei der zeitlichen Einordnung des Constitutum Constantini (S. 181). Hier will er der Datierung von Johannes Fried nicht folgen, sondern entscheidet sich für die Entstehung unter Papst Hadrian I. – was meine volle Zustimmung findet.

Aber solche Einzelheiten sind eigentlich hier gar nicht angebracht. Die Fülle der Geschehnisse, der Entscheidungen, der persönlichen Eigenheiten, der historischen Kontexte ist für die Päpste so umfassend, treffend und kompetent ausgebreitet, dass man dem Autor immer wieder nur Respekt zollen kann. Besonders lebendig werden die Abschnitte seit der Renaissance, was natürlich auch daran liegt, dass nun die Nachrichten über die Päpste immer umfangreicher werden und sich das Bild von ihrer Persönlichkeit immer farbiger zeichnen lässt. Am Ende stehen Benedikt XVI. und Franziskus I., und auch diese beiden Päpste unserer Gegenwart werden in ihrer Lebensgeschichte und in ihrer ganzen Komplexität wunderbar eingefangen. PONTIFEX ist ein dickes Buch – und auch ein großes Buch.

† Stefan Weinfurter

MARKUS FRIEDRICH: Die Jesuiten. Aufstieg – Niedergang – Neubeginn. München–Berlin–Zürich: Piper 2016. 727 S. m. farb. Bildteil. ISBN 978-3-492-05539-0. Geb. € 39,00.

»Gift aus Iberiens Wüsten« nannte der berühmt-berüchtigte Aufklärer Eulogius Schneider das Wirken der Jesuiten in seiner »Ode an Seelmanns Urne«, mit der er im Jahr der Französischen Revolution den Tod des Speyerer Weihbischofs Andreas Seelmann besang. Fast 250 Jahre waren damals seit der Gründung der Gesellschaft Jesu vergangen, die in der Zwischenzeit bis zu ihrer Aufhebung 1773 wie wohl keine zweite Organisation die katholische Kirche und darüber hinaus in vielen Ländern das gesellschaftliche Leben überhaupt geprägt hatte. Im Grunde komme deshalb das Projekt, eine Geschichte der Jesuiten

zu schreiben, der Absicht gleich, eine »Weltgeschichte im Kleinen« zu verfassen und könne daher niemals vollständig sein, wie der Autor des Werkes »Die Jesuiten. Aufstieg – Niedergang – Neubeginn«, Markus Friedrich, Professor für Europäische Geschichte der Frühen Neuzeit an der Universität Hamburg, einleitend anmerkt. Der Verfasser beweist Mut, dass er ein solches *opus magnum*, das man normalerweise als Ertrag eines langen Forscherlebens erwarten würde, schon kurz nach der Übernahme seines ersten Lehrstuhls vorlegt. Um es vorwegzunehmen: Der große Wurf ist ihm gelungen.

Das flüssig geschriebene Buch berücksichtigt alle wesentlichen Nationen und Sprachräume, es spricht die entscheidenden Fragestellungen an, beruht auf umfangreichen Archivaufenthalten des Autors und hat die wissenschaftliche Literatur auch international im Blick. Beim Blick in das 60-seitige Literaturverzeichnis fällt allerdings auf, dass die Bände des von Johannes Meier verantworteten Forschungsprojektes zu den »Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika«, immerhin ein Handbuch, das einen Überblick über einen wichtigen Teil des außereuropäischen Wirkens der Gesellschaft Jesu in der frühen Neuzeit bietet, nicht rezipiert wurden. Friedrich, der selbst weder Jesuit noch Kirchenhistoriker ist, schreibt mit einer gewissen Sympathie für den Orden und seine geschichtliche Leistung, klammert aber Problematisches keineswegs aus. Deutlich wird die Vielfalt, die den Orden prägt(e) und die ihn bei näherem Hinsehen keineswegs als den monolithischen Block erscheinen lässt, als der er nach außen hin häufig erschien bzw. dargestellt wurde. Aufschlussreich sind daher Seitenblicke auf diverse Bereiche der »Sonderseelsorge« wie etwa der an Gefangenen, die von Ordensmitgliedern wahrgenommen wurden, oder auf die unterschiedlichen Anpassungsstrategien, die einen Großteil des Erfolgs der Gesellschaft Jesu in den frühneuzeitlichen Missionsfeldern ausmachten – die Stichworte »Jesuitenreduktionen« bzw. »Ritenstreit« seien hier nur schlagwortartig genannt. Es gelingt dem Autor, die innere Organisation des Ordens, die Gründe für seinen durchschlagenden Erfolg sowie auch für den allmählichen Niedergang im Jahrhundert der Aufklärung in thematisch orientierten Querschnitten überzeugend zu präsentieren, ohne sich in allzu vielen Einzelheiten oder offenen Detailfragen zu verlieren; darin liegt zweifellos die Stärke des Bandes. Das lässt sich am Beispiel der marianischen Kongregationen und Sodalitäten zeigen: Diese vom Orden propagierten, vielerorts für den Erfolg der katholischen Reform entscheidenden »Transmissionsriemen«, die der Einwurzelung des tridentinischen Glaubensverständnisses im katholischen Volk dienten, werden auf lediglich fünf Seiten abgehandelt, die aber keinen wesentlichen Aspekt vermissen lassen. Der im Untertitel genannte »Neubeginn«, d. h. die Geschichte des Ordens nach seiner Wiederbegründung, fällt allerdings im Vergleich zu den Jahren vor 1773 denkbar knapp aus. Das damit angesprochene und als »Epilog« überschriebene Schlusskapitel über den »Orden in der Moderne« bietet trotzdem einen fundierten Überblick über die zurückliegenden 200 Jahre der Ordensgeschichte, die inzwischen mit dem ersten Jesuiten auf dem Stuhl Petri einen neuen Höhepunkt erreicht hat.

Dem Band, dem eine weite Verbreitung zu wünschen ist, sind drei Karten, 33 Abbildungen sowie ein Namensregister beigegeben. Da das Inhaltsverzeichnis recht knapp ausgefallen ist, wäre allerdings auch ein Sachregister wünschenswert gewesen. Gleiches gilt für ein Ortsregister, da die Kapitel des mit 593 Textseiten noch recht handlichen Bandes nicht geographisch, sondern nach thematischen Gesichtspunkten angeordnet sind und so das Auffinden von Aussagen zur konkreten Situation in einer bestimmten Region erschweren.

Norbert Jung

WOLF-FRIEDRICH SCHÄUFELE: *Christliche Mystik* (Theologische Bibliothek, Bd. IV). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017. 256 S. ISBN 978-3-7887-3163-2. Geb. € 25,00.

Nachdem Kurt Ruhs vierbändige »Geschichte der abendländischen Mystik« (1990–1999) und Bernard McGinns fünfbandige »Die Mystik im Abendland« (1994–2016) den Forschern als Handbücher zur Verfügung stehen, bedarf es dennoch einer lesbaren und kenntnisreichen, ökumenisch orientierten Einführung in die »Christliche Mystik« als handliches Buch zu Studienzwecken. Auch die 17 Bände des »Dictionaire der spiritualité ascétique mystique« (1932–1995) wird nicht jeder lesen. Für eine Einführung eignet sich das Werk von Wolf-Dietrich Schäufele in vorzüglicher Weise. Es soll nach dem Vorwort »grundlegende Orientierung« geben, »Entwicklungslinien« nachzeichnen und zur Vertiefung anregen. Dazu ist keine lückenlose Vollständigkeit erforderlich, und sie wird auch nicht angestrebt.

Ein gut nachvollziehbares Anliegen besteht auch darin, auf eine »Tradition der Christentumsgeschichte« durch eine konzentrierte und verständliche Darstellung aufmerksam zu machen, die gern bei fernöstlicher oder esoterischer Mystik-Orientierung übersehen wird. Mystik wird hier als »authentische religiöse Erfahrung« verstanden. Damit ist freilich alles gesagt, weil es religiöse Erfahrung auch gibt, ohne dafür das Kennzeichen »Mystik« einzusetzen (vgl. S. 14). Die Unschärfe des Begriffs entsteht durch die Weite der Traditionsbezüge, durch das damit verbundene »Mysterium« und durch das Unvermögen sprachlicher Fassung entsprechender Erfahrungen (vgl. S. 20 ff.). Das Individuelle der Erfahrung, ihr Bedürfnis nach zugespitzter Besonderheit, der Kampf um und gegen eine metaphorische Sprache, all das konnotiert mit »Mystik«. Die Frage, wer als »Mystiker« oder »Mystikerin« bezeichnet werden kann, lässt Schäufele zu Recht offen (vgl. S. 23). Damit geht es aber nicht mehr um die Tatsächlichkeit der Erfahrung an sich, sondern »um den Frömmigkeitsstil«, der durch »Unmittelbarkeit«, durch Begegnung und Vereinigung gekennzeichnet ist (S. 24), sowie durch einen »Ereignischarakter« (S. 26). In der »Typologie« der christlichen Mystik greift Schäufele auf McGinn und Haas zurück: Mystik kann demnach welt-exklusiv oder welt-inklusiv sein, den Aufstieg oder den Abstieg zum »Grund« gestuft darstellen, intellektiv oder ekstatisch sein, Liebe oder Erkenntnis als Achse bevorzugen.

Folgt man dem Gang dieses Buches von der am Platonismus orientierten altkirchlichen Mystik bis zu den Mönchen und ihrer spezifischen Rolle in der Orthodoxie, so entsteht ein breites, kenntnisreiches Bild der biblischen Anknüpfungspunkte und des christlichen Platonismus bei den Kirchenvätern, aus denen dann auch das westliche Mittelalter lebt. Gregor der Große und Johannes Eriugena sind hier Vermittler, ehe es zum einem »Neuaufbruch« im 12. Jahrhundert, angeführt von den Zisterziensern, insbesondere Bernhard von Clairvaux, kommt. Monastische und scholastische Theologie (die Viktoriner) prägen das Erkenntnisinteresse und die subtile Darstellungsweise. Es folgt ein Kapitel über die Frauenmystik von Hildegard über die Zisterzienserinnen bis zu den Beginen. Hier gibt es einen Punkt, in der ich mit Schäufele, der sich auf Lerner bezieht, nicht einverstanden bin (S. 146). Ich glaube nicht, dass die »Brüder und Schwestern des freien Geistes« aus eigenen Texten greifbar sind und halte Marguerite Porete auch nach damaligen theologischen Kriterien nicht für häretisch. Dass der Prozess, wie Sean Field aufzeigt, vom Inquisitor manipuliert wurde, macht deutlich, wie problematisch eine Häresiegeschichte ist, die von Verurteilungen ausgeht.

Einzelkritik ist jedoch bei einem solchen einführenden Buch schwierig. So muss man m. E. Eckharts Äußerungen nicht für »zugespitzt« oder »überspannt« halten (S. 170–173), wenn seine Formulierungen »steil« werden. Wir erhalten einen Überblick über die Mys-

tik der Franziskaner, die deutsche Dominikaner-Mystik, die europäische Mystik (Niederlande, Italien, England), die katholische Reform (spanische Mystik) sowie über die lutherische ambivalente Beziehung zur Mystik mit einem Blick auf Dissidenten und Pietismus. Die Schlussbetrachtung über die »westliche Moderne«, d. h. die protestantischen und katholischen Bestrebungen, religiöse Individualisierung einerseits zu respektieren, andererseits allgemein zugänglicher zu machen, sammelt die historischen Betrachtungen wieder ein und zeigt ihre Bedeutung. Der Sinn dieses Buches ist es dabei nicht, Fragen abzuschließen, sondern sie zu eröffnen und zu ermöglichen. Auch in diesem Sinne ist es zu empfehlen.

Dietmar Mieth

BERNHARD SCHNEIDER: Christliche Armenfürsorge. Von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Freiburg: Herder 2017. 480 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-451-30518-4. Geb. € 29,99.

Mit der Überblicksdarstellung zur christlichen Armenfürsorge von den Anfängen bis zum Mittelalter wagt sich Bernhard Schneider an eine anspruchsvolle Synthese aus kirchengeschichtlicher Perspektive. Gegenwartsgenetisch angelegt unternimmt er den Versuch, insbesondere die Kontinuitäten christlicher Fürsorgetradition herauszuarbeiten. Die aktuelle Herausforderung jeder Gesellschaft, sich seiner Armen anzunehmen, reiche indes – wie Schneider in seiner Einleitung hervorhebt – weit über theologische Perspektiven hinaus, markiere den »Prüfstein der Zivilisation«. Hier deutet sich nicht nur der Tenor dieses Überblickswerkes an, ebenso der eines bereits in Vorbereitung befindlichen Folgebandes.

Unzweifelhaft hat seine enge wissenschaftliche Verflechtung über ein Teilprojekt im Sonderforschungsbereich 600 »Fremdheit und Armut« zum Gelingen des Längsschnitts beigetragen. Immer wieder zitiert Schneider kenntnisreich aus den zahlreichen Einzelstudien seiner Kollegen ebenso wie aus der breit recherchierten Literatur, um neuere ebenso wie gesicherte Erkenntnisse der Forschung gleichermaßen einzubeziehen. Dass die kirchengeschichtliche Perspektive nicht nur räumlich begrenzt bleibt, räumt der Autor zwar ein, dennoch vermisst man gerade die wirtschaftsgeschichtlich quantitative Dimension der Fürsorge – gerade da die Vergabepaxis abseits aller normativ-theologischen Überlegungen eben je nach Kassenlage entschieden wurde und bis heute wird.

Bis in die weithin überzeugende innere Kapitelstruktur des Bandes lassen sich die Perspektiven der ertragreichen Trierer Forschungsgemeinschaft nachvollziehen: So bildet die theologische Reflexion mitsamt einer gewinnbringenden Diskursanalyse zu Begriffen und den dahinter stehenden Vorstellungen den Auftakt jeden Kapitels, gefolgt von einer differenzierten Darstellung der zusehends heterogenen Normen und Praktiken der Armenfürsorge bis hin zu Formen der institutionellen Fürsorge. Die Fortsetzung schon im Blick formuliert der Autor abgesehen vom ersten Kapitel nur am Ende des Bandes »einige bilanzierende (Zwischen)Überlegungen«.

Das erste der vier folgenden epochendurchschreitenden Kapitel widmet sich der theologischen Basis in der Bibel, die eine »konsistente Armutstheologie« sowohl im Alten als auch Neuen Testament alles andere als eindeutig formuliert. Festzuhalten ist immerhin, dass ein Armutsideal keineswegs als favorisierendes Lebensmodell biblisch propagiert wurde. Ähnliches gilt für die Frühzeit des Christentums, in der die antiken Traditionen der Fürsorge neu akzentuiert und mit dem Aufstieg der christlichen Religion zu einem entscheidenden Akteur im Feld wurden. Eine Tendenz, die sich im Frühmittelalter fort-

setzte und das wirkungsmächtige Abhängigkeitsverhältnis von *potens* und *pauper* fest im kirchlichen System und Alltag institutionalisierte. Im Hochmittelalter schließlich erreichten die Formen und Praktiken unter dem Eindruck der tiefgreifenden gesamtgesellschaftlichen Veränderungen (u. a. Bevölkerungsexplosion, Städtegründungen) einen vorläufigen Höhepunkt, freilich auch eine folgenreiche Spaltung: Die innerkirchliche Armutsbewegung stellte nicht nur bis dahin etablierte Normen der bischöflichen Armenpolitik in Frage. Die sich hier andeutende Diversifizierung der Fürsorge stellt die Weichen für den tiefgreifenden Wandel an der Wende des Spätmittelalters zur frühen Neuzeit, bei dem eine auch theologisch debattierte Neubewertung des Verhältnisses von Arbeit und Armut schon die bis heute prägenden Grundfragen einer modernen Sozialfürsorge diskutiert.

Insgesamt widersteht Schneider mit seinem Werk der Versuchung, eine Tendenzgeschichte (Fortschritt oder Verfall) zu schreiben. Die rundherum differenzierte, durchaus auch für ein breites Publikum verständliche Geschichte der Armenfürsorge wird dem eingangs formulierten Charakter einer Synthese durchwegs gerecht. Schneider zeichnet detailliert einen Zivilisationsprozess nach, der sich abseits aller säkularen Tendenzen seit dem Spätmittelalter immer im christlichen Referenzrahmen bewegte. Diesen dabei konsequent transparent herauszuarbeiten, ist eine der Stärken des Buches.

Jens Aspelmeier

ANDREAS HOLZEM (HRSG.): Wenn Hunger droht. Bewältigung und religiöse Deutung (1400–1980) (Bedrohte Ordnungen, Bd. 6). Tübingen: Mohr Siebeck 2017. 324 S. ISBN 978-3-16-155175-8. Geb. € 69,00.

Der Hunger spielt im Christentum eine zentrale Rolle, von der Bibelgeschichte bis zu den kirchlichen Hilfswerken. Gleichwohl ist er in seiner historischen Tiefe und kirchenpraktischen Bedeutung kaum zusammenhängend thematisiert worden. Diese Lücke adressiert nun das vorliegende Buch. Es identifiziert den Hunger nicht nur als religionsgeschichtlichen Dauerbrenner, es illustriert auch, wie sehr Hungerereignisse als Katalysator zentraler kirchlicher Wandlungsprozesse dienen.

Der Band dokumentiert eine Tagung des Sonderforschungsbereichs »Bedrohte Ordnungen« der Universität Tübingen. In elf Beiträgen verfolgt er die religiöse Deutung und Bekämpfung von Hungerkatastrophen und Unterernährung über einen Zeitraum von mehr als 500 Jahren. Diese enorme Breite wird kompensiert, indem man sich weitgehend auf Deutschland und die katholische Kirche konzentriert. Globale Perspektiven oder Ausblicke auf den besser erforschten Humanitarismus kommen dementsprechend nur am Rande vor.

Das Buch gliedert den langen Beobachtungszeitraum in drei Epochen: Im ersten Teil nehmen Christian Jörg, Manfred Jakobowski-Tiessen und Jürgen Michael Schmidt die Hungerkrisen der »Kleinen Eiszeit« in Spätmittelalter und Früher Neuzeit in den Blick. Sie zeigen, dass eine Deutung der Hungersnöte als Strafe Gottes bereits zu dieser Zeit keineswegs unumstritten war. Vielmehr diente die Straftheologie des Hungers vor allem als Katalysator kirchenimmanenter Debatten – von Frömmigkeitspraktiken bis zu neuen Feiertagen. Auf das konkrete Bewältigungshandeln wirkte sie sich kaum aus. Gemeinsam relativieren die Beiträge die Kluft zwischen Moderne und Vormoderne, räumen mit einigen Mythen der Hexenforschung auf und verweisen auf überraschende Parallelen zwischen den Konfessionen. Im zweiten Teil untersuchen Bernhard Schneider, Andreas Holzem und Christina Riese das lange 19. Jahrhundert. Ihre Beiträge verschieben den Fokus auf das Phänomen der Armut. Die akuten Hungerkrisen dieser Zeit – etwa 1816/17, 1845–48 oder 1918–20 – behandeln sie nur am Rande. Sie illustrieren vor allem, welche Bedeutung

Hungernarrative für die Entstehung des Sozialkatholizismus besaßen. Dies galt nicht nur für die liturgische Ausdeutung sondern auch für die konkreten Hilfsvereine, die in Reaktion auf wachsende weltliche Konkurrenz entstanden. Im dritten Teil nehmen Thomas Großbölting, Benedikt Brunner, Florian Bock und Johannes Stollhof schließlich die Jahre 1960–1980 in den Blick. Sie verfolgen, wie der Hunger im globalen Süden zur Triebfeder für die Entstehung der großen kirchlichen Hilfswerke für die »Dritte Welt« wurde. Auf diese Weise diente die Beschäftigung mit dem Hunger nicht nur dazu, Legitimationsverluste im eigenen Land zu kompensieren, sie trug auch entscheidend zur weltkirchlichen Erweiterung der christlichen Konfessionen bei.

In der Zusammenschau fallen aufschlussreiche Parallelen zwischen vormodernen, modernen und postmodernen Hungerdeutungen ins Auge, die in den einzelnen Beiträgen jedoch nicht immer reflektiert oder diskutiert werden. So scheint die kirchliche Motivation von »Fernstenliebe« ein Dauerthema gewesen zu sein und kein Proprium der Moderne. Gleiches gilt für die beständige Herausforderung von religiösen Deutungen durch weltliche Antworten – von den Maßnahmen der mittelalterlichen Stadtobrigkeiten bis zum säkularen Humanitarismus im 20. Jahrhundert. Glücklicherweise führt eine ausführliche Einleitung des Herausgebers einige zentrale Fäden zusammen.

Insgesamt bietet das Buch einen willkommenen und in dieser Breite neuartigen Überblick über sein Thema. Es illustriert nachdrücklich, dass die Beschäftigung mit dem Hunger über Jahrhunderte hinweg zentrale Bedeutung für innerkirchliche Reformprozesse besaß. Es wäre spannend gewesen, auch die aktuelle Rückkehr des Hungers in den Blick zu nehmen – von der Bedrohung durch den Klimawandel bis zur Konjunktur von Tafeln und food banks. Das Repertoire kirchlicher Antworten auf diese Herausforderungen kann man nun diesem Band entnehmen.

Dominik Collet

WILLEM MARIE SPEELMAN U.A. (HRSG.): Armut als Problem und Armut als Weg. Münster: Aschendorff 2018. XII, 504 S. ISBN 978-3-402-13302-6. Geb. € 67,00.

»Ach, wie wünsche ich eine arme Kirche für die Armen!« Der berühmte Satz von Papst Franziskus liefert den *cantus firmus* für den vorgelegten Sammelband, der die Beiträge der Doppeltagung »Armut als Problem und Armut als Weg« in Münster und Utrecht 2015 dokumentiert. Leitend ist dabei die franziskanische Perspektive und Spiritualität, mit der ein zentrales Problem franziskanischen Lebens wie moderner Theologie gleichermaßen diskutiert wird: die Frage nach dem rechten Verhältnis zu sowie dem richtigen Umgang mit Armut. Diese Schwerpunktsetzung mag, trotz vieler Studien mit ähnlicher Stoßrichtung, zunächst überraschen. Denn dass Armut nicht sein soll, dass die Armutsbekämpfung ein wesentliches Ziel moderner Gesellschaft ist, das ist in politisch-ethischer Perspektive nicht disponibel. Die skandalöse Verteilung von Geld, Gütern, Wissen und Macht, die immer weiter aufgehende Schere zwischen Arm und Reich, die unfreiwillige Armut, die Milliarden von Menschen betrifft, sie scheinen keinen Platz für einen Diskurs über den »richtigen« Umgang mit Armut zuzulassen. Armut, so die politische Überzeugung, darf nicht sein.

Und doch besitzt die Armut auch ein positives Potential: von der Grundforderung der Armut im klösterlichen Leben bis hin zu modernen – auch säkularen – Konzeptualisierungen des Verzichts in einer postökonomischen Gesellschaft. Ganz zu schweigen von den Konzeptionen einer Kirche als einer armen Kirche. Vor allem das franziskanische Ideal der freiwilligen radikalen Armut legt hier eine zweite Spur.

Dass Armut ein Problem ist, wie sie auch eine Chance bieten kann, das zeigen die sehr unterschiedlichen Beiträge des Sammelbandes eindrucksvoll, die teilweise in deutscher, teilweise in englischer Sprache vorliegen.

Die umfangreiche Tagungsdokumentation bietet neben einer knappen, zweisprachigen Einleitung (S. 1–19) zwei Teile. Der erste Teil thematisiert und beleuchtet *Armut als Problem* (S. 21–328). Die zweite Abteilung widmet sich dem Konzept der *Armut als Weg* (S. 329–498).

In der ersten Abteilung werden Armutskonzepte (1.), Armut als rechtliches und ethisches (2.) wie auch als politisches (3.), als ökonomisches (4.) und als soziales Problem (5.) diskutiert. Zwei Beiträge ragen für ein Verständnis von Armut in besonderer Weise heraus. Jan Vranken entfaltet unter dem Titel »Poverty, like beauty, lies in the eye of the beholder. Perspectives on Poverty« (S. 33–49) eine systematische Beschreibung des Armutsbegriffs. Er macht deutlich, dass Armut als soziale Exklusion zu verstehen ist. Damit muss ein Paradigmenwechsel vollzogen werden. Es kann bei der Armutdebatte nicht um »die Armen« gehen, sondern nur um »Personen, die in Armut leben«. Michael Hartlieb knüpft hier an und fragt: »Wann verletzt Armut aus christlicher Perspektive die Menschenwürde?« (S. 83–104). Für Hartlieb liegt das Problem der Armut darin, dass sie die Autonomie armer Menschen durch physischen und psychischen Zwang einschränkt. Armut demütigt und verletzt das Selbstwertgefühl. In dieser Perspektive wird deutlich, dass aufgezwungene, strukturelle Armut aus ethischer Sicht niemals gerechtfertigt werden kann.

Im zweiten Teil werden – in franziskanischer Tradition – die Möglichkeiten und Chancen eines Lebens in freiwilliger Armut beleuchtet. Hier finden sich Erfahrungsberichte und systematische Auseinandersetzungen zur Armut als Lebenskonzept (1.) und zur franziskanischen Lebensweise (2.). Eindrucksvoll werden hier nicht nur die Chancen selbstgewählter Armut beschrieben, sondern auch die Ambivalenzen, die sich ergeben, wenn Menschen, die freiwillig arm sind, auf Menschen treffen, die zur Armut gezwungen werden. Zu nennen sind hier etwa die Beiträge von Adonis Tsiarify (S. 395–401), Bernd Beermann (S. 443–451), Charlotte Reyns (S. 403–404) und Myrcel Sarot (S. 489–497).

Mit der Tagungsdokumentation liegt eine breit angelegte und systematisch ergiebige Auseinandersetzung mit dem gesellschaftlich wie kirchlich brennenden Problem der Armut vor allem aus der Perspektive franziskanischer Spiritualität vor. Dass der leitmotivische Satz des Papstes nach einer armen Kirche allerdings gar nicht, vor allem weder sozial- noch institutionenethisch reflektiert wird, schmälert leider den Erkenntnisgewinn.

Thomas Laubach

THOMAS G. KIRSCH, RUDOLF SCHLÖGL, DOROTHEA WELTECKE (HRSG.): Religion als Prozess. Kulturwissenschaftliche Wege der Religionsforschung. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015. 256 S. ISBN 978-3-506-78116-1. Kart. € 24,90.

»Die Versuche, den Begriff [sc. Religion] stillzustellen, führen nicht nur zu normativer Erstarrung, sondern verhindern wissenschaftliches Verständnis überhaupt.« (S. 12) Starke Worte! Neben den Inhalten seien die im Band vorgestellten Projekte »motiviert«, so im Vorwort S. 7, »von einer gemeinsamen Unzufriedenheit mit den begrifflichen und konzeptuellen Angeboten der kurrenten religionswissenschaftlichen und religionshistorischen Forschung.« Dagegen ist von einer »Begriffsheuristik« die Rede. Nur ist keine der religionswissenschaftlichen Errungenschaften, etwa das *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 1988–2000, und fast keine Monographie aus dieser Wissenschaft

auch nur zitiert. Meinen die Herausgeber etwa unter dem falschen Namen ›Religionswissenschaft‹ den Teil der Theologie, der einen Begriff von Religion normativ festlegt? Greift man, ohne sie zu kennen, eine andere Wissenschaft an, um für sich ein Alleinstellungsmerkmal zu beanspruchen?

Unter diesem angriffslustigen Anspruch präsentiert in dem Band der Konstanzer Exzellenzcluster »Kulturelle Grundlagen von Integration« seine Projekte. Sie untersuchen Fälle aus dem Mittelalter, der Reformation, der Barockzeit, der Aufklärung, der Gegenwart, aus Christentum, Judentum, Islam, ethnischen Religionen, aus Palästina, Pakistan, England, Südeuropa, der Schweiz, den Niederlanden, Südfrankreich, methodisch Ideen-, Begriffs-, Sozialgeschichte, Medien, sozialwissenschaftliche Interviews, klassische Quellenanalyse. Was ist das Gemeinsame daran? Was ist das Neue daran? Als Analyse-Kategorie für ›Integration‹ sind vier gewählt und jeweils kurz eingeleitet: Begriffe – Zuschreibungen – Leit motive – Grenzen.

Zwei Herausgeber geben begriffsgeschichtliche Beiträge. D. Weltecke behandelt das spätantike bis mittelalterliche Begriffsfeld souverän. Freilich, die angebliche Toleranz des berühmten Mottos *una religio in rituum varietate* entpuppt sich als hegemoniales Regime der lateinischen Kirche in der griechisch-sprachigen Orthodoxie, die zwar griechische Riten zulässt, aber nur solange sie sich der *einen religio* Roms unterwirft. Nikolaus von Kues beruft sich in gleicher Situation (Unions-Konzil) auf das päpstliche Gebot nach der Eroberung Konstantinopels 1204 und ist kein Zeichen »religiöser Weitherzigkeit« (S. 22). Dass Glaube »irrationale Überzeugung« sei (S. 20), ist ein Fehlgriff, jedenfalls nicht religionswissenschaftlich. Immerhin ist in diesem Beitrag religionswissenschaftliche Forschung wahrgenommen; nur hier! – R. Schlögl arbeitet heraus, dass der Kollektiv-Singular »Religion« in der Aufklärung eurozentrisch blieb. Lafiteau ist zu Recht hervorgehoben. – Für das zweite Kriterium ›Zuschreibung‹ beschreibt E. Brugger das Fallbeispiel Wallfahrt zur neuen Wieskirch, kommt aber über den Fall kaum hinaus, dass hier Zuschreibungen durch eine Gegenseite erkennbar wären. N. Falkenhayner nimmt sich den Fall der Fatwa gegen Salman Rushdie vor. Ihr gelingt es, die Interpretation des Islam als Gegenmoderne und gewaltlegitimierende Ausnahme von Religion als westliche Zuschreibung kenntlich zu machen. Hans Kippenbergs grundlegende religionswissenschaftliche Systematisierung *Gewalt als Gottesdienst* 2008 fehlt. – Neue Erkenntnis war für mich der Fall einer Muslima, die in Konstanz schwimmen gehen wollte in religiös akzeptablem Badeanzug. Statt wie die Mehrheitsgesellschaft das zu verstehen als Abgrenzung, deutet Ö. Ezli das als Wunsch, am gesellschaftlichen Leben teilhaben zu können. Das ist ein gelungenes Beispiel für Zuschreibung. Ganz traditionell die qualitative Studie zu jungen Türken über Religion als Hinderung von Integration von Y. Soytemel. – Das Kriterium ›Leit motive‹: S. Liniger diskutiert das Beispiel Graubünden zwischen reformierten Predigern und katholischem Reich um 1621. Ihm bleiben die religiösen Besonderheiten fremd, wie dass Prophetie mehr Legitimation einbringen kann als (amtscharismatische) Herrschaft. S. Rauschenbach gelingt es, den calvinistischen Streit zur Prädestination über die Grenzen des reformierten Christentums hinaus mit jüdischen Stellungnahmen zu verbinden. Das hat sie in ihrer Dissertation bearbeitet. Sie ist übrigens jetzt Professorin für Religionswissenschaft. – Der Herausgeber Th. Kirsch beschreibt das Konsensstreben in Sambia / Afrika, das gefordert, aber von den ›Geistern‹ gestört wird.

Im letzten Abschnitt ›Grenzen‹ beschreibt K.-H. Günther einen Vertragsabschluss zwischen den Führern des Kreuzzugs und dem muslimischen Sultan als »besonders weitgehenden Vergemeinschaftungscharakter« (S. 206), meint damit, Webers Konzept (in der alten *WuG*- statt der *MWG*-Ausgabe) übertragen zu können, ohne es verstanden zu ha-

ben. Und ohne die notwendige Kenntnis der römischen Praxis von *pax* und *amicitia*, die dem geschilderten Vertragsabschluss zugrunde liegt. Er kennt erstaunlich wenig von der aktuellen Kreuzzugsforschung, auch nicht die religionswissenschaftliche. – S. Härtel behandelt einen Konflikt um den jüdischen Friedhof in Regensburg, dessen Mauer jedoch gerade nicht als religiöse Grenze verhandelt wird, sondern wegen Besitzrechten bestritten wird. Hier wäre die Pragmatik des Religionsbegriffs anzusprechen, ob ein Gericht, ein Parlament, ob Historiker, Politologen, Theologen oder Religionswissenschaftler dazu befinden (Dazu etwa Th. Idinopulos [ed.]: *What is religion? Origins, definitions, and explanations*, Leiden 1998). – T. Weitzel behandelt die päpstliche Definition von Orthodoxie und Häresie im Kreuzzug gegen die Katharer. Hier hätte die stufenweise Veränderung (»Religion als Prozess«) des Vorgehens den Einzelfall Béziers in einen Kontext gestellt. Die Unmöglichkeit, Orthodoxie zu definieren, führt zu dem Ritual des Gehorsams gegenüber Rom.

Der hohe Anspruch des Vorworts, das Exzellenzcluster biete die bessere Religionsforschung, ist nicht eingelöst. Die meisten Beiträge bieten ein gutes Niveau kulturwissenschaftlicher Einzelfälle, als Fallbeispiele für Integration bieten nur wenige das theoretische Argument.

Christoph Auffarth

ULRICH A. WIEN (HRSG.): Judentum und Antisemitismus in Europa. Tübingen: Mohr Siebeck 2017. XVI, 360 S. ISBN 978-3-16-155151-2. Kart. € 29,00.

Der Theologe Ulrich A. Wien hat die Ergebnisse einer Ringvorlesung an der Universität Koblenz-Landau in dem Sammelband »Judentum und Antisemitismus in Europa« veröffentlicht. Die elf Beiträge spannen einen Bogen vom Judenhass der Antike bis zur Befragung der Komplexität antisemitischer Straftaten in der deutschen Gegenwart. Die Ansätze der einzelnen Beiträge bewegen sich zwischen Theologie, Historiographie, Literaturwissenschaft und Wissenssoziologie.

Nach Lektüre der ersten Beiträge stellt sich schnell Ernüchterung ein. Der emeritierte Heidelberger Theologieprofessor Adolf Martin Ritter, geboren 1933, ergeht sich in Larmoyanz darüber, dass er nach 1945 mit den »Schreckensbildern aus den KZs« habe fertigwerden müssen, die »bald genug die Zeitungen füllten«. Der Holocaust als Zumutung für ahnungslose Deutsche: Gewiss ein hartes Schicksal für einen angehenden Theologen, der sich als junger Akademiker schließlich auch noch für die spätantiken Schriften des christlichen Judenhassers Johannes Chrysostomus schämen musste. Die eingehende Lektüre von dessen »Judenreden« avancierte allerdings zum Schlüsselerlebnis in Ritters Karriere. Der Theologe greift in seinem Aufsatz auf die Probeerlesung zum Abschluss seines Habilitationsverfahrens zurück, die er »vor fast einem halben Jahrhundert« hielt. Darin trumpft er mit der erleichternden Nachricht auf, dass Chrysostomus gar nichts gegen das Judentum gehabt habe. Er habe bloß gegen jene »Judaisierer« im Christentum polemisiert, die Gefahr liefen, jüdische Riten zu übernehmen. Zwar ist dies genau jene verhängnisvolle Denkfigur des »Anti-Judaismus«, die der amerikanische Historiker David Nirenberg in seiner 2015 erschienenen fulminanten Studie als eine »andere Geschichte westlichen Denkens« analysiert hat – und damit ein Beleg dafür, dass auch Chrysostomos wie so viele andere frühchristliche Denker bereits das moderne Schreckgespenst der »Verjudung« kannte. Doch man kann von einem Veteranen wie Ritter offenbar nicht mehr verlangen, auf der Höhe der Forschung zu sein.

Passagenweise befürchtet man, es sei das Programm des Bandes, den Antisemitismus in Geschichte und Gegenwart herunterzuspielen. Die Bemühung, Ambivalenzen und Mehrdeutigkeiten in den Quellen herauszuarbeiten, führt dazu, dass die Autoren ihr Thema oft nicht ernst genug nehmen. Georg Wenz, Studienleiter der Evangelischen Akademie in der Pfalz, meint, im Koran lasse sich keinerlei antisemitische Grundhaltung nachweisen, nur »teilweise massive Kritik an Juden«. Martin Luthers Antisemitismus wird bei dem Tübinger Kirchenhistoriker Volker Leppin kaum diskutiert. Peter Ullrich, der ein Kurzreferat zu der zusammen mit Michael Kohlstruck verfassten, unter Fachleuten höchst umstrittenen Studie »Antisemitismus als Problem und Symbol. Phänomene und Interventionen in Berlin« (2015) abgeliefert hat, findet, es gebe »viel mehr Antisemitismus als AntisemitInnen«, weil empörte Bürger den Hintergrund ihrer eigenen Aussagen meist gar nicht verstünden und Juden gar nicht wirklich hassten. Der Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus könne daher »ein Zurücktreten gegenüber den verbreiteten reflexhaften Polemiken nur gut tun«.

Alles also nur halb so wild? Besser, weil zumindest in Teilen kritischer, sind die Beiträge des Wiener Historikers Alfred Kohler (über das Judentum in Spanien zur Zeit der Reconquista), des Geschichtswissenschaftlers Gangolf Hübinger aus Frankfurt an der Oder (über den deutschen Antisemitismus im frühen 20. Jahrhundert) und des Potsdamer Historikers Thomas Brechenmacher (über die Geschichte des Antisemitismus in der katholischen Kirche, wenn auch am Ende mit einer allzu überschwänglich klingenden Bewertung der Zeit seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Jahr 1965).

Der Koblenzer Literaturwissenschaftler Lothar Bluhm gibt einen weit ausgreifenden Überblick zu »Juden und Judentum in der deutschen Literatur«. Bluhm setzt im Hochmittelalter an, thematisiert den Antisemitismus in der Romantik und überspringt den Realismus. Nach ausführlicheren Betrachtungen zur Debatte um Thomas Manns Judenbild und Anmerkungen zu Rainer Werner Fassbinders »Der Müll, die Stadt und der Tod« (1975) diskutiert Bluhm am Ende noch kurz Martin Walsers Skandalroman »Tod eines Kritikers« (2002), in dem der Holocaustüberlebende Marcel Reich-Ranicki anhand antisemitischer Klischees verspottet wird.

Der Titel von Bluhms Beitrag deutet allerdings bereits an, dass der Autor die für sein Thema unverzichtbare Forschungsdiskussion zum literarischen Antisemitismus, die seit Ende der 1990er-Jahre auch in Deutschland geführt wird, überhaupt nicht zur Kenntnis genommen hat. Nicht nur, dass dieser Schlüsselbegriff in seinem Aufsatz fehlt: Bluhm hantiert nach wie vor mit der umstrittenen Rede vom »deutsch-jüdischen« Schreiben und bietet eine althergebrachte Aufzählung von »Judenbildern in der deutschen Literatur«. Ihm ist offenbar entgangen, dass die methodische Problematik dieses Vorgehens seit Mona Körtes 2004 erschienenem Beitrag zu den »Erzeugungsregeln von Grenzziehungen in der Germanistik« Konsens ist.

Bluhms Beitrag verharrt auf dem Kenntnisstand der 1980er-Jahre: Nicht einzelne, hinlänglich bekannte Stereotype, die auch schon eine Nazi-Germanistin wie Elisabeth Frenzel 1940 fleißig sammelte, bringen das Verständnis des literarischen Antisemitismus voran, sondern die Untersuchung weit vielfältigerer Vermittlungsformen judenfeindlicher Vorstellungen durch die Literatur. Zu analysieren ist die Ensemblewirkung von Werken in ihrer komplexen intertextuellen Beziehung zu bestimmten Darstellungstraditionen, und nicht nur eine isoliert betrachtete Motivgeschichte, die stets auf unreflektierten Setzungen und problematischen Fremdheitskonstruktionen beruhte. Es geht um ein Ernstnehmen der »Literatur als System« (Körte), das den modernen Antisemitismus mit genuinen ästhetischen Mitteln und Emotionalisierungstechniken nicht nur punktuell zitierte und spiegelte, sondern als Stabilisator bestehender Machtstrukturen aktiv mitformte.

Kurzum: Trotz des teils brauchbaren Einführungscharakters der Aufsätze, die zusammen einen groben Überblick auf mehr als 2000 Jahre Antisemitismusgeschichte geben, handelt es sich um einen überaus durchwachsenen Band, der sich an vielen Stellen nicht auf der Höhe der Forschungsdiskussion befindet.

Jan Süselbeck

JÖRG ERNESTI, MARTIN M. LINTNER, MARKUS MOLING (HRSG.): Kirche und Menschenrechte. Ein spannungsvolles Verhältnis (Brixner Theologisches Jahrbuch 8/2017). Innsbruck – Wien: Tyrolia 2018. 224 S. m. Abb. ISBN 978-3-7022-3663-2. Geb. € 24,95.

Die historische, systematische und rechtliche Verhältnisbestimmung von römisch-katholischer Kirche und der Idee allgemeiner Menschenrechte ist komplex. Angesichts des 2018 anstehenden 70-jährigen Jubiläums der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte widmet sich das Jahrbuch der Philosophisch-Theologischen Hochschule Brixen genau dieser Verhältnisbestimmung. Die insgesamt 13 Beiträge des Buches stammen naturgemäß zum Großteil aus der Feder von ProfessorInnen der Brixner Hochschule, werden jedoch durch einige Gastbeiträge ergänzt.

Die systematischen und philosophischen Beiträge reichen thematisch von grundsätzlichen Fragen hinsichtlich der Begründung der Menschenrechte (Christoph Amor), den Differenzen im Umgang verschiedener Weltreligionen mit Menschenrechten (Paul Renner) oder der Bewältigung von Menschenrechtsverletzungen (Peter G. Kirchschräger) zu spezifischeren Problemen wie der Kreuzifixdebatte (Martin M. Lintner), der Notwendigkeit des Rechts auf die Imperfektion des Menschen (Michaela Neulinger) oder der Frage der Aufweichung von Menschenrechten angesichts einer Bedrohung durch Terror (Markus Moling). Besonders hervorzuheben ist sicherlich der studentische Beitrag (Doris Christina Rainer), der quasi-religiöse Elemente in nationalsozialistischen Riten und Feiern identifiziert und dekonstruiert – ein Unterfangen, welches gerade angesichts des neuen Trends der Vereinnahmung religiöser Symbole und Riten durch neurechte Gruppierungen eine dringliche und gesellschaftspolitisch relevante Forschungsaufgabe der Theologie ist. Auch wenn in manchen Beiträgen der Bezug zur übergeordneten Themenstellung des Bandes nicht direkt ersichtlich ist, stellen sie doch gerade in ihrer Diversität gut lesbare und interessante Schlaglichter im theologischen Menschenrechtsdiskurs dar.

Die drei historischen Beiträge des Bandes beleuchten verschiedene Aspekte der Konfliktgeschichte von Kirche und Menschenrechten. Jörg Ernesti, der mit zwei Beiträgen vertreten ist, untersucht erstens die vatikanische Außenpolitik seit dem Untergang des Kirchenstaats 1870 und zweitens das Verhältnis von Religionsfreiheit und den Auseinandersetzungen um den Religionsfrieden im 16. Jahrhundert. Rainer Florie analysiert die Konkordatspolitik der Kirche zwischen den Weltkriegen. Analog zu den systematisch-theologischen Beiträgen sind die Beiträge eher in Randbereichen des Menschenrechtsdiskurses angesiedelt, jedoch werden sie dadurch besonders interessant, da sie überraschende Aspekte verdeutlichen. So ist beispielsweise der ideengeschichtliche Zusammenhang zwischen Religionsfrieden und Religionsfreiheit eine innovative und reizvolle Überlegung.

Der einzige biblisch-theologische Beitrag des Bandes (Maria Theresia Ploner) besteht in einem flammenden, sowohl biblisch-theologisch als auch menschenrechtlich begründeten Plädoyer für die Zulassung von Frauen zum Weiheamt. Der Beitrag aus der Kanonistik (Michael Mitterhofer) untersucht das Verhältnis der menschenrechtsaffirmativen Dokumente der Konzilszeit und des CIC 1983 und diagnostiziert einige Spannungen in

der Theologie des 2. Vatikanums und des aktuellen Kirchenrechts. Beide Beiträge dienen daher als wichtige Warnschilder, um das zeitgenössische Verhältnis von katholischer Kirche und Menschenrechten nicht zu sehr zu harmonisieren.

Der Sammelband adressiert ein aktuelles und politisch brisantes Thema, dessen Relevanz gerade angesichts zeitgenössischer politischer Entwicklungen eindeutig auf der Hand liegt. Die einzelnen Beiträge des Buches sind dabei wichtige Schlaglichter auf Debatten rund um die diskursive Großbaustelle Religion/Kirche und Menschenrechte. Lediglich die Anordnung der Beiträge wirkt manchmal etwas willkürlich – da die Themenstellung so breit ist, stehen auch die einzelnen Beiträge des Buches inhaltlich etwas unverbunden nebeneinander. Das ist aber nicht zwingend ein Kritikpunkt: Zum einen schmälert dies nicht die Leistung der Einzelbeiträge des Buches, zum anderen ist es sehr aufschlussreich, welche unterschiedliche Annäherungen, Perspektiven und Probleme aus den verschiedenen Fächern einer Fakultät an die gleiche übergeordnete Themenstellung herangetragen werden. Nicht zuletzt für diese bewahrenswerte Vielfalt der theologischen Fachdiskurse gibt das Buch ein hervorragendes Beispiel ab.

Martin Breul

HANS JOAS: Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung. Berlin: Suhrkamp 2017. 543 S. ISBN 978-3-518-58703-4. Geb. € 35,00.

Mit »Die Macht des Heiligen« legt Hans Joas eine Weiterführung seiner in den letzten Jahrzehnten entwickelten Argumente zur Religionssoziologie und Religionsgeschichte vor. Wieder ist das Hauptziel eine Infragestellung der Säkularisierungsthese, deren Vertreter eine abnehmende Relevanz der Religion in der Moderne postulieren (und für die Zukunft prognostizieren). Anstatt sich jedoch mit Daten zu Mitgliederzahlen, Kirchgängen oder Glaubensbekenntnissen zu beschäftigen, geht Joas zurück zu den Wurzeln der verbreiteten intellektuellen Erzählung der Säkularisierung. In sieben Kapiteln setzt er sich akribisch mit einigen der wichtigsten Denkmäler und Ideen der Säkularisierung auseinander. Entstanden ist dadurch nicht nur ein Beitrag zur Religionssoziologie, sondern auch zur Ideengeschichte.

Das Buch ist vor allem eine Kritik an Max Webers Lehre einer langfristigen kulturellen »Entzauberung«, die mit der europäischen Modernisierung deutlich erkennbar wurde, dem Christentum aber inhärent ist. Während das Konzept der Entzauberung auch von manchen Kritikern von klassischen Säkularisierungsthesen akzeptiert wird (z. B. in Charles Taylors Idee eines erkenntnistheoretischen »immanenten Rahmens«), seziert Joas den Weber'schen Begriff, um seine vermeintlichen Begrenztheiten und Widersprüche freizulegen. Er nimmt auch die Zeiträume vor und nach der Periode in den Blick, in der Weber seine subtil sich wandelnden Konzeptionen der »Entzauberung« entwickelte, um deren Ursprünge und Wirkung zu analysieren.

Dreh- und Angelpunkt des Buches ist Kapitel 4, in dem Joas zwei Versuche um das Jahr 1900 vergleicht, aus dem dynamischen Fach der Religionssoziologie eine »Synthese« des Wissens über Religion zu bilden: die von Weber und Ernst Troeltsch. Vorausgegangen sind drei Kapitel zu den wissenschaftlichen Disziplinen, die die Ingredienzien für diese Synthesen lieferten. Kapitel 1 widmet Joas der Universalgeschichte der Religion des schottischen Philosophen David Hume. In Kapitel 2 steht die Psychologie im Mittelpunkt, vor allem die phänomenologische Analyse religiöser Erfahrungen des amerikanischen Psychologen William James, dessen Herangehensweise Joas seit langem als ein Vorbild für eine erfahrungsbasierte Religionstheorie preist. Etwas kritischer betrachtet er

in Kapitel 3 die anthropologischen Untersuchungen zu Ritualen und kollektiven Erfahrungen, die in Frankreich in die berühmte Religionstheorie von Émile Durkheim mündeten, dem Joas vorwirft, individuelle Erfahrungen von Transzendenz zugunsten kollektiver Ekstase ignoriert zu haben.

Der direkte Vergleich zwischen Weber und Troeltsch in Kapitel 4 (aus dem Troeltsch als »Sieger« hervorgeht) führt in den zwei nachfolgenden Kapiteln zu Betrachtungen zum Konzept der »Achsenzeit« (Kapitel 5) und zur Kritik an drei zentralen Prozessbegriffen der Religionssoziologie: Rationalisierung, funktionale Differenzierung und Modernisierung (Kapitel 6).

Im Kapitel 7 skizziert Joas schließlich eine »Alternative« zur Lehre der »Entzauberung«. Anstelle von linearen Prozessbegriffen betont er auf der einen Seite die »anthropologische Universalität der Erfahrungen der ›Selbsttranszendenz‹ und der sich daraus ergebenden Zuschreibungen von ›Heiligkeit‹« (S. 440), auf der anderen die historisch und kulturell bedingten Kontexte, in denen diese Konstante ausgelebt wird. Dieses »Spannungsverhältnis« (S. 446) – in dem sich Macht, Religion und Politik gegenseitig bedingen – bildet Konstellationen für die Entstehung religiöser (oder zumindest religionsartiger) Formen der Sakralität, in der heutigen Welt nicht weniger als in der Vergangenheit.

Ob Joas' Genealogie der Entzauberung, so vielschichtig und gelehrt sie auch ist, viele Meinungen im Streit um das Thema Säkularisierung ändern wird, bleibt fraglich. Säkularisierung wird schon seit langem eher als komplexes und ambivalentes Phänomen denn als linearer und automatischer Prozess betrachtet, und die anhaltende Relevanz von Sakralität (wenn auch in säkularisierter Form) wird von den meisten Wissenschaftlern anerkannt. Dieses Buch zeigt zwar deutlich, wie widersprüchlich die Entstehung der Idee der »Entzauberung« verlief, beweist aber nicht, dass diese Geburtsfehler gegenwärtige Säkularisierungsthesen unbedingt untergraben.

John Carter Wood

2. Quellen und Hilfsmittel

PETER CHRISTIAN JACOBSEN (HRSG.): Die Geschichte vom Leben des Johannes, Abt des Klosters Gorze (*Monumenta Germaniae Historica*, Bd. 81). Wiesbaden: Harrassowitz 2016. VII, 629 S. ISBN 978-3-447-10559-0. Geb. € 80,00.

Das Vorwort der neuen Edition der Vita des Johannes von Gorze verdeutlicht die vielfältigen Probleme und Schwierigkeiten bei der Entstehung des Textes. Zwei Jahrzehnte eingehender Beschäftigung mit einer der zentralen Quellen der oberlothringischen Klosterreform des 10. Jahrhunderts sichern dem Herausgeber neben dem Dank der Leser und Benutzer auch ein Weiterleben in der Wissenschaft, wie man das von anderen Herausgebern der Texte der *Monumenta Germaniae Historica* nach fast zwei Jahrhunderten kennt. Die Einleitung (S. 1–119) führt umfangreich in das Werk ein. In den letzten Jahren König Heinrichs I. fand sich im Gebiet der drei Bischofsstädte Metz, Toul und Verdun eine Gruppe von Klerikern und Nonnen zusammen, die nach langem Suchen im Kloster Gorze ihren Platz fand, um dort ihrem benediktinischen Ideal zu folgen. Unter dem ersten Abt Einold hat Johannes von Gorze, der als Bauernsohn im Dorf Vandières südlich von Metz geboren worden war, von Anfang an die gesamte Wirtschaftsführung des Klosters übernommen. Die bald als Gorzer Reform bezeichneten Reformbemühungen wurden rasch zum Vorbild für viele lothringische Klöster.

Für die Anfänge des Klosters und die ersten Jahrzehnte des klösterlichen Lebens steht mit der Vita des Johannes von Gorze eine reichhaltige Quelle zur Verfügung. Als

Verfasser des Werkes wird der aus dem Gorzer Konvent stammende Mönch Johannes identifiziert, der um 960 Abt des Klosters St. Arnulf vor Metz wurde. Das unvollendet gebliebene Werk bricht mitten im Text ab. Es schildert den Abt Johannes nicht als Würde ausstrahlenden Mönch auf dem Weg zu Heiligkeit, sondern als Menschen mit guten und schlechten Seiten. Eingehend wird über die niedere Herkunft des Johannes berichtet, der aus einem Bauernhof in Vandières stammte. Trotz der niederen Herkunft war der Besitz des Vaters nicht klein. Zu diesem gehörte sogar eine Eigenkirche. Johannes von Gorze wurde um 905 geboren und in Metz, dann im Kloster St. Mihiel an der Maas ausgebildet. Graf Ricuin von Verdun hat ihn vermutlich als *dominus* der Familie gefördert. Die weitere Entwicklung des Johannes wird in der Vita ebenso aufgezeigt, wie die Vorgänge in dem als Reformkloster entstehenden Gorze. Johannes hat in den folgenden Jahren einen herausragenden Platz im Kloster Gorze eingenommen.

Die Biographie des Johannes wird hier vom Herausgeber zu einer Darstellung über die Entwicklung in Gorze erweitert und damit nicht nur zu einer Abhandlung der Klostergeschichte, sondern letztlich auch der oberlothringischen Klosterreform. Johannes stieg erst spät – vermutlich 967 – zum Abt seines Klosters auf, wobei seine niedere Herkunft eine Rolle gespielt haben dürfte. Er war schon am 7. März 974 anscheinend verstorben. Der Herausgeber schließt sich hier den Forschungen von Michel Parisse an. Die in der Vita behandelte Reise nach Cordoba als Gesandter Kaiser Ottos I. an den Hof des Kalifen Abd ur-Rahman III. war ein weiteres herausragendes Ereignis im Leben des Johannes. Der Herausgeber gibt hier einen tiefschürfenden Überblick über die Vorgänge in allen Einzelheiten, wobei selbst die Geschichte des Kalifenpalastes in Cordoba herausgearbeitet wird. Ein weiteres Kapitel der Einführung widmet sich der Bildung im Kloster Gorze im 10. Jahrhundert, wobei Johannes in der von ihm erworbenen und im Kloster neben seinen Aufgaben weiter entwickelten Bildung gezeigt wird. Der Autor der Vita wird trotz der wenigen über ihn bekannten Einzelheiten eingehend vorgestellt und in seinem Handeln untersucht. Der Herausgeber zeichnet dabei nicht nur ein umfassendes Bild des Verfassers der Vita, sondern stellt auch dessen Verhältnis zu dem in der Vita behandelten Mitbruder zusammen. In einem weiteren Kapitel wird die Handschrift der Vita beschrieben und näher untersucht, wobei die Schreiber behandelt werden, um sich dann mit den fünf Editionen der Vita zu befassen, um damit ein Gesamtbild der Überlieferung zu geben. Nach einem umfassenden Quellen- und Literaturverzeichnis beginnt die Edition des lateinischen Textes der Vita (S. 150–466) jeweils auf der linken Buchseite, während auf der rechten die deutsche Übersetzung steht. Da von der Vita nur eine einzige Handschrift vorliegt, ist der textkritische Apparat nicht sehr umfangreich. Dafür sind die Anmerkungen zum Text erheblich größer und geben an vielen Stellen neue, vertiefende Einblicke in die bedeutende Quelle der Ottonenzeit. Das Werk wird durch umfangreiche Register für den Leser und Benutzer sehr gut erschlossen. Nach einem Verzeichnis der zitierten oder erwähnten Stellen werden Autoren und Texte, *Consuetudines*, *Constituta* und *Regulae*, erwähnte Urkunden, Namen, Wörter und Junktoren aufgeführt, wobei überrascht, dass ein Ortsregister fehlt.

Die Vita, die in ihrer neuen Edition ein Desiderat der mediävistischen Forschung erfüllt, ist von dem Herausgeber nicht nur mustergültig ediert worden, sondern durch ihn mit vielen Anmerkungen sehr tief erschlossen, was sowohl die Geschichte des Klosters Gorze als auch die mit diesem so eng verbundene Reformbewegung in Oberlothringen näher erläutert. Johannes von Gorze, ein gelehrter Mönch des 10. Jahrhunderts, wurde vom Hof Ottos I. mit einer schwierigen und bedeutsamen Botschafterrolle betraut, obwohl er nach außen keine gewichtige, politische Rolle gespielt hat. Er dürfte aber eine wichtigere Rolle eingenommen haben als diese dem heutigen Leser erscheint. Der Her-

ausgeber hat versucht nachzuzeichnen, wie diese Mission an den Kalifenhof immer weiter auf der hierarchischen Stufenleiter nach unten gerutscht ist, um zum Schluss bei Johannes hängen zu bleiben. War der soziale Aufsteiger Johannes von Gorze hier aber tatsächlich der Stellvertreter des Stellvertreters? Ein Mann, der aus der Abgeschiedenheit seines Konvents plötzlich an den Hof des Kalifen nach Cordoba reist, um anschließend wieder in seinem Kloster zu verschwinden? Johannes von Gorze hat nach dieser Reise nach Cordoba vermutlich politisch und kirchenpolitisch in seiner Zeit eine gewichtigere Rolle eingenommen, als die Überlieferung erkennen lässt. Die Geschichte der Ottonenzeit wird durch die neue Edition der wichtigen Quelle vertieft erschlossen. Die Wissenschaft darf dem Herausgeber, aber auch seinen Unterstützern und Helfern für das Bereitstellen dieses Werks danken.

Immo Eberl

STIFTSBIBLIOTHEK ST. GALLEN (HRSG.): Notker Balbulus, Sequenzen. Ausgabe für die Praxis. St. Gallen/St. Ottilien: Verlag am Klosterhof/EOS Editions 2017. 174 S. m. zahlr. Abb. ISBN 978-3-905906-25-7. Geb. CHF 24,00.

Vorliegende Rezension folgt in etwa dem Inhalt des zu besprechenden Bandes: Einleitung/Geschichtlicher Hintergrund/Quellen und -verzeichnis etc.

Einleitung: Die Sequenzen des St. Galler Mönchs und Dichters Notker Balbulus († 912) gehören zu den großartigen Schätzen des Mittelalters. In ihnen erweitert Notker die Messliturgie um melodische und theologische Dichtungen, die zwischen dem Alleluia und dem Evangelium gesungen wurden, und die sich später mit seinem »*liber ymnorum*« europaweit verbreiteten. V. a. seine Pfingstsequenz »*Sancti spiritus assit nobis gratia*« wurde jahrhundertlang in ganz Europa gesungen. Bedingt durch die Entscheidungen des Trienter Konzils (1545–1563) wurde die populäre Gattung im römischen Messbuch von 1570 mit wenigen Ausnahmen aus der Liturgie der Messe verbannt.

Für die Geschichte der Kirchenmusik sowie für die Geschichte der religiösen Dichtung sind die Sequenzen dennoch auch heute noch von großer Bedeutung.

Der von Stefan Morent beschriebene geschichtliche Hintergrund: Die syllabische Austextung von gregorianischen Melodien (Melismen), d. h. von langen, textlosen Tonfolgen, um sie festbinden zu können, daran ist das Neue: Solche Austextungen erfolgten nicht durch bereits bestehende biblische Texte, sondern durch Neudichtungen.

Zur Quellenüberlieferung und zur Edition: Eingehend sind auch hier die Bemerkungen Morents zur Feststellung »*Nisi enim ab homine memoria teneantur, soni pereunt, quia scribi non possunt. – Wenn sie nämlich nicht vom Menschen im Gedächtnis behalten werden, vergehen die Töne, weil man sie nicht aufschreiben kann*«, so der Kirchenlehrer Isidor von Sevilla um 625 in seinen »*Etymologien*«, vermutlich deshalb, weil zwar eine Notenschrift, die einzelne Tonorte in Bezug auf ein Tonsystem benennen konnte, seit der Antike bekannt war, der genaue agogische Verlauf der Melodielinie jedoch nicht notiert werden konnte.

Die vorliegende Edition leistet dies: Sie erschließt zunächst die Melodien anhand der späten St. Galler und anderer Überlieferung. Grafisch optimal – rot – hervorgehoben, bietet Morents Edition die Neumenzeichen als präzisen Scan des Originals. Diese Neumenzeichen erlauben es, die Melodien dem genauen agogischen Verlauf entsprechend aufzuzeichnen (und zu interpretieren).

Zu Text und Übersetzung: Die Übersetzungen schufen Franziska Schnoor und Clemens Müller. Dabei entstanden Übertragungen »so zeilengenau wie möglich, aber so

frei wie nötig« (Morent), Übersetzungen, die möglichst eng der Syntax Notkers folgen, Übersetzungen für Leserinnen und Leser, Hörerinnen und Hörer, Sängerinnen und Sänger. Kurz: Für einen Personenkreis, der beim Lesen, Hören, Singen der Sequenzen genau verstehen soll (will), was er singt.

Sequenzen: Und so liegt nun eine Ausgabe vor, für welche 20 der schönsten Sequenzen Notkers für die musikalische Choralpraxis vom Verfasser eingerichtet und zugänglich gemacht wurden. Die wichtigsten Feste des Kirchenjahres sind berücksichtigt, somit auch die wichtigsten Themenbereiche aus Theologie, Liturgiewissenschaft, Dogmatik und Exegese, nicht nur des Mittelalters, sondern auch des Heute.

Für den Musikwissenschaftler eine Selbstverständlichkeit: die verwendeten Quellen, ein ausführliches Quellenverzeichnis hierzu; Bibliographie; Indices (zu den Festen und Textanfängen).

Alles in allem eine optisch wunderbare, gründliche Arbeit mit vorbildlichem Charakter. Nachdem – als Ausgabe für die Praxis – Text und Musik nun vorliegen, wäre den Notker'schen Sequenzen zu wünschen, die eine oder andere fände in Liturgie oder Konzert wieder einmal Eingang und würde »bedacht«. Es lohnte sich!

Bernhard Schmid

LANDESARCHIV BADEN-WÜRTTEMBERG (HRSG.): Kaiser Karl IV. (1316–1378) und die goldene Bulle. Stuttgart: Kohlhammer 2016. 154 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-17-030740-7. Kart. € 15,00.

Aus Anlass der 700. Wiederkehr des Geburtstages Kaiser Karls IV. im Jahre 2016 veranstaltete das Hauptstaatsarchiv Stuttgart eine kleine aber feine Ausstellung rund um eine seiner wertvollsten Archivalien: des erzbischöflich-trierischen Exemplars der Goldenen Bulle von 1356, das 1803 nach dem sogenannten Reichsdeputationshauptschluss an das zum Kurfürstentum aufgestiegene Württemberg gelangte. Die Begleitpublikation, die hier vorgestellt wird, ist zweiteilig organisiert. Dabei wird den sieben Aufsätzen, deren Inhalt zuerst um die Herrscherpersönlichkeit des Luxemburgers und sein bedeutendstes Privileg kreist, ein ebenfalls siebenfach gegliederter Katalogteil zugeordnet, der die jeweiligen Texte mit reichhaltigem Bildmaterial illustriert. Es folgen Abschnitte zum Verhältnis des Herrschers zu seinen Wählern, den Kurfürsten, zu geld- und münzpolitischen Aspekten sowie zu den Städtebünden in Schwaben Mitte des 14. Jahrhunderts. Dem Trierer Erzbischof und Königswähler ist ein eigenes Kapitel gewidmet, ebenso dem konflikträchtigen Feld der Rangfragen und der Funktion von Ritualen innerhalb der Herrschaftsordnung. Der regionalen Verankerung des Veranstalters trägt die ausgiebige Berücksichtigung der einstigen Grafen, dann Herzöge und Könige, von Württemberg Rechnung. Peter Rückert schildert die wechselvollen Beziehungen Kaiser Karls IV. zum gräflichen Brüderpaar Eberhard und Ulrich, die sich zwischen Krieg, familiärer Streitschlichtung und engem Bündnis bewegten. Wenig bekannt, aber wichtig: die Rolle der aus der Nähe von Stuttgart stammenden Herren von Mühlhausen, spätere Bürger von Prag, in kaiserlichen und gräflichen Finanzfragen. Besonders spannend: der Ebersteiner Mordanschlag von Wildbad auf die gräflichen Familien 1367 (S. 55–65). Im dazugehörigen Katalogteil illustrieren ausgewählte Urkunden Karls IV. für die Württemberger Grafen das beiderseits intensive Verhältnis (S. 113–128): der Friedensschluss des Kaisers mit Graf Eberhard von 1360, die Erlaubnis, Bietigheim zur Stadt zu erheben von 1364, die Sühne zwischen Württemberg und Baden von 1370, das kaiserliche Münzprivileg für Eberhard von 1374 und andere mehr. Auch innerdynastische Regelungen sind mit der Abbildung

des Vergleichs zwischen den Brüdern Eberhard und Ulrich berücksichtigt (1362). Eine Zeittafel hatte zuvor schon die wichtigsten Ereignisse des 14. Jahrhunderts im Reich und in Württemberg parallelisiert. Den Abschluss bilden Überlegungen zur Überlieferung und zur Rezeption sowie zur Wirkungsgeschichte und zur verfassungs- und kulturgeschichtlichen Bedeutung der Goldenen Bulle. Im Anhang werden die Abbildungen, die Förderer und Leihgeber der Ausstellung und die Verfasser der Texte nachgewiesen. Zu den verwendeten Quellen und der Literatur sei ein Hinweis auf die in den letzten Jahren erschienenen MGH-Constitutionesbände 12 (2013), 13/1 (2016) und 13/2 (2017) für die Jahre 1357–1361 gestattet, denn sie enthalten neben den oben bereits erwähnten kaiserlichen Privilegien für das einheimische Grafenhaus weiteres reichhaltiges Urkundenmaterial für die südwestdeutsche Reichsgeschichte, sowie auf den in Vorbereitung befindlichen 14. Band für die Jahre 1362–1365. Mit dem hier vorgestellten Ausstellungskatalog liegt ein sehr instruktives und anschauliches Werk zur bedeutendsten gesetzgeberischen Leistung des Mittelalters vor, die zusammen mit den Wormser Reichstagsabschieden von 1495 und den westfälischen Friedensverträgen von Münster und Osnabrück von 1648 den Grundstock der Verfassung des Alten Reiches bildete.

Michael Lindner

LANDKREIS SIGMARINGEN (HRSG.): Evangeliare, Stundenbücher und Heldendichtung. Schätze der mittelalterlichen Buchkunst aus zehn Jahrhunderten. Meßkirch: Gmeiner-Verlag 2016. 107 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-8392-1996-6. Kart. € 9,00.

76 reich illuminierte Meisterwerke der Buchkultur zum Durchblättern, Anfassen und Begreifen im wörtlichen Sinn und in einer Auswahl, die von der Antike bis ins 15. Jahrhundert, vom alten Ägypten über Byzanz zu den europäischen Manuskriptkulturen reicht – so die Beschreibung des Ausstellungsvorhabens im Geleitwort des Katalogs. Das mutet unwirklich und traumhaft an, solange man noch nicht verinnerlicht hat, dass es sich um eine alles andere als gewöhnliche Form der Ausstellung zu handeln scheint – die von Faksimiles, die in verschiedenen einschlägigen Verlagen hergestellt wurden. Passionierte Sammler stellten die Bücher zur Verfügung, so dass sie in der Kreisgalerie von Schloss Meßkirch vom 3. Juli bis 9. Oktober 2016 gezeigt werden konnten. Recherchen verdeutlichen allerdings, dass dieses Ausstellungsgenre häufiger als gedacht vorkommt – man vergleiche nur die zahlreichen Einträge zu den Suchbegriffen »Faksimile Ausstellung« in Google.de – und eben diesen besonderen Reiz zum Ziel hat: dem interessierten Besucher das Blättern zu erlauben und damit eine Vorstellung vom Sitz im Leben der vorgestellten Handschriften zu erlangen.

Die auf 107 Seiten beschriebenen Handschriften – bekannte liturgische und sakrale Bücher für Andacht, Meditation und Gebet sowie aufwendig illustrierte Kodizes mit profaner oder höfischer Literatur – werden in chronologischer Reihung mittels kurzer Beschreibungen und 32 meist ganzseitigen Abbildungen präsentiert, die teils die ganzen Schmuckseiten und Miniaturen, teils Ausschnitte wiedergeben. Vertreten sind damit Werke, die in keinem Überblickswerk über die antike und mittelalterliche Buchkultur fehlen wie der Papyrus Ani, die Wiener Genesis, die Josua-Rolle und die Trierer Apokalypse bis hin zum Tierbuch des Petrus Candidus und zum Rosarium, das Isabella von Portugal um 1530 für Kaiser Karl V. herstellen ließ.

Der Ausstellungsbesucher bekommt eine reizvolle und dabei preisgünstige Fibel an die Hand, der sich die grundlegenden Informationen über die gezeigten Werke, ihren Inhalt, die Ausstattung sowie ihre Herstellungs- und Besitzgeschichte entnehmen lassen.

Qualitativ gute Abbildungen, deren Ursprung von Faksimiles kaum wahrzunehmen ist, sind als gefällige Gedächtnisstütze beigegeben. Zudem informieren kurze Einführungen über wesentliche Buchgattungen und Handschriftentypen wie das Evangeliar, die Apokalypse-Handschriften, die Armenbibel oder die privaten Stunden- und Andachtsbücher.

Dass dabei nicht alles dem neuesten Stand der Forschung entspricht und vieles deutlich vereinfacht wiedergegeben ist, sieht man dem Kurator und Hauptautor Roland Specker mit Blick auf das eher breit interessierte Zielpublikum zunächst gerne nach. Eine Einordnung der Trierer Apokalypse als Handschrift, die um 800 in Trier oder Umgebung entstanden und von Bischof Egbert verfasst worden sei (S. 31), sowie die Erklärung der Armenbibel als einem »billig und schmucklos hergestellten Bibeltext«, sind allerdings Patzer, die aufgrund der üppigen Forschungslage relativ einfach vermeidbar gewesen wären und deshalb zusammenzucken lassen. Denn dem Kundigen drängt sich sogleich die Erinnerung auf, dass die Trierer Apokalypse zwar in Trier aufbewahrt, aber dort nicht hergestellt wurde. Tours bzw. der Umkreis von Tours als eigentlicher Ort der Herstellung werden zwar im Katalog erwähnt (vgl. ausführlich hierzu: Peter K. Klein: Die Trierer Apokalypse. Codex 31 der Stadtbibliothek Trier, Kommentar von dems., Graz 2001, S. 4-5), aber dann in einer nicht nachvollziehbaren Art dennoch Trier und Egbert als Produktionsort bzw. Hersteller genannt.

Zudem kommt die Frage auf, wie dann die mit 36 typologischen Bildgruppen relativ aufwendige und deshalb durchaus kostspielige Ausstattung der Salzburger Armenbibel, die vorgestellt, jedoch nicht abgebildet wurde (S. 76), bei dem oben zitierten Erklärungsansatz zu werten ist. Auch eine kurze Beschreibung moderner Faksimile-Verfahren und ein Hinweis auf die Möglichkeiten, die Faksimiles trotz aller Digitalisierung immer noch bieten können, wäre angesichts des in der allgemeinen Wahrnehmung vieler Ausstellungsbesucher wahrscheinlich doch nicht ganz alltäglichen Formats einer Faksimile-Ausstellung durchaus bereichernd gewesen.

Das zu Beginn des Katalogs formulierte Ziel – einen Überblick über die Schrift- und Buchkultur von der Antike bis zum 15. Jahrhundert zu bieten – ist für denjenigen bibliophilen Leser erreicht worden, der vor allem an schönen Miniaturen, Bildausschnitten und kurzen Rahmeninformationen zu den Werken interessiert ist.

Monika E. Müller

VOLKER LEPPIN, DOROTHEA SATTLER (HRSG.): Ökumenisches Lesebuch Reformation. Texte und Kommentare. Paderborn: Bonifatius 2017. 328 S. ISBN 978-3-89710-725-0. Kart. € 30,00.

Wie nicht anders zu erwarten hat das Reformationsgedenken 2017 eine unüberschaubare Fülle an Publikationen unterschiedlicher Art und Qualität hervorgebracht, von denen viele zu recht bald vergessen sein werden, während andere es lohnen, intensiv studiert zu werden. In diese zweite Kategorie gehört das von Volker Leppin und Dorothea Sattler, den wissenschaftlichen Leitern des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen (ÖAK), herausgegebene Lesebuch, das neben der Studie »Reformation 1517–2017« den zweiten Beitrag des ÖAK zum Jahr 2017 darstellt. Kompetent eingeleitet von katholischer und evangelischer Seite und versehen mit weiterführenden Literaturangaben, bietet es in fünf Themenkreisen zentrale Texte der Reformation in deutscher Übersetzung, wobei eine Reihe von Texten aus vorhandenen Übersetzungen übernommen werden konnten, andere aber, wie etwa die Predigt des Erasmus von Rotterdam über die unermessliche Barmherzigkeit Gottes (S. 37–46) oder die Dunkelmän-

nerbriefe (S. 47–50), wohl für diesen Band übersetzt worden sind. Die Themenkreise lauten: 1. Humanistische Reformansätze (S. 11–50), 2. Die Wittenberger Reformation (S. 51–162), 3. Die Oberdeutschen, Calvin und der Calvinismus (S. 163–215), 4. Katholische Reformtheologen (S. 217–269) und 5. Religionsgespräche (S. 271–328).

Mit dieser Auswahl können Leser und Leserinnen anhand gut ausgewählter Quellen einen ersten differenzierten Einblick in die Fragen und Auseinandersetzungen der Reformation gewinnen und beispielsweise einzelnen Themen wie etwa dem Verständnis des Glaubens oder der Sakramente anhand verschiedener Quellen genauer nachgehen.

Natürlich stellt sich bei jeder Auswahl die Frage, welche Texte man aufnimmt und welche nicht, und selbstverständlich bleiben immer Wünsche offen. Dass gerade im zweiten Themenkreis vorwiegend zentrale und immer wieder zitierte Texte Luthers aus der Zeit von 1517–1521 ausgewählt worden sind, versteht sich von der Anlage des Bandes her, auch wenn dadurch der späte Luther zwangsläufig sehr kurz kommt. Im fünften Themenkreis wäre es m.E. sinnvoll gewesen, angesichts der Bedeutung der *Confessio Augustana* von 1530 auch für den ökumenischen Dialog zumindest einige ihrer zentralen Aussagen zusammen mit den entsprechenden Passagen der weitgehend unbekanntem *Confutatio* abzdrukken. Und angesichts der anscheinend unausrottbaren Missverständnisse, die sich bis heute mit dem Ablass verbinden, hätte man in der Einleitung zu Luthers 95 Thesen noch deutlicher erklären können, was genau ein Ablass ist und vor allem was nicht und was zeitliche Sündenstrafen eigentlich bedeuten.

An der einen oder anderen Stelle haben sich einige möglicherweise dem Zeitdruck geschuldete Flüchtigkeitsfehler eingeschlichen, die bei einer möglichen Neuauflage korrigiert werden sollten. So führt der Verweis auf S. 304, Anm. 9 nicht zur »Gemeinsame[n] Erklärung zur Rechtfertigungslehre«, die sich in Band 3 der »Dokumente wachsender Übereinstimmung« findet, sondern zur 2006 unterzeichneten Zustimmung des Weltrates Methodistischer Kirchen zu dieser Erklärung. Möglicherweise erklärt sich so auch die Einordnung des Ignatius von Loyola in das fünfte Kapitel anstatt in das vierte (vgl. die Erwähnung des Ignatius in der Einleitung, S. 220). Und ein letzter kleiner Punkt: die Einleitungen zu den Texten hätte man etwa durch Kursivdruck deutlicher von den Quellen absetzen sollen.

Aber unbeschadet dieser wenigen Monita liegt hier eine sehr hilfreiche und lesenswerte Auswahl von gut eingeleiteten und kommentierten Quellentexten vor, die helfen kann, die Reformation besser zu verstehen und die weit über das Jahr 2017 hinaus eine verlässliche Grundlage etwa für entsprechende Seminarübungen bietet. Von daher sei sie allen Interessierten empfohlen.

Burkhard Neumann

CHRISTIAN LEO: Würzburg unter schwedischer Herrschaft 1631–1633. Die »Summarische Beschreibung« des Joachim Ganzhorn (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, Bd. 74). Würzburg: Echter 2017. 489 S. m. Abb. ISBN 978-3-429-04374-2. Geb. € 39,00.

Im Vorwort betont und hofft der Herausgeber, mit diesem gewichtigen Band eine spürbare Forschungslücke in einer bedeutenden Phase der würzburgisch-fränkischen Geschichte schließen zu können.

Zu Beginn sind Quellen und Literatur, auf 52 Seiten aufgelistet, umfassend berücksichtigt. Christian Leo und Winfried Romberg thematisieren in der Einleitung fachkundig das Thema »Bistum und Hochstift im Dreißigjährigen Krieg« (Teil A) und untersuchen For-

schungsstand, politisches Umfeld und die Funktion der Marienburg als Landesfestung. Ausgehend von den strukturellen Verhältnissen des Hochstifts vor Kriegsbeginn werden die Kriegereignisse und deren Folgen für den mainfränkischen Raum, nicht zuletzt die schwedische Herrschaft von 1631 bis 1634, analysiert. Es folgt eine Familiengeschichte der Ganzhorn (Teil B), deren Vertreter im späten Mittelalter zuerst in Ochsenfurt, der Stadt des Domkapitels, nachweisbar sind. Zu Beginn des 15. Jahrhunderts zählten einzelne Mitglieder bereits auch zur Würzburger Oberschicht, wo sie sich durch Loyalität zur bischöflichen Herrschaft auszeichneten und mehrfach für das Stift Neumünster als Klerikerjuristen fungierten. Als städtische Bürgermeister und bischöfliche Räte nahmen sie weitere Spitzenpositionen ein. Eine Juliana Ganzhorn heiratete im 16. Jahrhundert den Geschichtsschreiber und bischöflichen Rat Lorenz Fries. Stammsitz der Familie in Würzburg war der repräsentative Sandhof.

Joachim Ganzhorn, der Verfasser der hier edierten Handschrift, studierte in Würzburg sowie Siena, errang den Doktorgrad und war Mitglied im Oberrat, einem landesherrlichen Gremium, das zur Hälfte von städtischen Vertretern besetzt war. 1607 ist er als gelehrter Oberrat in der fürstlichen Kanzlei belegt. Beim Amtsantritt des Bischofs Johann Gottfried von Aschhausen fungierte er bereits als stellvertretender Kanzler. 1627 verhandelte er im Auftrag des Hochstifts in militärischen Fragen des fränkischen Reichskreises, fallweise war er zudem außerordentliches Mitglied im Geheimen Rat. Ab 1628 trat er auch als Geistlicher Richter in Erscheinung, bei den Hexenprozessen wurden ihm indes Verfahrensfehler angelastet. In der Ehrenbergzeit zählte er zum hochstiftischen Führungspersonal. Als 1631 die Schweden in Würzburg einfielen, plünderten sie entgegen der königlichen Zusicherungen auch seinen Haushalt. Offensichtlich war Ganzhorn einer der entscheidenden Verhandlungspartner mit den Schweden, so bei der Übergabe der Stadt. Nach der Flucht des Landesherrn führte er bis zu seiner Verhaftung am 26. Juni 1632 das Vikariatssiegel; er ließ vakante Pfarrstellen neu besetzen mit dem Ziel, die katholische Kirche in Franken zu bewahren. Auf öffentlichen Druck hin setzte ihn die fremde Obrigkeit am 17. Dezember 1632 wieder auf freien Fuß. Er verstarb 1636, beigesetzt wurde er in der Franziskanerkirche.

Es folgen Ausführungen zur Überlieferungs- und Rezeptionsgeschichte der »Summarischen Beschreibung«, deren Urtext verschollen ist. Die aktuelle Edition geht auf vier Handschriften zurück, wobei vom Benediktinerpater Ignaz Gropp eine Druckversion von 1748 existiert, die allerdings zahlreiche Transkriptionsfehler aufweist. Auf 140 Seiten wird erstmals in einer textkritischen Edition mit Sacherläuterungen (Teil C) der ungekürzte Text dieser detaillierten Aufzeichnungen des Joachim Ganzhorn präsentiert. Die Niederschriften dieses hoch gebildeten Spitzenbeamten lesen sich außerordentlich spannend. Beim Abmarsch der verbündeten Ligatruppen lagen das Hochstift Würzburg und seine Hauptstadt weitestgehend schutzlos da, allein das Schloss Marienberg galt als einigermaßen fortgeschritten befestigt. Die Landmiliz wehrfähiger Männer war ohne professionelle Militärausbildung, bei der schwedischen Erstürmung der Festung suchte sie weitgehend ihr Heil in der Flucht. Die Texte bringen wichtige Details u. a. zur raschen Eroberung der Festung Königshofen innerhalb von 3½ Tagen, der »Vormauer« von Bistum und Herzogtum. Nach kurzer Gegenwehr fielen Gustav Adolf und seinen Truppen bereits hier viele Tausend Malter Getreide und Munition in die Hände. Neustadt hatte eine Kontribution von 11.000, Münnerstadt von 8.000 Talern zu leisten.

In Würzburg verbreitete die Nachricht vom raschen Fall der Städte Angst und Schrecken. Unter anderem konnten Stadt und Festung Marienberg aufgrund überraschend schnellen Vorrückens der Feinde nicht hinreichend verproviantiert werden, mit Hilfstruppen war nicht sogleich zu rechnen. Als erste machten sich ohne Erlaubnis die

Alumni des Kilianeums aus dem Staub, was den einfachen Mann nicht wenig bestürzte. Viele vergruben ihre Wertsachen in der Erde, teils vermauerten sie diese oder warfen sie in tiefe Brunnenschächte. Oberer Klerus, fürstliche Räte und viele Bürger setzten sich bis nach Mainz und München ab, manche versteckten sich in den Wäldern, hielten dies jedoch aus Hunger nicht lange aus. Eindringlich werden die Ereignisse in den einzelnen Würzburger Stiften und Klöstern geschildert, nicht nur die Wein- und Kornvorräte wurden beschlagnahmt, sondern auch Kirchenschätze, Handschriften und Bücher, Gold, Silber, Perlen, Samt und Seide geplündert. Die Aufzeichnungen schließen mit dem Tod Gustav Adolfs in der Schlacht von Lützen 1632.

Aufschlussreich in Teil D sind die Anhänge mit Auszügen aus Briefen, Tagebüchern und Akten sowie mit über 100 Kurzbiographien der wichtigsten Akteure und Opfer. Herausgegriffen sei der kaum bekannte Johannes Huppmann aus Fuchsstadt, 1628 zum Priester geweiht. Er war Pater der Kartause Engelgarten, flüchtete beim Einmarsch der Schweden auf die Marienburg und wurde bei deren Erstürmung zusammen mit dem Prior erschlagen. Zu erwähnen sind zwei Verfügungen Gustav Adolfs an die Stadt Würzburg bzw. die Beamten und neuen Untertanen sowie mehrere Berichte über die einzelnen Ereignisse an den im Exil befindlichen Bischof Franz von Hatzfeld. Auf der Burg sei der Priester der Hofkapelle am Altar erstochen worden, in der Kapelle würde man im Blut waten, die hoch geflüchteten Klosterjungfrauen seien vergewaltigt worden, aus Stiftsbauten und Klöstern habe man Schlachthäuser und Roßställe gemacht.

Mit beträchtlichem Aufwand wird hier eine entscheidende zeitgenössische Quelle zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges in Franken präsentiert. Die Lesbarkeit der Handschrift selbst wäre indes erleichtert, wenn der Editor ohne Rücksicht auf die oft willkürliche Groß- und Kleinschreibung nur die Satzanfänge sowie die Eigennamen groß geschrieben hätte. Ein Register der Orte und Personen schließt das verdienstvolle Werk ab. Der Anspruch des Herausgebers wurde erfüllt, denn unterstützt von Winfried Romberg ist es Christian Leo gelungen, eine in der Tat »zentrale Primärquelle« kenntnisreich bekannt gemacht und für die wissenschaftliche Forschung in vorbildlicher Weise zur Verfügung gestellt zu haben. Die einführenden Studien zu diesen epochalen Ereignissen sowie die Edition selbst können künftig mit Gewinn genutzt werden.

Ulrich Wagner

CHRISTINA RATHGEBER: Von der Kirchengesellschaft zur Kirche der Gesellschaft (Acta Borussica, Neue Folge, 2. Reihe, Abt. II). Berlin – Boston: De Gruyter 2016. VI; 545 S. ISBN 978-3-11-044482-7. Geb. € 149,95.

»[...] beabsichtige Ich einen Zentralpunkt für katholische Angelegenheiten bedeutender Art zu stiften, welcher zu befriedigenden Resultaten führen, und dazu beitragen kann, die katholischen Angelegenheiten in sämtlichen Provinzen zur gegenseitigen Kenntnis zu bringen, etwaige Beschwerden am schnellsten zu erörtern und zu Meiner oder der Behörden Entscheidung zu fördern, so wie die Kommunikationen mit Rom auf das äußerste zu beschränken oder ganz unnötig zu machen.« (S. 318)

Mit diesen Worten aus der Kabinettsorder an Kultusminister Friedrich Eichhorn (1779–1856) vom 12. Oktober 1840 bekundete Friedrich Wilhelm IV. (1795–1861) die Absicht zur Errichtung der katholischen Abteilung im preußischen Kultusministerium. Sein Ziel war es, die in den vorangehenden zwei Jahrzehnten gewachsenen Spannungen zwischen preußischem Staat und römischem Katholizismus zu minimieren.

Abgedruckt ist diese wichtige Quelle in der sorgfältigen Edition Christina Rathgebers im Rahmen der Acta Borussica Neue Folge. Begründet wurde diese Reihe 1892 von Gustav Schmoller (1838–1916), der Quellen zur preußischen Staatsverwaltung des 18. Jahrhunderts im Volltext bzw. in Regesten veröffentlichte. Seit 1994 wird die Ausgabe von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften fortgesetzt. Erschienen sind in der ersten Reihe die Protokolle des Preußischen Staatsministeriums zwischen 1817 und 1934/38. Die zweite Reihe umfasst das staatliche Aufgabengebiet Kultur mit den Wechselwirkungen zwischen preußischem Staat und Gesellschaft im 19. und frühen 20. Jahrhundert. In der Edition werden Denkschriften, Gesetzentwürfe, Instruktionen, Eingaben, Presseartikel und Korrespondenzen etc. publiziert.

Dabei ist zu bedenken, dass sich diese Edition auf Quellen vor allem aus dem Geheimen Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz konzentriert und somit primär die staatliche Perspektive wiedergibt; dabei ergänzen Nachlässe die offiziellen Registraturen. Die Bevölkerung und die katholische Kirche werden implizit erkennbar, vor allem, wenn man die Quellen »gegen den Strich« liest.

Seit dem Wiener Kongress 1815 und dem Erwerb der späteren Rheinprovinz und Westfalens bildeten Katholiken ein Drittel der preußischen Bevölkerung. Der vorliegende Band widmet sich der Frömmigkeit, dem staatlichen Handeln und der frühen Politisierung preußischer Katholiken zwischen 1815 und 1871, den die Editorin als Wandel von der staatlich sanktionierten »Kirchengesellschaft« zur Kirche in der Gesellschaft versteht. Hintergrund waren die verstärkte Teilnahme vieler Katholikinnen und Katholiken an außerkirchlichen Frömmigkeitsformen, wie Missionen oder Wallfahrten, sowie ihre oppositionelle Haltung zu den ihr Glaubensleben beeinträchtigenden staatlichen Vorschriften. Die Ansprüche der katholischen Bevölkerung in der preußischen Gesellschaft wuchsen, es entstand durch religiöse Praktiken und Überzeugungen ein politisches Bewusstsein dieser konfessionellen Minderheit.

Knapp 130 chronologisch angeordnete Dokumente hat die Herausgeberin ediert und mit einer umfassenden Einleitung kontextualisiert. Darunter befinden sich u. a. die Denkschrift Altensteins über die Beziehung zur katholischen Kirche (30. März 1818) und die Denkschrift des Kultusministeriums zur Ausbreitung der Jesuiten (4. Dezember 1859). Sehr nützlich sind die zahlreichen Querverweise zwischen Edition und Darstellung. Gegliedert ist der Band in die vier Abschnitte zur Haltung der rheinisch-westfälischen Geistlichkeit zur Mischehenfrage (1816–1828/39), der auf Ausgleich ausgerichteten Politik Friedrich Wilhelms IV., in deren Kontext die katholische Abteilung geschaffen wurde, die von Jesuiten betreuten Volksmissionen und die »Raumer'schen Erlasse« (1850–1852) sowie die als »Zeit der großen Behutsamkeit« titulierten Jahre 1852 bis 1872. Ein Personenregister – leider ohne Lebensjahre und Kurzbiogramme – erschließt die verdienstvolle Edition unter prosopografischen Gesichtspunkten. Man darf auf die Fortsetzung gespannt sein.

Rainer Hering

ADAM KOZŁOWIECKI SJ: Not und Bedrängnis. Als Jesuit in Auschwitz und Dachau. Lagerstagebuch. Regensburg: Friedrich Pustet 2016. 688 S. m. Abb. ISBN 978-3-7917-2730-1. Geb. € 29,95.

Adam Kozłowiecki (* 1921 in Polen, † 2007 in Sambia) wurde im Herbst 1939 als junger Jesuitenpater von der Gestapo ohne stichhaltigen Grund verhaftet. Bis in die letzten Kriegstage war er zunächst in Gefängnissen und dann in Konzentrationslagern inhaftiert.

Nun sind seine Erinnerungen an die Kriegszeit in deutscher Übersetzung erschienen. Der Veröffentlichung ist ein Geleitwort von Reinhard Kardinal Marx vorangestellt. Darauf folgen zwei Einleitungen – eine der beiden Herausgeber der deutschen Ausgabe und eine Kozłowieckis zur polnischen Erstveröffentlichung. Beide Einleitungen stellen – vor allem für eine mit der polnischen Erfahrung der deutschen Konzentrationslager nicht vertraute Leserschaft – eine wichtige Kontextualisierung der Erlebnisse des Autors dar.

Die Erinnerungen selbst wurden direkt nach dem Kriegsende in Rom in Form eines Tagebuchs verfasst. Dass es sich hier um eine nachträgliche Aufarbeitung der Erinnerungen als Tagebuch handelt (Vorwort des Autors, S. 19), ist nicht bloß als schriftstellerische Stilisierung anzusehen. In den NS-Gefängnissen und KZ's waren jegliche Notizen oder Bilder, die einen Einblick in die dort herrschenden Bedingungen gewähren würden, strengstens verboten, Privatkorrespondenz unterlag der Zensur. Oft blieb das eigene Gedächtnis das einzige Medium, um das Geschehene festzuhalten; die Häftlinge prägten sich Ereignisse sowie Namen der Mitgefangenen, der Wächter, der Toten und deren Todesumstände ein. Diese Haltung schwingt auch bei Kozłowiecki mit.

Eintragungen unterschiedlicher Länge – von einigen Zeilen bis zu mehreren Seiten –, halten Fakten, Personen, Namen der verstorbenen polnischen Priester sowie persönliche Reflexionen des Autors fest. Kozłowieckis Erzählweise ist schlicht und konkret, aber nicht trocken, ergreifend, aber ohne Pathos. Seine Geschichte beginnt mit einem auf den 31. August 1939 datierten Eintrag und endet am 29. April 1945, dem Tag der Befreiung vom KZ Dachau. Die Erinnerungen sind in fünf Kapitel unterteilt: die Zeit zwischen Hitlers Überfall auf Polen und Kozłowieckis Verhaftung, Gefängnis in Krakau, Gefängnis in Wiśnicz, Auschwitz und schließlich Dachau. In einem Nachwort fasst der Autor auf knapp drei Seiten seine Erlebnisse vom Verlassen des KZ Dachau bis zur Ausreise nach Afrika (wo er bis zum Lebensende als Missionar arbeitete) am 29. Januar 1946 zusammen und schließt mit einem Gebet um Frieden ab.

In dem chronologisch geordneten ausführlichen Bericht lassen sich einige thematische Stränge ausmachen, die sich durch die gesamten Erinnerungen Kozłowieckis hindurchziehen. Erstens bemüht sich der Autor um eine möglichst genaue Rekonstruktion von Ereignissen und deren Kontext, insbesondere Erfahrungen der Polen in der Anfangsphase des Zweiten Weltkriegs, wie Aussiedlungen aus den an das Dritte Reich angeschlossenen Gebieten (S. 103, 303f.) und willkürliche öffentliche Hinrichtungen (S. 104). Zweitens schildert Kozłowiecki sehr detailliert die grausame Wirklichkeit der Gefängnisse und der KZ's. Er dokumentiert die menschenunwürdigen Lebensbedingungen und Schikanen, denen die Häftlinge jeden Tag ausgesetzt waren (bspw. S. 184f., 284f., 287f.). Dabei zeigt er, worin die eigentliche Perversion des gesamten KZ-Systems bestand: Unterernährung, erschöpfende körperliche Arbeit, Krankheiten, Folter, Trennung von Angehörigen und Sorge um sie sowie ständige Todesgefahr erzeugten einen so enormen psychischen Druck, dass Menschen Handlungen unternahmen, welche sie unter normalen Lebensbedingungen verabscheut hätten, wie etwa die Erhöhung eigener Überlebenschancen auf Kosten anderer Mithäftlinge (S. 109, 304). So wurden Opfer zugleich in gewisser Weise zu Tätern. Kozłowiecki zeigt allerdings auch solche Überlebensstrategien, die nicht bloß das biologische Überdauern, sondern auch die Wahrung der eigenen Würde zum Zweck hatten und zwar in unterschiedlichster Weise: vom Gebet über (Galgen-)Humor (bspw. S. 139, 148f., 186) bis hin zum Einbehalten eines Geheimnisses unter Folter (S. 198f.). Einen dritten thematischen Strang bilden Darstellungen von Personen. Die Deutschen beurteilt Kozłowiecki meist sehr scharf. Er beschreibt die Verachtung, Brutalität und den beispiellosen Sadismus der Wächter. Dabei übersieht er allerdings nicht diejenigen Wächter, die gegenüber den Häftlingen ein menschliches Antlitz zeigten (bspw. S. 96–98, 103, 526); un-

ter den deutschen Mithäftlingen erinnert sich Kozłowiecki an Hitler-Gegner und Freunde der Polen (bspw. S. 289, 292). Die Häftlinge – darunter sich selbst – stellt Kozłowiecki sehr nüchtern und nicht selten kritisch dar. Er beschreibt das Leid unschuldiger Opfer, gesteht aber auch Demoralisierung mancher Häftlinge (bspw. S. 174f.) und eigene unwillentliche psychische Veränderung (bspw. S. 241, 261, 270) ein. Zugleich warnt er vor vorschnellen Verurteilungen (S. 175, 185, 198, 304). Einen vierten thematischen Strang bilden schließlich Religion und Glaube. Zum einen berichtet hier Kozłowiecki über die Repressalien gegen die Gläubigen, insbesondere Priester (bspw. S. 160f., 328), zum andern schildert er die eigene Glaubenserfahrung unter den extremen Bedingungen (bspw. S. 187ff., 277, 431).

Kozłowieckis Erinnerungen regen zur Erweiterung der Reflexion im Rahmen der christlichen »Theologie nach Auschwitz« über ihren bisherigen Fokus auf das jüdisch-christliche Verhältnis hinaus an (ohne dieses jedoch zu vernachlässigen), denn »[f]ür die christliche Gewissensforschung ist das Hören auf die Stimmen der christlichen Opfer auch von wesentlicher Bedeutung« (S. 14) – betonen die Herausgeber. Das Buch leistet darüber hinaus einen wichtigen Beitrag zur Aufarbeitung und Deutung polnischer Erfahrung des Zweiten Weltkriegs und der NS-deutschen Konzentrationslager; es eröffnet somit den Blick auf andere Erinnerungslandschaften Europas, die der deutschen Öffentlichkeit bislang eher wenig bekannt sind.

Für eine bessere Verortung und Kontextualisierung von Kozłowieckis Erinnerungen – insbesondere für deutschsprachige Leser/innen – wäre allerdings noch zweierlei hilfreich: zum einen eine Landkarte mit der Route Kozłowieckis in den ersten Kriegswochen und nach seiner Inhaftierung, auf der auch die anderen Orte in Polen verzeichnet sind, die er in seinen Erinnerungen anspricht. Nun begegnen den LeserInnen viele polnische Ortsnamen, die geographisch nicht ohne Weiteres zugeordnet werden können; zum anderen ein Personenglossar mit kurzen Informationen über Kozłowieckis wichtigste Bezugspersonen bzw. diejenigen, die auch in anderen historischen Quellen belegt sind (wie bspw. der sel. Bischof Michał Kozal [S. 339, 511, 517f.], der Bildhauer Xawery Dunikowski [S. 197] oder der berüchtigte Lagerführer von Auschwitz, Gerhard Palitzsch [u. a. S. 184]). Dies würde die Orientierung angesichts der vielen im Buch vorkommenden Personennamen entscheidend erleichtern.

Diese kleinen Mängel schmälern allerdings in keiner Weise die Relevanz der deutschen Ausgabe von Kozłowieckis Erinnerungen. Diese bleiben – wie Reinhard Kardinal Marx in seinem Geleitwort betont – »eine wichtige Stimme (...) für den Dialog zwischen deutschen und polnischen Katholiken.« (S. 7)

Urszula Pękala

3. Antike

IRMGARD MÄNNLEIN-ROBERT (HRSG.): Die Christen als Bedrohung? Text, Kontext und Wirkung von Porphyrios' *Contra Christianos* (Roma Aeterna, Bd. 5). Stuttgart: Franz Steiner 2017. 348 S. ISBN 978-3-515-22537-7. Geb. € 56,00.

These excellent papers were first presented in 2014 at a conference in Tübingen. Dominic O'Meara (»Polemical Strategies in the Conflict over Plato's Legacy«) contends that Numenius, Atticus and Plotinus all addressed their polemics against false reading of Plato to fellow-Platonists; having never encountered any other view (and none is cited), I can only add that the trope of styling one's adversaries »friends« has been discussed by Leonardo Taran, *Antike und Abendland* 1984. Andrew Smith (»Porphyry's Metaphysical Objec-

tions to Christianity«) suggests that Porphyry's critique of the title *Logos* explains the common association of his name with that of the heretic Arius. Since this has been argued elsewhere (e. g. by Edwards, *L'Antiquité Classique* 2013), it is regrettable that other »objections« are handled in a series of cursory notes. Aaron Johnson (»The Implications of a Minimalist Approach to Porphyry's Fragments«) concludes that, if we dispense with fugitive testimonies and citations from anonymous or hypothetical Greeks, we can no longer be sure that Porphyry was a conscious defender of Hellenism, a sponsor of persecution, a libeller of Jews or even an assiduous critic of the Bible. Not all his admonitions are accepted by Christian Riedweg, who argues (»Ein neues Zeugnis für Porphyrios' Schrift gegen die Christen«) that a catena of objections to Christianity in John Chrysostom, capped by a reference to the work of an unnamed philosopher, is most probably extracted from the work *Against the Christians*, though his own commentary lists many other possible antecedents. Matthaus Becker (»Polemik, Bedrohungskommunikation, Emotion«) reconstructs not only the content but the emotional tenor of the same lost work, in which Porphyry strove to enlist the sentiments of his fellow-pagans against the subversion of civic piety and Hellenic culture. In a similar spirit, Ilinca Tamaseanu-Döbler (»Porphyrios und die Christen in *De philosophia ex oraculis haurienda*«) surmises that Porphyry's collection of oracles was designed to counteract the demonology of the Christians, their understanding of providence and their fantastic ascription of supreme divinity to a man.

Karla Pollmann (»Porphyry, Metaphor / Allegory and the Christians«) speculates that Porphyry thought the Old Testament too naïve to sustain the allegorical readings that a Greek could apply to Homer; in endorsing Quintilian's definition of allegory as extended metaphor, she forgets that the Christian formula (»when one thing is said and another intended«) takes more account of the salient feature of allegory, a shift from a specious to a hidden referent. In the opinion of Irmgard Männlein-Robert (»Zeichen deuten – Zeichen setzen«), Porphyry's vindication of cult-images as anagogic symbols of the ineffable may have been written for the edification of fellow-Platonists as well as Christians (if these groups are indeed distinct). Udo Hartmann (»Auf der Suche nach Platons *Politeia*«) finds evidence that pagan emperors linked themselves to the cultural élite through the patronage of Neoplatonists, and that Constantine maintained a circle of Christian intellectuals with the same purpose. Stefan Freund (»*Contra religionem nomenque Christianorum*«) argues that the identities of the philosophers disparaged by Lactantius in *Divine Institutes* V will always remain uncertain because his purpose is to construct a rhetorical antitype to the true believer and to explain his own decision to write in defence of Christianity. Ariane Magny (»Eusebius' Porphyry«) reminds us that Eusebius cites Porphyry as a witness to his own strictures on paganism or his eulogies on the church; consequently, we can neither rely on his candour nor deduce anything from his omissions. Volker Drecoll (»Augustine und Porphyrius«) observes that where Augustine's use of Porphyry is proved and not conjectural, he presents him as an aberrant Platonist with a false Christology and a groundless belief in the future return of all souls to God through the cycle of transmigration. Ulrich Volp (»Ein Kampf gegen die Hydra«) is less concerned to discover the identity of the Hellene in Macarius than to investigate his strategies for stirring the fears of his audience, which mirror those attributed to Porphyry by Becker. Susanna Elm (»The Old Man from Tyre«) disputes the common assumption that Julian modelled his polemic on that of Porphyry, whom he esteemed less highly than Iamblichus; although I can find nothing in her summary of *Against the Galilaeans* that could not have been said by Porphyry, she maintains the standard of scholarly competence and originality which distinguishes all fifteen contributions to this book.

Mark J. Edwards

4. Mittelalter

BERNWARD SCHMIDT: Kirchengeschichte des Mittelalters (Theologie kompakt). Darmstadt: WBG 2017. 160 S. m. Abb. ISBN 978-3-534-26891-7. Kart. € 19,95.

Der WBG-Verlag gibt in seiner »Theologie kompakt«-Reihe vier einführende Bände in die Kirchengeschichte heraus. Den Mittelalter-Band hat der Aachener Kirchenhistoriker Bernward Schmidt verfasst. Er nähert sich der Epoche thematisch und chronologisch zugleich, d. h. elf locker chronologisch angeordnete Kapitel erläutern unterschiedliche Aspekte mittelalterlicher Kirchengeschichte. Die einzelnen Kapitel sind äußerst übersichtlich und studierendenfreundlich aufbereitet: Ein Überblick zu Beginn und ein »Auf einen Blick« am Ende fassen das Kapitelthema kurz zusammen, eine Tabelle mit den wesentlichen Daten und Fakten entlastet den gut gegliederten Haupttext. Am Ende eines jeden Kapitels steht eine kurze, kommentierte Bibliographie, am Ende des Buches dann eine längere, ebenfalls kommentierte Quellen- und Literaturliste, in der sich auch Studierende der ersten Semester zurechtfinden dürften. Einige Karten, Bilder, Quellen und begriffliche Definitionen vervollständigen das Lehrbuch. Insgesamt vertraut der Autor aber dem erklärenden Wort – und genau das kann Bernward Schmidt auch: Er weiß zu plausibilisieren und zu kontextualisieren, stets in einer Sprache, die Studierende verstehen.

Es handelt sich nicht um ein Buch starker Thesen. Allenfalls am Anfang und am Ende lassen sich Tendenzen des Autors feststellen, der eine große Kontinuitätsgeschichte ohne eindeutige Zäsuren erzählen will: In der Übergangsphase von der Spätantike zum Frühmittelalter »markieren [...] Bekenntnis, Institutionen und Strukturen wesentliche Momente von Kontinuität« (S. 12), die Reformation hingegen sei »ein recht mittelalterlicher Ereigniskomplex« (S. 144) und ein »kreative[s] Fortschreiben spätmittelalterlicher Gegebenheiten« (S. 148). Schmidt erklärt das Mittelalter – ganz in der Linie der Forschung der vergangenen Jahrzehnte – als tief in der Spätantike verwurzelt und in die Reformation führend. Es ist auffallend, wie sehr hier das Mittelalter von den Völkerbewegungen der Spätantike und von den daraus hervorgehenden hybridisierenden Religions-, Herrschafts- und Frömmigkeitsstrukturen her erzählt wird. Aber das Buch bleibt nicht bei Germanen, Franken und Karolingern, bei Königen, Kaisern und Päpsten stehen, sondern versucht, ganz Europa in den Blick zu nehmen und auch dem Mönchtum, den heterodoxen Bekenntnissen und Bewegungen und der Frömmigkeit ihren Ort zu geben. Herrschaft und Kirche, Papst und Konzilien, Häresie und Inquisition, Theologie und Frömmigkeit werden gleichermaßen beschrieben und in Zusammenhang gestellt; die Gender-, Wissens- und Materialitätsgeschichte der vergangenen Jahrzehnte wird nicht dem Begriff, aber der Sache nach aufgegriffen und thematisiert. Damit ist das Buch ähnlich angelegt wie vergleichbare Lehrbücher, etwa die von Schmidt lobend erwähnte »Geschichte des mittelalterlichen Christentums« von Volker Leppin, die insgesamt etwas theologiegeschichtlicher daherkommt.

Das alles ist nicht hochinnovativ, aber äußert praktisch. Dieses Buch sei ausdrücklich denen empfohlen, für die es geschrieben ist: den Studierenden der Theologie, die hier prüfungsrelevantes Basiswissen zur mittelalterlichen Kirchengeschichte exzellent aufbereitet finden. Bernward Schmidt hat ein Gespür für die Bedürfnisse von Studierenden; man glaubt sofort, dass der Band aus der Lehre heraus entstanden ist. Wenn man dem Autor zum Vorwurf machen will, dass es ihm in erster Linie auf Wissen, weniger auf Kompetenzen ankommt, dann geht dieser Vorwurf an der Realität vieler HochschullehrerInnen vorbei. Sie müssen bei den allermeisten ihrer Studierenden erst einmal ein Grundgerüst

mittelalterlichen Fachwissens schaffen, um daraus mögliche Kompetenzen zu entwickeln. Dieses Grundgerüst hat Bernward Schmidt hier gebaut.

Daniela Blum

ALFRIED WIECZOREK, † STEFAN WEINFURTER (HRSG.): Die Päpste und die Einheit der lateinischen Welt. Antike – Mittelalter – Renaissance. Katalog zur Ausstellung. Regensburg: Schnell & Steiner 2017. 544 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7954-3086-3. Geb. € 39,95.

Der anzuzeigende Band ist der Katalog zu der gleichnamigen Ausstellung in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim (21.5.–31.10.2017). Als solcher führt er unterschiedliche Kompetenzen zusammen. Generell liegt sein Schwerpunkt auf der bildlichen Repräsentation und der Architekturforschung. Ein Katalog kann eine Ausstellung dokumentieren, aber nie vollständig ersetzen. Dennoch bilden die herausragenden Illustrationen und die qualitätvollen Aufnahmen dieser exzellenten Druckwiedergabe eine der großen Stärken dieses Bandes. Besonders hervorzuheben sind die von Hugo Brandenburg vorgelegten Rekonstruktionen des Grabmonuments Petri, der Petrusbasilika am Vatikan und der Paulsbasilika an der Via Ostiense. Andererseits ist Stefan Weinfurter einer der renommiertesten Papstforscher der letzten Jahrzehnte. Er hat die meisten Kommentare zu dem Katalog beigetragen, darin unterstützt von Irmgard Siede, Viola Skiba, Adele Breda, Matthias Ohm und Giulia Wolf. Der Katalogband wird zudem flankiert von vier, ebenfalls von Stefan Weinfurter mitbetreuten Editionen von Konferenzakten, die von den renommiertesten Expertinnen und Experten der Papstgeschichte gestaltet wurden und zusätzliche Tiefenbohrungen anbieten.

Der Band setzt ein mit einer vielfältigen Hinführung aus organisatorischen und inhaltlichen Anmerkungen zu der Ausstellung. Sein Kernbereich ist chronologisch und epochal untergliedert, in einen Teil zur Antike, zum Mittelalter und zur Renaissance sowie in einen Ausblick, wobei die einzelnen Großphasen etwa entsprechend ihrer Dauer repräsentiert sind. Über die gewählten epochalen Markierungspunkte (die mittelalterliche Epoche wird traditionell mit Gregor I. eingeleitet, das Kapitel zur Renaissance beginnt mit Martin V. und Eugen IV., der Band klingt aus mit der Reformation in Deutschland und dem Rückzug Englands aus der Kirchengemeinschaft 1534) ließe sich streiten, doch würde dies auch für jede andere Form der Unterteilung gelten.

Ziel der Ausstellung und dann auch des vorgelegten Katalogs war bzw. ist nach dem Vorwort der Herausgeber weit umfangreicher und pointierter, als es zuvor unternommen worden war, »den gesamten kulturgeschichtlichen Kontext« des Papsttums und zudem »die religiösen, politischen, sozialen, rechtlichen und wirtschaftlichen Implikationen« seiner Entwicklung in den Blick zu nehmen. Dieses Ziel könne nicht in einer reinen »Institutionengeschichte« erreicht werden, vielmehr müssten die Einflüsse Roms auf die »Denk- und Ordnungsfiguren« Europas mit einbezogen werden (S. 11). Das Vorhaben ist also ausgesprochen ambitioniert. Die Darstellungen tragen dieser Ambition Rechnung. Die Einführungen und Erläuterungen zu den Abbildungen sind mit weiterführender Literatur sorgfältig untermauert. Trotz des Umfangs des Bandes sind diese Erklärungen notwendig knapp gehalten und stellen Autorinnen und Autoren oft vor erhebliche Herausforderungen. Diese Probleme haben sie – jedenfalls in den Fällen, in denen sich der Rezensent wenigstens eine gewisse Expertise zuschreibt – sehr gut zu lösen vermocht. Die wenigen Worte etwa zu der Entstehung der Benediktsregel demonstrieren die gelungene Reduktion auf das Essentielle (S. 172). Gelegentlich scheint dem Althistoriker in den

Abschnitten über die Antike die (notwendige!) Perspektive auf die fortschreibende Rezeption etwas stärker ausgeprägt als die auf die Kontextualisierung von Handlungen oder Medialisierungen in der Zeit selbst (etwa bei Gelasius' berühmtem Schreiben an Kaiser Anastasios mit seinen Ausführungen zu den »Zwei Gewalten«: S. 154), doch bleiben dies Nuancen. Etwas problembehafteter sind die Ausführungen zu dem vom Christentum abgelösten Polytheismus (S. 92).

Den Herausgebern ist es gelungen, mit den im Katalog präsentierten Rekonstruktionen und pointierten Kommentaren wichtige Impulse für die Fachcommunity zu geben und zugleich einer breiteren Öffentlichkeit Papstgeschichte auf hohem Niveau zugänglich zu machen (wozu auch der moderate Preis des Bandes beiträgt). Dazu kann ihnen nur gratuliert werden.

Peter Eich

ANDREAS BÜTTNER: Königsherrschaft im Mittelalter (Seminar Geschichte). Berlin – Boston: De Gruyter 2018. 259 S. m. Abb. ISBN 978-3-11-044264-9. Kart. € 24,95.

Häufig hören Studierende in den ersten Semestern die mahnenden Worte der Dozierenden, dass mit dem Beginn des Studiums die Zeit der Schule vorbei sei. Mit derart »damokletisch« wirkenden Aussagen, die stets auf das defizitär empfundene, weil scheinbar alles mundgerecht aufbereitende Schulsystem abzielen, ist nicht selten der Anspruch verbunden, dass mit dem Studium die Zeit der Eigenständigkeit des Wissenserwerbs beginnt. Die Reihe »Seminar Geschichte«, deren Band »Königsherrschaft im Mittelalter« heute besprochen werden soll, scheint sich nahezu subversiv diesem Aufbäumen der Dozierenden entgegenzustellen.

Doch zunächst zum eigentlichen Gegenstand: Bei Andreas Büttners Buch in der genannten Reihe handelt es sich um ein konzises Werk, das den vielfältigen Aspekten mittelalterlicher Königsherrschaft Rechnung trägt. Die Kapitel folgen einem relativ konstanten Aufbauschema, ein Darstellungstext beleuchtet einen Teilaspekt des Phänomens, bevor Quellen und Fragen zur Vertiefung folgen. Eine kurz kommentierte Bibliographie beschließt jedes Kapitel.

Das Buch beginnt und endet mit einem Blick auf die Forschung, wobei das erste Kapitel ausgehend vom Gegenstand und seiner Systematisierung durch die Forschung (z. B. Periodisierungen, Stationen des Wandels der Königsherrschaft etc.) das Ziel des Buches erklärt, während das letzte Kapitel die Perspektive stärker vom Gegenstand an sich löst und die Linien der Forschungsgeschichte bis in die jüngste Zeit nachzeichnet. Diese Kapitel zeigen bereits den besonderen Fokus des Autors auf einen reflektierten Umgang mit der Forschungsliteratur und ihrer eigenen Zeitgebundenheit, die er stets differenziert und unvoreingenommen darzulegen weiß.

Die Kapitel, die das Phänomen Königsherrschaft beleuchten, sind durchdacht und sinnvoll zugeschnitten. Nach einem eher methodischen Kapitel, das die wesentlichen Quellengattungen sowie die Umstände der Überlieferung und grundlegende Methoden der Quellenauswertung bündig zusammenfasst, beginnt Büttner sich dem Phänomen von seinem Anfang her zu nähern (Kap. 3: »Wurzeln und Deutungen des frühen Königtums«). Hiernach weitet sich die Perspektive und die gesamte Breite der mittelalterlichen Königsherrschaft wird exemplarisch in systematischen Kapiteln beleuchtet. Eine Schwerpunktlegung auf einen bestimmten Zeitabschnitt des Mittelalters erfolgt (erfreulicherweise) nicht. Auch thematisch geht Büttner in die Breite: Das Buch nimmt politische, rechtliche, rituelle, ökonomische, soziale und ideelle Aspekte in den Blick; freilich ohne zu suggerie-

ren, dass diese klar voneinander trennbar wären. Nur selten wünschte man sich weitere Gesichtspunkte, die nicht zur Sprache kommen (z. B. *damnatio memoriae* in Kap. 12 »Das Ende: Tod und Memoria«). Abgerundet wird das Buch durch ein leider nicht ganz fehlerfreies Personen- und Ortsregister (so kommt beispielsweise der hl. Kg. Edmund von England doppelt im Register vor) sowie ein knappes Glossar wichtiger Fachbegriffe.

So reflektiert und angenehm zu lesen die einzelnen Darstellungstexte auch sind, so problematisch sind bisweilen deren weiterführende Teile (Bibliographie, Fragen und online verfügbare Zusatzmaterialien). Die in aller Regel wirklich hilfreich kommentierte Bibliographie zeigt in Teilen leider nicht dieselbe kritische Reflexion bezüglich der älteren Forschung wie die Darstellungstexte. Neben ausgesprochen gewinnbringenden Arbeitsaufträgen und Fragen (allen voran jenen, die auf den Vergleich verschiedener, einander gegenübergestellter Forschungsmeinungen zielen, und der Quelle, auf die sie bezogen sind), finden sich leider mitunter auch Fragen, deren Sinn sich nicht erschließt oder deren Erkenntnispotenzial zumindest angezweifelt werden kann (z. B. wenn Büttner auf der Grundlage eines durch ihn abgewandelten Zitats aus dem Roman »1984« von G. Orwell fragt, welche Rolle der Geschichtswissenschaft bei der Rekonstruktion von Vergangenheit zukommt; S. 214). Und obwohl noch für die Darstellungstexte die Maxime gilt, dass Quellen »nicht abschließend ausgedeutet werden« (S. VII), um eigene Deutungen zu ermöglichen, scheinen die weiterführenden Quellen mit den dazugehörigen Fragen zu häufig nur der retrospektiven Bestätigung und besseren Erinnerung dessen zu dienen, was die vorangehenden Darstellungstexte erklärten. Auch das (etwas versteckt) auf der Verlagsseite befindliche, »vertiefende« (S. VII) Zusatzmaterial vermittelt keinen besseren Eindruck. Das Material besteht im Einzelnen aus einer Liste der Kaiser und Könige des mittelalterlichen Europa, zwei uninspirierten und teilweise schlecht lektorierten Listen der (inzwischen z. T. nicht mehr) online verfügbaren benutzten Quellen und benutzten Literatur; jeweils ohne Kommentierungen, Arbeitsaufträge, Übersetzungen (es sei denn die z. T. nichtkritischen Editionen beinhalten diese bereits) etc. All dies mag zwar umfangreich, aber keineswegs wirklich vertiefend sein. Auch ermöglicht das neben dem Darstellungstext benutzte »i«-Symbol, das auf die Zusatzmaterialien verweist, keinen Hinweis, welches Zusatzmaterial genau konsultiert werden soll. Dies führt dazu, dass bereits die ersten beiden Hinweissymbole anscheinend ins Leere laufen, weil sie entweder auf nichts im vorhandenen Zusatzmaterial verweisen oder zumindest nicht klar wird, auf was diese verweisen sollen.

Gleichwohl bleibt das Gesamturteil über das Buch ohne Zweifel ein äußerst positives. Denn das größte Verdienst Büttners liegt nicht in jenen Teilen, die das Werk eher wie ein Schulbuch erscheinen lassen. Das herausragende Merkmal ist, dass es seinen Gegenstand angenehm komplex und vielschichtig abbildet, meist ohne dabei zu viel vorauszusetzen und den Leser nicht in aller Komplexität orientierungslos umhertreiben lässt. Büttner wird somit seinem eigenen Anspruch mehr als gerecht, zu zeigen, dass vergangene Realitäten selten so einfach waren, wie zwangsläufig vereinfachende Geschichtsschreibung sie darlegen muss. Das Ziel, mit dem Buch eine Basis zu schaffen, die im Optimalfall zur selbstständigen Weiterbeschäftigung führen kann, hat Büttner ohne Zweifel erreicht. Man kann aus diesem Buch viel über Geschichtswissenschaft, ihre Fragestellungen und Gegenstände lernen und überdies wird all das häufig sehr sympathisch mit einem Schmunzeln und Augenzwinkern vermittelt.

So positiv man dies bescheinigen kann, so kritisch müssen doch gewisse Zweifel an der grundlegenden Zielsetzung der Reihe angemeldet werden. Diese gelten vorwiegend der Frage, wie »verschult« universitäre Lehre sein sollte und ob die Reihe dem Trend der Verschulung nicht (unabsichtlich) Vorschub leistet. Denn obschon die Herausgeber der

Reihe es in ihrem Vorwort vorsichtig formulieren und darauf hinweisen, dass *einzelne* Kapitel zur Grundlage der eigenen Lehre genutzt werden *können*, zeigt die Aufteilung des Buches in 14 Kapitel einen größeren und v. a. problematischen Anspruch. So wird die Aufteilung damit begründet, dass ein Semester durchschnittlich 14 Lehreinheiten habe und damit den Stoff abbilde, der »innerhalb eines Semesters gut gelernt und gelehrt werden kann« (S. VIII). Sicher wird man sich nicht vorstellen dürfen, dass die Herausgeber durch die Reihe universitäre Lehre vereinheitlichen und normieren wollen, weil sie planen, dass auf Grundlage des Buches Kurse gehalten würden; doch es bleibt ein fahler Beigeschmack. Das ist vor allem insofern schade, als die Abkehr von der »klassischen«, lediglich präsentierenden Form der Studienbücher besonders dort, wo die Fragen tatsächlich zum Weiterdenken anregen, durchaus gewinnbringend erscheint.

Die Leistung des Autors, der es gleichwohl geschafft hat, ein äußerst lesenswertes und grundlegend informatives Buch über Königsherrschaft im Mittelalter zu schreiben, soll keinen Moment infrage gestellt werden. Und wengleich das Vorgehen Büttners gerade in den ersten Kapiteln dazu führt, dass er sich vor lauter Problematisierungen und Darlegung allgemeiner Prinzipien einer kritischen Mediävistik in Exkursen über Quelleninterpretation und Forschungstraditionen verliert, schmälert dies den Wert des Werkes in keiner Weise. Ganz im Gegenteil: Zu diesem Buch sollten nicht nur Leser greifen, die etwas über Königsherrschaft im Mittelalter lernen wollen. Es kann vielmehr nahezu allen Lesern empfohlen werden, die erst beginnen, sich mit der Erforschung des Mittelalters zu beschäftigen – sie werden viel mitnehmen können.

Maximilian Nix

SEBASTIAN BRATHER (HRSG.): Recht und Kultur im frühmittelalterlichen Alemannien (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Bd. 102). Berlin – Boston: De Gruyter 2017. VI, 371 S. m. Abb. ISBN 978-3-11-045294-5. Geb. € 109,95.

Der vorliegende Band geht auf die Tagung »Alemannisches Recht und alltägliches Leben. Das frühe Mittelalter im interdisziplinären Gespräch« zurück, die im Juli 2013 vom Forschungsverband »Archäologie und Geschichte des ersten Jahrtausends in Südwestdeutschland« veranstaltet wurde. Nach der Einführung des Herausgebers wurde das Thema gewählt, weil die alemannischen Rechtstexte – Pactus Alamannorum und Lex Alamannorum – aus dem frühen 7. bzw. 8. Jahrhundert zwar seit langem Gegenstand der Forschung waren, doch in den verschiedenen Disziplinen neben den Fortschritten auch Perspektivenwechsel vollzogen wurden. Daher war eine aktuelle Bestandsaufnahme der Forschungen vorzunehmen, um auf deren Ergebnissen ein möglichst umfassendes Bild des frühmittelalterlichen Lebens im alemannischen Raum zeichnen zu können. Der Band geht sein selbstgesetztes Thema in fünf Kapiteln an, die jeweils mit zwei bis vier Beiträgen besetzt sind.

Das erste Kapitel »Archäologie und Geschichte« widmet sich der Alamannia vom 6. bis 8. Jahrhundert aus Sicht der Archäologie (Heiko Steuer) und der Geschichte, Sprache und räumlichen Ausdehnung der Alemannen im 7. und frühen 8. Jahrhundert (Dieter Geuenich). Trotz der zahlreichen Forschungen zum alemannischen Raum und seinen Bewohnern bleibt nach den zusammenfassenden Darstellungen ein relativ unscharfes Bild, das weder von der Archäologie noch der Sprachwissenschaft klar begrenzt werden kann, »was aber durchaus den seinerzeitigen Verhältnissen entsprochen haben dürfte« (so Sebastian Brather, S. 351) und noch heute in Grenzregionen eine normale Situation bei eindeutig definierten Grenzen darstellt. Es scheint sich aber auch kein Zentralgebiet

abzuzeichnen, das sich von den Randgebieten abhebt. Dabei lässt sich feststellen, dass »die Bewohner der Bauernhöfe der Neuzeit [...] meist wesentlich weltferner als die der Merowingerzeit« (S. 59) waren. Hier wäre die Frage angebracht, ob das für alle sozialen Schichten der damaligen Bevölkerung galt. Aus allen Forschungsdisziplinen geht hervor, dass erst um 700 das alemannische Siedlungsgebiet in einem klareren Bild zu fassen ist.

Das zweite Kapitel behandelt »Recht und Sprache«. Nach der Vorstellung der »Leges aus rechtshistorischer Sicht« (Eva Schumann) wird »Entstehung und Überlieferung – Pactus und Lex Alamannorum« (Clausdieter Schott) untersucht und durch die Frage »Die ›Lex Alamannorum‹ eine Fälschung von Mönchen der Reichenau?« (Steffen Patzold) ergänzt. Abschließend wird »Quod Alamanni dicunt. Volkssprachliche Wörter in der Lex Alamannorum« (Wolfgang Haubrichs) erörtert. Als Volks- oder Stammesrechte werden Rechtstexte des späten 5. bis zum frühen 9. Jahrhundert(s) bezeichnet und von den Leges Romanae bei Goten und Burgunden sowie den Kapitularien der fränkischen Könige unterschieden. Die Leges entstanden in drei »Wellen«. Die erste um 500 zeichnete die Rechte von Westgoten, Burgunden und Franken auf; die zweite, etwas mehr als ein Jahrhundert später, reichte bis in die Mitte des 8. Jahrhunderts mit den alemannischen sowie bayerischen und langobardischen Leges. Die dritte »Welle« um 800 überarbeitete vorhandene Rechte und zeichnete die Rechte der Sachsen, Thüringer und Friesen auf. Die jüngere Lex Alamannorum enthält nur zur Hälfte unveränderte Teile des älteren Pactus. Die Hintergründe für die einzelnen Bestimmungen in den Gesetzestexten sind im Einzelnen schwer zu bestimmen. Das gilt in gleicher Weise für deren Wirksamkeit und Gebrauch in der Rechtspraxis. Pactus und Lex Alamannorum sind sehr unterschiedlich überliefert. Während der Pactus nur aus einer einzelnen Handschrift rekonstruiert werden konnte, liegt die Lex Alamannorum in rund 50 Handschriften vor, die inhaltlich denselben Text liefern. Dabei nennen zwei Handschriften anstatt König Chlothars Herzog Lantfrid als Gesetzgeber. Die starke Stellung der Kirche in der Lex hat zu der These geführt, dass sie von den Mönchen auf der Reichenau als Fälschung erstellt worden wäre. Diese These wird von den Kritikern, hier von Steffen Patzold, überzeugend abgelehnt. Die noch nicht vollzogenen Lautveränderungen im Text deuten darauf hin, dass dieser vor der Mitte des 8. Jahrhunderts abgefasst wurde. Die Bedeutung der Rechtstexte ist in ihrer Praxis noch nicht ganz geklärt, zudem sind die meisten Handschriften erst in einer Zeit geschrieben worden, als die Regelungen keine juristische Bedeutung mehr besaßen.

Das dritte Kapitel greift »Habitus und Bestattungen« auf. Dabei werden »Sozialstruktur und Habitus anhand der Gräber. Alemannisches Recht und merowingerzeitliche Bestattungen im Vergleich« (Sebastian Brather) sowie »Grabraub? Graböffnungen und ihre Erklärung« (Stephanie Zintl) untersucht. Auch in diesem zentralen Thema der frühmittelalterlichen Archäologie bleiben die Ergebnisse im eher Ungewissen. Die Reihengräberfelder kamen in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts auf. Während Körperbestattung und West-Ost-Ausrichtung der Beigesetzten aus der Spätantike übernommen wurden, stellten die umfangreichen Grabausstattungen eine Neuerung dar, die der sozialen Repräsentation dienen sollten. Daher sollen die Gräber eher zeitgenössische Vorstellungen über soziale Verhältnisse darstellen als diese selbst. Die Rechtstexte unterscheiden fünf verschiedene soziale Stufen, was die Archäologie nicht nachvollziehen kann. Sie kann nur Qualität und Umfang der Grabbeigaben feststellen, die aber sicherlich ein mittelbares Abbild der sozialen Abstufungen zeigen. Doch kann die Archäologie detaillierte Fragen aufgrund der Rechtstexte nicht beantworten. Beim »Grabraub« scheinen Verwandte oder Nachkommen der Verstorbenen deren Gräber »sekundär geöffnet« zu haben. Da diese Öffnungen von den benachbarten Siedlungen aus kaum unbeobachtet vorgenommen worden sein können, stellt die Tätigkeit Verwandter wohl die Mehrzahl der Fälle dar,

die nach ihrer großen Anzahl ungeahndet geblieben sind und ein gewisses Anrecht der Familien auf die Gräber dargestellt haben. Echter »Grabraub« dürfte nach diesen Darstellungen eher eine Ausnahme gewesen sein.

Das vierte Kapitel »Siedlung und Wirtschaft« wird durch die Beiträge »Siedlungsformen in der schriftlichen Überlieferung: domus, casa, curtis – Haus, Hof und Herrensitz« (Thomas Zotz) und »Haus und Hof im archäologischen Befund in Süddeutschland« (Valerie Schoenberg) untersucht. Die interdisziplinäre Forschung betrachtet diese Lebensformen des Frühmittelalters mit besonderem Interesse und kann dabei über die Rechtstexte Funktionen erschließen, während die Archäologie eher Bauformen erkennen lässt. Sie kann bei großflächigen Ausgrabungen Ausdehnung und Struktur frühmittelalterlicher Dörfer dokumentieren, doch liegen für Süddeutschland bislang nur sehr wenige vor. Die in der Lex Alamannorum genannten Gebäude sind durch die Archäologie mit Ausnahme der Speicher und Zäune schwierig zu bestimmen. Die alemannischen Rechtstexte lassen die Viehwirtschaft besser erkennen als den Ackerbau, was in der Lex Bajuvariorum umgekehrt ist. Die Landwirtschaft hat sich im Frühmittelalter gegenüber der Spätantike weiterentwickelt, während die Töpferei einen technologischen Rückschritt hinnehmen musste. In den Reihengräbern zeigte sich in der Sachkultur ländlicher Wohlstand. Die Gesellschaft war lokal strukturiert, auch wenn weiträumige – vielleicht über Zwischenstationen laufende – Handelsbeziehungen bestanden haben. Die archäologischen Quellen lassen in vielen Fällen eine bessere Beurteilung der Regelungen durch die Rechtstexte erschließen.

Im fünften Kapitel »Kirche und Glaube« erläutern zwei Beiträge die Entwicklungen. Neben der Erörterung von »Glaube und Kirche im Spiegel der Leges« (Wilfried Hartmann) wird das »frühe Christentum bei den Alamannen. Strukturelle Betrachtungen und methodische Fragen« (Sebastian Ristow) gestellt. Im heutigen Südwestdeutschland haben keine christlichen Institutionen seit der Spätantike bestanden, weshalb die Frage nach dem Anfang der heutigen Kirchenorganisation für die Forschung bedeutsam ist. Die Archäologie hat öfter Probleme mit sicheren Zuweisungen. Es lassen sich in vielen Fällen weder Einzelobjekte noch Gebäude mit eindeutiger Sicherheit auf christliche Lebensformen zurückführen. Die Friedhöfe um die Kirchen wurden mit der Christianisierung nicht sofort überall alleinige Bestattungsorte. Damit hat die Forschung noch unbeantwortete Fragen. Die »Zusammenfassung: Rechtsgeschichte, Archäologie und Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts« (Sebastian Brather) lässt den Verlauf der Forschung gut nachvollziehen. Der Band gibt einen umfassenden Überblick über den derzeitigen Forschungsstand des Frühmittelalters im alemannischen Raum mit Anstößen für die weitere Forschung.

Immo Eberl

LARISSA DÜCHTING: Heiligenverehrung in Süditalien. Studien zum Kult in der Zeit des 8. bis beginnenden 11. Jahrhunderts (Beiträge zur Hagiographie 18). Stuttgart: Franz Steiner 2016. 321 S. ISBN 978-3-515-11506-3. Kart. € 54,00.

Die acht Kapitel umfassende Untersuchung wurde 2015 als Dissertation an der Universität Erlangen abgeschlossen. Das erste Kapitel führt als Einleitung unter der Überschrift »Heiligenverehrung im multikulturellen Raum Süditalien« in die methodischen Absichten der Untersuchung ein. Die Heiligenverehrung soll dahingehend überprüft werden, ob sie im Kontakt- und Konkurrenzbereich zwischen den verschiedenen Gemeinschaften eher verbindend oder trennend war. Die Kultaktivitäten und die Einflüsse der verschiedenen Kulturen stehen dabei im Mittelpunkt der Arbeit. Der zeitliche Rahmen reicht vom

8. Jahrhundert bis zum Beginn des 11., als die normannische Eroberung das bis dahin im Interessengebiet des oströmischen und fränkischen Kaisers liegende Süditalien verselbstständigte. Um die Heiligenkulte des Raumes auf ihre Unterschiede prüfen zu können, werden die drei Städte Bari, Benevent und Neapel für eine vertiefte Betrachtung ausgewählt. Neapel befand sich im Zeitraum der Untersuchung unter byzantinischem Einfluss. Benevent war dagegen die Hauptstadt des langobardischen Herzogtums und Bari wurde von allen Gruppen: Langobarden, Sarazenen, Franken und Byzantinern begehrt und immer wieder umkämpft. Gemeinsamkeiten der drei Städte waren ihre jeweilige Stellung als Bischofssitz und die seit der Antike bestehende kontinuierliche Besiedlung. Die beiden großen Klöster in der Region – Monte Cassino und San Vincenzo al Volturno – haben im Untersuchungszeitraum eine im wesentlichen ähnliche Geschichte gehabt. Um die Heiligenverehrung in den drei Städten vergleichend untersuchen zu können, werden zunächst die verehrten Heiligen näher betrachtet, um sich dann den Einzelheiten der Verehrung zu widmen.

Das zweite Kapitel betrachtet die Entwicklung der Heiligenverehrung und des Reliquienkults. Nach der Betrachtung der Entwicklung werden die Forschungstendenzen in der Hagiographie vorgestellt, wobei sich die Verfasserin dem Untersuchungsgebiet ihrer Arbeit nähert und dabei verdeutlicht, wie sich die Forschung in Italien, aber auch in Deutschland mit der süditalienischen Hagiographie befasst hat.

Das dritte Kapitel geht auf die herrschaftlich-kulturelle Struktur Süditaliens anhand der drei vorgenannten Städte ein. Die verschiedenen politischen und kulturellen Entwicklungen werden dabei deutlich herausgearbeitet.

Das folgende Kapitel befasst sich mit den Quellen, wobei in einzelnen Schritten zuerst die beneventanischen Quellen, die Kalendarien von Monte Cassino, das Martyrologium des Erchempert, die hagiographischen Texte und der Marmorkalender aus Neapel und zuletzt die Kalendarien von Bari besprochen werden, um dann noch die liturgischen und historiographischen Quellen vorzustellen und zu untersuchen.

Das fünfte Kapitel befasst sich mit den Sakralbauten der drei Städte. In Benevent sind seit dem 4. Jahrhundert Kirchenbauten nachgewiesen, die insbesondere am Ende des 8. Jahrhunderts Ergänzungen erfahren, die aber in der Überlieferung schwer festzustellen sind. Dagegen ist in Neapel der Kirchenbau seit der Spätantike gut bezeugt. In Bari sind die frühesten Zeugnisse über die Kathedrale der Stadt erst seit dem 11. Jahrhundert greifbar, doch lassen sich für dieses Jahrhundert die in der Stadt bestehenden Kirchen näher beschreiben.

Das sechste Kapitel ist das umfangreichste der Untersuchung. Es befasst sich mit Translationen und lokalen Heiligen. Zuerst wird die Heiligenverehrung in Benevent unter der Frage der langobardischen Eigenständigkeit der Stadt und des Herzogtums betrachtet. Die Zeit von Herzog Arichis II. (758–787) wird dabei erörtert und ebenso die Umbruchzeit des beginnenden 9. Jahrhunderts. Das Fazit zeigt, dass Herzog Arichis eine Translationspolitik betrieben hat, um seine Stellung als Herrscher zu betonen. Diese Translationen des Herzogs, aber auch von Großen seines Herzogtums haben Heilige mit Bezügen zur Region in die Stadt geholt, aber auch z. B. aus Konstantinopel. Im frühen 9. Jahrhundert ging die Initiative für Translationen mehr und mehr in die Hand des Bischofs über. In Neapel zeigt sich dessen Stellung zwischen Rom und Byzanz. Nachdem es in der Stadt keine autochthonen Märtyrer gab, hat es sich ergeben, dass von den rund 41 Bischöfen bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts rund 20 als Heilige verehrt werden, von denen Euphebius und Agrippinus einer näheren Betrachtung unterzogen werden. Aus den Translationen wird immer wieder die Stellung der Stadt zwischen Rom und Byzanz deutlich, wie die nähere Untersuchung weiterer

Heiliger beweist. In Bari lassen sich im Untersuchungszeitraum keine Translationen nachweisen. Die Gefahr durch die Sarazenen hat im 9. Jahrhundert in Benevent für die Translation des hl. Bartholomäus und in Neapel für die der hll. Severinus und Sosius gesorgt. Translationen fanden in bestimmten Zeitfenstern statt, wobei sich die Gründe für dieselben oft nicht näher feststellen lassen. Auffallend ist auch, dass zwischen den näher beieinander liegenden Städten Benevent und Neapel eine vergleichbar nähere Entwicklung in der Heiligenverehrung feststellbar ist als zwischen den beiden Städten im Vergleich zu Bari.

Das siebte Kapitel der Arbeit widmet sich Kultübernahmen und der Distanz, wobei Heilige in den lokalen Kalendarien herangezogen werden. Dabei werden zuerst gemeinsam verehrte Heilige betrachtet, wie der Erzengel Michael, Georg aus Kappadokien oder Bischof Petrus aus Alexandria. In einem weiteren Schritt werden dann die nur in Benevent verehrten Heiligen betrachtet, denen die in Neapel an die Seite gestellt werden, wobei dort der Marmorkalender eine besondere Rolle spielt. Es werden dazu auch die hagiographischen Werke dieser Heiligen herangezogen. Dabei werden vor allem die kulturellen Einflüsse von Byzanz herausgearbeitet. Im ausgehenden 8. Jahrhundert ist eine Veränderung in der Intensität der Heiligenverehrung festzustellen, wobei Translationen eine größere Rolle spielen. In der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts ist eine zweite Phase von Translationen festzustellen. Hier kam es auch zu Diebstählen von Reliquien im Zuge von Kriegen. Eine einheitliche Linie in der Betrachtung ist durch die Quellenlage nicht möglich, jedoch wurden in allen drei Städten sowohl lateinische als auch griechische Heilige verehrt. Die wertvolle Untersuchung erschließt den in der deutschen Mediävistik ansonsten weniger bekannten und bearbeiteten süditalienischen Kulturraum ebenso wie die Heiligenverehrung und eine nähere Untersuchung der Hagiographie für die deutschsprachige Mediävistik.

Immo Eberl

JÖRG BÖLLING: Zwischen Regnum und Sacerdotium. Historiographie, Hagiographie und Liturgie der Petrus-Patrozinien im Sachsen der Salierzeit (1024–1125) (Mittelalter-Forschungen, Bd. 52). Ostfildern: Jan Thorbecke 2017. 456 S. ISBN 978-3-7995-4372-9. Geb. € 52,00.

Die Auseinandersetzung von Regnum und Sacerdotium im 11./12. Jahrhundert wird hier (erneut) diskutiert, allerdings mit Hilfe eines innovativen regionalen Zugriffs: Es ist Sachsen, das mit dem Aussterben der Ottonen aufgehört hatte, unmittelbares Königsland zu sein. Der heimische Adel war nicht unbedingt papstfreundlich, die Bischöfe waren es nur teilweise. Die Region war also weder eindeutig proköniglich noch propäpstlich – und dieses Faktum macht den Untersuchungsansatz spannend. Sachsen wird hier territorial mit Hilfe der dortigen Diözesen umschrieben, wobei die Bischofssitze Zentren und die dortigen Klöster, Stifte bzw. Pfarrkirchen eine unterschiedlich hierarchisierte Peripherie bildeten. Spezifisch ist der Zugang über das jeweilige Patrozinium, das mit seinen Haupt- und Nebenheiligen einen dynamischen Charakter besaß, was sich wiederum in der Vieltätigkeit von Reliquien und Weiheteln dokumentierte. Der Leitheilige der Untersuchung ist der hl. Petrus, dem sich nicht nur Papst Gregor VII. besonders verpflichtet fühlte, sondern auch sächsische Dom-, Kloster- und Pfarrkirchen. Wie spiegelte sich nun das Petrus-Patrozinium auf den unterschiedlichen Ebenen von kirchlichen Institutionen, wie wirkte es in die Region hinein? Die Leitquellen finden sich dabei in Historiographie, Hagiographie und Liturgie.

In einem ersten Zugang wird die Petrusverehrung im Generellen in den Blickpunkt genommen, besonders aber in Rom selbst. Der Papst wurde dabei Petrus rechtlich gleichgesetzt, er war der direkte Nachfolger des Apostels, wobei Amt und Person des jeweiligen Papstes streng getrennt wurden. Die Papstkirche agierte als institutioneller Körper Petri, letzterer wurde somit zu einer juristischen Person. In Rom selbst wurde die Petrus- mit der Paulusverehrung zusammengeschlossen. Die Reliquien beider lagen jeweils an zwei Orten, wobei die sog. *Triglia* – neben den Apostelgräbern außerhalb der antiken Stadtmauern – eine besondere Rolle bei der Verehrung spielte. Körperreliquien blieben rar, so spielten bei Petrus die Ketten – als Sekundärreliquien – eine große Rolle in der Verbreitung des Kultes. Das Pallium für die Erzbischöfe wäre eine weitere Kontaktreliquie, der Agneskult eine Art Komplementärverehrung. Als Hochfeste entwickelten sich der 29. Juni (Martyrium), der 1. August (Kettenfeier), am 18. Januar *Cathedra Petri* bzw. für Antiochia am 22. Februar. Solche und andere Festtage konnten auch eine politische Implikation haben: Am Vorabend des 25.1.1076, Pauli Bekehrung, sagten sich König und Fürsten vom Papst los. Die Kultverbreitung geschah, so eine der Kernthesen der Arbeit, mit Hilfe von Heiligenlegenden, Predigten, Pilgerberichten, allgemein durch Historiographie. Als Embleme dienten im Falle Petri Schlüssel und Schwerter bzw. Schädelabbildungen auf Siegeln. Während die Häupter nur auf päpstlichen Siegeln abgebildet sind, waren Schlüssel und Schwerter überall zu finden, etwa auch in geistlichen (und städtischen) Institutionen in Sachsen. Diese Embleme wurden in einer zunehmenden verschriftlichten Kanzleiverwaltung immer dichter verbreitet!

Somit sind in gewisser Weise alle Petrus-Patrozinien, so auch in Sachsen, mehr oder weniger starke Verweise auf Rom: Bremen, Osnabrück und Minden besaßen ein Petrus-, Münster ein Paulus-, Naumburg-Zeitz ein Peter- und Paul-Patrozinium. Die Leitheiligen entwickelten sich häufig als Ausgangspunkt für Körperschaften, denn sie garantierten Kontinuität und verstärkten den Einfluss nach außen. Häufig konnte der Heilige der Domkirche zu jenem der Stadt werden (Minden und Bremen mit gekreuztem bzw. einfachem Schlüssel). Der Heilige ›leitete‹ eine Korporation, deren Mitglieder in Form einer Wahl bestimmt wurden, neben der Stadt waren dies oftmals auch die Domkapitel. Petrus selbst stand aber, das muss einschränkend gesagt werden, nicht allein dominierend in der ›sächsischen Heiligenwelt‹. Maria dominierte stattdessen (Paderborn, Verden, Hildesheim, Hamburg). Es sind häufig die Domherren, die Petrus akzentuieren (statt Willehad und Ansgar in Bremen). Neben Petrus standen oftmals noch spezifische Kathedralheilige (Gorgonius in Minden, Crispian und Crispianus in Osnabrück, Willehad in Bremen). Allerdings lässt sich die Patroziengeschichte nur halbwegs für die Kathedrale und die sie umgebenden Klöster und Stifte – mit Einschränkungen und vielen Vermutungen versehen – nachzeichnen, im Niederkirchenbereich sind allenfalls Hinweise erkennbar.

Die Arbeit erweist sich als eine intensive Untersuchung, die den zahlreichen Verästelungen und Details von regionalen Formen von Verehrungen nachgeht. Deutlich wird neben dem historischen auch das theologische bzw. liturgische Interesse des Autors, dessen Gelehrsamkeit fast unbegrenzt erscheint. Dies macht die Lektüre nicht gerade einfach, aber jeder Leser, jede Leserin wird voll neuer Erkenntnisse nach der Lektüre dieses Buches sein. Die Verbindung zwischen Kirchen- und Landesgeschichte wird am Beispiel Sachsen intensiv durchgespielt. Damit zeigen sich auch neue methodische Zugriffsweisen.

Helmut Flachenecker

HORST FUHRMANN: Papst Gregor VII. und das Zeitalter der Reformation (Monumenta Germaniae Historica, Bd. 72). Wiesbaden: Harrassowitz 2016. XI, 586 S. m. farb. Abb. ISBN 978-3-447-10162-2. Geb. € 80,00.

Der Band druckt aus dem über 40-jährigen Wirken des langjährigen Präsidenten der Monumenta Germaniae Historica in der Forschung insgesamt 28 Aufsätze ab. Das Vorwort informiert über die Entstehungsgeschichte des Bandes, dessen Zusammenstellung Horst Fuhrmann noch selbst vorgenommen und dabei auch die Titel des Bandes und seiner Teile vergeben hat. Das 2006 bereits fertige Projekt wurde erst 2012 erneut aufgenommen und abgeschlossen. Für die Drucklegung wurden die Aufsätze in ihrer Zitierweise vereinheitlicht und nach den Richtlinien des »Deutschen Archivs« ausgerichtet, das Horst Fuhrmann zwischen 1971 und 1994 herausgegeben hat. Die 28 Beiträge verteilen sich mit jeweils 14 auf die beiden Teile des Bandes.

Im ersten des sich mit »Gregor VII., sowie Geist und Gestalt der Reform« befassenden Teils sind die 14 Beiträge nicht chronologisch nach ihren Erscheinungsjahren angeordnet, sondern nach ihrem Inhalt. Eine Betrachtung Gregors VII., seiner Reform und des Investiturstreits fesseln den Leser zuerst, um durch eine Untersuchung des Reformpapsttums und der Rechtswissenschaft sowie einer Abhandlung über die Randnotizen zum *Dictatus papae* ergänzt zu werden. Der *Dictatus papae* wird durch eine Betrachtung Gregors VII. und des Kirchenrechts weiter vertieft. Die Betrachtung der »*Romana als Ecclesia universalis*« führt die Untersuchung der Kirchenreform nochmals weiter. Die irdische Gewalt im Mittelalter wird unter dem Satz »der wahre Kaiser ist der Papst« betrachtet. Das Zitat stammt aus der um 1160/1170 entstandenen Handschrift der »*Summa Parisiensis*«, findet sich aber in ähnlicher Form auch in anderen Quellen der Zeit. Der Beitrag führt zuletzt mit der Einbeziehung der Ablegung der Tiara durch Papst Paul VI. 1964 in die kirchenpolitische Gegenwart. Im Zeitalter des Politik und Theologie beanspruchenden und verbindenden Islam ist diese Handlung des Papstes, in Zukunft ausschließlich im *signum sacerdotalis* aufzutreten, ein neues Kennzeichen christlicher Demut und weiterer Entwicklung des christlichen Bekenntnisses im Sinne des Christuswortes »mein Reich ist nicht von dieser Welt«. Der Beitrag über das »Ökumenische Konzil und seine historische[n] Grundlagen« wird weitergeführt zur Untersuchung der »Heiligkeit des Papstes«. Über die *Collectio Lipsiensis* und Aussagen von Pseudoisidor in Verbindung zu Kardinal Otto von Ostia, dem späteren Papst Urban II., gelangt der Leser im weiteren Verlauf zu diesem und dem Stand der Regularkanoniker, die durch einen Beitrag zur Biographie Manegolds von Lautenbach ergänzt werden. Fuhrmann greift Manegold von Lautenbach nochmals mit seinen Aussagen zur »Volkssouveränität« und zum »Herrschaftsvertrag« auf, um zuletzt den Zölibat näher zu betrachten, wobei er die edle Pfarrersfrau der armen Pfarrersfrau gegenüberstellt.

In dem ebenfalls 14 Beiträge umfassenden zweiten Teil des Bandes werden »Beiträge zur Quellenkunde zum Quellenverständnis der Reformzeit« zusammengefasst. Nach einer Untersuchung des Registers Gregors VII. durch Paul von Bernried werden drei weitere Beiträge Fuhrmanns zu Paul von Bernried in den Band aufgenommen. Zuerst die von diesem in der Vita Gregors VII. berichteten Marienwunder, die handschriftliche Verbreitung der *Vita B. Herlucae* und zuletzt eine Stellungnahme des bayerischen Gelehrten und Propstes von Polling, Franziskus Töpsl, über Paul von Bernried. Es folgen Untersuchungen zu einzelnen Reformschriften wie »*De ordinando pontifice*« und die 74-Titel-Sammlung (*Diversorum Patrum Sententiae*), die dem Reformzeitalter weiter auf den Grund gehen. Die folgenden Untersuchungen einzelner Quellen im Umkreis der Reform verdeutlichen die tiefe Einbindung Fuhrmanns in die quellenkritische Bear-

beitung der historischen Überlieferung, wobei auch immer wieder seine Verbindung zu Rechtstexten wie der Florentiner Digestenschrift und zur Rechtssammlung »Polycarpus« deutlich wird. In diesem Umkreis sind auch zwei Beiträge zu Erzbischof Adalbert von Bremen in den Band aufgenommen worden. Dabei wird der Patriarchatsplan Adalberts erörtert und dessen Mahnung »*Si non caste, tamen caute*« näher untersucht. Die Zusammenfassung der zahlreichen, gerade weniger umfangreichen Beiträge des Gelehrten lässt die vorliegende Arbeit zu einem weiteren beeindruckenden Gesamtwerk heranwachsen, das tiefe Einblicke in die Umbruchzeit des 11./12. Jahrhunderts gewährt. Deutlich wird dabei vor allem auch, wo Fuhrmann die entscheidenden Entwicklungspunkte in dieser bewegten Zeit gesehen hat. Der Schwerpunkt lag weit mehr im 11. als im 12. Jahrhundert. Den offiziellen Vertretern der Monumenta Germaniae Historica ist ebenso wie den Bearbeitern der Aufsatzsammlung für die Zusammenstellung zu danken, die damit der Forschung einen hervorragenden Dienst erwiesen haben. Nicht nur die Quellenkunde des 11./12. Jahrhunderts wird durch die vorliegende Untersuchung entscheidend gefördert, sondern auch die Erforschung der Kirchengeschichte. Der Band fesselt durch seinen flüssigen, gut lesbaren Stil. Man kann den Band nur zur Anschaffung zu empfehlen.

Immo Eberl

GERD ALTHOFF U. A.: Krieg im Mittelalter. Darmstadt: Theiss 2017. 128 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-8062-3637-8. Geb. € 24,95.

Krieg ist aktuell. Mit deutlichem Gegenwartsbezug widmet das Geschichtsmagazin DAMALS dem »Krieg im Mittelalter« vor diesem Hintergrund ein Sonderheft. Der Band zielt nach dem Vorwort von DAMALS-Chefredakteur Stefan Bergmann darauf, die Grundlagen der eigenen Kultur »besser zu verstehen«, indem mit dem Krieg zentrale »Strukturen« der mittelalterlichen Gesellschaft erfasst werden (S. 6).

Das zu diesem Zweck versammelte Autorenkollektiv ist prominent besetzt, für die einzelnen Unterthemen werden ausgewiesene Experten herangezogen. Dem Format des Magazins entsprechend stellt das Sonderheft keinen eigentlichen Forschungsbeitrag dar, sondern bietet – fundierte – Überblicke zu zentralen Aspekten des Titelthemas. Literatur ist nicht nachgewiesen, eine sehr kurze Liste am Ende des Bandes gibt jedoch aktuelle Einstiegsliteratur zu jedem Artikel an.

Der Journalist Winfried Dolderer bietet mit einer lebendigen Schilderung der Schlacht von Azincourt 1415 einen sehr gelungenen Einstieg ins Thema, der neugierig auf die folgenden Beiträge macht. Diese kommen deutlich akademischer, aber durchweg vernünftig lesbar daher. Malte Prietzel eröffnet die Fachartikel mit einer Definition des Titelthemas »Krieg«, im anschließenden Beitrag umreißt Christoph Mauntel das gewaltorientierte Normengerüst mittelalterlicher Eliten über die Schilderung der Erziehung des spätmittelalterlichen Adels. Den »heiligen Krieg« als aktuelles Thema behandelt Nikolas Jaspert in seinem Artikel zu den Kreuzzügen. Ebenfalls deutlich gegenwartsbezogen sind die unter der Überschrift »Eroberungskriege« thematisch zusammengefassten Beiträge von Jürgen Sarnowsky zur normannischen Eroberung Englands, Nikolas Jasperts zur spanischen Reconquista und Sven Ekdahls zum Deutschen Orden. Einen Überblick zur Militärtechnologie gibt, stark auf das 14.–16. Jahrhundert konzentriert, Martin Clauss. Bernd Schneidmüller spricht anhand der Schilderung dreier bedeutender Schlachten (Lechfeld 955, Legnano 1176, Bouvines 1214) zentrale erkenntnistheoretische Fragen der Geschichtswissenschaft an: Über die zeitgenössische Verarbeitung der drei Einzelereignisse veranschaulicht er die »Gemachtheit« von Geschichte. Die zwei folgenden Beiträge

haben Gewalt als zentrales Element jeden Krieges zum Gegenstand: Christoph Mauntel stellt ihre Entgrenzung im 100-jährigen Krieg dar, Gerd Althoff die Einhegung von Gewalt in nicht-staatlichen Ordnungen über Mechanismen von Ritual und symbolischer Kommunikation. Ein Beitrag von Kurt Andermann zu den »letzten Rittern« als Symptom einer politischen Wendezeit beschließt den Band.

Das Werk ist üppig und ansprechend illustriert, allerdings lässt sich aus einer fachhistorischen Perspektive eine oft große zeitliche Distanz zwischen dem Gegenstand eines Beitrags und den beigegebenen Illustrationen bemängeln. Anders als der Titel des Bandes vermuten lässt, umfassen die Beiträge zudem nicht das ganze Mittelalter, sondern sind sehr auf das Hoch- und Spätmittelalter konzentriert. Auch leidet der insgesamt sehr gelungene Band etwas an einem Problem vieler Sammelbände: Die einzelnen Artikel sind inhaltlich kaum aufeinander abgestimmt. Einen verbindenden Bogen schlägt unsystematisch lediglich die Reflektion über Gewalt im Krieg; Immer wieder betonen die verschiedenen Autoren, dass das Mittelalter keineswegs als besonders gewalttätige Zeit gelten könne und stellen dem Mittelalter die Gräueltaten und Kriegsschrecken des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart gegenüber. Damit dürfte einer der wesentlichen Gründe für die Publikation des Sonderhefts angesprochen sein, nämlich die gefühlte Aktualität des Themas: das Gefühl, in einer Zeit der neuen Entfesselung von Gewalt zu leben.

Unter der genannten zeitlichen Beschränkung auf das hohe bis späte Mittelalter bietet der Band einen vergnüglich zu lesenden, ansprechend gestalteten, fachlich sehr fundierten und vom Umfang her angenehm überschaubaren Überblick zum Titelthema.

Christoph Haack

NIKOLAS JASPERT, STEFAN TEBRUCK (HRSG.): Die Kreuzzugsbewegung im römisch-deutschen Reich (11.–13. Jahrhundert). Ostfildern: Jan Thorbecke 2016. VI, 376 S. m. Abb. ISBN 978-3-7995-0383-9. Geb. € 39,00.

Der vorliegende Sammelband fasst die Beiträge einer internationalen Tagung vom Juni 2012 an der Justus-Liebig-Universität Gießen zusammen. Ziel der Tagung war es, die Rückwirkungen des Kreuzzugsgedankens auf das römisch-deutsche Reich und dessen unterschiedliche Regionen und Räume in ihrer Vielfalt darzustellen. Dabei wird ein transdisziplinärer Ansatz verfolgt. Die Beiträge reichen von regionalen Analysen zur Motivation der Kreuznahme, über die Ausbreitung der Ritterorden im Reich, bis hin zur Bedeutung Jerusalems in der Liturgie. Die Kreuzzugsbewegung soll mit Blick auf das Reich interpretiert werden, um die wechselseitige Dynamik der Bewegung herauszuarbeiten und zu analysieren. Die Beiträge sind in vier Sektionen gegliedert: Zunächst geht es um Räume und Akteure im römisch-deutschen Reich. Die zweite Sektion geht auf Ritterorden und Kanoniker ein, die sich im Reich etabliert hatten. In der dritten Sektion steht die Kreuzzugswerbung im Vordergrund. In der vierten Sektion stehen visuelle Objekte im Vordergrund: Reliquien, Reliquiare, Architektur und Liturgie.

Im ersten Beitrag arbeitet Alexander Berner die Kreuzzugsmotivation von Bischöfen und Adeligen im Nordwesten des römisch-deutschen Reiches heraus. Dabei stellt er drei Faktoren vor: Das jeweilige regionale politische Klima ist ebenso von Bedeutung wie eine persönliche Frömmigkeit sowie eine Familientradition der Kreuzzugsteilnahme. Zu ähnlichen Ergebnissen kommt auch Stefan Tebruck, der den sächsisch-thüringischen Raum untersucht. Er stellt 215 Kreuzfahrer aus dieser Region fest, von denen 130 ins Heilige Land aufgebrochen sind. Vor allem für die Zeit nach dem dritten Kreuzzug seien kaum noch Jerusalem-pilger aus diesem Raum festzustellen, so Tebruck. In Bezug auf die Grün-

de einer Teilnahme an einem Kreuzzug sei vor allem die politische oder familiäre Nähe oder Ferne zu den Staufern von Bedeutung gewesen. Die politischen Verbindungen zum Stauferschen Haus als Grund für eine Kreuznahme sieht auch Allan Murray als eine der wichtigsten Motivationen. In seiner Untersuchung zum südwestlichen Raum des Reiches stellt er fest, die Staufische Monarchie habe dort die Kreuzzugsbereitschaft klar befördert; persönliche und institutionelle Verbindungen spielten eine wichtige Rolle. Hubert Houben geht in seinem Beitrag auf Italien ein. Während die italienischen Hafenstädte während der ersten Kreuzzüge zunächst für den Weg ins Heilige Land von Bedeutung waren, siedelten sich später vermehrt Ordensritter dort an. Gerade in Süditalien lässt sich eine hohe Präsenz des Deutschen Ordens feststellen, die sich bis ins 15. Jahrhundert hielt.

Jürgen Burgtorf geht den ersten Niederlassungen der Templer im römisch-deutschen Reich nach. Er untersucht dabei nicht nur historiographische und diplomatische Quellen, sondern auch literarische. Burgtorf stellt fest, dass die Präsenz der Templer vor dem dritten Kreuzzug größer gewesen sein muss als bislang angenommen und der Orden durchaus Relevanz im Reich hatte. Karl Borchardt nimmt sich der Johanniter in Mitteleuropa an, die zu Beginn der Kreuzzüge die Frömmigkeit nutzten, um Unterstützung im Heiligen Land zu erhalten; später folgten verstärkt Niederlassungen. Die Förderung des Ordens war oft an Familientraditionen gebunden. Auch der Deutsche Orden war von Gönnern abhängig, wie Marie Luise Favreau-Lilie zeigt. Die Unterstützung Friedrichs II. verhalf dem Orden zu seinem Aufstieg. Neben königlichen bildeten päpstliche und fürstliche Privilegien das Fundament des Ordens. Nikolas Jaspert analysiert die Bedeutung der Kanoniker vom Heiligen Grab, die er als Vertreter Jerusalems und der Heiligen Stätten im Reich deutet.

Claudia Zey untersucht die Bedeutung päpstlicher Legaten als Kreuzzugsprediger, deren Aufgabe nicht nur in der Werbung für einen Kreuzzug bestand, sondern auch in der Rechtsprechung sowie der Erteilung von Ablässen. Später verschob sich diese Aufgabe als Predigtauftrag auf lokale Akteure wie Bischöfe. Christoph Maier nutzt seinen Beitrag, um auf das Potential der Kreuzzugspropagandaforschung hinzuweisen. Er zeigt, dass es im Nordwesten des Reiches starke Predigtaktivitäten für einen Kreuzzug ins Baltikum gab. Die Umstände seien aber noch nicht genau untersucht worden. Bernd Bastert stellt in seinem Beitrag fest, dass die Kreuzzugsthematik in der deutschsprachigen Literatur nur sehr schwach repräsentiert wird. Er analysiert eine der wenigen Ausnahmen, das »Buch von Akkon«.

Gia Toussaint untersucht die Herkunft eines Tafelreliquiars aus dem 12. Jahrhundert und stellt dessen Bedeutung einer Translozierung Jerusalems nach Mitteleuropa dar. Einen ähnlichen Ansatz wählt Andrea Worm, die die Verbreitung ikonographischer Bezüge auf Jerusalem und das Heilige Land anhand der Heiliglandkarte im Zwiefalter Passionale, des Grabes Christi in Darstellungen der Kreuzfahrerzeit und des Himmelfahrtsteins auf dem Ölberg analysiert. Motive mit konkretem Bezug auf die Heiligen Stätten werden im 13. Jahrhundert mit dem Zusammenbruch des Königreichs von Jerusalem seltener. Eine weitere Übertragung des Heiligen Landes nach Europa behandelt Bianca Kühnel, die sich der monumentalen Repräsentation durch Architektur widmet, das als Phänomen schon vor den Kreuzzügen existierte, durch diese aber noch einmal verstärkt wurde – ebenso wie die Bedeutung Jerusalems in der Liturgie mittelalterlicher Gottesdienste durch die Kreuzzugsbewegung intensiviert wurde. Jürgen Bärsch zeigt, dass Kirchen als Bühnen dienten, um in der Liturgie Jerusalem gleichzeitig als historischen Ort, als Ort des Christusheils und als Bild der Vollendung darzustellen.

Dominik Holl

NIELS BRANDT: Gute Ritter, böse Heiden. Das Türkenbild auf den Kreuzzügen (1095–1291). Köln – Weimar – Wien: Böhlau 2016. 408 S. ISBN 978-3-412-50337-6. Geb. € 55,00.

Ein unerwartetes Lob der Türken aus der Zeit des Ersten Kreuzzugs bestimmt die Thematik dieses Buchs. Die »Gesta Francorum« geben als Selbsteinschätzung und Selbstlob der Türken wieder, sie hätten mit den Franken eine gemeinsame Abstammung (*generatio*) und kein anderer Mensch als ein Franke oder Türke sei ein wahrer Krieger, sei *naturaliter* ein *miles* (lat./engl. ed. Hill [1962], S. 21). Der Autor des anonymen Werks gehört zu den süditalienischen Normannen, die unter der Führung Bohemunds in das Heilige Land zogen; vermutlich war er ein schreibkundiger Laie. Das Selbstbild der Türken hält er für zutreffend. Denn er fügt hinzu, wenn die Türken nur den richtigen, nämlich den christlichen Glauben hätten, könnte man keine besseren Leute für Kampf und Kriegsführung finden. Damit begründet der Anonymus gleichzeitig den Sieg, den das christliche Heer im Juli 1097 durch die »Gnade Gottes« bei Doryläum gegen die Seldschuken errungen hatte. Es war der erste Sieg der Kreuzfahrer über ein türkisches Heer in einer offenen Feldschlacht. Die Kreuzzugsforschung hat sich wiederholt mit dieser Stelle befasst. Doch ist sie sich nicht darüber einig, ob sie unter militärischen Gesichtspunkten eher eine Ausnahme gegenüber einer vorherrschenden Abwertung der Türken darstelle, weil diese hinterhältig und unritterlich mit dem Bogen aus der Ferne kämpften und den Nahkampf meidende Gegner seien. Dass sowohl in der Gesellschaft des lateinischen Mittelalters wie in der türkischen eine kriegerische Lebensführung hohes Prestige verschaffte und strukturelle Parallelen aufwies, ist in derartige Überlegungen einbezogen worden.

Eine Voraussetzung für sein Untersuchungsvorhaben klärt Brandt mit dem Nachweis, dass die frühen Kreuzzugsquellen den Begriff *Turci* präzise auf eine Gruppe anwendeten, die sich ethnisch und durch ihre hauptsächliche Kampfweise als berittene Bogenschützen von weiteren islamischen und sonstigen Gruppen abgrenzen ließ. Die Gegner der Kreuzfahrer wurden nicht unter dem religiösen Allgemeinbegriff »Muslime« zusammengefasst. Man vermerkte vielmehr die Unterschiede von Bewaffnung und Kampfweise der Türken Kleinasiens mit ihrer mit Bogen kämpfenden Reiterei und den syrischen bzw. ägyptischen Armeen, in denen schwerbewaffnetes Fußvolk eine größere oder die entscheidende Rolle spielte und die Lanze die Hauptwaffe der Berittenen war. Die »Türken« konnten von den »Sarazenen« abgegrenzt werden, das Türkenlob der Gesta stellt ihnen »Araber, Sarazenen, Armenier, Syrer und Griechen« gegenüber. Die militärischen Urteile wurden jedoch vor dem Hintergrund eines fast unveränderten Bildes des Islam gefällt, in dem dieser als »Religion der Gewalt und des frivolen Luxus [...], kurz als Religion von dieser Welt, im Gegensatz zum Christentum als Religion des Jenseits« (S. 35) galt.

Ob man wie der Verfasser wiederholt nach dem »wahren Kern« des Erzählten suchen sollte (vgl. S. 71), lässt sich bezweifeln, denn ihm geht es letztlich um Deutungen. Auch thematisiert er zu wenig die Vertrautheit der meist geistlichen Berichterstatter mit militärischen Belangen. Deren soziale Herkunft und familiäre Bindung dürften wohl Grundkenntnisse davon (und vielleicht sogar Interesse daran) mit sich gebracht haben. Bei Angehörigen »reformorientierter« Mönchsgemeinschaften betont er (S. 172) in besonderem Maße deren Ferne zu militärischem Denken und Wissen. Ein solches prägt aber die Kritik Bernhards von Clairvaux an der zum Kampf wenig geeigneten Prachtentfaltung des weltlichen Rittertums, und Brandt selbst ist von der realistischen Betrachtung seiner meist geistlichen Autoren »abhängig«. Das führt zu einem wichtigen Ergebnis seiner Arbeit: Die Kreuzzugsquellen entwerfen nicht nur ein Bild von den Geschehnissen im Hl. Land und dem Zug dorthin, sondern sie zeichnen ebenso das Bild eines *miles christianus*, das auch in der »Heimat« gelten sollte und eben dort noch nicht realisiert war. Bereits in den

Bearbeitungen der »*Gesta Francorum*« aus den ersten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts lässt sich das erkennen. Die realistischen Schilderungen und Einstellungen werden übernommen, aber hinzutritt eine »theologisierende Deutung«, die sich am Ideal des *miles christianus* orientiert, dem die heidnischen Türken naturgemäß nicht genügen konnten und die christlichen Krieger des lateinischen Europa trotz ihres »richtigen« Glaubens weitgehend nicht genügten.

Hervorzuheben ist nämlich, dass Brandt die Brutalität der Kriegsführung, wie man sie den Türken vorwarf, eher als anthropologische Konstante begreift, die auch die innerchristlichen Kriegshandlungen im lateinischen Europa erfasste – und dort ebenfalls thematisiert wurde. Als Beispiel ließe sich seinen Ausführungen zum Niedermetzeln des Fußvolkes der Kreuzfahrer (S. 90 und 96, dazu S. 110 über das Leiden der ländlichen Bevölkerung bei Krieg und Fehde im lateinischen Europa sowie S. 156 zu List und Plünderung) das etwa zeitgleiche Verhalten der siegreichen Truppen Heinrichs IV. nach ihrem Sieg über die Sachsen bei Homburg an der Unstrut (1075) beigesellen, wo die fliehenden Fußtruppen gnadenlos niedergemacht wurden (vgl. Lambert von Hersfeld, *Annales* zum Jahr 1075, ed. Holder-Egger, S. 220ff.).

Da ein realistischer Blick auf die muslimischen Gegner durchgehend existierte, sieht Brandt in »positiven« Äußerungen bei Wilhelm von Tyrus († 1186) keine Frühformen moderner Toleranz, sondern eher eine situationsgebundene politische Einschätzung (wobei nach dem zweiten Kreuzzug die Byzantiner als die »eigentlichen Feinde«, die Türken »als friedliche Vertragspartner« wahrgenommen werden konnten [S. 308]). Dass im lateinischen Europa das Bild des »edlen Heiden« politisch instrumentalisiert werden konnte, zeigt Brandt an Saladin, dem Rückeroberer Jerusalems von 1187. Er galt zunächst »wenig mehr als ein heidnischer Tyrann«, seine »negative Charakterisierung« entsprach letztlich »dem Bild ..., das man sich von seinen türkischen Truppen machte« (S. 278). Die Forschung hat einige der Bedingungen bereits herausgearbeitet, unter denen schnell ein positives Bild Saladins entstanden ist (z. B. dass Richard Löwenherz einen moralisch und ritterlich ebenbürtigen Gegenspieler brauchte). Brandt ergänzt das in seiner Analyse der Fortsetzungen von Wilhelm von Tyrus (bes. der Chronik des Ernoul): Es ging ebenso um die Rechtfertigung der Kontakte des der sog. Hofpartei des Königreichs Jerusalems fernstehenden Adels zu Saladin – auch denjenigen vor der Niederlage bei Hattin und der Eroberung Jerusalems. Der »edle Heide« Saladin vermochte diese Gruppe von dem Vorwurf entlasten, das Königreich zuerst verraten und danach militärisch versagt zu haben. Selbst der Mameluckensultan Baibars, der die letzte Phase der Kreuzfahrerherrschaft im Hl. Land herbeiführte, konnte als gerechter Herrscher auch Christen gegenüber und Mann von hoher sexueller Moral (was einem sonst gängigen Bild der Muslime widersprach) geschildert werden (vgl. S. 356ff.). Für den entscheidenden letzten Angriff auf Akkon 1291 machten die christlichen Quellen den Bruch eines bestehenden Waffenstillstands durch europäische Neuankömmlinge verantwortlich.

Die allgemeine Bedeutung der Arbeit liegt darin, dass sie zeigt: Die Quellen selbst sind aus einer vielfältigen, zumindest doppelten Perspektive geschrieben: Neben der überwiegend religiösen, welche ein Gesamtbild der Kreuzzüge zeichnet, steht eine konkret-militärische. Neuere Forschungen zum Zweiten Weltkrieg (Sönke Neitzel und Harald Welzer) haben etwa für die Selbstzeugnisse und Selbstaussagen von Angehörigen der Wehrmacht die Eigenständigkeit und den Eigenwert des militärischen »Referenzrahmens« gegenüber dem ideologischen herausgearbeitet. Brandt zeigt, dass für die Kreuzzüge mit vergleichbaren Erscheinungen zu rechnen ist. Das »Türkenbild« wurde jedenfalls »facettenreicher« (S. 360). Das militärische Urteil der *Gesta Francorum*, von dem die Untersuchung ausging, wurde nicht aufgegeben, sondern ständig an die neuen Gegebenheiten

und Ereignisse angepasst sowie durch politische und diplomatische Erfahrungen ergänzt. Brandt formuliert bündig: »Dies darf nicht dazu verleiten, die Religionsunterschiede als für die Zeitgenossen bedeutungslos anzusehen. Die Religion besaß für sie lediglich auf der Ebene, mit der sie mit den Türken in Kontakt traten, etwa im militärischen Bereich, keine Bedeutung« (S. 360). Im konkreten politischen und kriegerischen Geschehen erleichterte die militärische Perspektive zumindest zeitweise und vorübergehend Ausgleich und Vertrag zwischen christlichen und muslimischen Machthabern, während nach Meinung des Rezensenten die religiöse Sicht und Bewertung dem eher entgegenstand, da dies als ein »falscher« Frieden gelten konnte. Brandts Buch führt jedenfalls in grundlegende Fragen des Verhältnisses von Religion und Gewalt.

Ernst-Dieter Hehl

VOLKER LEPPIN (HRSG.): Thomas Handbuch (Handbücher Theologie). Tübingen: Mohr Siebeck 2016. XIV, 523 S. ISBN 978-3-16-150084-8. Geb. € 119,00.

Das Handbuch bietet eine breit angelegte Einführung in Leben, Werk und Wirkung von Thomas von Aquin, »der Zentralgestalt der mittelalterlichen Theologie« (S. V). 29 Autorinnen und Autoren, zum Teil bekannte Thomasforscher, liefern 54 voneinander unabhängige Beiträge. Der Aufbau, der sich an den Brauch der Reihe »Handbücher Theologie« hält, aber den Besonderheiten des Thomas vielleicht nicht ganz gerecht wird, besteht aus vier Sektionen. Die Beiträge sind aus den Bereichen Geschichte, Philosophie und – evangelische wie katholische – Theologie verfasst und repräsentieren die internationale Forschung.

Das Buch setzt mit einer von H. Anzulewicz verfassten gründlichen Darstellung der handschriftlichen Überlieferung und Werkausgaben ein. Außerdem werden die verschiedenen Hilfsmittel, einschließlich der Internetressourcen, angegeben. Zur weiteren Orientierung dient an dieser Stelle ein aufschlussreicher Bericht von D. Berger über die Thomas-Forschung am Beginn des 21. Jahrhunderts.

Um die Person des Thomas kennenzulernen, gibt es Abhandlungen über sein Leben (W. Stürmer), über seine Aufenthaltsstädte Paris, Köln und Neapel (V. Leppin), über den Dominikanerorden (V. Leppin), über die Universität und die scholastische Theologie im allgemeinen (V. Leppin). Eine ausführliche Darstellung über Kirche und Gesellschaft im 13. Jahrhundert (W. Stürmer) erscheint mir unangemessen lang – länger etwa als der Beitrag über die theologische Ethik – und wenig relevant, was Thomas angeht – er wird nicht einmal erwähnt.

Es werden dann Traditionen behandelt, die Einfluss auf Thomas gehabt haben, und zwar Augustinus (V. H. Drecoll), Dionysius Areopagita und Boethius (R. Rieger), der lateinische Aristotelismus (F.-X. Putallaz), Petrus Lombardus (Ph. W. Rosemann), Alexander von Hales und die *Summa fratris Alexandri* (H. Ph. Weber), Avicenna und Averroes (C. Baffioni). Abschließend werden das Verhältnis von Papsttum und weltlichen Mächten im 13. Jahrhundert (J. Miethke) sowie die dominikanische Spiritualität (E. H. Füllenbach) erörtert.

Unter dem Stichwort »Beziehungen« wird das Verhältnis des Thomas zu seinem Lehrer Albertus Magnus (M. Dreyer), seinem Kollegen Bonaventura (M. Schlosser) und dem Aristoteles-Übersetzer Wilhelm von Moerbeke (P. de Leemans) untersucht. Hinzu kommt seine Stellung im Streit zwischen Bettelorden und Weltklerikern (V. Leppin) sowie die Haltung des Thomas gegenüber den »Heiden«, vor allem bezüglich der *Summa contra gentiles* (R. Imbach).

Die Behandlung des Werkes von Thomas selbst wird in zwei Sektionen unterteilt. Zuerst werden die Schriften im einzelnen beschrieben, wobei inhaltliche Themen exemplarisch erläutert werden. Die *Quaestiones disputatae* (D. Berger), der Sentenzenkommentar (M. Basse), die Kommentare zu Boethius (R. Schönberger) und Dionysius Areopagita (R. Rieger) und vor allem die Bibelkommentare (Th. Prügl) werden hier angeführt. Die Kommentare zu Aristoteles mit kontroversen Fragen (R. Schönberger), zum *Liber de causis* (S. Folger-Fonfara), den Schriften gegen die pagane Philosophie und die Aristoteliker, allen voran die *Summa contra gentiles*, aber auch *De unitate intellectus* und *De aeternitate mundi* (R. Imbach). Daneben erfahren auch kleinere einflussreiche Werke wie *De ente et essentia* (S. Folger-Fonfara), *De rationibus fidei* (M. Basse) und *De regno ad Regem Cypri* (J. Miethke) ausführliche Einzeldarstellungen. Die *Summa Theologiae* wird im Rahmen der Werkanalyse nur in ihrem Aufbau analysiert und hinsichtlich eines problematischen Planes diskutiert (U. Köpf). Die Schriften zum Ordensleben, die Predigten und Predigtreihen sowie Gelegenheitschriften werden abschließend von M. Schlosser vorgestellt.

Im zweiten Teil der Darstellung des Werkes werden einige allgemeine Themen – den klassischen dogmatischen Traktaten entsprechend – ausgewählt. Hier gibt es Abhandlungen über Theologie als Wissenschaft, Gotteslehre, Trinitätslehre, Gottesbeweise, Schöpfungslehre, Anthropologie, Gnade und Rechtfertigung, Theologische Ethik, Christologie, Sakramentenlehre und Eschatologie, wobei die Bedeutung der leiblichen Auferstehung und damit eines der zentralen Themen der Anthropologie in den Mittelpunkt gerückt wird. Sie werden freilich nicht gründlich dargestellt, wählen dennoch paradigmatische Fragen aus und versuchen, die Gedankengänge nachvollziehbar zu machen.

Die Gotteslehre – wohlgemerkt nicht der Glaube oder die Offenbarung – ist für Thomas »der zentrale Gegensand und das Organisationsprinzip aller Inhalte der Theologie« (S. 291). Trotz der kenntnisreichen, eingehenden und akribischen Ausführungen über die Gotteslehre (N. Slenczka) leiden diese unter einem wesenhaften Mangel aufgrund des Verständnisses dessen, was Thomas mit *esse* meint. Dieser zeigt sich deutlich, wenn gesagt wird, dass *esse* von Thomas aufgefasst wird als »*actualitas omnium actuum* bzw. als *perfectio perfectionum*«. Anstatt »bzw.« steht bei Thomas »und deshalb (*et propter hoc*)«, ein entscheidender Unterschied. Es handelt sich also nicht um eine Gleichsetzung, sondern um eine Ableitung. Thomas synthetisiert dabei den Platonismus mit dem Aristotelismus. Dabei wird der Aristotelismus mit dem quasi-abstrakten Ausdruck *actualitas omnium actuum* gleichsam unter Anwendung der platonischen Sicht übertroffen. Der quasi-abstrakte Begriff *actualitas* (auch im Griechischen) ist bei Aristoteles unbekannt. Diese Veränderung bedeutet, dass das Spezifische der Theologie und Philosophie des Thomas – beispielhaft die Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes und seiner Erkenntnis der Geschöpfe – verkannt wird, was für ein umfassendes Handbuch, das den Stand der Forschung darstellen will, bedauerlich ist.

Obwohl sie ebenfalls in der Abhandlung über Gott behandelt werden, wird eine eigene Abhandlung den Gottesbeweisen des Thomas gewidmet (R. Rieger). Der Autor bezeichnet zu Recht »das erste Ziel der Gotteserkenntnis« folgendermaßen: »Der Versuch, die Existenz Gottes zu beweisen, stellt also das notwendige Fundament der gesamten Theologie dar. Wenn diese Frage nicht beantwortet werden könnte, hinge das ganze Unternehmen der Theologie in der Luft« (S. 325). Umso befremdlich ist es, wenn die thomistischen Gottesbeweise charakterisiert werden mit Ausdrücken wie »wertlos« (S. 330), »problematisch« (S. 334) und »Schlussfehler« (S. 336). Wird ein Theologe mit einem großen Handbuch dargestellt, der nicht in der Lage ist, zu zeigen, dass Gott existiert? Ich möchte diese Behandlung der Gottesbeweise unmissverständlich kritisieren, zumal die Frage wesentlich ist.

Obwohl er ausführlich und sorgfältig logische Aspekte der Frage erklärt, wendet der Vf. meines Erachtens eine allzu naive Logik auf die konkreten Gottesbeweise an. Er besteht darauf, dass Thomas sie rein empirisch zu entwickeln beansprucht, aber, wenn das Denken die Erfahrung analysiert, kann man das nicht deduktiv nennen. Der Autor setzt voraus, dass Thomas ein deduktives Verfahren ausschließt und dennoch im ersten Beweis deduktive Faktoren einführt, was den Beweis ungültig, also »wertlos« macht. Das Ergebnis, dem Verfasser zufolge, ist, dass der Erfahrungsansatz, nämlich die Wahrnehmung von Bewegung bzw. Veränderung verzichtbar ist, was eigentlich ein erstaunliches Versehen bei Thomas impliziert, zumal er gerade aus diesem Grund den Beweisgang wählt. Die Argumentation wird nicht von einem Axiom oder einer Definition abgeleitet, wie Vf. behauptet. Es stimmt nicht: »Auf die empirische Beobachtung könnte verzichtet werden« (S. 330), als bestünde der Beweis auch ohne die Wahrnehmung von Bewegung. Er ist vielmehr das Ergebnis einer unmittelbaren Analyse der Bewegung. Es ist übrigens nicht zutreffend, den Beweis als den kosmologischen Beweis zu bezeichnen (S. 292), denn er hängt von einer Wahrnehmung von Wirklichkeit ab, einer denkenden Wahrnehmung, nicht von einer Schlussfolgerung. Es geht darum, dass es einem durch wachsende Aufmerksamkeit bewusst wird, wie die Wirklichkeit innerlich strukturiert ist. Der Beweisgang besteht vor allem in Aufmerksamkeit, also Denken, was durch das Phänomen der Bewegung erleichtert wird. Im Fall von Bewegung wird es nämlich deutlich, dass Wirklichkeit zusammen mit Möglichkeit vorkommt. Dies macht es möglich zu sehen, dass es eine Wirklichkeit ohne Möglichkeit geben muss, d. h. eine Wirklichkeit, die sich nicht verändern kann. Das ist zwar der *actus purus*, freilich aber noch nicht *ipsum esse*. Der Gott des ersten Beweises ist für Thomas nicht der Schöpfer, d. h. die Ursache des Seins. In dem Beweis wird Bewegung beschrieben, und zwar als die Überführung eines Möglichen in ein Wirkliches. Das ist aber nicht die Definition von Bewegung. Diese lautet traditionellerweise »die Wirklichkeit eines in Möglichkeit Befindlichen als solchen«. Es geht demnach nicht um zwei Wahrnehmungen, sondern vielmehr um eine einzige Doppelwahrnehmung. Und auch wenn es sich um ein Axiom oder eine Definition handelte, wäre das kein Argument gegen die Gültigkeit des Beweises, denn auch bei einem induktiven Beweis ist das Denken nicht ausgeschlossen. Es kann nicht verlangt werden, dass man Gott selbst in der Erfahrung finden soll. Die Behauptung, dass alles, was bewegt wird, von einem anderen bewegt wird, kann man nicht, wie der Autor es tut, als Axiom bezeichnen, denn sie wird in dem Beweisgang begründet. Des Weiteren ist es kein Axiom, dass es keinen unendlichen Regress gibt, denn auch dies erfährt in dem Beweis eine Begründung.

Es ist ein zusätzliches Missverständnis, dass die Beweise »auch Auskunft über das Wesen Gottes« (S. 337) geben. Thomas sagt ja ausdrücklich, dass es sich nur um das Sein eines wahren Satzes handelt. Die Beweise verweisen lediglich auf Ursächlichkeit in der Welt und, da diese die Welt transzendiert, kann man sagen, dass es Gott im landläufigen Sinne, d. h. etwas jenseits der Welt, gibt. Wenn man will, kann man sagen, dass es um die Ursächlichkeit Gottes, aber nicht um sein Wesen geht. Man kann also nicht behaupten: »Strenggenommen ist der Existenzbeweis zugleich eine Definition des Begriffes [Gott]« (S. 294). Im Übrigen ist es auch unangemessen – erst recht in Bezug auf Thomas von Aquin –, zu schreiben, es handele sich um eine »Interpretation philosophischer Beweise mit einem theologischen Begriff« (S. 337).

Eine häufig begegnende Missinterpretation findet sich in diesen Ausführungen, nämlich die Überzeugung, dass der Inhalt der Theologie mit der Offenbarung gleich sei: »Die Theologie betrachtet nur etwas, insofern es göttlich geoffenbart ist (*secundum quod sunt divinitus revelata*)« (S. 324). Thomas schreibt das aber in Wahrheit nicht über Theologie, sondern über die Heilige Schrift, wie es im angeführten Text tatsächlich heißt und hier

ausgelassen wird. Der Gegenstand der Theologie ist umfassender, da er aus den *revelabilia*, und nicht nur aus den *revelata* besteht. Mit anderen Worten: Philosophie gehört zur Theologie.

In einem weiteren Abschnitt unter der nicht gut verständlichen Überschrift »Strukturen« werden Fragen nach Theologie und Philosophie (V. Leppin), Theologie und Heil (N. Slenczka) wie auch Theologie als didaktische Aufgabe (U. Köpf) erörtert.

Der letzte Teil des Bandes ist der Wirkung des Aquinaten gewidmet. Darunter werden seine Seligsprechung (E. H. Füllenbach), das erste Jahrhundert nach seinem Tod (P. Walter), die reformatorische Auseinandersetzung (M. Wriedt), die Ausbildung einer Schule und der Neuthomismus (P. Walter) verstanden.

Unvermeidlicherweise fehlen wichtige Themen der thomistischen Theologie, was bei einem Buch, das viel mehr als nur die Lehre des Thomas behandelt, nicht verwunderlich ist. Bedauerlich ist festzustellen, dass für die Lehre des Thomas im Gesamtverhältnis des Bandes relativ wenig Raum bleibt, zumal das Buch die vom Verlag festgelegte Aufteilung der Handbuch-Serie zugrunde legt, die für Thomas nicht angemessen ist, selbst wenn die Ausführungen für sich interessant sind. Ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis und Registerwerk am Schluss machen den Band gut benutzbar. Dass die Anmerkungen im Text in Klammern angegeben werden – häufig mehrere Zeile lang –, wirkt auf mich störend.

William J. Hoye

ULRICH HORST: Thomas von Aquin. Predigerbruder und Professor. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2017. 338 S. ISBN 978-3-506-78679-1. Kart. € 69,00.

»Tut man einen Schritt in das strenge Gefüge der Theologischen Summe des heiligen Thomas von Aquin, so möchte man sich hin und wieder fragen: Sind diese Sätze wirklich von einem lebendigen Menschen geprägt worden, oder hat sich in ihnen nicht vielmehr der objektive Sachverhalt selber zu Wort gebracht, nicht berührt – weder getrübt noch erwärmt – durch den Atem eines hier und jetzt lebendig wirklichen Denkers?« – Mit diesen Worten hat Josef Pieper treffend den Lektüreindruck der Schriften des Thomas von Aquin beschrieben. Die vermeintliche »Objektivität« der thomanischen Diktion mag einer der Gründe dafür gewesen sein, dass man – insbesondere in der Neuscholastik – die Schriften des Thomas mitunter ähnlich zitiert hat wie im Kommunismus jene von Karl Marx: als Autoritäten, jedoch ohne Sinn für die historischen und biographischen Bedingungen ihrer Entstehung. Inzwischen haben sich die Zeiten geändert: Nicht nur hat Thomas seine herausragende Stellung als Lehrautorität der katholischen Theologie verloren; die historische Forschung des 20. Jahrhunderts hat überdies eine umfassende Verankerung seines Denkens und seiner Schriften im Kontext seiner Zeit wie seiner Biographie erbracht. Von den großen Darstellungen zur Biographie des Thomas sind insbesondere die Standardwerke von M. Grabmann, M.-D. Chenu, J. Weisheipl und J.-P. Torrell zu nennen, flankiert von den Ergebnissen der editorischen Arbeit an der historisch-kritischen *Editio Leonina*.

Der Band von Ulrich Horst fügt sich nahtlos in diese Reihe ein. Zwar erscheint er zunächst von einem weniger umfassenderen Anspruch bestimmt: Handelt es sich doch formal um einen Sammelband mit 15 Beiträgen, die im Zeitraum von 36 Jahren entstanden sind und in ihrer Kompilation als Summe eines Forscherlebens gelten können. Doch beanspruchen sie mit Recht für sich eine »innere Einheit«, insofern sie vom »Predigerorden« handeln und von »seinem Ort in der Kirche, wie ihn Thomas von Aquin mit Argu-

menten begründete« (S. 7), – zuvor und zunächst jedoch von Thomas selbst als »Predigerbruder und Professor« (wie es im Titel heißt).

Das Besondere der Darstellungen Horsts liegt dabei darin, die Persönlichkeit des Thomas sozusagen »von innen« her zu erschließen: durch eine ausführliche Analyse und Interpretation jener Schriften, in denen Thomas mit mitunter starker persönlicher Beteiligung vom Predigerorden und von seiner eigenen Berufung spricht und die ihre Entstehung dem Mendikantenstreit verdanken, wie er im 13. Jahrhundert v. a. an der Theologischen Fakultät in Paris ausgefochten wurden (v. a. *Contra impugnantes Dei cultum, Contra doctrinam retrahentium a religione, De perfectione vitae spiritualis*). Als erstes und treibendes Motiv für das Leben und Wirken des Thomas tritt damit seine Faszination für eine möglichst buchstäbliche Nachfolge des *Christus pauper praedicans*, die unmittelbare Orientierung am Vorbild Jesu und der Apostel, hervor, wie sie im Neuen Testament beschrieben ist und durch den hl. Dominikus in die institutionelle Form des Predigerordens gebracht worden war. Hier werden die eigentlichen Ursprünge des thomanischen Werks berührt! Von hier aus werden seine Person und seine Schriften zugänglich – womit zugleich Modifikationen am Bild vom »christlichen Aristoteliker« verbunden sind, der Thomas zwar auch, aber nicht in erster Linie war!

Gemäß dem Prinzip, alles aus seinen Ursprüngen zu verstehen, ordnen sich die Beiträge zunächst (I) um biographische Gesichtspunkte – (1) die Motive seines Ordenseintritts (S. 9–24), (2) Christus als Leitbild der dominikanischen Lebensform (S. 25–40) und (3) sein Selbstverständnis als Mitglied des Predigerordens (S. 41–60), dem er damit zugleich eine theologische Legitimation von bleibender Gültigkeit gegeben hat –, und führen von da aus (II) zu zeitgeschichtlichen und ekklesiologischen Fragen: (4) der Verteidigung des Ideals der Bettelorden an der Pariser Universität (S. 61–80) und (5) der Bestimmung ihres Ortes im Gesamt der kirchlichen Hierarchie (S. 81–92), verbunden mit den Fragen nach (6) Amt und Ämterkauf (S. 93–112, ein bisher unveröffentlichter Text! mit ungeahnten Implikationen im Hinblick auf das heutige Verhältnis von Kirche und Staat) und (8) der Beurteilung der Motive für ein Erstreben des Bischofsamtes (S. 127–140). Die theologische Einordnung des Mendikantentums geschah ja im Wesentlichen in Orientierung am Amt des Bischofs und der ihm obliegenden *cura animarum*. – (III) Der grundlegenden Rolle der Heiligen Schrift und ihres Studiums für das Selbstverständnis des Thomas wie der Predigerbrüder sind zwei Beiträge (9) zur Exegese des Berichts von der Geburt Christi (S. 141–160) und (10) zu Wundern und Bekehrung im Johannes-Evangelium (S. 161–184) gewidmet. Als Vergewisserung an den Ursprüngen müssen ja gerade die lange unterschätzten Schriftkommentare des Thomas als die wesentliche Grundlage für Ausformulierung einer Theologie nach wissenschaftlichem Vorbild gelten und ziehen sich wie ein »roter Faden« durch sein Gesamtwerk. – Wenn von hier aus auf der Grundlage der Interpretation von Mt 16,18f. und (noch wichtiger!) Lk 22,32 die besondere Bedeutung des Papsttums (11) in der Kirche (S. 185–200), (13) die päpstliche Unfehlbarkeit (S. 231–272) sowie (14) die biblische Begründung des päpstlichen Primats (S. 273–292) in den Blick kommen, so nicht nur deshalb, weil das Papsttum den entscheidenden Garanten für die Stellung der Bettelorden als Personalverband bildete, der in seiner Tätigkeit des Predigens und der Seelsorge unabhängig von örtlichen kirchlichen Autoritäten und Strukturen war, sondern auch weil verschiedene Werke des Thomas – am bekanntesten ist hier das Fronleichnamsoffizium mit seinen Hymnen und die *Catena aurea*, ein Evangelienkommentar mit Hilfe von Kirchenväterzitate – durch verschiedene päpstliche Aufträge v. a. Urbans IV. ihr Entstehen verdanken. – Dementsprechend weitet sich der Blick schließlich auf (IV) Aufgaben, die sich aus dem neuen Typ des Univer-

sitätslehrers ergaben, den Thomas verkörperte: (7) seine Tätigkeit als Gutachter, in der er vor allem seit seiner Zeit in Orvieto (1261–1265) angefragt war und die zur Entstehung einer Reihe von Auftragsarbeiten in Form seiner *Opuscula* führte (S. 113–126), oder (12) die Stellungnahme zur Diskussion um die Zwangstaufe jüdischer Kinder in den Disputationen an der Pariser Fakultät (S. 201–230). – (16) Ein summarischer Beitrag zu Leben und Werk, der viele der Einzelergebnisse noch einmal fokussierend zusammenfasst, rundet den Band ab (S. 293–308).

Immer wieder erscheint Thomas in den Darstellungen U. Horsts, die seinem Bezug zur universitären Diskussion, zum Alltag als Prediger und Lehrer und zur kirchlichen Praxis sowie schließlich auch seiner Wirkung auf die theologischen Diskussionen der folgenden Jahrhunderte nachgehen, nicht nur als herausragender Theologe, sondern auch in seiner geistlichen Gestalt als Mensch, Glaubender – und Heiliger. Mit der *cura animarum*, die den Predigerbruder Thomas beseelt, tritt überdies die gewissermaßen »pastoral-theologische« Sinnspitze seines Werkes hervor, wie sie ja etwa auch sein Hauptwerk, die *Summa theologiae*, geschrieben für Anfänger und gedacht für die in der Seelsorge tätigen *fratres communes* seines Ordens, bestimmt. Eine besondere Rolle für die Profilierung der spezifischen »Innerlichkeit« des Thomas spielt das mehrfach wiederkehrende Motiv des *instinctus interior* – sowohl in den Stellungnahmen zu Berufung und Mendikantentum wie in den Auslegungen der biblischen Perikopen –, wodurch zugleich die Lehre vom Heiligen Geist und seinen Gaben als zentrales Element der spirituellen Theologie des Thomas zu Tage kommt (vgl. hierzu weiterführend U. HORST, Die Gaben des Heiligen Geistes nach Thomas von Aquin, Berlin 2001).

Mit ihrem klaren und luziden Stil spiegeln alle Texte des Bandes nicht nur die Anwendung der Prinzipien thomanischer Darstellungsweise wider, vor allem wird in ihnen die besondere Liebe des Verfassers zu seinem Autor spürbar. Sie machen das Buch zu einem Werk, für das der Leser ihm nur dankbar sein kann.

Hanns-Gregor Nissing

MARKO J. FUCHS: Gerechtigkeit als allgemeine Tugend. Die Rezeption der Aristotelischen Gerechtigkeitstheorie im Mittelalter und das Problem des ethischen Universalismus (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Bd. 61). Berlin – Boston: De Gruyter 2017. 241 S. ISBN 978-3-11-048085-6. Geb. € 69,95.

Kann die Ethik des Aristoteles, die ihren Fokus auf das Gelingen menschlichen Tätigseins nach lebensweltlichen und kulturellen Vorgaben richtet, wie sie in Charakter und Vorbild ihre besondere Gestalt haben, mit einem normativen und streng allgemeinen Anspruch verknüpft werden? Bedarf nicht sogar die Tugend der Gerechtigkeit eines derartigen Anspruchs, insofern diese die am Gemeinwohl und damit in allgemeiner Hinsicht orientierte Praxis betrifft? Ist also für eine Ethik der Gerechtigkeit eine normative oder universalistische Ausweitung und Ausrichtung sogar geboten (Abs. 3)?

Die Untersuchung widmet sich dieser Problemstellung im Blick auf mittelalterliche Auffassungen zur Gerechtigkeit (Abs. 4). Sie tut dies zum einen deswegen, weil ihr die betreffende moderne Diskussion (Abs. 1) »aporetisch« (S. 14) erscheint. Zum anderen kann vor dem Hintergrund der Aristoteles-Rezeption im 13. Jahrhundert »eine genuin philosophische Ethik rekonstruiert werden«, die die genannte Aporie ebenso vermeidet, wie sie zugleich »ohne offenbarungstheologische Momente auszukommen vermag« (S. 15) (Abs. 2).

Ins Zentrum rückt dabei die Auffassung des Thomas von Aquin (Abs. 4.4). In Hinsicht auf deren Vorbereitung nimmt die Untersuchung über die aristotelische Auffassung hinaus betreffende Elemente aus der stoischen Philosophie, des augustinischen Denkens, Philipps des Kanzlers und Alberts des Großen in Betracht (Abs. 4.1–4.3). Unter wirkungsgeschichtlichem Aspekt von Thomas aus gesehen kommen die Auffassungen des Jakob von Viterbo und des Gottfried von Fontaines zur Sprache. Dabei wird das Verständnis der Freundschaft miteinbezogen (Abs. 4.5).

Die Untersuchung folgt der allgemeinen Einschätzung, dass bei Thomas die Ethik im Verständnis der *lex naturalis* als des Inbegriffs der Prinzipien praktischer Vernunft in Gestalt einer genuin philosophisch-praktischen Wissenschaft in einer offenbarungstheologischen Gesamtschau und Synthese begründet wird.

Wie ist diese »ganz allgemeine und abstrakte Normativität des Naturgesetzes« (S. 152) zu konkretisieren? In dieser Frage rückt die Gerechtigkeit (*iustitia*) in den Blick. In dieser geht es um das soziale Verhältnis von zwei Personen untereinander und »in einer Gemeinschaft stehend« (Sth II-II q. 58 a. 5), insofern dieses durch das Recht (*ius*) vermittelt ist. Der leitende Gesichtspunkt ist der des Ausgleichs etwa in der Entrichtung eines Lohnes für eine geleistete Arbeit oder eines Preises für ein Grundstück. Im Ergebnis stellt die Gerechtigkeit diejenige Einstellung dar, »kraft der jemand mit beständigem und dauerhaftem Willem jedem sein Recht zukommen lässt« (Sth ebd. a. 1). Die Basis dafür bietet das Naturrecht (*ius naturale*). Im Verständnis der Untersuchung begründet sich dieses Recht »in den Dingen selbst, das heißt in der konkreten Situation« (S. 158f.). Der naturrechtliche »Anspruch« verweist auf die »Situation und des in dieser Geforderten« (S. 159) und »übersteigt« das Naturgesetz hin auf eine »subjektunabhängige Dimension von Ethikbegründung« (S. 218). Historisch gesehen folgt Thomas dabei der Untersuchung zufolge einer betreffenden Auffassung Alberts.

In der Freundschaft (*amicitiae*) im vorrangigen Sinne des *amor amicitiae* steht das soziale Verhältnis in einer allgemeinen Hinsicht in Betracht, insoweit es die Beziehung zweier Personen untereinander betrifft, die nicht über das Recht vermittelt ist und die um ihrer selbst willen gesucht wird. Die Untersuchung deutet Thomas' Auffassung dahingehend, dass das fremde Wohl »aus der Selbstliebe« (S. 179) gesucht wird. Insofern erscheint es fraglich, ob es sich hier um »Freundschaft im eigentlichen Sinne« handelt, in der das Gut des Freundes »um des Freundes selbst willen verfolgt wird« (ebd.). Bei Jakob und Gottfried kommt es insoweit nicht zu entscheidenden Änderungen. Die infrage stehende universalistische Ausweitung und Ausrichtung der Ethik gelingt aus Sicht der Untersuchung im mittelalterlichen Denken also in der Lehre vom Naturgesetz (*lex naturalis*) und Naturrecht (*ius naturale*).

Zwei kritische Bemerkungen legen sich nahe: Die thomasische Auffassung zum Naturrecht kann durchaus dahingehend gedeutet werden, dass es sich nicht über die menschliche Vernunft als Grund von Normativität überhaupt hinausgehend begründet, die Wahrung grundlegender menschlicher Güter zur Aufgabe hat und deswegen als allgemeines Menschenrecht erscheint (Dazu: G. KRIEGER, »Est autem iustitia circa ea quae ad alterum sunt«. Thomas von Aquin über Gerechtigkeit, in: Bestimmung des Menschen und die Bedeutung des Staates. Beiträge zum Staatsverständnis des Thomas von Aquin, hrsg. v. R. SCHÖNBERGER, Baden-Baden 2017, 75–90). Und das Verständnis der Freundschaft bei Thomas kann durchaus im angesprochenen eigentlichen Sinne aufgefasst werden (dazu: A. ANSARI, Ganzer Mensch und moralische Person. Der Freundschaftsbegriff bei Thomas von Aquin und Johannes Buridan, Würzburg 2016).

Gerhard Krieger †

HELMUT FELD: *Jeanne d'Arc. Geschichtliche und virtuelle Existenz des Mädchens von Orléans* (Christentum und Dissidenz, Bd. 5). Berlin: LIT-Verlag 2016. XII, 339 S. ISBN 978-3-643-13462-2. Geb. € 49,90.

Wie der Verf. selbst im Vorwort erklärt, haben ihn zwei Motive veranlasst, den vielen Werken über Jeanne d'Arc ein weiteres hinzuzufügen. Es gehe ihm zum einen um die »Frage nach der Wirksamkeit des Göttlichen in der Geschichte« (S. XI). Zum anderen seien »in den neueren Werken mehrere historische Probleme nicht oder nur unzureichend gelöst« (S. XI), und es gebe »in der Interpretation der Quellen, namentlich der Prozeßakten, erhebliche Mängel«.

Das erste Motiv betrifft freilich Fragen, die nicht Gegenstand der Geschichtswissenschaft sind, und so wird auf das göttliche Wirken nur einige Male angespielt, wenn z.B. Jeanne andeutet, sie besäße »höheres Wissen« oder »Zugang zu der himmlischen Welt« (S. 56, 66). Was die »historischen Probleme« und die »Interpretation der Quellen« betrifft, vermag der Verf. interessante Details beizutragen. An einigen Stellen legt er z.B. Wert auf zeitgenössische theologische Auffassungen (S. 31f., 67), was verdienstvoll ist, da diese Sachkenntnis in so mancher Veröffentlichung über Jeanne fehlt. Insgesamt liegt ein gut lesbares und kenntnisreiches Werk vor, das auf einer breiten Quellen- und Literaturgrundlage gründet. Es fehlt eigenartigerweise ausgerechnet das enzyklopädische Werk von Philippe CONTAMINE, Olivier BOUZY und Xavier HÉLARY (»Jeanne d'Arc: Histoire et dictionnaire«, Paris 2012).

Als Erstes wird anhand einiger Autoren, die sich schon vor längerer Zeit über Jeanne geäußert haben, erläutert, was Menschen an dieser Person fasziniert. Das nächste Kapitel beschäftigt sich mit »Wert und Zuverlässigkeit der Quellen«. Berechtigterweise geht es dabei vor allem um die Akten des Ketzereiprozesses von 1431 und jenes Verfahrens von 1455/56, das zur Aufhebung von dessen Urteil führte. Dann folgt der Verf. der Geschichte Jeannes von der Jugend bis zum Tod auf dem Scheiterhaufen. Es folgen noch Kapitel über die Geschichte Frankreichs in den Jahren nach ihrem Tod, über den Prozess von 1455/56 sowie zu Jeannes Nachleben.

Der Verf. schildert das Geschehen stets dicht an den Quellen, oft mit Zitaten, manchmal in expliziter Auseinandersetzung mit Deutungen anderer Forscher. Auf diese Weise entsteht ein plastisches Bild von den beschriebenen Vorgängen. Problematisch ist allerdings, dass insbesondere der Inhalt von Aussagen, die im Verlauf der Prozesse gemacht wurden, mitunter nicht konsequent hinterfragt wird. Tatsächlich aber äußerte sich Jeanne oft ausweichend, wenn ihre Richter heikle Themen ansprachen. Das spricht auch der Verf. einige Male an. In anderen Fällen sagte sie sicher durchaus die Wahrheit. Aber wo sie eher zur Vorsicht und wo eher zur Wahrheit neigte, ist im Einzelfall schwer festzustellen. Schwieriger noch zu interpretieren sind die Aussagen im Prozess von 1455/56, denn die Ereignisse lagen mehr als 25 Jahre zurück, die Erinnerungen waren womöglich verblasst und, schlimmer noch, durch spätere Vorgänge beeinflusst: durch den überwältigenden Erfolg, den Jeanne eine Zeitlang hatte, durch ihren Ruhm und durch den Umstand, dass hinter diesen Zeugenverhören deutlich erkennbar das Bestreben stand, die Verurteilung wegen Ketzerei aufzuheben, die das Ansehen des französischen Königs und seiner Politik beeinträchtigte. Aus allen diesen Gründen kann man z.B. die Aussagen des Herzogs von Alençon, eines Waffengeführten Jeannes, über deren militärische Fähigkeiten nicht einfach als Schilderung von Fakten auffassen (S. 87–90). Letztlich steht hinter diesen Schwierigkeiten, die jede Biographie Jeannes mit den Quellen haben muss, ein größeres Problem: Jeannes Person lässt sich nur erfassen, wenn man die widersprüchlichen Aussagen darüber als Zeugnisse ihrer Wirkung akzeptiert – und das heißt: gerade nicht ein eindeutiges Urteil anstrebt.

Malte Prietzel

PATRICK STURM: *Leben mit dem Tod in den Reichsstädten Esslingen, Nördlingen und Schwäbisch Hall. Epidemien und deren Auswirkungen vom frühen 15. bis zum frühen 17. Jahrhundert* (Esslinger Studien – Schriftenreihe, Bd. 23). Ostfildern: Jan Thorbecke Verlag 2014. 520 S. m. farb. Abb. ISBN 978-3-7995-0538-3. Geb. € 29,90.

Als Patrick Sturm im Jahre 2014 seine Dissertation zu Epidemien und Seuchen in den Reichsstädten Esslingen, Nördlingen und Schwäbisch Hall vom frühen 15. bis zum frühen 17. Jahrhundert vorlegte, bekam die Thematik durch den in diesem Jahr erfolgten epidemischen Ausbruch des Ebola-Virus in einigen westafrikanischen Ländern eine plötzliche Aktualität für die Gegenwart. Medizin, Staat und Gesellschaft standen dabei im frühen 21. Jahrhundert ganz ähnlichen Problemen gegenüber, wie die mitteleuropäischen Städte des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Damals wie heute entfalteten hochansteckende und sich rasant ausbreitende Krankheiten in Ermangelung wirksamer Gegenmittel und Impfstoffe eine hohe Letalität, denen letztlich nur in Kombination politischer, medizinischer und gesellschaftlich-sozialer Handlungsweisen beizukommen war.

Im Mittelpunkt der vorliegenden interdisziplinären Studie steht hingegen primär eine Krankheit, die heute in Europa verschwunden ist, nämlich die Pest. Allerdings stellt Sturm gleich einleitend klar, dass die historische Pest – gleichsam als Inbegriff einer epidemischen Erkrankung – nicht unbedingt identisch sein muss mit dem in der Moderne ausgemachten Erreger *Yersinia pestis*. Da »die« Pest von zeitgenössischen Seuchenkonzepten bestimmt und intellektuell konstruiert wurde, nimmt er von jedweder retrospektiven Diagnostik Abstand und orientiert sich stattdessen an den Theorien und Definitionen der Zeit. Der Autor geht damit mit der modernen Medizingeschichtsschreibung konform, die die soziale Konstruiertheit von Krankheiten betont und herausgearbeitet hat, wie sehr Konzeptionen von Krankheit und Gesundheit vielschichtigen Aushandlungsprozessen und historischen Dispositiven unterliegen.

Als Referenzbeispiele hat der Autor die schwäbisch-fränkischen Reichsstädte Esslingen, Schwäbisch Hall und Nördlingen gewählt, was vor allem der günstigen Überlieferungssituation dieser Städte hinsichtlich der Thematik und der Zeitstellung geschuldet ist. Die Arbeit, die somit die langen Entwicklungslinien vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit sichtbar machen will, stützt sich auf ein breites Quellenspektrum, mit einem Schwerpunkt auf seriellen Zeugnissen, wie etwa Ratsprotokollen, Rechnungen und Misivenbüchern, aber auch auf Aktenmaterial, Urkunden und chronikalische Aufzeichnungen. Im Allgemeinen und speziell für die frühe Zeit besteht ein gewisses Quellenproblem. So ist etwa, wie auch in anderen Städten und Regionen, vor allem die große Pandemie von der Mitte des 14. Jahrhunderts nur schwer bzw. indirekt fassbar. In Ermangelung statistischer Erhebungen und zum Teil widersprüchlicher Einzelnachweise bleibt das Seuchengeschehen auch noch für weite Teile des 15. Jahrhunderts wenig konkret. Erst gegen Ende des Jahrhunderts und in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts gewinnen die Sterbensläufe in den untersuchten Städten schärfere Konturen, wohingegen für die Zeit zwischen 1560 und dem Vorabend des Dreißigjährigen Krieges eine regelrechte Verdichtung zu konstatieren ist, was nicht zuletzt auch mit der geschlosseneren Überlieferung korrelieren dürfte. Die Pest trat dabei in zyklischen aber unregelmäßigen Abständen auf, die häufig in einem engen Wechselspiel mit der Witterung, Hungerkatastrophen, Teuerungen und kriegerischen Auseinandersetzungen standen. Diese bereits damals erkannten Einflussgrößen entschieden über Dauer und Intensität der jeweiligen Seuche.

Patrick Sturm hat seine Marburger Graduiierungsschrift in zehn Kapitel eingeteilt, die nach dem Ursache-Wirkung-Schema aufgebaut sind, im ersten Teil zunächst die Einflussfaktoren der Epidemien auf die reichsstädtischen Kommunen beleuchtet, um

im zweiten Teil nach den unmittelbaren Auswirkungen auf den Alltag zu fragen. Dabei interessieren ihn vor allem die Maßnahmen der Städte zu Prävention und Bekämpfung der Pestilenz, die speziell über schriftlich festgehaltene Seuchenordnungen fassbar sind. Damit einhergehend ergibt sich die Frage nach deren Entwicklung und den Wechselwirkungen mit den zeitgenössischen Vorstellungen von Krankheit, wie auch nach der Umsetzung der darin empfohlenen Maßnahmen. Folgerichtig wird der Blick anschließend auf die Effekte in den verschiedenen urbanen Lebensbereichen, wie in Verwaltung und Politik, Medizinalwesen, Gesellschaft, Wirtschaft und Kirche gerichtet. Sturm untersucht also die gesamtgesellschaftlichen Folgen von Seuchen für das städtische Milieu, indem er neben demographischen, seuchenpolitischen und wirtschaftlichen Aspekten vor allem sozialhistorische Fragestellungen mit einbezieht.

Grundlegend für das Verständnis und damit die Bekämpfung von Seuchen im Mittelalter und auch noch der Frühen Neuzeit war die Auffassung vom Ursprung aller Krankheit bei Gott als Resultat menschlicher Sündhaftigkeit. Dem nachgeordnet waren es jedoch natürliche Kräfte, wie ungünstige Planetenkonstellationen, die dann zum Ausbruch einer Seuche führten. Auf und gerade aus der Erde zog dies die Vergiftung der Luft nach sich, die wiederum die Menschen erkrankte ließ. Der Miasmen- und Kontagionstheorie entsprechend basierten die Seuchentraktate akademisch sozialisierter Mediziner der Zeit auf der Säftelehre und Diätetik. Diese Pestschriften, die zum Teil sogar aus der Feder hiesiger Stadtärzte stammten, wiesen neben den traditionellen, auf den antiken und arabischen Autoritäten fußenden Elementen zunehmend seit dem 16. Jahrhundert auch empirische Beobachtungen auf. Neben realen Behandlungsanleitungen stehen vor allem prophylaktische Ratschläge im Vordergrund dieser humoralpathologischen Gebrauchsliteratur, deren große Verbreitung Patrick Sturm nicht nur nachweisen kann, sondern auch, dass ihre Inhalte und damit die Seuchenkonzepte von der städtischen Bevölkerung rezipiert wurden.

Davon abgesehen waren es aber vor allem die Obrigkeiten, für deren Agieren die medizinischen Theoreme entscheidend waren. Das zentrale Anliegen stellte dabei die Vermeidung von Unsauberkeit dar, um die Luft rein zu halten und Infektionen zu vermeiden bzw. dem Ausbruch einer Seuche vorzubeugen. Verstärkt im 16. Jahrhundert erließen die Stadträte umfangreiche Seuchenordnungen, die in den meisten Fällen auf bereits bestehende Regulative zurückgreifen konnten. Inhaltlich bemühten sie sich um verbesserte Hygiene- und Isolationsmaßnahmen, womit Beschränkungen im Personen- und Warenverkehr einhergingen, wie auch um Bestimmungen religiöser und sittlicher Natur.

Diese Direktiven und die Epidemien an sich entfalteten aber weniger auf eine Stadt in ihrer Gesamtheit, als vielmehr auf einzelne Personen und soziale Gruppen innerhalb derselben Wirkung. Während Kinder und Jugendliche meistens stärker bedroht waren, betraf dies vor allem die Armen, die daher in den besonderen Fokus der obrigkeitlichen Verfügungen gerieten. Es waren überwiegend ärmere Leute, die in Pestgängen kommunale Unterstützungsleistungen genossen und zwecks Isolation in entsprechende Brechenhäuser eingewiesen wurden. Andererseits rekrutierte sich das Krankenpflegepersonal, durch monetäre Anreize und der Möglichkeit zu sozialem Aufstieg motiviert, vor allem aus den niederen Gesellschaftsschichten. Trotz der hohen Mortalitätsrate verzeichnete keine der untersuchten Städte dauerhafte demographische Einbrüche. Erhöhte Geburten und Zuzug von außerhalb kompensierten die Seuchenverluste innerhalb kürzester Zeit.

Als grundlegende Maxime zur Prävention und Bekämpfung von Epidemien kann der Autor plausibel machen, dass es meist Aspekte der praktischen Umsetzung waren, die über die Qualität und Quantität der einzelnen Maßnahmen entschied. Dabei wogen Bürgermeister und Stadträte stets zwischen strikten Schutzmaßnahmen und wirtschaftlichen Interessen ab. Somit ist es zu erklären, warum im gesamten untersuchten Zeitraum die

entscheidende Konsequenz sehr oft fehlte und Seuchen immer wieder ein- und weitergeschleppt bzw. nicht vollständig isoliert werden konnten. Stattdessen wurde, um städtische wie auch bürgerliche Eigeninteressen weiter zu verfolgen, mit dem Risiko kalkuliert.

Mit Sturms Dissertation und der vor über 20 Jahren erschienenen Arbeit von Annemarie Kinzelbach zu Ulm und Überlingen liegt nun eine weitere, epochenübergreifende Untersuchung am Beispiel zusätzlicher süddeutscher Reichsstädte vor. Freilich bedarf es sicherlich noch zahlreicherer Forschungen, um für den oberdeutschen Raum Verallgemeinerungen ableiten zu können. Eine andere Frage stellt sich zudem hinsichtlich der Situation im ländlichen Bereich bzw. den weltlichen und geistlichen Territorialherrschaften außerhalb der Reichsstädte. Ein weiterer Ausblick ergibt sich in Anbetracht des jüngst durch die Archäo- und Paläogenetik mittels DNA-Sequenzierung erbrachten Nachweises von *Yersinia pestis* als identisch mit dem mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Pesterreger. Diese Erkenntnis wird zukünftig auch in den Fachdiskussionen der geschichtswissenschaftlichen Disziplinen Berücksichtigung finden müssen.

Kritisch anzumerken bleibt lediglich die etwas knapp ausgefallene Betrachtung religiöser Pestbewältigungsstrategien. Sturms Arbeit tendiert somit in die traditionelle Richtung der deutschen Medizin- und Seuchengeschichte, die ihr Interesse besonders aus der profanen Perspektive speist. Da die behandelten Städte alle zur Reformation übergingen und auch protestantisch blieben, lassen die Forschungsergebnisse auch keine komparative konfessionelle Konturierung zu.

Alles in allem besticht Sturms interdisziplinäre Studie nichtsdestotrotz durch die differenzierte Analyse von Einzelaspekten, die in ihrer vergleichenden Detailliertheit gekonnt zwischen der Mikro- und Makroperspektive changierend, die deutschsprachige Forschung ungemein bereichert, die trotz ihres Interesses in den letzten Jahren noch immer einen Nachholbedarf gegenüber der französischen oder hierzulande kaum beachteten italienischen Seuchenforschung aufweist. Der tief und souverän aus den Quellen und der Sekundärliteratur schöpfende Band, der nicht zuletzt durch Zusammenfassungen am Ende eines jeden Kapitels sehr gut zu lesen ist und durch sieben illustrative Abbildungen und 21 Graphiken zu demographischen Gesichtspunkten abgerundet wird, führt eindringlich vor, wie moderne Seuchengeschichte gegenwärtig geschrieben wird. Patrick Sturm kann ein differenziertes Bild vom Umgang mit epidemischen Krankheiten im städtischen Kontext zeichnen, das von rationalem Handeln bestimmt war und die Mär von der Hilflosigkeit der damaligen städtischen Gesellschaften wie auch der Medizin im Speziellen genauso widerlegen, wie die Vorstellung vom Zusammenbruch der öffentlichen Ordnung und dem vermeintlichen Ausbruch von Panik und Chaos. Demgegenüber tritt in den behandelten Städten ein breites Setting an Maßnahmen und Bewältigungsstrategien zutage, das ein Leben von größtmöglicher Normalität angesichts des temporär umgehenden Todes gestattete.

Dominik Gerd Sieber

JAN-HENDRYK DE BOER: Die Gelehrtenwelt ordnen. Zur Genese des hegemonialen Humanismus um 1500 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Bd. 101). Tübingen: Mohr-Siebeck 2017. 671 S. ISBN 978-3-16-155421-6. Geb. € 129,00.

Was für eine schwergewichtige Doktorarbeit: Vorliegendes Buch umgreift annähernd 700 engbedruckte Seiten und ist doch nur eine Art Nachspann zur eigentlichen, ein Jahr früher publizierten Dissertation im doppelten Umfang! Insgesamt 2000 Seiten deutscher Humanismus um 1500 – eine aufwändige Kost, die leicht erschlagend wirkt. Wird da dem

Leser nicht zu viel zugemutet? Der Rezensent räumt ein: Er hat nur das hier anzuzeigende Buch gelesen, seinen Vorgänger über den Reuchlinkonflikt, vom Verfasser als ergänzend zu konsultierende andere Perspektivierung des behandelten Themas anempfohlen, nur cursorisch herangezogen.

Humanismus – das Thema steht in Deutschland schon länger eher im Schatten historischer Aufmerksamkeit, was auch damit zu tun hat, dass die Erforschung der dafür einschlägigen Quellen besondere Kompetenzen wie insbesondere ausgezeichnete Lateinkenntnisse voraussetzt, über die zunehmend weniger Historiker verfügen. Gewiss, es gibt gute jüngere Spezialstudien, und mit Caspar Hirschs 2005 veröffentlichter Dissertation über den nationalistischen Diskurs deutscher Humanisten erschien eine erfrischend provozierende Neuakzentuierung. Seitdem Humanismus seine Geltung als Epochenmodell weitgehend eingebüßt hat, kaum noch von ›Humanismus‹, mehr von ›humanistischer Bewegung‹ die Rede ist, wird die Forschung nicht mehr von der großen Frage regiert, welche Rolle der Humanismus bei der Herausbildung der Moderne gespielt hat. Von Interesse sind heute Fragen wie die nach dem Gruppen- und Sozialprofil humanistischer Gelehrter, danach, wie Humanisten medial oder institutionell agierten, wie sie sich habituell oder wissenschaftlich abgrenzten, Fragen nach den epistemischen Effekten, Verflechtungen und Transformationen der humanistischen Bildungs- und Kulturformation im langen Zeitraum vom 15. bis zum 20. Jahrhundert, worüber der amerikanische Historiker Anthony Grafton brillante Studien vorgelegt hat.

›Hegemonialer Humanismus‹ ist der Leitbegriff vorliegender Untersuchung. Der Verf. versteht darunter eine Diskursformation, die die Gelehrtenwelt vollständig (gerne wird das Adjektiv ›total‹ eingesetzt) nach humanistischen Prinzipien neu ordnete. Sie bildete sich, so die Leitthese, im Deutschen Reich innerhalb der humanistischen Bewegung aus, entwickelte um 1500 in Abgrenzung zur herrschenden scholastischen Wissenschaft, aber auch zum gemäßigten Humanismus ein eigenes (›distinktives‹) diskursives Profil, das mit der Reformation seine Überzeugungskraft wieder einbüßte. Erkenntnisziel der Untersuchung ist es, die ›Genese des hegemonialen Humanismus um 1500‹, wie es im Untertitel der Arbeit heißt, zu rekonstruieren; mit den Worten des Verf.s: ›Eigenschaften der diskursiven Ordnung analytisch herauszuarbeiten, um darüber idealtypisch die Wirkweisen hegemonialer Bewegungen (nicht nur) im gelehrten Feld erkennen zu können. Leitlinie soll dabei die Konstruktion einer bipolaren Wirklichkeit sein, in der im Außen Scholastiker und andere Gelehrte als Feinde konstruiert und im Inneren ein Ideal wahrer Bildung entworfen wurde, das als Neustart der Tradition verstanden wurde‹ (S. 17).

Was sind die Themen und Hauptargumente der Untersuchung, wie geht der Verf. im Einzelnen vor? Nach der thematischen Einführung (›Gespenster machen‹, S. 1–24) und einer ›Bestandsaufnahme‹ zur Humanismusforschung (S. 25–53) folgt in Kapitel 3 (›Diskursive Vereindeutigungen. Humanistisches Reden und Schreiben um 1500‹, S. 54–157) die Analyse humanistischer Programmreden und Verteidigungsschriften (behandelt werden u. a. Texte von Peter Luder, Georg Agricola, Conrad Celtis, Nikolaus Marschalk, Hermann von dem Busche). Der Verf. referiert hier ausführlich Inhalte und Argumente der untersuchten Texte, jeweils erweitert um biobibliographische Detailinformationen. Kapitel 4 (›Deutungsmacht. Warum die Humanisten lernten, die Hegemonie zu lieben‹, S. 158–244) erörtert das ›analytische Instrumentarium‹ (S. 193) und strukturiert auf dieser Basis anschließend resümierend die Ergebnisse des vorangegangenen Kapitels. Kapitel 5 (›Lebenswege zur Eindeutigkeit. Auf dem Weg ins Zentrum der diskursiven Ordnung‹, S. 245–352) fokussiert die Diskursformation ›hegemonialer Humanismus‹ im Blick auf die Lebensläufe zweier prominenter Humanisten, Juan Luis Vives und Philipp Melanchthon, abschließend kontrastiert mit der Geschichte von Maarten von Dorp, der

trotz humanistischer Schulung und Sozialisation um seiner universitären Karriere willen »den Lockungen des hegemonialen Humanismus« widerstand (S. 21). Die Beispiele Vives und Melanchthon sollen verdeutlichen, wie »Akteure zu Sprechern im Zentrum der diskursiven Ordnung des Humanismus werden« (S. 247).

Thema des umfangreichsten Kapitels 6 (»Scharmützel der Musen. Auf der Suche nach dem wirksamen Gelehrtenstreit«, S. 353–556) sind »diskursive Frontstellungen« (S. 367), die sich mit dem »hegemonialen Humanismus« ausbildeten. Die aufgerufenen Fälle werden detailreich erzählt, anschließend eher knapp im Muster des eingesetzten Theoriesigns interpretiert. Das abschließende Kapitel 7 (»Schluss. Hegemonialität als Ereignis«, S. 557–583) formuliert nochmals den Anspruch der Arbeit und resümiert Ergebnisse. Das besondere Interesse an Konflikten zwischen Gelehrten mache »Strukturen, Grenzen, Kontinuitäten, Diskontinuitäten des gelehrten Feldes« als »verhandelt« und »konstruiert« sichtbar (S. 557); es verdeutliche, dass es dabei um mehr als nur um persönliche Animositäten und die Konkurrenz auf dem akademischen Markt gehe. Das behandelte Thema sei von grundsätzlicher Bedeutung für diskursive Grenzziehungen und das Entstehen neuer Wissensordnungen (S. 560). Neben den Frömmigkeitsbewegungen habe sich der Humanismus »als zweites Gravitationszentrum im gelehrten Feld am Vorabend der Reformation« (S. 558) etabliert und sei als »hegemonialer Humanismus« am Ende des 15. Jahrhunderts »zu einer alternativen Ordnung geworden, welche der Scholastik nicht mehr bedurfte, um epistemisch vollständig zu sein« (S. 575).

Geht es um die epistemische Besonderheit der humanistischen Bewegung, gehört die programmatische Abgrenzung zur universitären Scholastik, verbunden mit dem Anspruch, eine alternative Wissensordnung mit neuen Leitdisziplinen wie der Poetik zu etablieren, zum klassischen Erklärungsarsenal der Humanismusforschung. Vorliegende Arbeit untersucht dieses durch Quellen gut belegte humanistische Programm diskursanalytisch. Unterschiedliche neuere Theorieansätze werden dafür eingesetzt, vor allem Thomas Gieryns »boundary-work«, auch ältere Theorien (u. a. Michel Foucault, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe). Die behandelten Quellen sollen aber nicht einfach, heißt es einleitend, einem vorausgehend entwickelten »Theoriebaukasten« unterworfen werden, die Theorie sich vielmehr sukzessive »im Kontext der Deutung von Texten und Ereignissen« entfalten: »So wird die ideengeschichtliche Interpretation selbst als theoretische Arbeit sichtbar« (S. 18); gewiss ein schönes Programm, dessen Umsetzung den Rezensenten aber nicht recht überzeugt hat. Schaut man nämlich auf die Darstellung selbst, zerfällt die Arbeit deutlich in relativ klar voneinander getrennte Blöcke, in Abschnitte, in denen Quellentexte referiert, kommentiert, kontextualisiert oder (wie in Kapitel 6) Streitfälle zwischen Gelehrten detailliert in ihren verwickelten Abläufen erzählt werden, und Abschnitte, in denen Theorie im Zentrum steht. Die Verbindung von historischer Erzählung und theoretischer Erklärung bleibt abstrakt und schematisch, so wenn die Diskursanalyse Foucaults und ihre Rezeption in über 20 Seiten weitgehend ohne jeden Bezug auf das engere Thema lehrmeisterlich erklärt wird (S. 168–190) oder in einer der erzählenden Partien dem Lebenslauf des jungen Vives (S. 251–274) mehr Seiten eingeräumt werden als dem folgenden, auf das eigentliche Thema bezogenen Abschnitt über »die räumliche und intellektuelle Reise des Humanisten zur Hegemonie« (S. 274–290).

Es vermittelt sich so der Eindruck eines Schwankens zwischen historischer Erzählung und theoretischem Anspruch, der in vielem programmatisch bleibt, auch im Blick auf die beanspruchte paradigmatische Relevanz der analysierten humanistischen Grenzziehungsprozesse, die behauptet, aber nicht begründet wird. Der Verf. ist ein feinsinniger und spannender Erzähler; er präsentiert die verhandelten historischen Quellenmaterialien und Sachverhalte differenziert und kenntnisreich, manchmal allerdings allzu ausschwei-

fend. Die beiden Linien Erzählung und Theorie greifen nicht recht ineinander, laufen oft unverbunden nebeneinanderher, was die Lektüre des Buches bisweilen anstrengend macht. Sein Können auf unterschiedlichen Feldern nachzuweisen – als profunder Kenner humanistischer Quellenlektüre und Forschung, beschlagener Theoretiker, eleganter Erzähler –, mag im Fall des besonderen Formats »Qualifikationsschrift«, auf das der Verf. seine Arbeit an einer Stelle freimütig bezieht (S. 165), die Anschlussmöglichkeiten erhöhen. Doch vielleicht gilt hinsichtlich intendierter Wirkungen eher das (soweit ich weiß nicht humanistische) Sprichwort: »Weniger ist mehr«.

Helmut Zedelmaier

SIGRID HIRBODIAN, ROBERT KRETZSCHMAR, ANTON SCHINDLING (HRSG.): »Armer Konrad« und Tübinger Vertrag im interregionalen Vergleich. Fürst, Funktionseliten und »Gemeiner Mann« am Beginn der Neuzeit (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B Forschungen, Bd. 206). Stuttgart: Kohlhammer 2016. VI, 382 S. m. Abb. ISBN 978-3-17-030721-6. Geb. € 34,00.

Im Jahre 2014 feierte man den 500. Jahrestag des Aufstandes des »Armen Konrad« und des Abschlusses des Tübinger Vertrags. Aus diesem Anlass veranstalteten die Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, das Institut für Geschichtliche Landeskunde der Universität Tübingen und das Landesarchiv Baden-Württemberg vom 10. bis 13. Juli 2014 eine gemeinsame Tagung in Tübingen, deren Ergebnisse zwei Jahre später im vorliegenden Band publiziert wurden. Im ersten Teil der Tagung standen die »vorreformatorischen Agrarunruhen im internationalen Vergleich« im Fokus. Als Leitfragen stellte man dabei voran: Welche Ursachen und Maßnahmen führten zu den Aufstandsbewegungen? Welchen Anteil hatte daran das Verhalten der Landesfürsten? In welchem Maße war dabei dem gesellschaftlichen und politischen Wandel der Zeit um 1500 eine Bedeutung zuzumessen? Wer waren die Träger und Wortführer der Aufständischen? Sechs Beiträge, die hier nur überblicksartig besprochen werden können, behandeln das Leitthema in unterschiedlicher Weise, wobei sich das Spektrum der Untersuchungen von Württemberg über das Elsass und Österreich bis nach Ungarn und Schweden erstreckt. Robert Kretzschmar und Peter Rückert stellen in einem gemeinsamen Beitrag zum »Armen Konrad« in Württemberg im Jahr 1514 die Träger des Aufstandes in den Mittelpunkt. Die Initiative ging sowohl von Tagelöhnern als auch von Personen aus dem großbäuerlichen Milieu aus. Als maßgeblicher Auslöser des Aufstandes wird die konkrete Situation eines Zusammentreffens von Missernten mit einer Erhöhung der fiskalischen Belastung durch den württembergischen Landesherrn ausgemacht. Die Träger des Aufstandes organisierten sich in Schwurgemeinschaften, die von verschiedenen Orten aus eine landesweite Vereinigung anstrebten. Prägend für den Aufstand war die Dynamik der Entwicklung, die zwischen Agieren und Reagieren keine ausreichende Möglichkeit zur detaillierten Programmentwicklung ließ. Nach Abschluss des Tübinger Vertrags war die Huldigungsbereitschaft, wie überzeugend dargelegt wird, allgemein weiter verbreitet als der aktive Widerstand. In einem aufschlussreichen Zusatzbeitrag kann Robert Kretzschmar die wichtige Rolle des Markgröninger Pfarrers Reinhard Gaislin im »Armen Konrad« anhand einiger Originalquellen aufzeigen. France Dolinar untersucht die im Kontext der Türkeneinfälle zwischen 1471 und 1515 in der Steiermark, Kärnten und Krain ausgebrochenen Bauernaufstände, während Márta Fata die Besonderheiten des ungarischen Bauernaufstands von 1514 akzentuiert. Etwas randständig ist in diesem Zusammenhang der Beitrag von Werner Buchholz, der sich mit dem sogenannten Engelbrektsaufstand im Königreich Schweden beschäftigt.

Eine zweite Sektion der Tagung widmete sich den Funktionseliten und ihrer Positionierung in der Entwicklung frühmoderner Herrschaftssysteme. Man fragte danach, wie Funktionseliten auf Empörungen in den Territorien reagierten, wie Amtsträger ihre Interessen in entsprechenden Situationen artikulierten und welche kommunikativen Strategien sie anwandten, um ihre Ziele durchzusetzen. In fünf Beiträgen des Bandes wird diese Thematik mit unterschiedlichen Akzenten behandelt. Christian Hesse nimmt das Verhältnis zwischen Funktionseliten und »Gemeinem Mann« in der Zeit um 1514 in Hessen, Sachsen und den Landshuter Teilen Bayerns in den Blick, um auf dieser Basis die Frage nach dem möglichen Sonderstatus der württembergischen Funktionseliten zu erörtern. Hesse kann überzeugend darlegen, dass sich das Nebeneinander unterschiedlicher Entwicklungsstadien der fürstlichen Verwaltung in einer heterogenen Herkunft der Amtsträger spiegelte. In Hessen waren es besonders Angehörige alteingesessener Ratsfamilien und Schöffengeschlechter, die eine dominierende Rolle in der Lokalverwaltung einnahmen. In Sachsen, wo der landständische Adel seine Position behauptete, hatten es die bürgerlich-städtischen Eliten relativ schwer, in entsprechende Stellen zu gelangen. Nina Kühnle rückt in ihrem Beitrag »Die württembergische Funktionselite im Spannungsfeld von Landesherrschaft und Gemeinem Mann« die württembergischen Funktionseliten in den Vordergrund und stößt damit zum Kernthema des Bandes vor. Die Mitglieder dieser städtisch-bürgerlichen, durch familiäre Vernetzung gefestigten Gruppe zeichneten sich durch wirtschaftliche, administrative und juristische Kenntnisse aus, die sie zu Positionen in der Lokalverwaltung befähigten. Über solche Amtsfunktionen konnten sie sich als politische Verhandlungspartner des Herzogs im Rahmen der Landschaft festigen. Die Forderungen des »Armen Konrad« machten das Informations- und Kommunikationsmonopol der Amtsträger zum Konfliktgegenstand zwischen Aufrehrern und Funktionselite. Letztere aber konnte dank ihrer besseren Einflussmöglichkeiten den Aufstand zur Verbesserung der eigenen Position gegenüber dem Landesherrn nutzen. Mit dem »Tübinger Vertrag« setzte sich die Funktionselite letztlich gegenüber dem »Gemeinen Mann« durch, begab sich dafür aber in eine stärkere Abhängigkeit von Herzog Ulrich. Im Beitrag von Andreas Schmauder mit dem Titel »Macht, Gewalt, Freiheit: Der Vertrag zu Tübingen 1514« wird der Inhalt des Festvortrags der Tagung wiedergegeben. Sein Autor, der 1998 eine Dissertation zum »Armen Konrad« vorlegte, war für dieses schwierige Thema gut gerüstet.

Ein abschließendes Resümee fasst die Hauptergebnisse des inhaltsreichen Sammelbandes in einigen Kernpunkten zusammen: Wechselseitige Bezüge und Beziehungen der Akteure; programmatischer Hintergrund; Multikausalität; Rolle der Funktionseliten sowie administrative und sozioökonomische Binnenstruktur. Die Erforschung des »Armen Konrad« und des Tübinger Vertrags von 1514 ist nunmehr weit vorangeschritten. Es zeigen sich aber an verschiedenen Stellen auch Forschungslücken, die in Zukunft noch geschlossen werden müssen.

Werner Rösener

PIA ECKHART: Ursprung und Gegenwart. Geschichtsschreibung in der Bischofsstadt und das Werk des Konstanzer Notars Beatus Widmer (1475–ca. 1533) (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B Forschungen, Bd. 207). Stuttgart: Kohlhammer 2016. LXXXIV, 570 S. m. Abb. ISBN 978-3-17-030722-3. Geb. € 49,00.

Die 2013 an der Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg als Dissertation angenommene, für den Druck überarbeitete Studie untersucht die deutsch-

sprachige Chronik des Beatus Widmer, Notar am geistlichen Gericht in Konstanz. Nach methodischen Überlegungen und der Darlegung der Forschungsgeschichte zur spätmittelalterlichen Geschichtsschreibung in der Stadt im einleitenden Kapitel skizziert die Verfasserin im zweiten Abschnitt das Leben Beatus Widmers sowie sein Konstanzer Umfeld und das hier anzutreffende Geschichtsinteresse. Darauf folgt der zentrale Teil der Arbeit über die Chronik Widmers. Vorgestellt wird zunächst die handschriftliche (Haupt-)Überlieferung der Chronik in Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, HB V 32. Die Verfasserin kann zeigen, dass der Hauptteil dieser Handschrift, der den in drei Büchern gegliederten und sicher 1526 abgeschlossenen ersten Teil der Chronik enthält, eine im Auftrag von Beatus Widmer angefertigte Reinschrift darstellt, die von ihm nach Fertigstellung aber weiter korrigiert bzw. bearbeitet wurde, wohingegen der aus zwei Abschnitten (fol. 1r–6v: Materialsammlung zu diversen Ereignissen und Liste der Stiftungen diverser Klöster und zerstörter Burgen; 7r–14r: sechs Kapitel aus dem geplanten zweiten Teil der Chronik) bestehende Konzeptteil der ersten 16 Blätter der Handschrift von Widmer selbst geschrieben wurde, wie ein paläographischer Vergleich mit gesicherten Autographa des Autors zeigt. Eine weitere Teilüberlieferung der Chronik, nämlich die Kapitel 8 und 9 aus dem dritten Buch ihres ersten Teils, enthalten in Karlsruhe, Generallandesarchiv 65/11229, kann die Verfasserin als eine von Widmer selbst überarbeitete Fassung der genannten Kapitel erweisen.

Nun folgen eine detaillierte Inhaltsübersicht der Chronik, die Aufstellung und Untersuchung der von Widmer benutzten Vorlagen sowie eine Auseinandersetzung mit den enthaltenen eigenständigen Berichten des Autors und die detaillierte Aufarbeitung der Textgenese, die sich durch die in der Stuttgarter Handschrift erhaltenen Korrekturen, Streichungen und Ergänzungen hervorragend nachvollziehen lässt. Der fünfte Abschnitt untersucht schließlich – nach einer ausführlichen Einleitung über das Genos der »Ursprungsgeschichten« – die von Widmer präsentierten Ursprungsgeschichten der Stadt und des Bistums Konstanz, wobei auch eingehend auf die diesbezüglichen Vorläufertexte zur Geschichte von Konstanz eingegangen wird. Die Verfasserin kann vor diesem Hintergrund die Chronik, die bisher gleichsam als abseits der Konstanzer Historiographie stehend galt, zumindest teilweise in die Konstanzer Tradition einordnen, andererseits aber auch zeigen, wie Widmer in für Konstanz bis dahin unbekannter Weise antike Autoren für diese Ursprungsgeschichten auswertete, wie also die Stadt Konstanz und der dortige Bischofshof die Konzeption und den Informationsstand der Chronik beeinflussten. Abgeschlossen wird die sorgfältig und mit sehr zeitintensivem und genauem Blick für Details gearbeitete Band mit einer Zusammenfassung der Ergebnisse; ein Anhang von insgesamt zwölf kurzen Abschnitten bietet noch Informationen zu »Autoren und Werken der Konstanzer Geschichtsschreibung« wie Jakob Mennel oder Ulrich Molitor.

Martin Wagendorfer

5. Reformation und Frühe Neuzeit

ANDREAS HOLZEM, VOLKER LEPPIN, CLAUS ARNOLD, NORBERT HAAG (HRSG.): Martin Luther. Monument, Ketzler, Mensch. Lutherbilder, Lutherprojektionen und ein ökumenischer Luther. Freiburg – Basel – Wien: Verlag Herder 2017. 464 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-451-34754-2. Geb. € 35,00.

Ziel des lesenswerten Sammelbandes, der auf eine Tagung im September 2014 zurückgeht, ist es, »in ökumenischer Absicht [...] die Bedeutung Luthers für eine Geschich-

te des Christentums im 21. Jahrhundert neu zu bedenken« (S. 9). Die hermeneutische Problematik, die sich bei einem identitätslegitimierenden Rückbezug auf Luther und die Reformation stellt, der sich stets aus der Perspektive ihrer Wirkungsgeschichte ereignet und darüber hinaus versucht, diese fortzuschreiben, reflektieren die Herausgeber in ihrem Vorwort (S. 7–9). Um zu zeigen, dass genetisch hergestellte Zusammenhänge Deutungszusammenhänge sind und diese von gegenwärtigen Interessen geleitet werden, greift der Band auf Lutherdeutungen der vergangenen 500 Jahre zurück (den größten Raum nehmen Aufsätze zum 16. und 17. Jh. ein) und analysiert diese in ihrer Entstehung, Darstellung und Wirkung bis in die Gegenwart hinein. Dies ermöglicht, eine »kritische Sensibilität« (S. 8) für umlaufende Luther-Projektionen zu schaffen.

Friedrike Nüssel (S. 11–36) zeigt, wie sich in den frühen innerprotestantischen Auseinandersetzungen in durchaus wechselnden Koalitionen auf Luther und seine Schriften bezogen wird, der dabei geschichtstheologisch u. a. als dritter Elia stilisiert und als Autorität für die je eigene Auffassung bemüht wird.

An dieses Lutherbild knüpft Peter Walter (S. 37–62) mit Robert Bellarmins Kontroversliteratur an, der die Lutherdeutung der lutherischen Orthodoxie aufgreift, um sie dann polemisch gegen die reformatorischen Kontrahenten, v. a. gegen Calvin, zu wenden. Luther, den er »plastisch«, als »Person« (S. 58) unter Rückgriff auf Johannes Cochlaeus angreift, dient dabei »nur dem Einstieg« (S. 51).

Während in den innerlutherischen und konfessionellen Lehrstreitigkeiten Luthers Autorität bemüht bzw. diskreditiert wird, zeichnet Sabine Holtz (S. 63–87) hinsichtlich der Predigten aus der Zeit der Konfessionalisierung ein anderes Bild. Dazu analysiert sie ausgewählte Predigten und Postillen, in denen die »lutherische Lehre [zwar] das Fundament« (S. 87) bildet, diese jedoch nicht fortwährend explizit gemacht wird. Dies drückt neben dem selbstverständlichen Umgang mit der reformatorischen Lehre auch ein (konfessionelles) Selbstbewusstsein der Prediger aus, deren Verweise auf Luther und sein Werk eher als »Ausweis der eigenen Gelehrsamkeit« (S. 87) gelten. Von diesem Befund weichen die apologetischen Predigten zum Reformationsjubiläum 1617 ab.

Andreas Holzem (S. 89–160) trägt mit Untersuchung von risikobehafteten, jedoch breit rezipierten Kontroverspredigten eine antireformatorische Perspektive ein. Diese kreist unter »penible[r]« Aufnahme von »Bibelstellen, Väterliteratur und Belege[n] aus den Veröffentlichungen [der protestantischen] Gegner« (S. 156) neben der Kritik an der unsachgemäßen reformatorischen Bibelauslegung auch um ein gnadentheologisch motiviertes »ethisches Laisser-faire des Unmoralischen« (S. 128). Luther und sein Gefolge werden dabei – in Abgrenzung zur eigenen aufkommenden Konfessionsidentität – zu idealtypischen Häretikern stilisiert.

Das »überholte Denkmuster« (S. 166) einer engen, unverbrüchlichen Freundschaft zwischen Lucas Cranach d. Ä. und Martin Luther macht Anja Otilie Ilg (S. 161–198) als Konstruktion sichtbar. Dazu konzentriert sie sich auf das Vorkommen dieses Motivs, seine traditionsgeschichtliche Entstehung und seine Rezeption in drei sich wechselseitig durchdringenden Themenkomplexen: im Fachdiskurs der (Kunst-)Wissenschaft, in bildlichen Darstellungen sowie in belletristischem Material.

Abgesehen von Gottfried Arnold ist der pluriforme Pietismus mehrheitlich nicht an der Person und Biographie, sondern an (theologischen) Ideen Luthers interessiert. Neben materialdogmatischen Themenschwerpunkten werden vor allem Luthers Bibelübersetzung und seine Katechismen wertschätzend rezipiert. Zu diesem Ergebnis kommt Martin H. Jung (S. 199–214), der zusätzlich die Lutherdeutung von zehn württembergischen Pietisten analysiert.

Das Interesse ändert sich in der Aufklärung, was Albrecht Beutel (S. 215–246) anhand von Fallstudien aus den Bereichen Literatur, Historiographie und (evangelischer) Theologie aufzeigt. Luther und sein Charakter wird »zum Urbild der eigenen aufklärerischen Identität« (S. 220), das Thema der Glaubens- und Gewissensfreiheit, in religiösen wie wissenschaftlichen Bereichen, rückt in den Mittelpunkt der Betrachtung. Diese wird beansprucht, um auch über Luthers kontextgebundene Lehre in »aneignender Umformung« (S. 246) hinauszugehen.

Claus Arnold (S. 247–268) befasst sich mit der Lutherdeutung Heinrich Suso Denifle von 1903. Dem hehren Ziel der Entmythologisierung verschrieben, gibt Denifle zwar historisierende Hinweise, die auch in der gegenwärtigen Luther-Forschung berücksichtigt werden, versteigt sich aber in einen psychologisierenden »Charaktermord« (S. 252). Dies trifft neben heftiger Kritik von Harnack u. a. auch auf skeptische Reaktionen im katholisch-universitären Bereich.

In Auseinandersetzung mit wirkmächtigen, protestantischen Lutherdeutungen des 19. Jahrhunderts, aber auch mit Denifle etabliert Karl Holl mit seiner Lutherinterpretation einen »der wesentlichen Neuansätze der Theologie« (S. 278), der viele Luther- und Reformationsdarstellungen bis in die Gegenwart maßgeblich bestimmt. Der existenzphilosophisch geprägten Deutung des Kirchenhistorikers, der Luther mit seiner Entdeckung der »Gewissensreligion« als Beginn der Neuzeit stilisiert, sowie ihrer Fortführung und Umformung in der sog. Holl-Schule geht Volker Leppin (S. 269–291) im Kontext der theologischen Debatten der Weimarer Zeit nach.

Wie die vorangegangenen Lutherdeutungen ist auch die der Glaubensbewegung Deutsche Christen (GDC) funktional geprägt. Dass sie »zur Legitimierung der eigenen nationalsozialistischen Orientierung« (S. 319) dient und die Verbundenheit des Nationalsozialismus zur GDC unterstreicht, arbeitet Jürgen Kampmann (S. 293–321) bis zum Zerfall der Bewegung Ende 1934 heraus.

Zeitlich schließt Norbert Haags Beitrag (S. 323–359) daran an, inhaltlich konzentriert er sich auf Luther als Referenzgröße innerhalb der innerkirchlichen Auseinandersetzungen der württembergischen Landeskirche. Dabei betrachtet er zwei gegensätzliche Positionen mit grundlegend verschiedener Bezugnahme auf den Reformator: eine völkische Reformation, die eine »theologisch-argumentativ[e] Anschlussfähigkeit« (S. 349) zur Rassenbiologie des Nationalsozialismus herzustellen sucht sowie ein auf die Theologie Luthers fokussierter Versuch, eine Grundsatzdebatte um das Wesen des Protestantismus anzustoßen.

Michael Beyer (S. 361–384) erinnert an die »Gleichwertigkeit« der »partei-offizielle[n]« und der ausdifferenzierten »kirchlich-theologische[n]« (S. 361) Geschichtsschreibung in der DDR, die – unterschiedlich motiviert – den älteren Luther, die Bauernkriege und Thomas Münzer thematisiert.

Wie Lutherbilder in breitenwirksamen Spielfilmen von 1911 bis 2003 transformiert werden, untersucht Esther P. Wipfler (S. 385–406). Die auch von kommerziellen Intentionen geprägten Interpretationen reichen von hoher Emotionalität über den »deutschnationale[n] Titan« (S. 391) bis zum rebellischen Freiheitskämpfer und spiegeln damit Themen und Vorstellungen der jeweiligen Gegenwartskultur.

Schließlich bietet Martin Treu (S. 407–448) einen Durchgang durch Lutherbilder aus der Zeit nach Luthers Tod bis zum Luther-Jubiläum 1983 in der DDR. Bei allen kontextgebundenen Unterschieden in Darstellungsart und Aussageabsicht fällt auf, dass fast alle »auf wenige Vorlagen der Cranachwerkstatt zurück[gehen]« (S. 448), auch wenn sich 1806 mit dem »ersten echten Luther-Leben-Zyklus« (S. 427) ein neuer Stereotyp etabliert.

Auf die Beiträge folgt ein Personen-, Orts- und Bibelstellenregister (S. 453–464).

Der Tagungsband stellt den gelungenen Versuch dar, stereotype evangelische und katholische Lutherdeutungen, die zum Teil in ihrer Prägekraft bis in aktuelle Debatten hinein wirken, reflektiert miteinander ins Gespräch zu bringen. Einzig fehlen Beiträge zum 19. Jh., in dem neue, wichtige Impulse in der protestantischen Lutherdeutung entstehen, da hier erstmals empirische Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung in ein Verhältnis gesetzt werden. Das Ergebnis dieser Problematisierung und die damit verbundenen geschichtshermeneutischen Überlegungen spiegeln sich allerdings im Vorwort und in einzelnen Beiträgen.

Jan Kingreen

ULRICH LEHNER, RICHARD A. MÜLLER, A.G. ROEBER (HRSG.): *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600–1800*. Oxford: Oxford University Press 2016. xv, 668 S. ISBN 978-0-19-993794-3. Geb. € 139,40.

Das anzuzeigende, monumentale Werk wird sich als Handbuch und Nachschlagewerk hoffentlich schnell und dauerhaft etablieren. Denn es ist den Herausgebern gelungen, eine eindrucksvolle Sammlung von Beiträgen zur frühneuzeitlichen Theologie zusammenzuführen, die insgesamt einen wenn auch nicht vollständigen, so doch weit ausgreifenden Überblick über Entwicklungen, Standpunkte und zentrale Themen der lateinisch-christlichen Theologie zwischen etwa 1580 und 1815 geben. Es ist unmöglich, an dieser Stelle alle 42 Abhandlungen auch nur zu nennen, geschweige denn im Detail zu besprechen. Doch das ist auch kaum nötig, denn alle Beiträge sind von hohem, etliche sogar von ganz herausragendem Niveau. Mit besonderem Gewinn gelesen habe ich beispielsweise die souveräne Einführung von Jean-Louis Quantin in die komplexe katholische Moraltheologie, den Überblick über den Pietismus von Jonathan Strom und Hartmut Lehmann sowie die beiden Abhandlungen von Trent Pomplun über katholische Mariologie/Christologie und die katholische Sakramentenlehre. Stephen Gaukroger hat einen faszinierenden Beitrag geschrieben, in dem die wachsende Bezugnahme auf Empirie in ihrer Rückwirkung auf die Theologie behandelt wird.

Um das Gesamt der lateinisch-christlichen Theologie der behandelten Jahrhunderte zu präsentieren, wählt das Handbuch eine eigenwillige Gliederung, die viele Vorteile und einige Nachteile bringt. Zunächst werden die drei großen Konfessionen Katholizismus, Reformiertentum und Luthertum jeweils in mehreren Aufsätzen behandelt, die zentrale dogmatische Punkte in den Blick nehmen (Exegese, Providenz, Mariologie, Erbsünde, Ekklesiologie, Gnadenlehre etc.). Sodann folgt ein Block, der diverse »andere christliche Theologien« umfasst. Hierunter fallen die radikale Reformation, der Sozinianismus, Arminianismus, Pietismus, Jansenismus und die Böhmisches Brüder. Dass durch diese Gliederung etwas unglücklich suggeriert wird, es gäbe drei »eigentliche« Theologien, von denen dann die anderen Entwicklungen abwichen, ist offensichtlich. An dieser Stelle mag man außerdem fragen, ob die Unterteilung nach Konfessionen – so nachvollziehbar sie sein mag – nicht auch Nachteile hat. Nicht immer wird in den Aufsätzen nämlich der Bezug zu den anderen Konfessionen klar hergestellt, d. h. das Verhältnis von gesamtchristlichen Gemeinsamkeiten und konfessionellen Spezifika ist bisweilen unklar. Immer wieder werden dogmatische Standpunkte einer Konfession erwähnt, ohne dass der Leser erfährt, wie Theologen der Gegenpartei dazu standen. Die Alternative, das Handbuch nach theologischen loci zu organisieren und diese dann konfessionsübergreifend zu behandeln, hätte hier womöglich Abhilfe schaffen und zugleich gerade auch die fließenden Übergänge zwischen theologischen Auffassungen noch besser pointieren können.

Besondere Anerkennung verdient der Aufbau des Handbuchs dagegen in den hinteren Teilen (v. a. ab S. 469). Denn hier werden zunächst die theologischen ›Außenbeziehungen‹ der lateinischen Christenheit behandelt. Namhafte Autoren wie Stephen G. Burnett oder Emanuele Colombo stellen die christliche Wahrnehmung des Judentums, des Islams und der Orthodoxie dar, ehe anschließend das große Feld der Beziehungen zwischen Christentum und (früh)aufklärerischer Philosophie sowie neuer Naturwissenschaft behandelt wird. Passend endet der Band mit einem Aufsatz über die Neologie.

Angesichts der beeindruckenden Leistung der Herausgeber, die eine große Zahl von sehr hilfreichen Aufsätzen versammelt und ein enormes Feld ausgewogen vermessen haben, verbietet sich Kritik an Einzelheiten – kein Handbuch wird ganz ohne Lücken und ganz und gar ausgewogen sein können. Das vorliegende Buch ist im Gegenteil ein Zeugnis dafür, wie souverän sich ein solches Überblickswerk ungeachtet der enormen inhärenten Schwierigkeiten doch gestalten lässt. Erlaubt sein muss aber doch die grundsätzliche Frage, wie eigentlich das Projekt einer Geschichte frühneuzeitlicher Theologie insgesamt aussehen könnte und für welchen Weg dieser Entwurf steht. Einfach gesagt: Theologiegeschichte ist in diesem Buch fast ausschließlich verstanden als Ideengeschichte, näherhin als Dogmen- oder Dogmatikgeschichte. Damit ist sicherlich ein wesentlicher Teil frühneuzeitlicher Theologie angemessen erfasst, doch schon die frühneuzeitlichen Theologen selbst führten bekanntermaßen erbitterte Debatten darüber, was Theologie eigentlich genau sei (praktische oder theoretische Wissenschaft). Und dass es in der Frühen Neuzeit auch theologische Ausdrucksformen gab, die nicht oder nicht primär der dogmatischen Präsentation dienten, ist ebenfalls klar. Doch dies bleibt hier erstaunlich unberücksichtigt, denn der Aufsatz von Ulrich G. Leinsle über »Sources, Methods, and Forms of Early Modern Theology« (S. 25–42) ist zwar sehr präzise und hilfreich, jedoch allzu knapp. V. a. finden seine Ergebnisse in den anderen Aufsätzen keinerlei Wiederaufnahme. Weitgehend unerörtert bleibt deshalb beispielsweise die Beziehung zwischen Dogmatik und Kontroverstheologie, aber auch zwischen Dogmatik und Exegese – auffällig ist, dass die Passagen zur Exegese denn auch in erster Linie die Methodenlehre und die grundsätzlichen Standpunkte, nicht aber die Praxis der Exegese behandeln. Und besonders auffällig ist, dass für nicht-akademische Formen der Theologie kein Platz ist – das gilt vor allem für die Mystik, die hier bestenfalls en passant einmal erwähnt wird. Sicherlich muss ein Handbuch zur Theologiegeschichte gewisse Grenzen ziehen; es handelt sich nicht um eine Geschichte von christlicher Frömmigkeit oder christlicher Literatur schlechthin. Und doch wären einerseits die getroffenen Festlegungen auf dogmatische Entwicklungen wenigstens zu erklären, andererseits gerade zu betonen, dass dogmatische Theologie eben nur eine Variante im breiten Feld frühneuzeitlicher Theologie und theologischer Ideenproduktion war.

Ein zweiter Punkt betrifft die methodische Herangehensweise. Die soziale, institutionelle oder konfessionskulturelle Einbindung bestimmter dogmatischer Entscheidungen, ja die sozio-kulturelle Rahmung von Theologie insgesamt wird völlig ausgeblendet. Auch hier stehen die beiden vorgeschalteten Aufsätze von Ronnie Po-Chia Hsia über die Folge der Mission für die Theologie (S. 11–24) und von Paul Shore über Theologie und konfessionelle Staaten (S. 43–61) isoliert da. Es fehlen im Band Hinweise auf die Rahmenbedingungen frühneuzeitlicher Universitäten oder auf die obrigkeitlichen Interessen, die die Durchsetzung bestimmter theologischer Standpunkte beförderten. Dass innerkatholische theologische Konflikte beispielsweise verbunden waren mit religionspolitischen Streitigkeiten zwischen Rom und Madrid, bleibt ebenso unerörtert wie die Frage danach, wie sich das Grand Awakening, das in mehreren Aufsätzen angesprochen wird, als soziales und kommunikatives Ereignis beschreiben lässt. So bleiben in diesem Handbuch Theolo-

gie bzw. Dogmatik als genuin historische Phänomene, als sozial, kulturell, institutionell und politisch eingebettete Reflexionsformen auf menschliche Erfahrungen, erstaunlich vage. Die umfangreiche Literatur zu (religiösen) Kontroversen und Konflikten, von denen doch immer auch die Artikulationsform von Ideen stark abhing, bleibt unberücksichtigt. Was die Dynamik der Ideenproduktion auslöste, wie die Theologen arbeiteten, weshalb sich bestimmte Positionen durchsetzten, wie dogmatischer Konsens hergestellt bzw. erzwungen wurde, was überhaupt der Begriff von Orthodoxie und Heterodoxie war – solche stärker historisch ausgerichtete Interessen bleiben hier eher am Rande. Dennoch: Ein Handbuch allein kann unmöglich alle Fragen beantworten, und es verdient noch einmal festgehalten zu werden, dass dieses Handbuch bereits eine sehr große Zahl an Antworten autoritativ und präzise bereitstellt. Lehner, Müller und Roeber haben ein eindrucksvolles Werk vorgelegt und es bleibt zu hoffen, dass sich der Band schnell großer Beliebtheit erfreut!

Markus Friedrich

ANDREW PETTEGREE: Die Marke Luther. Wie ein unbekannter Mönch eine deutsche Kleinstadt zum Zentrum der Druckindustrie und sich selbst zum berühmtesten Mann Europas machte – und die protestantische Reformation lostrat. Berlin: Insel Verlag 2016. 407 S. m. Abb. ISBN 978-3-458-17691-6. Geb. € 26,00.

»Wie ein theologischer Streit im gänzlich andersartigen Kommunikationsumfeld, das vor fünf hundert Jahren herrschte, zu einem großen öffentlichen Ereignis werden konnte, das Kleriker und Laien über weite Teile des europäischen Kontinents erfasste« (S. 8) – diese Frage stellt Andrew Pettegree mit seinem Buch »Die Marke Luther«. Ihr nähert er sich unter historischen und medialen Gesichtspunkten, die er verbindet und aufeinander bezieht.

Pettegree beginnt mit der Beschreibung Wittenbergs, deren – und damit auch Martin Luthers – Provinzialität und Randständigkeit er herausstellt. Diese kontrastiert er mit dem rasanten, bahnbrechenden Aufschwung beider. Diesen Ansatz verliert er nie aus dem Auge, während er das ganze Buch hindurch den Geschicken Luthers und der reformatorischen Bewegung folgt. Den Höhepunkt bildet die Entwicklung der »Marke Luther«, deren Entstehungsbedingungen und Eigenarten geschildert werden. Dabei blickt Pettegree auch über Luther und Wittenberg hinaus auf andere Gegenden und Personen, bevor er sich schließlich dem Fortgang der reformatorischen Bewegung mit einem Ausblick auf die kommenden 100 Jahre widmet, immer mit einem Bezug zu den medialen Voraussetzungen und Folgen.

Pettegree betrachtet immer wieder die wirtschaftlichen Motive der Druckereien und lenkt damit den Leserblick auf Nachfrage und Adressaten der »Marke Luther«. Die Motive der Drucker von Reformationsschriften werden als zwischen Ökonomie und Solidarität stehend herausgearbeitet: »Im Kommerz ist wenig Raum für Haltung. Die Kirche war ein hervorragender Kunde, bis Luther ein besserer wurde.« (S. 74) Dieser Blickrichtung entspricht die Vorstellung vieler Schriften v. a. Martin Luthers, die auf ihre Auflagenstärke, Qualität und Verbreitung hin untersucht werden. Auch der persönliche Verdienst Luthers wird herausgestellt, der sich z. B. in der Anfangszeit auf kurze, achtseitige Schriften konzentriert habe, die schnelle Renditen und geringes Risiko für Druckereien bedeuteten. Der Umgang Luthers mit seinen Schriften und den Druckereien, die er oft besucht und deren Arbeit er gelenkt habe, stellen Luthers Verdienst für die reformatorische Bewegung auch auf dieser Ebene heraus.

Pettegrees Verknüpfung von Druck- und Mediengeschichte mit der Geschichte der Persönlichkeit Martin Luthers ist durchaus gelungen. Am stärksten ist Pettegree dabei in seinem Umgang mit Quellen und Drucken, bezüglich derer er augenscheinlich über ein breites wie tiefes Wissen verfügt. Mit seinem Fokus lenkt Pettegree den Blick auch auf Menschen, die einen bedeutenden Anteil an der Reformation und ihrer Ausbreitung hatten, aber sonst selten im Fokus stehen: neben den Wittenberger Theologen und Freunden Luthers wie Lucas Cranach und Justus Jonas sind das hier u. a. die Drucker Rhau-Grunenberg und Lotter. Die Untersuchung der »Marke Luther« durchzieht das ganze Buch, ist aber in ihrer konkreten Schilderung und Erklärung im entsprechenden Kapitel eher knapp.

»Die Marke Luther« ist leicht und spannend zu lesen. Es gibt zahlreiche veranschaulichende Beispiele, die über die tiefe Quellenkenntnis des Autors Aufschluss geben und die häufig durch Bildmaterial unterstützt werden. Im Ton ist Pettegree manchmal fast pathetisch, was der guten Lesbarkeit und Anschaulichkeit des Buches sicher keinen Abbruch tut.

Pettegrees Buch folgt einem erhellenden Ansatz, bei dem die Wirkung der Reformation mit Hilfe des Druckwesens aufbereitet wird. Es bietet einen Einblick in die zentralen (v. a. Wittenberger) Ereignisse der Reformation mit Schwerpunkt auf den frühen Jahren und den Werken Luthers. Ein wenig Vorwissen in Druckwesen und Reformation ist sicherlich von Nutzen für einen größtmöglichen Lesegewinn. Dennoch ist »Die Marke Luther« nicht nur ein Buch für Fachkundige, sondern kann durch die gute und angenehme Lesbarkeit allen interessierten Lesern sehr empfohlen werden – gerade für Leser mit einem besonderen Interesse an Druck- und Mediengeschichte, aber auch für diejenigen, die sich an einem besonderen Blickwinkel auf die Geschichte der (Wittenberger) Reformation freuen.

Fabian Kunze

ENNO BÜNZ, HARTMUT KÜHNE, PETER WIEGAND (HRSG.): Johann Tetzel und der Ablass. Berlin: Lukas Verlag 2017. 432 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-86732-262-1. Kart. € 29,80.

Der um 1465 im sächsischen Pirna geborene und am 11. August 1519 im Leipziger Dominikanerkonvent gestorbene Ablasskommissar und -prediger Johann Tetzel gehört zu den prominentesten Gestalten der Reformationsgeschichte; wurde er doch schon zu Lebzeiten zur Symbolgestalt eines Ablasswesens in seinen »schlimmsten Auswüchsen«, das die Befreiung von Sündenstrafen zur käuflichen Ware machte. In dieser Rolle bestimmt er zusammen mit dem ihm zugeschriebenen Werbeslogan »Wenn das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegefeuer springt« das bis heute kulturell dominante Reformationsnarrativ, das Tetzels »marktschreierischen« Einsatz für den Petersablass, die Entstehung von Luthers »95 Thesen« und die Anfänge der Reformation kausal verknüpft. Tetzel galt stets als personifizierte Kulmination der kirchlichen Missstände und Verfallserscheinungen am Vorabend der Reformation. Bereits 1899 hat der katholische Kirchenhistoriker Nikolaus Paulus mit seiner Monographie »Johann Tetzel der Ablassprediger« den Weg zu einer wissenschaftlich versachlichenden Wahrnehmung Tetzels jenseits von Polemik und Apologetik eröffnet. Indem er den Dominikaner in die Ordens-, Frömmigkeits- und Theologiegeschichte seiner Zeit einordnete, hat er ihn als ernstzunehmenden Theologen gewürdigt. Allerdings konnte Paulus das skandalisierende Tetzelbild in Wissenschaft und Popularkultur nicht nachhaltig beeinflussen. Bis ins 21. Jahrhundert hinein gab es auf

diesem Forschungsfeld keine neuen perspektivischen Impulse mehr. Das änderte sich erst jüngst, als im April 2016 in Jüterbog eine Tagung über ›Tetzel – Ablass – Fegefeuer‹ und im Jahr darauf die gleichnamige Ausstellung stattfanden und der hier zu rezensierende Begleitband zur Ausstellung erschien. Er enthält die Beiträge der Tagung und zusätzliche Aufsätze, die kommentierten Exponate der Ausstellung (Dokumente zum Leben und Wirken Tetzels) und Katalogartikel zu weiteren Tetzel-Dokumenten, die auf der Jüterbogener Ausstellung nicht präsentiert werden konnten, außerdem eine fünfseitige biographische Zeittafel und sechs Karten zu Tetzels sehr mobilem Leben, zum Einzugsbereich der Livlandablässe, zum Vertriebsnetz des Peters- und Albrechtsablasses unter Leo X. und zum Itinerar des Subkommissars Johann Breidenbach 1517/18. Abgeschlossen wird der reich bebilderte und mit vielen Textfaksimiles ausgestattete Band durch ein umfangreiches Literaturverzeichnis (52 Katalogspalten) und ein Orts- und Personenregister.

Den drei Herausgebern des Bandes gelang es, ein interdisziplinäres Forschungsteam zu gewinnen, das sich der Herausforderung stellte, unabhängig von Epochen- und Dekadenkonstrukten und konfessionellen Identitätsbedürfnissen die Tetzel-Forschung auf eine neue Grundlage zu stellen. Vor allem wurde erstrebt, die Gestalt Tetzels in der Mentalität, Religiosität und den sozialen wie religionspolitischen Bezügen seiner Zeit zu kontextualisieren und dabei besonders auf seine Stellung in der Universität, im Dominikanerorden, in der klösterlichen Observanzbewegung, im zeitgenössischen Predigt- und Ablasswesen, in der Jubiläumsablass-Organisation und in den Netzwerken persönlicher Beziehungen zu anderen Ablassakteuren, zu Prälaten und weltlichen Obrigkeiten zu achten. Die Titel der Aufsätze zeigen den Perspektivenreichtum dieser Kontextualisierungen Tetzels: ›Das nicht erloschene Fegefeuer. Zum Cranach-Retabel in der Nikolaikirche zu Jüterbog‹ (Susanne Wegmann); ›Jüterbog um 1500 aus landes-, stadt- u. kirchengeschichtlicher Perspektive‹ (Frank Göse); ›Der Agent des Antichristen. Zur Entstehung der Tetzellegende im 16. u. 17. Jh.‹ (Hartmut Kühne); ›Was ist ein Ablasskommissar?‹ (Christiane Schuchard); ›Netzwerke eines »berühmten Practicus«? Was Tetzel zum erfolgreichen Ablasskommissar machte‹ (Peter Wiegand); ›Predigt u. geistliches Schrifttum im Leipziger Dominikanerkloster um 1500‹ (Volker Honemann); ›Tetzel u. die Verbreitung des Livlandablasses in den Oberlausitzer Sechsstädten‹ (Petr Hrachovec); ›Tetzel u. Annaberg‹ (Enno Bünz); ›Tetzel und der Petersablass‹ (Wilhelm Ernst Winterhager); ›Die Universität Frankfurt, der Ablassstreit und Tetzel‹ (Michael Höhle); ›Beichtbriefe und Formulardrucke für die Livlandkampagnen und für den Vertrieb des Petersablasses durch Arcimboldi‹ (Oliver Duntze, Falk Eisermann); ›Druckerzeugnisse der Leipziger Offizin Melchior Lotters d. Ä. für den von Albrecht v. Brandenburg vertriebenen Petersablass u. deren Funktion‹ (Ulrich Bubenheimer). Der Forschungsertrag der Aufsätze findet in dem reichhaltigen Katalogteil sein ideales Pendant: Durch die dokumentierende und teilweise auch edierende Erschließung bisher verborgener Quellen kann er die biographischen Kenntnisse über Tetzel im Zusammenhang des Ordens- und Ablasswesens seiner Zeit wesentlich erweitern.

Überhaupt zwingt das gesamte Buch durch die Veröffentlichung unbekannter Archivalien und durch die neuen Kontextualisierungen des Dominikaners und Ablasskommissars, das gängige Tetzel-Narrativ einer gründlichen Revision zu unterziehen. So zeigt z.B. Honemann, dass im Leipziger Dominikanerkloster eine Religiosität herrschte, die strenge Reformideale, geistliche Verinnerlichung und Unterstützung des Ablasswesens miteinander verband, eine Kombination, für die es auch bei Tetzel deutliche Indizien gibt. Der durchweg sorgfältig gestaltete und redigierte Band ist meines Erachtens ein Markstein der Forschung. Unter den immens vielen Reformations- und Lutherpublikationen der vergangenen Jahre dürfte er zu den wenigen gehören, deren Wirkung über Jahr und Tag

hinausreichen und künftiges Nachdenken über Spätmittelalter und Reformation inspirieren wird (vgl. meinen Aufsatz »Johann Tetzel in neuem Licht«, erscheint im Jahresband des Neuen Archivs für sächsische Geschichte 89, 2018).

Berndt Hamm

LANDESARCHIV BADEN-WÜRTTEMBERG, HAUPTSTAATSARCHIV STUTTGART, IN KOOPERATION MIT DEN STAATLICHEN SCHLÖSSERN UND GÄRTEN BADEN-WÜRTTEMBERGS (HRSG.): Reformation in Württemberg. Freiheit – Wahrheit – Evangelium. Beitragsband zur Ausstellung des Landesarchivs Baden-Württemberg. Hauptstaatsarchiv Stuttgart (13. September 2017–19. Januar 2018), Ostfildern: Jan Thorbecke 2017. 336 S. m. farb. Abb. ISBN 978-3-7995-1233-6. Geb. € 32,00.

LANDESARCHIV BADEN-WÜRTTEMBERG, HAUPTSTAATSARCHIV STUTTGART, IN KOOPERATION MIT DEN STAATLICHEN SCHLÖSSERN UND GÄRTEN BADEN-WÜRTTEMBERGS (HRSG.): Reformation in Württemberg. Freiheit – Wahrheit – Evangelium. Katalogband zur Ausstellung des Landesarchivs Baden-Württemberg. Hauptstaatsarchiv Stuttgart (13. September 2017–19. Januar 2018), Ostfildern: Jan Thorbecke 2017. 416 S. m. farb. Abb. ISBN 978-3-7995-1234-3. Geb. € 28,00.

Im Jahr 2017 sind anlässlich des 500. Reformationsjubiläums zahlreiche wissenschaftliche Werke publiziert worden, die sich nicht nur in größerem Maßstab mit der Reformation auseinandersetzen (z. B. Mark Greengrass: *Das verlorene Paradies. Europa 1517–1648*, Darmstadt 2018.). Auch einzelne Aspekte dieses Umbruchs (z. B. Eva-Maria BACHTELER/Evangelische Frauen in Württemberg [Hrsg.], *Auf zur Reformation. Selbstbewusst, mutig, fromm – Frauen gestalten Veränderung*, Stuttgart 2016) oder dessen Ausprägung in verschiedenen Regionen wurden zum Gegenstand der neu angelegten Untersuchungen (neben dem hier zu besprechenden Katalog- und Begleitband zur Reformationsausstellung des Landesarchivs Baden-Württemberg z. B. Andreas STEIDEL: *Auf Luthers Spuren. Orte der Reformation in Baden und Württemberg*, Stuttgart 2016). Der wissenschaftliche Begleitband zur Reformationsausstellung des Landesarchivs Baden-Württemberg nimmt mit seinen 35 Beiträgen in diesem Kontext eine kulturhistorische Perspektive ein, die sich ebenso wie der zugehörige Ausstellungskatalog »der aufregenden Frühzeit der Reformation im Herzogtum Württemberg« (Beitragsband, S. 7) annimmt.

Eine kurze Einführung in die Thematik des Begleitbandes von Prof. Dr. Peter Rückert, der für die Konzeption und Gesamtorganisation der Ausstellung verantwortlich war, bettet die Reformation in Württemberg in den zeitgenössischen Diskurs ein. Das erste Kapitel (I. Gesellschaft, Reformation und Bauernkrieg, Beitragsband, S. 13–76) will kontextualisieren. Es beschäftigt sich daher mit den Menschen in ihrer damaligen Lebenswelt, mit der Volksfrömmigkeit und dem Ablasswesen sowie mit den in dieser Zeit häufigen Aufstandsbewegungen als Ausdruck u. a. der sozialen Unzufriedenheit, die als Bauernkriege Bekanntheit erlangten; hierzu zählt im Württembergischen z. B. der Aufstand des »Armen Konrad« im Jahr 1514 (Beitragsband, S. 61). Auch Geschlechterrollen werden in einem Aufsatz über »Frauen im Umfeld Württembergischer Reformatoren« (Dr. Nicole Bickhoff, Beitragsband, S. 73–76) hinterfragt. In der zweiten Sektion (II. Medien und Kunst, Beitragsband, S. 77–192) stehen mediale und künstlerische Elemente während der frühen Reformation im Fokus. Nicht nur der Medieneinsatz selbst (»Die Reformation als Medienereignis: Die zwei Gesichter des Medieneinsatzes der frühen Reformation«, Prof. Dr. Volker Honemann, Beitragsband, S. 78–87) sowie »Der Buch-

druck in Württemberg im frühen 16. Jahrhundert« (Dr. Armin Schlechter, Beitragsband, S. 88–95) werden hierbei diskutiert, auch andere Quellengattungen wie »Bilder für die Reformation« (PD Dr. Hans-Martin-Kaulbach, Beitragsband, S. 138–149) oder »Reformation und Reformationsgedenken auf südwestdeutschen Münzen und Medaillen« (Dr. Matthias Ohm, Beitragsband, S. 186–192), die sich mit der Sachkultur zuzuordnenden Quellen beschäftigen, werden ausgewertet und erhalten Raum. Das kürzer gehaltene nachfolgende Kapitel über liturgische und musikalische Aspekte der frühen Reformation in Württemberg (III. Liturgie und Musik, Beitragsband, S. 193–232) stellt Aufsätze zusammen, die von der »Reformatorisches[n] Kirchenmusik« (Prof. Dr. Andreas Traub, Beitragsband, S. 206–213) bis hin zu einer Untersuchung von frühen katholischen Kontroverspredigten (»Luther der Teufel? Martin Luther in frühen katholischen Kontroverspredigten«, Prof. Dr. Andreas Holzem, Beitragsband, S. 223–232) handeln. Dieser Teil darf freilich kürzer gehalten werden, denn er wird im Katalogband intensiv medial dargestellt und eingeordnet. Im letzten Kapitel des Begleitbandes wird die Reformation in den Zisterzienserklöstern Maulbronn (Beitragsband, S. 234–257) und Bebenhausen (Beitragsband, S. 258–281), in der Benediktinerabtei Alpirsbach (Beitragsband, S. 282–300) und in dem dem Maulbronner Kloster unterstellten Zisterzienserinnenkloster Rechentshofen (Beitragsband, S. 301–312) besprochen (IV. Die Reformation in den Klöstern, Beitragsband, S. 233–312). Den drei erstgenannten Männerklöstern widmen sich dabei jeweils drei Aufsätze, während dem letztgenannten Frauenkonvent, der sich bis an das Lebensende der Nonnen gegen die Aufhebung des Klosters wehrte, nur ein Aufsatz Rechnung trägt. Ein Anhang mit Abkürzungen, Quellen- und Literaturverzeichnis sowie Bildnachweise über die ca. 160 Abbildungen und eine Kurzzusammenfassung der Autoren und Autorinnen beschließt den Beitragsband zur Reformationsausstellung.

Der Aufbau des Ausstellungskatalogs ist angelehnt an den Aufbau des Begleitbandes: Nach einem Grußwort von Winfried Kretschmann, dem Ministerpräsidenten des Landes Baden-Württemberg, und einem Vorwort von Prof. Dr. Robert Kretzschmar, dem damaligen Präsidenten des Landesarchivs Baden-Württemberg, enthält der Katalogband zur kulturhistorischen Reformationsausstellung eine Einführung von Prof. Dr. Peter Rückert. Dieser schließt sich eine Zeittafel an, die von 1483 bis 1559 über die Frühzeit der Reformation im Reich und in Europa und kontrastierend dazu über die Umbrüche im südwestdeutschen Raum informiert, um somit den Gesamtüberblick über das Thema und die zeitliche Eingrenzung abzurufen.

Die Ausstellung war in neun Sektionen unterteilt, die verschiedene Aspekte der württembergischen Reformation näher beleuchteten. Diese Konzeption wahrt der Katalogband, sodass der Hauptteil des Ausstellungskatalogs mit einer Einstimmung beginnt (I. Am Ende der Zeiten? Land und Leute um 1500, Katalogband, S. 20–41), der sich eine Hinführung zum Thema anschließt (II. Kirche und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation, Katalogband, S. 42–65). Insbesondere die Kunst jener Zeit verbildlicht die Angst und Endzeiterwartung, in der die Menschen um 1500 lebten, weshalb viele Zeichnungen und Holzschnitte die kirchlichen Missstände, Wirtschaftskrisen und sozialen Umwälzungen um 1500 darstellen. Die religiösen Anschauungen und deren Niederschlag (beispielsweise in der Gestaltung von Gottesdiensten) präsentiert der Katalog in Form von liturgischen Codices, sakralen Geräten sowie Skulpturen und gar Altären. In den somit geschaffenen Kontext werden Martin Luther und seine Lehre eingeordnet (III. Martin Luther und seine Ausstrahlung im deutschen Südwesten, Katalogband, S. 66–119), die sich insbesondere in schriftlichen Dokumenten widerspiegelt, welche aus reformatorischer Feder sowohl von Luther als auch von Melanchthon stammen. Nicht fehlen darf hier freilich der Einblattdruck mit Luthers 95 Thesen, doch werden auch Traktate, Predig-

ten und Bibelübersetzungen herangezogen. Zudem wird die Bannandrohungsbulle von Papst Leo X. ausführlich besprochen (Katalogband, III. 39 [Urkunde], S. 113–118 sowie III. 40 [Druck], S. 118f.). Weiter veranschaulicht wird dieses umfangreichste Kapitel im Ausstellungskatalog durch verschiedene Gemälde – so ist hier erstmals das Tafelgemälde von Ambrosius Fütterer zu sehen, das Luther im Profil auf Goldgrund zeigt –, Münzen, Medaillen, Plakatdrucke oder auch Alltagsgegenstände wie Luthers Reiselöffel. Der Bauernkrieg von 1525 und Herzog Ulrichs Versuch, seine Rückkehr mit Hilfe der Aufständischen gewaltsam durchzuringen, sowie seine Rückeroberung Württembergs im Jahr 1534 sind zentrale Inhalte der anschließenden Sektion (IV. Herzog Ulrich, Bauernkrieg und Reformation, Katalogband, S. 120–169). Jenes Kapitel ist bedeutsam, da Herzog Ulrich die Einführung der Reformation in Württemberg maßgeblich voranbrachte. Dies spiegelt sich in schriftlichen Quellen wider, was beispielsweise Gebetsbücher, Predigten, Urfehden und Bündnisbriefe zu zeigen vermögen. Ergänzt wird dieses Kapitel durch Quellen der Sachkultur wie beispielsweise von den Bauern benutzte Waffen (z. B. Dreschflegel oder Morgensterne), der Münzfund von Unterkochen oder die Rüstung Herzog Ulrichs. Bei der Einführung der Reformation in Württemberg standen Herzog Ulrich als Berater und Reformatoren nicht nur Martin Luther und Philipp Melancthon zur Seite, sondern auch Ambrosius Blarer, Erhard Schnepf und Johannes Brenz. Diese werden – nicht ohne Herzog Ulrich weiterhin im Mittelpunkt zu belassen – in einem weiteren Kapitel vorgestellt (V. Württemberg im Licht des Evangeliums, Katalogband, S. 170–205), um somit den fortgeführten Streit um die verschiedenen evangelischen Richtungen näher zu beleuchten. Die Evangelisierung wird an Hand von Erlassen, Landes- und Kirchenordnungen sowie diverser Schriftwechsel nachvollzogen, während die Reformatoren durch Kupferstiche, Gemälde und Epitaphien ein Gesicht erhalten. Welchen Niederschlag die Reformationsbewegung in der Literatur, Musik und Kunst erfahren hat, beschreibt das nachfolgende Kapitel (VI. Die Reformation in den Medien: Literatur, Musik und Kunst, Katalogband, S. 206–248). Von zentraler Bedeutung für die rasche und auch breite Vermittlung der neuen Lehre war der Buchdruck. Einblattdrucke, Flugblätter oder Flugschriften waren rege genutzte, kostengünstige Medien im öffentlichen Diskurs. Neue Kirchenlieder wurden durch den Buchdruck ebenso rasch verbreitet wie Triumph- und Spottlieder, welche die Altgläubigen genauso wie die Anhänger der neuen Lehre zur Festigung ihrer Position unter das Volk brachten. Zahlreiche Kunstwerke wie Tafel- oder Altarbilder, aber auch Abbildungen auf Münzen und Medaillen nutzten die reformatorische Bildersprache und gestalteten somit die Reformation auf mediale Art und Weise. Die Sektionen VII.–IX. beleuchten die Reformation beispielhaft in den Klöstern Maulbronn (VII. Die Reformation im Kloster Maulbronn, Katalogband, S. 248–289), Bebenhausen (VIII. Die Reformation im Kloster Bebenhausen, Katalogband, S. 290–333) und Alpirsbach (IX. Die Reformation im Kloster Alpirsbach, Katalogband, S. 334–381) näher. Hierfür dienen nicht nur die Gebäude selbst als Ausstellungsobjekte, es wurden auch Ausstattungsstücke derselben, die während der Reformation entfernt worden waren, an ihre Entstehungsorte zurückgebracht. Die Klöster, die somit ganz konkret selbst zum Teil der Ausstellung wurden, werden dergestalt als bedeutsame Orte der Reformation in Württemberg herausgestellt. Der Dezentralisation der Reformationsausstellung wird der Katalog durchaus gerecht, indem er die wesentlichen Kunstwerke, sakralen Gegenstände und Bauweisen dieser Klöster fotografisch darstellt, die Auskunft über die Widerstandsbewegungen gegen die neue Lehre ebenso wie die Geschichte der Reformierung der Priesterschaft bzw. deren Austausch geben. Eine exklusive Besonderheit dieses Ausstellungskatalogs stellt sein Anhang dar (Katalogband, S. 382–416), der nicht nur das Quellen- und Literaturverzeichnis sowie den Abbildungsnachweis enthält. Herausragend ist die 45 Tonspuren umfassende, dem

Katalogband beiliegende CD »Reformation in Württemberg: Lieder und Stimmen der Reformation«, deren Texte im Anhang des Ausstellungskatalogs zudem ediert vorliegen. Die in Kapitel VI. des Katalogbandes beschriebene Reformation als mediales Großereignis wird damit auf eine ganz neue Art und Weise erfahrbar gemacht.

Der Aufbau des Ausstellungskatalogs kann nur als gelungen bezeichnet werden. Die dargestellten Objekte werden in einer optisch höchst ansprechenden Art und Weise qualitativ hochwertig dargestellt und sie werden zudem äußerst gehaltvoll beschrieben. Einer kurzen Überblicksdarstellung, die mitunter den Titel, die Datierung, die Beschaffenheit und die Herkunft umfasst, folgt eine (je nach Gegenstand längere oder kürzere) Einordnung und Besprechung desselben. Abgerundet wird die Vorstellung der zu besprechenden Objekte durch Literaturangaben, sodass der interessierte Leser bzw. die interessierte Leserin sich bei Bedarf weiter informieren kann. Die dem Ausstellungskatalog beigegebene CD mit Liedern und Stimmen der Reformation erweckt einen Teil der Quellen zum Leben und lässt erahnen, wie mitreißend der Diskurs um die neue Lehre medial geführt wurde.

Der zur Vorbereitung und Vertiefung der Reformationsausstellung konzipierte Begleitband kann sowohl ergänzend zum Katalogband als auch unabhängig davon konsultiert werden, da er ebenfalls reich bebildert ist und somit die behandelten Themen sowohl mit Bild- als auch mit Schriftquellen veranschaulicht. Die gewählten Perspektiven erlauben durch das breite Spektrum, das sie abdecken, eine großartige Annäherung an die Anfänge der Reformation in Württemberg. Außerdem sind die beiden Beiträge zu dem bislang eher vernachlässigten Aspekt »Frauen im Kontext der Reformation« in diesem Begleitband zur Reformationsausstellung in Betracht dessen, dass »[i]n der Reformationsgeschichtsschreibung [...] das Engagement von Frauen für die Reformation oft vergessen oder allenfalls am Rande erwähnt [wird]« (Beitragsband, S. 73) umso höher zu schätzen.

Die beiden qualitativ hochwertig bebilderten Bände überzeugen somit nicht nur durch die Darstellung der ausgesuchten, sorgfältig beschriebenen und veranschaulichten Objekte, sondern ebenso durch die Kontextualisierung der frühen Reformation in Württemberg. Zugleich werden darüber hinaus schlaglichtartig bislang wenig in den Fokus gerückte Aspekte besprochen. Des Weiteren bietet der Ausstellungskatalog durch die beigegebene CD die Möglichkeit, die dynamischen Vorgänge während der frühen Reformationszeit mit dem Gehörsinn wahrzunehmen. Diese beiden anlässlich des 500. Reformationsjubiläums entstandenen Werke animieren somit nicht nur ein breites Publikum zum Stöbern oder Nachschlagen, es weckt auch den Wissensdurst und das Forscherinteresse, noch mehr über diese spannungsgeladene Zeit zu erfahren.

Sarah Bongermano

AMY NELSON BURNETT, EMIDIO CAMPI (HRSG.): Die schweizerische Reformation. Ein Handbuch. Zürich: TVZ 2017. 740 S. m. farb. Abb. ISBN 978-3-290-17887-1. Geb. € 80,00.

Burnett und Campi formulieren in der Einleitung zu diesem »Handbuch« der schweizerischen Reformation drei mit ihrer Überblicksdarstellung verbundene Ziele: So soll der vorliegende Band nicht nur einen fundierten Überblick über die Schweizer Reformation liefern, sondern auch ein besonderes Augenmerk auf die Chronologie, Geografie und Langzeitwirkung der Ereignisse werfen. Dazu ist das Buch in drei Teile gegliedert: In einem ersten, sehr kurzen, dafür aber umso prägnanteren Teil zu den »Hintergründen« wird die Schweizer Eidgenossenschaft vor der Reformation skizziert. Darauf folgt im

zweiten Teil das eigentliche Kernstück des Bandes: die Reformation. Dabei werden chronologisch die verschiedenen Reformationsereignisse entsprechend ihrer geografischen Situierung erörtert. Neben den »klassischen« Reformationsstädten Zürich, Bern und Basel kommen so auch die Ereignisse von Schaffhausen, St. Gallen, den Drei Bünden, sowie den mit der Eidgenossenschaft verbündeten französischsprachigen Gebieten in den Fokus. In zwei etwas aus der Reihe tanzenden Kapiteln werden auch die »gescheiterten« Reformationen (etwa in Luzern) und das Schweizer Täuferum behandelt. Im dritten Teil schließlich werden unter dem Stichwort »Wirkungen« thematische Überblicke sowohl zum theologischen Profil, als auch über Gemeinwesen und Gottesdienst, Schul- und Bildungswesen, Schweizer Gesellschaft, Reformationskultur und die Entwicklung der Eidgenossenschaft bis zur Synode von Dordrecht gegeben.

Allgemein fällt auf, dass das Handbuch den durch die Herausgeber selbst vorgegebenen Ansprüchen unterschiedlich stark Genüge tut. Dem Anspruch, als »Handbuch« eine gut fundierte Übersicht über den aktuellen Stand der Forschung zu liefern, werden die renommierten Autorinnen und Autoren, die allesamt zu ihrem Spezialgebiet schreiben, zweifellos gerecht. Besonders der erste und zweite Teil zeichnen sich außerdem durch hohe Allgemeinverständlichkeit aus, während der dritte Teil zu den Wirkungen schon etwas Vorkenntnisse voraussetzt. Der verstärkte Fokus auf die Chronologie der Ereignisse gelingt durch die Gliederung des gesamten Bandes sehr gut und findet sich als roter Faden auch in den einzelnen Kapiteln wieder. Dadurch leidet allerdings der Anspruch, die Schweizer Reformation entsprechend ihrer geografischen Ausdehnung darzustellen. Während es leichtfällt, die großen Städte und Stätten der Reformation zu finden, sind andere Orte – sowohl »alte« als auch »neue« – erst durch einen Blick in das allerdings sehr übersichtlich gestaltete Register zu finden. Außerdem sind die entsprechenden Informationen zu einem Ort (etwa Schaffhausen) über mehrere Kapitel verteilt und Wiederholungen nicht ausgeschlossen. Während die Desiderate »Chronologie« und »Geografie« durch den Aufbau des Buches und das Register abgedeckt werden können, bleibt das dritte Postulat »Langzeitwirkung« jedoch ein Desiderat. Abgesehen davon, dass die Aufsätze nur die »Langzeitwirkungen« bis 1618 berücksichtigen, fehlen hier auch die Einbindung der Schweizer Reformation in die europaweite Reformation und besonders die Auswirkungen auf den süd- und oberdeutschen Raum vollständig.

Auch wenn bei diesem Handbuch zur Schweizer Reformation die Gelegenheit verpasst wurde, die »zwinglianische« und die »calvinistische« Reformation nicht nur chronologisch zu ordnen, sondern auch in ihrer engen Verknüpfung darzustellen und die Auseinandersetzung mit dem Humanismus zu kurz, die Bauernthematik überhaupt nicht vorkommt, gelingt es dem Werk dennoch, einen außerordentlich vielseitigen und reflektierten Blick auf die Schweizer Reformation zu werfen. Hilfreiche Grafiken und zahlreiche Illustrationen sowie ein ausführliches Literaturverzeichnis verstärken den mehrheitlich positiven Eindruck, den das Handbuch hinterlässt. Ein alles in allem gelungenes Überblickswerk zur Schweizer Reformation!

Ariane Albisser

CHRISTINE CHRIST-VON WEDEL: Glaubensgewissheit und Gewissensfreiheit. Die frühe Reformationszeit in Basel (Colmena Perspektiven III). Basel: Colmena 2017. 304 S. ISBN 978-3-906896-08-3. Geb. € 28,00.

Christine Christ-von Wedel, die 2015 für ihre Arbeiten zu Erasmus von Rotterdam, zur schweizerischen Reformationsgeschichte und zur Geschichte der Basler Mission mit dem

Wissenschaftspreis der Stadt Basel ausgezeichnet wurde, hat ein Buch über die frühe Reformationszeit in Basel geschrieben. Diese frühe Phase kennzeichne, so die Autorin, eine »große Offenheit«, die dann 1529 durch die Einführung der Reformation durch den Rat beendet wurde. Den »Kämpfen um ein wenig mehr Freiheit innerhalb der neuen Basler evangelischen Obrigkeitskirche« in dieser Phase nach 1529 will sich die Autorin in einem weiteren Band widmen (S. 13).

Als zeitlichen Rahmen ihrer Darstellung der frühen Reformationszeit setzt Christ-von Wedel Erasmus' Jahre in Basel zwischen 1514 und 1529 an. Während das Jahr 1529 mit der offiziellen Einführung der Reformation durch den Basler Rat tatsächlich eine Zäsur darstellt, erscheint die Wahl des Jahres 1514 weniger zwingend. Da aber 1515 der spätere Reformator Oecolampad in die Stadt kommt, ist auch sie durchaus gerechtfertigt. Die Darstellung erfolgt in 35 unterschiedlich langen Kapiteln in chronologischer Abfolge, von »1. Krise und Aufbruch« bis »35. Die Zünfte setzen die Reformation durch«. Eine Einleitung und eine Zusammenfassung gibt es nicht, vorangestellt ist lediglich ein kurzes Vorwort (S. 9–14). Diese Art der Gliederung ist etwas ungewöhnlich und erschwert die Orientierung.

Ziel des Buches sei es, das »immer noch ungenügend geklärte Verhältnis von Humanismus, Reformation und Politik zu veranschaulichen« (S. 11). Hierzu stellt die Autorin die Verbindungen zwischen humanistischen Kreisen um Erasmus und den Basler Reformatoren dar und zielt auch auf die Ausbreitung und Wechselwirkung von Ideen innerhalb der Stadt ab. Allerdings wäre eine stärkere Verzahnung und Einbettung humanistischer und religiöser Ideen und Praktiken mit den politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Bereichen wünschenswert gewesen.

Die Darstellung ist sehr quellennah, jedoch werden Quellenzitate bisweilen kaum eingeordnet oder interpretiert. Problematisch ist, dass die Autorin grundlegende Forschungen zu den beschriebenen Themen nicht zur Kenntnis genommen hat, beispielsweise wäre hier Valentin Groebners Studie zu »Gefährlichen Geschenken« bezüglich des Umgangs mit Pensionszahlungen in Basel (Kap. 3) zu nennen. Merkwürdigerweise ignoriert Christ-von Wedel auch die Forschungen zur lokalen wie zur allgemeinen Reformationsgeschichte weitgehend. Im Literaturverzeichnis finden sich weder die Standardwerke Paul Roths zur Basler Reformation, noch Namen wie Bernd Moeller, Volker Leppin oder Berndt Hamm, obwohl allein diese nur beispielhaft gewählten Autoren zu diversen Aspekten hilfreiche Interpretationsansätze hätten liefern können. Diese offensichtliche Nichtberücksichtigung auch nur der grundlegenden Forschungsliteratur zum Thema erstaunt umso mehr, als die Autorin noch 2014 u. a. zusammen mit Berndt Hamm einen Band zu »Basel als Zentrum des geistigen Austauschs in der frühen Reformationszeit« herausgegeben hat.

So erscheint das Buch in gewisser Weise (bewusst?) etwas aus der Zeit gefallen. Dies liegt weniger an der etwas antiquiert wirkenden, aber liebenswürdigen Widmung an die Stadt Basel, als vielmehr an den fehlenden Bezügen zur Forschung und an der Art der Darstellung. Wer an einer solchen – gut lesbaren und quellennahen – Geschichte Freude hat, dem kann das Buch empfohlen werden.

Wer von dem Buch einen forschungsorientierten Einstieg in die Geschichte der frühen Basler Reformationszeit erwartet, wird enttäuscht werden. Hier bieten aber beispielsweise Marcus Sandls Artikel »Die Frühphase der Basler Reformation. Ereignisse – Medien – Geschichte« in der Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 2016 oder das 2017 von Amy Nelson Burnett und Emidio Campi herausgegebene Handbuch »Die Schweizerische Reformation« einen fundierten Überblick.

Marco Tomaszewski

UTA DEHNERT: Freiheit, Ordnung und Gemeinwohl. Reformatorische Einflüsse im Meisterlied von Hans Sachs (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Bd. 102). Tübingen: Mohr Siebeck 2017. IX, 563 S. m. Abb. ISBN 978-3-16-155656-2. Geb. € 129,00.

Es gehört zum literarhistorischen Grundwissen, dass der Nürnberger Dichter Hans Sachs (1494–1576) in seiner Epoche lebenslang einer der engagiertesten Vertreter der Lutherischen Lehren war. Darüber gibt es mehrere, vielfach auch gewichtige wissenschaftliche Publikationen. Die vorliegende Arbeit, eine Stuttgarter Dissertation, nimmt sich der Thematik nun erneut an, wobei der Blick in erster Linie auf die Meisterliedproduktion des Autors gerichtet ist. Die Arbeit gliedert sich in zwei große Teile. Zunächst werden in einer Einleitung und in fünf Kapiteln die Grundlagen für die Meisterliedproduktion des Hans Sachs im Umfeld von Reichsstadt, Reformation und Meistersinger-Gesellschaft dargestellt, im weit ausführlicheren zweiten Teil geht es um die in einem Sachsautograph, der 1549 für den Schlossergesellen Barthel Weber geschriebenen Handschrift Nürnberg, Stadtbibliothek Will VIII. 235, enthaltenen Lieder – einem Ausschnitt aus der riesigen Meisterliedproduktion des Nürnberger Meisters. Die Verfasserin siedelt ihre Arbeit »im Schnittpunkt von Theologie, Germanistik und Geschichte« (S. 1) an; »an Hans Sachs [soll] exemplarisch gezeigt werden, wie ein Laie des 16. Jahrhunderts reformatorische Ideen aufnahm, sie verarbeitete und wie er sich damit am Kommunikations- und Popularisierungsprozess der Reformation beteiligte« (S. 6). Speziell zum Meistergesang wird ausgeführt, er lasse sich »als ein Medium begreifen, das die grundlegenden Lehren der Reformation nicht nur diskutiert, sondern in sich aufnimmt und in seinem Wesen verinnerlicht« (S. 9) – wie immer Letzteres zu verstehen ist.

Die Kapitel 1–5 enthalten eine ausführliche Darstellung Nürnbergs als eines literarischen Zentrums, ferner der Lutherschen Kerngedanken, der Bildung und des Bücherbesitzes von Hans Sachs, des Meistergesangs im 16. Jahrhundert. Im Kapitel 6 leiten konzeptionelle Überlegungen dann über zu den weiteren Ausführungen. Die Arbeit stützt sich auf die breite Kenntnis der einschlägigen Fachliteratur, die in geradezu überbordenden Fußnoten dokumentiert wird. Vielfach vermisst man kritische Stellungnahmen, auch eine eigene Linie. Es werden in vielfach assoziativer Reihung zahlreiche Themen behandelt, wobei nicht immer klar ist, inwieweit sie zum Gesamtzusammenhang wirklich beitragen. Die Darstellung des Meistergesangs – um dies beispielhaft etwas näher auszuführen – scheint mir wirklichkeitsfern, idealisiert. Obwohl die Zahl der Meistersinger während der langen Lebenszeit des Hans Sachs mit etwa 250 angegeben wird, zeugt dies angesichts einer Bevölkerungszahl von etwa 50 000 in der Reichsstadt doch nicht gerade von überwältigender Anteilnahme. Fast interessanter wäre es, etwas über das Publikumsinteresse für die öffentlichen Singschulen zu wissen – aber in diesem Punkt versagen unsere Quellen. Die Annahme, »nur wer nicht unter Existenzsorgen leidet, ist in der Lage und hat die Muße, sich über die tägliche (Hand-)Arbeit hinaus in Meistersinger-Gesellschaften zu engagieren« (S. 23), trifft die Realität zwar für Sachs, aber keineswegs für alle anderen Mitsänger, wie die von Irene Stahl gesammelten biographischen Fakten sehr deutlich zeigen (Irene STAHL, *Die Meistersinger von Nürnberg. Archivalische Studien*. Nürnberg 1982). Viele dürften sich einfach deshalb beteiligt haben, weil sie Lust hatten zu singen oder zu dichten, weil sie gern Mitglieder einer Gesellschaft von Gleichgesinnten waren, sich vielleicht durch persönliche Verbindungen Vorteile erhofften oder auch, weil sie den öffentlichen Auftritt liebten; der überaus produktive und selbstbewusste Meistersinger Georg Hager d.J. (1532–1634), ebenfalls Schuhmacher, bekannte im Übrigen, er habe Lesen und Schreiben nur durch den Meistergesang gelernt (vgl. STAHL, ebd., S. 181). Als »geistige Elite« (S. 132) haben die Meistersinger sich kaum verstanden. Es

scheint mir auch zweifelhaft, ob in der Meistersingergesellschaft über Fragen der »idealen Lebensführung« (S. 35) diskutiert wurde. Der »Betrieb« dürfte sich darauf beschränkt haben, geistliche und weltliche Lieder in oft komplizierten Strophenformen samt ihren Melodien zu erlernen und sie bei den öffentlichen Freisingen, den Hauptsingen und den internen Zechsingen unter Wettbewerbsbedingungen möglichst fehlerfrei vorzutragen. Die weit überwiegende Zahl der (nicht nur in Nürnberg) vorgetragenen Lieder stammte von Sachs; insgesamt wissen wir von etwa 4.280 Meisterliedern aus seiner Feder. Zu gewinnen waren dabei sowohl für die Vortragenden wie auch für die Zuhörer mancherlei religiöse und weltliche Kenntnisse, nicht selten auch Unterhaltung, für die Sänger auch Anerkennung unter ihresgleichen. Dass der eine oder andere Sänger oder auch Zuhörer sich Gedanken zu einzelnen Themen machte, ist anzunehmen, aber förmliche inhaltliche Diskussionen über religiöse und moralische Fragen dürfte es schwerlich gegeben haben. Wer das Können, Lust und den Mut dazu hatte, schuf auch eigene Töne, d. h. Strophenformen und Melodien, und Texte – soweit man sehen kann, wurde das von Sachs stets wohlwollend begrüßt (er zeigte seine Anerkennung dadurch, dass er eigene Texte in den neuen Tönen anderer verfasste) –, aber viele begnügten sich mit Gesangsvorträgen oder sie wirkten in der Gesellschaft sogar nur deshalb mit, weil sie ihnen die Gelegenheit zu Auftritten in Fastnachtspielen und sonstigen Dramen (in der Regel ebenfalls von Hans Sachs) bot. Von Nürnberger Zeitgenossen des Hans Sachs haben sich nur etwa 140 Meisterlieder erhalten (vgl. Johannes RETTELBACH, *Aufführung und Schrift im Meistersang des 18. Jahrhunderts*. Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 240, 2003, S. 241–258, hier: S. 241), davon immerhin die Hälfte, 69, allein von dem anscheinend früh verstorbenen Taschenmachergesellen Hans Vogel.

Der zweite, umfangreichere Teil der Arbeit (Kap. 7) enthält ausführliche Interpretationen von Meisterliedern des Hans Sachs. Der Ansatz ist geschickt gewählt, die Verfasserin sieht zu Recht in dem für Barthel Weber geschriebenen Autograph mit 221 unterschiedlichen Liedern aus den Jahren 1526 bis 1549 einen »repräsentativen Querschnitt« (S. 161) aus dem Schaffen des Nürnberger Autors. Zu 61 % handelt es sich um Lieder mit geistlichen Stoffen auf biblischer Grundlage, zu 39 % um Versifikationen weltlicher Quellen: antike Anekdoten, vorwiegend nach Plutarch, Fabeln, in erster Linie nach Steinhöwels »Äsop«, Historien nach Boccaccio und anderen, Schwänke, vor allem nach Paulis »Schimpf und Ernst«, teilweise auch ohne bekannte Vorlagen.

Die in der Handschrift enthaltenen, größtenteils noch unedierte Lieder (vgl. S. 167f.) werden kenntnisreich, jedoch in größter, erschöpfender Breite in geradezu gnadenloser Vollständigkeit interpretiert. Dabei laufen die letztlich keineswegs neuen Ergebnisse mehr oder weniger immer auf Gleiches oder Ähnliches hinaus. Im Einzelnen kann dies hier nicht gewürdigt werden. Ich beschränke mich, ohne auf irgendwelche Einzelheiten einzugehen, auf ein ganz kurzes Fazit. Die – nach Sachs' eigener Terminologie – »schriftlichen« Lieder, in denen Stellen aus dem Alten Testament, den Apokryphen und dem Neuen Testament versifiziert und gedeutet werden, stehen fest auf dem Boden der Lehren Luthers. Von zentraler Bedeutung ist die Rechtfertigungslehre, ergänzt »um die Auseinandersetzung mit den Lehren vom allgemeinen Priestertum, dem richtigen Verständnis der Obrigkeit und der Frage der Werkgerechtigkeit« (S. 311); enthalten sind »immer auch Alltagslehren, die auf eine allgemeine Nutzenanwendung zielen« (S. 312). Sachs benutzte neben den Bibeltexten vor allem auch Luthers biblische Vorreden, für die Psalmen ferner Bugenhagens Ausgabe des Psalters. In den weltlichen Liedern geht es neben der Vermittlung interessanter Stoffe »um die Frage nach der Gestaltung des säkularen Lebens und [...] zeitliches Wohlergehen«, um »alltägliche Moral« und um ein »funktionierendes Gemeinwesen« (S. 463f.). Sachs ist überzeugt von der Besserungsfähigkeit des Menschen

durch Belehrung – auch das ist natürlich keine neue Erkenntnis. Ein gewisses Manko der Untersuchungen sehe ich darin, dass die Autorin die von Sachs benutzten Töne nicht in die Interpretationen einbezog. Es gab unterschiedliche Gründe für die Auswahl von Meistertönen aus dem verfügbaren, ziemlich großen Repertoire – bei Sachs waren das rund 275 Töne. Es gab Vorschriften für den Versumfang der bei den Singschulen erlaubten Töne, Tonautorname oder Tonname (z. B. Walther von der Vogelweide, Kreuzton) wurden oftmals ganz bewusst mit dem Inhalt eines Textes zusammengebracht, manche Töne wurden als »würdiger« angesehen als andere, nicht selten bestimmte auch der große oder geringe Umfang der zu versifizierenden Textstelle die Wahl des Tones. Meistergesang ist immer auch und nicht zuletzt Formkunst, dies hätte hier meines Erachtens stärker berücksichtigt werden müssen.

Uta Dehnert hat eine kenntnisreiche und überaus fleißige Dissertation vorgelegt (davon zeugt nicht zuletzt das sehr nützliche umfangreiche Sachregister). Dennoch wird man des schönen Buches nicht recht froh. Der wissenschaftliche Ertrag geht trotz des gewaltigen Aufwands und trotz aller Detailliertheit nicht sehr wesentlich über das hinaus, was man über die Meisterlieder von Sachs bereits seit langem wusste. Die Arbeit hätte meiner Ansicht nach erheblich gewonnen, wenn die Autorin sich darauf beschränkt hätte, exemplarisch vorzugehen, anstatt ihr Thema in derart ermüdender Breite, reich auch an Wiederholungen (und stilistisch nicht jederzeit überzeugend), auszufalten. Energische Kürzungen und Konzentration auf die wichtigsten Punkte und die darauf abzuleitenden Ergebnisse hätten mit Sicherheit zu einem befriedigenderen Ergebnis geführt.

Horst Brunner

SIEGFRIED BRÄUER, GÜNTER VOGLER: Thomas Müntzer. Neu Ordnung machen in der Welt. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2016. 542 S. m. Abb. ISBN 978-3-579-08229-5. Geb. € 58,00.

Kaum ein Reformator erntete über die Jahrhunderte so viel Widerspruch und Begeisterung wie Thomas Müntzer. Der umstrittene Theologe, der in seinem Werdegang eine radikale Wende vollzog, ist vor allem im Osten Deutschlands eine feste Größe, und das nicht nur, weil er dort vornehmlich wirkte (Stolberg, Leipzig, Frankfurt/Oder, Wittenberg, Zwickau, Allstedt, Mühlhausen). Obwohl von Müntzer kein Portrait überliefert ist (S. 385), schmückte sein Konterfei von 1971 bis 1990 die 5-Mark-Banknote der DDR und die »Thomas-Müntzer-Medaille« als höchste Auszeichnung der »Vereinigung der gegenseitigen Bauernhilfe« zeigt, dass man sich im ehemals atheistischen Arbeiter- und Bauernstaat nicht scheute, einen Theologen als revolutionäres Vorbild anzuerkennen.

Beide Autoren der Biographie, der Historiker und Theologe Siegfried Bräuer (geb. 1930) und der Historiker Günter Vogler (geb. 1933), sind in der ehemaligen DDR sozialisiert, haben sich dort wissenschaftlich qualifiziert und stehen in enger Verbindung zur Thomas-Müntzer-Gesellschaft. Dem umfassenden, arbeitsteilig verfassten Werk ist es anzumerken, dass es das Ergebnis einer lebenslangen Auseinandersetzung mit dem Leben, den Quellen und der Rezeption Müntzers in unterschiedlichen Kontexten ist.

Ein Problem der Müntzerforschung beschreiben die Autoren gleich zu Beginn: die dürftige Quellenlage. Diese habe zur Legendenbildung bei bisherigen Biographen geführt und mache ein solches Vorhaben immer noch zu einem »Wagnis«. Die Autoren gehen dies ein, indem sie verbesserte Editionen zu Rate ziehen und stärker das Umfeld, in dem der Reformator wirkte, in den Blick nehmen. Ausführlich stellen sie Schauplätze seines

Handelns dar und illustrieren das Buch auf hervorragende Weise mit historischen Stichen und Fotografien, was die durchgängige Lektüre erleichtert.

Durch den Titel des Buches zeigen die Autoren, dass es Müntzer um eine »neue Ordnung« ging, als eine umfassende Veränderung der bestehenden Ordnung der Welt. Bereits im Vor- und Umfeld Müntzers kam es zu einem in der Gesellschaft verankerten Wunsch nach einer »neuen Reformation«, so der Astrologe Johannes Lichtenberger 1513 (S.12). Dass Müntzer seine Visionen zur Neuorientierung mit mystischen und apokalyptischen Visionen verband, zeige, wie er sich selbst einschätzt: als Seelsorger und prophetischer »Botenläufer« (S. 385ff.). Selbst den blutigen Aufstand der Bauern deutete er nicht rein sozialrevolutionär, sondern theologisch als Ergreifen des »Schwerts Gideons«. Die Analyse seiner überlieferten Predigten führen die Autoren zum Schluss, dass Müntzers Werk in »literarisch-sprachschöpferischer Hinsicht« neben den »literarischen Leistungen Luthers und anderer Reformatoren bestehen« könne (S. 389) und er dadurch eine »Alternative zur Theologie der Wittenberger« (S. 391) darstellt. Radikaler als Luther forderte er, dass die Heilige Schrift »dem Volk gemein werde« (S. 393). Ein unterschiedliches Schriftverständnis von Römer 13 stehe daher auch hinter dem Bruch der Reformatoren im Blick auf die Herbeiführung der neuen Ordnung durch Gewalt.

Dass die Wirkung Müntzers beschränkt blieb, habe unterschiedliche Ursachen, schließlich nutzte er erst ab 1523 den Buchdruck, sein Netzwerk war weniger breit aufgestellt als das Luthers und seine apokalyptisch-mythische Theologie war kaum mehrheitsfähig. Müntzers Erbe bleibt durch die große Deutungsspanne seines Werkes sperrig (S. 398). Im Gedächtnis solle er jedoch nicht als »Bösewicht«, sondern als ein »mutiger Streiter für eine radikale Reformation, ein auf die Menschen zugehender Seelsorger, ein die sprachlichen Möglichkeiten einprägsam nutzender Prediger, ein zielbewusster Vordenker und kritischer Mahner« bleiben (S. 400). Durch die Biographie gelingt es den Autoren jedenfalls, in das Dunkel der Quellenlage mehr Licht in die Einschätzung der Gestalt Thomas Müntzers zu bringen.

Michael Landgraf

ANNIKA STELLO, UDO WENNEMUTH (HRSG.): Die Macht des Wortes. Reformation und Medienwandel. Regensburg: Schnell & Steiner 2016. 199 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7954-3148-8. Kart. € 29,95.

Das enorme öffentliche Interesse am Reformationsjubiläum hat zu einer breiten Wahrnehmung der zahlreichen Ausstellungen geführt, die sich den Ereignissen und Personen im direkten Umfeld des »Thesenanschlags« oder weiterer Bereiche der Kultur- und Religionsgeschichte im Kontext der Reformation widmen. Zu den herausragenden Präsentationen in Baden-Württemberg zählte die von der Badischen Landesbibliothek und der Evangelischen Landeskirche in Baden von November 2016 bis Februar 2017 gemeinsam verantwortete Ausstellung mit dem Titel »Die Macht des Wortes – Reformation und Medienwandel«.

Ziel der Ausstellung sowie des Katalogs war bzw. ist es, anhand von »Drucken als den vorrangigen Trägern der Ideenverbreitung wesentliche Aspekte der Geschichte des Reformationszeitalters [zu] thematisieren«, wie die Herausgeber Annika Stello und Udo Wennemuth in der Einleitung des Katalogs mitteilen (S. 12f.). Dabei wurden vor allem Werke aus den Beständen beider beteiligter Institutionen sowie weiterer Leihgeber (u. a. Melancthonhaus Bretten) vorgestellt, um – so die Leitthese von Ausstellung und Katalog – zu zeigen, »welche Macht dem Buchdruck im Reformationsgeschehen zufiel« (S. 9).

Dieser Gedanke greift ein etabliertes Paradigma der medienhistorisch perspektivierten Reformationsforschung auf (klassisch: die nicht erwähnte Studie von Michael GIESECKE, *Der Buchdruck in der frühen Neuzeit. Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien*, Frankfurt a.M. 1991). Andererseits hat die Reformation als ›Medienereignis‹ die technischen Innovationen geradezu befördert. Eine kurze Erklärung der medialen Wandelprozesse auf Basis der rezenten Forschung zu diesem Thema wäre hilfreich gewesen, um den ›roten Faden‹ des Konzepts noch stärker zu verdeutlichen.

Der Katalog selbst gliedert sich in neun Kapitel, die auf die Einführung der Herausgeber folgen: »Vor der Reformation«, »Frühe Reformation«, »Radikale Reformation und Randgruppen«, »Bibelübersetzung und Reformationszeit«, »Von der reinen Lehre des Evangeliums zum Bekenntnis der Kirche«, »Streit um das Abendmahl«, »Ordnung und Liturgie«, »Katholische Konfessionalisierung«, »Nachwirken und Fortwirken der Reformation«. Durch die Unterteilung in thematische und chronologische Sektionen werden die zentralen Themenbereiche, Konfliktfelder und Konstellationen der Reformation, ihrer Vorgeschichte und Rezeption erfasst. In jeder Sektion, die jeweils von einem Autor oder einem Autoren-Duo (darunter etablierte Reformationsforscher, Gelehrte außeruniversitärer Organisationen sowie NachwuchswissenschaftlerInnen) verantwortet wird, werden bis zu zehn Drucke vorgestellt; insgesamt bespricht der Katalog 68 Drucke, die auch durch Abbildungen repräsentiert werden. Dadurch wird ein breites Panorama des reformatorischen Buchdrucks entfaltet. Die jeweiligen Erläuterungen erklären und kontextualisieren die Objekte, so dass von der Beschreibung der Drucke ausgehend zugleich in die Kernbereiche des Ausstellungsthemas geführt wird. Dabei reicht das Spektrum der ausgewählten Werke von Drucken des Humanismus (z. B. ein Exemplar von Erasmus' lateinischer Bibelübersetzung *Novum Instrumentum omne*, Basel: Froben 1516 aus der Badischen Landesbibliothek), über Luthers Schriften (z. B. *Von der freyheyten eines Christen menschen*. Wittenberg: M. Lotter 1520, UB Heidelberg) sowie die seiner prominenten Mit- und Widerstreiter (Thomas Murner, Georg Spalatin, Johannes Eck, Hutten, Zwingli etc.) bis hin zu Schriften von Autoren der ›zweiten Reihe‹ wie z. B. Johannes Oekolampads Streitschrift zur Abendmahlsfrage. Gerade diese Drucke weisen ins Zentrum der reformatorischen Konstellationen und führen die Wirkmacht des gedruckten Wortes und auch die steigende Bedeutung der Volkssprache gerade in der polemischen Auseinandersetzung anschaulich vor.

Besonders interessant und lehrreich kommentiert sind die Flug- und Kampfschriften aus dem Kontext der Radikalen Reformation, die als »Momentaufnahmen eines dramatisch verlaufenden Geschehens« dokumentieren, dass in den 1520er-Jahren »die Fronten nicht geklärt [sind] und erst der weitere Verlauf der Auseinandersetzung [...] zeigen [wird], wie aus Kampfgefährten und Kollegen Feinde werden« (S. 56f.). Auch Raritäten wie die »Straßburg-Durlacher Bibel«, eine sog. kombinierte Bibel (da Luther erst 1534 eine Vollbibel vorlegte, kompilierten Drucker wie der Straßburger Drucker Köpfl die fehlenden Teile aus anderen Übersetzungen) oder ein Basler Druck von *Luthers Sermon über den Ablass* von 1518 werden mit einer exemplarischen Seite gezeigt und näher erläutert.

Die Artikel sind durchweg kenntnisreich, informativ und gut lesbar geschrieben; dennoch hätte man sich bei einzelnen Objekten eine extensivere Kommentierung gewünscht. So werden dem Leser bei einem Ausschnitt aus Reuchlins *De rudimentis hebraicis*, das das hebräische Alphabet mit Umschrift zeigt, keine näheren Informationen über die dargestellte Seite aus dem Lehrbuch geboten, die zudem zahlreiche – nicht erläuterte – Glossen aufweist. Überhaupt werden lateinische und griechische Texte auf ausgewählten Druck-

seiten selten übersetzt oder erläutert (vgl. die völlig unkommentierten Verse Johannes Siegels in seinem Exemplar von Melanchthons *Loci*, S. 111), Glossen werden fast nie erklärt. Besonders bedauerlich aber ist, dass nicht alle AutorInnen auf die Bildelemente eingehen. Das allegorische Frontispiz zu *Das goldene und silberne Ehrengedächtnuß Des Theuren Gottes-Lehrers D. Martin Lutheri* (1706), das Titelbild von Ecks Schrift *In Lutherum et alios* (1534) oder Cranachs Illustration zur Offenbarung im Dezembertestament usw. hätten zum besseren Verständnis ähnlich erläutert werden müssen wie dies in der Beschreibung von Murners *History von den fier ketzren* in angemessener Form geschieht (S. 53).

Insgesamt handelt es sich um einen hochwertigen Ausstellungskatalog, der durch hervorragende Abbildungsqualität und eleganten Satz besticht. Das Ziel der Ausstellung, die Macht des Wortes und des Buchdrucks für die Reformation zu veranschaulichen, ist den Verantwortlichen auch durch die Auswahl und Zusammenstellung der Objekte sowie durch die kundigen Artikel der KatalogautorInnen gelungen.

Astrid Dröse

WERNER STRÖBELE (HRSG.): Der »Luther Schwabens«: Matthäus Alber. Reutlingen: Stadt Reutlingen 2017. 82 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-939775-62-1. Kart. € 12,00.

»Das ist diejenige Stadt, welche sich zur Stadt Nürnberg getan und 1530 die Augsburger Konfession unterschrieben, von welcher sie hernach im wenigsten nicht abgewichen ist.« Dass im Vorwort der Oberbürgermeisterin auf diese jährlich ausgesprochene Formel verwiesen wird, zeigt die Bedeutung der dortigen reformatorischen Ereignisse für das Selbstverständnis der Stadt, wenn diese heutzutage auch weniger präsent seien. Der »Bildungsaufgabe«, daran etwas zu ändern, widmet sich nun also das Heimatmuseum Reutlingen mit seiner Ausstellung zu Matthäus Alber, dem »Luther Schwabens«, und dem hier besprochenen Begleitband. Trotz des Titels liegt hier auch eine weitgehend allgemeine Reformationsgeschichte Reutlingens vor.

Es werden also die Geschichte und Begleitumstände der Reutlinger Reformation dargestellt, wobei konkret Matthäus Alber im Mittelpunkt der Betrachtung steht. Das macht insofern Sinn, als dass Alber ohne Zweifel die zentrale (theologische) Gestalt der Reutlinger Reformation ist, über den man durch den Quellenbestand am besten informiert ist – weiteren Akteuren wie Johannes Schradin oder Jos Weiß wird daneben immerhin auch etwas Raum gegeben. Stadtgeschichte und Alber-Biografie werden im vorliegenden Band ineinander verwoben und entsprechend der vier Räume der Ausstellung insgesamt chronologisch abgearbeitet: Über eine Einbettung der Geschehnisse in die Zeit um 1500 nähert man sich über die Stadt Reutlingen der Person Albers an, dessen frühe Wirkungszeit in seiner Heimatstadt den ersten Schwerpunkt bilden. Anschließend weitet sich der Blick wieder, indem auf die Entwicklung und Institutionalisierung der Bewegung geschaut wird – hier erfährt man nun auch etwas zu einem über Alber hinausgehenden Personenkreis, außerdem werden die regionalen Begebenheiten denen Württembergs und darüber hinaus zugeordnet. Dass der Blickwinkel auch auf die umliegenden Reutlinger Gebiete erweitert wird, ist positiv hervorzuheben: Trotz aller Knappheit werden über die Darstellung der verschiedenen Orte und ihrer reichsrechtlichen bzw. kirchlichen Zugehörigkeit die komplexen Verhältnisse der Zeit verständlich gemacht. Dem Abschluss des Bandes wenden sich wieder verstärkt Matthäus Alber zu, genauer: seinen letzten Lebensjahren und seiner Rezeption.

Insgesamt wird versucht, ein Maß zwischen einem Fokus auf die Details der Reutlinger Geschichte einerseits und auf die überregionalen Geschehnisse andererseits zu fin-

den, indem die hiesigen Ereignisse in den Kontext der württembergischen bzw. deutschen Reformationsgeschichte eingebettet werden. Informiert wird in übersichtlicher, knapper Form: Der Haupttext behandelt zentrale Begebenheiten, begleitet von Berichten über wichtige deutsche Reformationsereignisse (anfangs auf Martin Luther zentriert); der Schwerpunkt des Bandes liegt auf den Abbildungen der meisten Ausstellungsstücke, die wiederum erklärt und kontextualisiert werden. Neben zahlreichen schriftlichen Quellen wie Briefen Albers werden auch Gegenstände der Frömmigkeits- und Reformationsgeschichte der Stadt ausgestellt und abgedruckt, beispielsweise Messkaseln, Turmhähne und Abendmahlskelche. Als besonders hilfreich können die nebenstehenden, klein und kursiv gedruckten Informationen zu den Ausstellungsstücken genannt werden, auch wenn sie – schon allein durch ihr Druckbild – eher im Hintergrund stehen. Die Exponate dienen somit auch der Erklärung der Themen der Haupttexte, die sie pointiert vertiefen und anschaulich machen.

Bei allen Texten des Bandes wird eher Wert auf knappe, geordnete Informationen als auf Tiefe gelegt – für die Übersichtlichkeit und im Blick auf den eigentlichen Zweck, die Ausstellung zu begleiten, ist das sicherlich sehr angemessen. Für eine tiefere inhaltliche Auseinandersetzung mit der Reutlinger Reformationsgeschichte bzw. Matthäus Albers wird man zu weiteren Werken greifen müssen. Durch die präzise zugespitzten und leicht verständlichen Texte ist der Band aber für Besucher des Museums bzw. Leser ohne größeres Vorwissen geeignet und sehr gut gelungen.

Fabian Kunze

HAUS DER BAYERISCHEN GESCHICHTE U. A. (HRSG.): Ritter, Bauern, Lutheraner. Darmstadt: Theiss 2017. 384 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-8062-3496-1. Geb. € 29,95.

Gegenwart ist vergangene Geschichte, und Geschichte ist vergangene Gegenwart. Dieser pointiert zugespitzte Ausspruch wurde sichtbar und konkret in der Ausstellung »Ritter – Bauern – Lutheraner«, die vom 9. Mai bis zum 5. November 2017 auf der Veste Coburg und in der Kirche St. Moriz stattfand. Eine längere Verweildauer bei den Exponaten und im geistesgeschichtlichen Kontext wird dem Leser nun geboten in Form eines gewichtigen Ausstellungskatalogs, der auf fast vierhundert Seiten in vierzehn Aufsätzen und sieben sich daran anschließenden Themenkreisen weit mehr vermittelt als nur eine »Einführung« in die Zeit der Reformation und eine »Beschreibung« der zahlreichen Ausstellungsstücke.

Denn es wird vielerorts Grundsätzliches diskutiert – soziologisch, theologisch, historisch –, und es wird kein Exponat präsentiert, das nicht in seinen geschichtlichen Rahmen eingebettet und ausführlich vorgestellt würde. Dabei gibt es eine große Spannweite zwischen weit gefassten Abhandlungen und zwar sehr detaillierten, doch z. T. eher marginalen objektgebundenen Einzeluntersuchungen. Auch lassen sich manche inhaltlichen Doppelungen schon von der Anlage des Bandes her nicht vermeiden.

Die zentralen Themen werden programmatisch gleich am Anfang vorgestellt: In einer einleitenden kompakten Übersicht wird versucht, auf knapp bemessenem Raum Antworten zu finden auf die alle Interessierten bewegende Frage »Was war das für eine Welt um und nach 1500?« Vom wirtschaftlichen Aufschwung in den großen Städten Süd- und Mitteldeutschlands ist dort die Rede, von der »neue[n] Medienmacht des Buchdrucks« und von der Furcht vor den in den Südosten Europas vorwärtsdrängenden Osmanen. Thematisiert werden natürlich auch der Ablassstreit und Luthers reformatorische Gedanken, überhaupt die damals viele Menschen umtreibende Frage nach der Seelenheil.

Nachdrücklich betont wird der authentische Charakter des Schauplatzes: die Veste Coburg in ihrem Zusammenspiel von originalen Exponaten und der besonderen Historizität des Ortes.

Die Komplexität der inhaltlichen Aspekte, aber auch die Notwendigkeit, dieser Sammlung von kostbaren Unikaten eine sinnvolle Struktur zu geben, erfordern für die den – z. T. sehr speziellen Fragen gewidmeten – Aufsätzen folgenden sieben Katalogsequenzen vereinheitlichende Überschriften. Diese geraten wohl bisweilen etwas schlagwortartig und plakativ, eröffnen jedoch auch die Möglichkeit, die Darstellung lokaler bzw. regionaler Ereignisse der Vergangenheit (z. B. der »Grumbach'schen Händel«) mit der Diskussion bestimmter Einzelphänomene (hier: des Themas der Hexenverfolgung) zu verbinden.

Dabei gelingt es in diesem Kontext am Beispiel des erhaltenen Geständnisses einer der Hexerei bezichtigten Witwe aus Ellingen – der »Urgicht« der Elisabeth Uhl aus dem Jahr 1590 –, die prozessualen Stationen eines Hexenverfahrens, aber ebenso die Angst und Not der Beschuldigten und somit letztlich auch die weiteren gesellschaftlichen Auswirkungen des unseligen »*Malleus maleficarum*« eindrücklich zu dokumentieren.

Natürlich erfährt man so manches über Luther auf der Veste Coburg. Dass aus dem damaligen »Reich der Dohlen« nicht so ganz viel erhalten blieb, wird den andächtigen Besucher indes kaum stören. Sehr bedenkenswert sind die Ausführungen im Zusammenhang mit der gleichbleibend grundsätzlichen menschlichen Frage nach dem gnädigen Gott, auf die man, »mitten im Leben ... vom Tod umfängen«, damals in Form eines gewaltigen Reliquienkultes und einer subtilen Fegefeuer-Kasuistik eine Antwort suchte.

Schön, dass außer den vielen Exponaten auch die Ursprünglichkeit der Autorenbeiträge erhalten blieb. Dies führt – natürlich jeweils *semper idem* – zwar gelegentlich zu einer etwas unorthodoxen Diktion (»Inwohner«; »wüstgefallen[e] Regionen«), aber mitunter auch zu einem erfrischenden hermeneutischen Gehoppel: »Nicht nur Büffel, auch Menschen machen andere nach oder folgen ihnen.«

Und der beliebteste Vorname damals war – Hans.

Uwe Stamer

DOMINIK TERSTRIEB: Peter Faber. Freund – Wanderer – Mystiker (Ignatianische Impulse, Bd. 73). Würzburg: Echter 2016. 112 S. ISBN 978-3-429-03985-1. Geb. € 8,90.

Das hier zu besprechende Buch ist keine weitere historische Studie zu dem 2013 von Papst Franziskus heiliggesprochenen Peter Faber SJ (1506–1546). Vielmehr ist es der Versuch, grundlegende Aspekte der Spiritualität dieses Jesuiten anhand dreier für seine Biographie vom Autor als besonders kennzeichnend beschriebener Aspekte herauszuarbeiten. Eng orientiert an Fabers eigenen Texten (v. a. das sogenannte Memoriale) und zeitgenössischen Stimmen über ihn stellt Terstrib ihn als »Freund«, »Wanderer« und »Mystiker« vor. Er entfaltet jeweils ein breites Spektrum an Bedeutungen und Bezügen der Begriffe: »Freund« bezieht sich sowohl auf zwischenmenschliche Beziehungen (v. a. zu den weiteren Gründungsmitgliedern der Gesellschaft Jesu, aber auch Fabers Einstellung zu kirchenpolitischen Gegnern wird hier eingeordnet), als auch Fabers Verhältnis zu den »Himmlichen Freunden« (Heilige, Maria, Engel), zu Jesus und auch dem eigenen Leib. Der Aspekt des »Wanderers« bezieht sich ebenfalls nicht nur auf die zahlreichen tatsächlich von Faber absolvierten Reisen durch Europa, sondern metaphorisch auch auf die innerlichen Wege und Aufbrüche, die er auf sich nahm. Im Hinblick auf Ignatius wäre der Begriff »Pilger« vielleicht noch treffender gewesen, um die spirituelle Nähe zu seinem »Lehrer« anzudeuten. Beide Aspekte – der »Freund« und der »Wanderer« – bilden

die Hinleitung zum »Mystiker«, als den uns der Autor Peter Faber schließlich vorstellt. Gerade in diesem Teil erscheint uns Faber als ein typischer Protagonist des Reformationszeitalters, der sich – bewegt von tiefer Sehnsucht nach Gnade – mit Gott und den kirchlichen Zuständen seiner Zeit zugleich im Ringen befindet. Es entsteht so das geistige Profil eines oft angefochtenen und immer wieder neu suchenden, und gerade deshalb sehr sympathisch erscheinenden Heiligen. Die von Terstrib an mancher Stelle gebotenen Anknüpfungspunkte an die Lebenswirklichkeit des Lesers lassen das Buch zu einem tatsächlichen »ignatianischen Impuls« werden, dem man mit großer Freude und noch dazu historisch belehrt gerne nachgeht.

Christoph Nebgen

DANIEL GEHRT, VERA VON DER OSTEN-SACKEN (HRSG.): Fürstinnen und Konfession. Beiträge hochadeliger Frauen zu Religionspolitik und Bekenntnisbildung (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 104). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 381 S. m. Abb. ISBN 978-3-525-10136-0. Geb. € 75,00.

Wie Frauen Gedanken der Reformation entwickelten und weitertrugen, stieß während des Reformationsjubiläums auf ein breites öffentliches Interesse, machte aber zugleich Wissenslücken sichtbar. Der Sammelband »Fürstinnen und Konfession. Beiträge hochadeliger Frauen zu Religionspolitik und Bekenntnisbildung«, der auf einem 2011 vom Leibniz-Institut für Europäische Geschichte Mainz und der Forschungsbibliothek Gotha veranstalteten Symposium beruht, schließt einige dieser Lücken.

In ihrer Einleitung (S. 7–13) betonen die beiden Herausgeber, die Kirchenhistorikerin Vera von der Osten-Sacken und der Historiker Daniel Gehrt, die bislang nur spärliche Erforschung von Rollen und Handlungsrahmen frühneuzeitlicher Fürstinnen in den Prozessen theologischer Lehr- und Bekenntnisbildung, obwohl sich die methodischen Zugänge mit der Geschlechtergeschichte und neueren kulturwissenschaftlichen Ansätzen erweitert hätten (S. 9). Forschungsorientierung und Gesamtüberblick bietet der erste Beitrag »Fürstinnen und Konfessionen im 16. Jahrhundert« (S. 15–34) von Heide Wunder. Sie verweist auf die Gleichförmigkeit der »repräsentativen Frömmigkeit« bei katholischen und evangelischen Fürstinnen. Für die Repräsentierung und Durchsetzung der eigenen Konfession waren dann aber die eherechtliche Position und der Personenstand entscheidend, sowie bei Differenzen die Tragfähigkeit des jeweiligen dynastischen Netzwerkes. Katrin Keller untersucht Bekenntnisbildung und Konfessionsabgrenzung bei Kurfürstin Anna von Sachsen und Erzherzogin Maria von Innerösterreich (S. 35–63) und betont, dass die persönliche Frömmigkeit einer Fürstin im 16. Jahrhundert keine »private« Angelegenheit war, sondern eine öffentliche, sogar politische (S. 59). Anne-Simone Rous konstatiert »relativ große Handlungsspielräume der Fürstinnen« bei der Ehestiftung (S. 108–124), bei der sie eigene konfessionelle Vorlieben durchsetzen konnten. Diese Aussage bestätigt Lothar Berndorff am Beispiel des Kirchenregiments der Margareta von Mansfeld (S. 281–301). Sie stellte unter Ausnutzung ihres Klientelsystems attraktive lutherische Heiratsverbindungen für ihre Nachkommen sicher (S. 300). Im Hinblick auf den Witwenstand stellt Bettina Braun am Beispiel des konfessionspolitischen Agierens der Pfälzer Kurfürstinnen im 16. Jahrhundert (S. 166–200) ebenfalls relativ große Handlungsspielräume fest. Die maximale konfessionelle Wirkung erzielte die Fürstin freilich, wenn es ihr gelang, die konfessionelle Entscheidung ihres Ehemannes zu beeinflussen (S. 200). Vera von der Osten-Sacken arbeitet am Beispiel der Herzogin Dorothea Susanna von Sachsen-Weimar (S. 254–267) heraus, wie sich die Herzogin innerhalb ihrer Rolle

als ernestinische Landesmutter und Schutzherrin ihrer Landeskirche positionierte, und sich dabei, analog zu ihren männlichen Verwandten, als Bekennerin und Erbin der Lehre Luthers gab. Siegrid Westphal untersucht die Strategien und Handlungsfelder, mit denen die Fürstinwitwe Anna im Zuge der Rekatholisierung Pfalz-Neuburgs 1614 und 1632 versuchte, die lutherische Konfession zu wahren (S. 318–344). Der Beitrag von David Scott Gehring über Queen Elizabeth (S. 303–315) fällt etwas aus dem Rahmen, weil er nicht nur der einzige englischsprachige Beitrag ist, sondern auch der einzige, bei dem seine Herrschaftsträgerin konfessionelle Religionspolitik im modernen Sinn betreibt, in dem sie nämlich eine protestantische Allianz als Mittel ihrer Außenpolitik schmiedet.

Daneben enthält der Sammelband Beiträge über adlige Frauen, die eher Seitenaspekte wie z. B. die Laientheologie von Elisabeth von Calenberg-Göttingen (Inge Mager, S. 151–167), die protestantischen Fürstinnen in den Bildkonzepten Lucas Cranachs (Matthias Müller, S. 64–105), die Entwicklung von Sibylle von Kleve an der Seite Kurfürst Johann Friedrichs von Sachsen (Siegfried Bräuer, S. 125–149), geistliche Dichtungen und Lieder von Sophie Elisabeth von Braunschweig-Lüneburg (Andreas Waczkat, S. 345–352) sowie die Passionsfrömmigkeit bei Henriette Catherine Freiin von Friesen (Ute Gause, S. 353–364) thematisieren. Gleich drei Beiträge beschäftigen sich mit Dorothea Susanne von Sachsen-Weimar und thematisieren Selbstinszenierung und Memorialkultur (Daniel Gehrt, S. 215–251 sowie Ernst Koch, S. 269–280) sowie rechtliche Aspekte ihrer Konfessionspolitik (Hendrikje Carius, S. 201–214).

Der Sammelband vermittelt einen guten Überblick zum Beitrag adliger Frauen und Fürstinnen zur Bekenntnisbildung im 16. Jahrhundert und ihrer repräsentativen Rolle bei der Ausformung der frühneuzeitlichen Konfessionskulturen. Überzeugend sind die detaillierten Schilderungen persönlicher und öffentlicher Frömmigkeit auf dem Weg zur »protestantischen Landesmutter«. Es fehlt jedoch eine analytische Annäherung an die »Religionspolitik« in der Frühen Neuzeit. Aufgrund der schmalen empirischen Basis und der wenigen untersuchten Fürstinnen bleibt die Frage offen, ob man wirklich von »politischen« Handlungsspielräumen und Prägungen adliger Frauen sprechen kann. Ein Großteil der Beiträge argumentiert mit einem sehr weiten Verständnis politischen Handelns, das religiöse Erziehung, Ausbildung der fürstlichen Kinder und öffentliche Frömmigkeit als selbstverständlich religions- und konfessionspolitisch begreift. Damit geraten jedoch die von Männern gesetzten politischen Normen und Semantiken der Zeit aus dem Blick. Ob die in dem Band vorgestellten Frauen sich überhaupt mit einer »*Politica Christiana*« auseinandersetzen oder sich als Trägerin einer solchen verstanden, wird im Band nicht thematisiert. Insofern gibt es auch nach der Lektüre des Bandes Forschungsbedarf.

Katharina Kunter

WILMA RADEMACHER-BRAICK: Frei und selbstbewusst. Reformatorische Theologie in Texten von Frauen (1523–1558) (SOFIE. Schriftenreihe zur Geschlechterforschung, Bd. 21). St. Ingbert: Röhrig Universitätsverlag 2017. 664 S. ISBN 978-3-86110-642-5. Kart. € 69,00.

Die von der Evangelischen Theologin und Germanistin Wilma Rademacher-Braick verfasste Arbeit gliedert sich in zwei Teile. Im ersten Hauptteil (S. 21ff.) bietet die Verfasserin unter der Überschrift »Reformation als Sache der Frauen« Einzelstudien zu Frauen der Reformation und den von ihnen verfassten Schriften. Ein Schwerpunkt liegt dabei auf den Flugschriften, denen »aufgrund ihrer Öffentlichkeitswirksamkeit besonderes Interesse gelten« (S. 18) soll. Untersucht werden Flugschriften von Argula von Grumbach, Ursula

Weyda, Florentina von Oberweimar, Ursula von Münsterberg, Margareta von Treskow, Katharina Zell, Marie Dentièrre, Ursula Jost sowie die anonymen Flugschriften »Ein grosse clag der armen// Leyen«, »Der Gotzferchtige// Eerentreiche frau// Hilgart von Frey// burg«, »Ayn bezwungene ant=//wort vber eynen Sendtbrief/ eyner Closter nunnen«, »Ain Sendtbrief von ainer erbern frauen im Eelichen stand« und »Ayn kürztlich ant=//wort ainer Ordens schwester«. Darüber hinaus untersucht Rademacher-Braick Schriften von bzw. an oder über Ursula Tetzl, Anna Tucher, Ursula Topler, Margareta Blarer, Elisabeth Cruciger, Briefpartnerinnen Caspar Schwenckfelds, Sabina Bader, Barbara Kieffer, Anna von Freiburg, Helene von Freyberg, Anneken Jans, Katharina Kreuter, Katharina Pfeiffer, Christina Laue und Elisabeth von Braunschweig-Lüneburg. Die Quellen entstammen im Wesentlichen dem deutschen Sprachraum; aus dem Französischen wird Marie Dentièrre herangezogen.

Im zweiten Hauptteil bietet Rademacher-Braick unter der Überschrift »Auswertung« eine Zusammenschau dieser Quellen und Biographien sowie eine Einordnung in den größeren historischen und theologischen Kontext anhand von synchronen und diachronen Betrachtungen.

In der dem Buch zugrundeliegenden Dissertationsschrift von 2001 war diesen beiden Hauptteilen eine »Skizzierung reformatorischer Leitgedanken und die Begründung der Notwendigkeit historischer Frauen- und Geschlechterforschung« (S. 15) vorangestellt, auf die die Verfasserin bei der nun 16 Jahre später erfolgten Publikation verzichtet. Dies hat zur Folge, dass die Arbeit nach dem kurzen Vorwort und der Einleitung etwas unvermittelt mit der Einzelstudie zu Argula von Grumbach beginnt. Warum die Quellen und Biographien gerade in dieser Reihenfolge präsentiert werden, wird nicht thematisiert. Offenbar waren dafür die Chronologie sowie textliche und biographische Analogien ausschlaggebend.

Die Schriften und ihre Autorinnen erschließt Rademacher-Braick anhand des biographischen Hintergrunds. Es folgt eine Kurzbeschreibung der Texte, die neben einer Inhaltsangabe und, wenn vorhanden, einer Beschreibung der Titelholzschnitte auch eine Einordnung nach Textsorte, Adressat, Abfassungsdatum, Kommunikationssituation, Textstruktur und Textfunktion bietet. Jedoch wird dieses Schema nicht bei allen der vorgestellten Texte und Autorinnen durchgehalten, was wohl der Fülle an untersuchten Autorinnen und Texten geschuldet ist. Wohl aus demselben Grund bleiben auch zahlreiche Texte der in die Untersuchung einbezogenen Autorinnen unberücksichtigt.

Bei unveröffentlichten Schriften stützt sich die Verfasserin auf durch Editionen und Sekundärliteratur erschlossenes Material. Auch wenn die Arbeit somit keine gänzlich unbekanntes Quellen erschließt, besteht ein großes Verdienst in der Zusammenschau dieser Quellen, die in dieser Breite bisher nicht vorliegt. Neben Flugschriften sind dies u. a. Eingaben an Räte von Städten, Lieder und erhaltene und nicht erhaltene Privatbriefe, wobei Rademacher-Braick den Inhalt der nicht erhaltenen Briefe aus den Antwortbriefen der Briefpartner rekonstruiert.

Dass wegen der Fülle des Materials nicht alle Texte von und an Frauen, die im untersuchten Zeitraum reformatorische Theologie thematisieren, in die Untersuchung einfließen können, ist Rademacher-Braick bewusst. Anhand welcher Kriterien sie ihre Quellen ausgewählt hat, erfährt man allerdings nur am Rande – so. z. B. bei der Einzeluntersuchung zu Margareta Blarer, der die Verfasserin bei der Quellenauswahl den Vorrang vor Dorothea Jörger gegeben habe, »um das Spektrum von Frauen möglichst weit zu gestalten« (S. 136). Rademacher-Braick hat somit den Anspruch, neben den von der Wittenberger Reformation geprägten Frauen auch Vertreterinnen der oberdeutschen Reformation, Anhängerinnen Caspar Schwenckfelds und Täuferinnen in ihre Untersuchung

miteinzubeziehen. Auch bei den Textsorten deckt sie ein weites Spektrum ab, bis hin zu Frauen, deren theologische Position sich nur durch Texte, die an oder über sie geschrieben wurden, erschließen lässt. Diese große Bandbreite ist eine Stärke von Rademacher-Braicks Arbeit, auch wenn die Auswahl der untersuchten Quellen aufgrund der Fülle von möglichen verwertbaren Texten zwangsläufig subjektiv bleibt. Irritierend ist allerdings, dass einige der Briefverfasserinnen, deren Texte nicht in die Untersuchung miteinbezogen wurden, im Exkurs »Nicht durch eigene Texte sichtbar werdende Frauen auf Seiten der Reformation« (S. 363ff.) verhandelt werden. Neben Katharina von Bora betrifft dies u. a. auch Elisabeth von Rochlitz, deren umfangreicher Briefwechsel zurzeit vom Institut für sächsische Geschichte und Volkskunde ediert wird.

Teils ist es dem zeitlichen Abstand zwischen Entstehung und Drucklegung der Arbeit, teils wohl auch der Fülle des bearbeiteten Quellenmaterials geschuldet, dass neuere wissenschaftliche Erkenntnisse zu den Quellentexten und Autorinnenbiographien fehlen. Die Erforschung der Biographie von Argula von Grumbach ist heute deutlich weiter. Auch sind mittlerweile weitere Druckausgaben ihrer Schriften bekannt, wie etwa das von Rademacher-Braick verloren geglaubte Original von Argula von Grumbachs Flugschrift an den Rat der Stadt Regensburg. Gisela Brandts Arbeit zu Ursula Weyda listet Rademacher-Braick zwar im Literaturverzeichnis auf, lässt deren Erkenntnisse zur Biographie dieser Autorin aber unberücksichtigt.

Von Elisabeth von Braunschweig werden die Lieder und das Witwentrostbuch, von dem Rademacher-Braick nur die 2. Auflage kennt, in die Untersuchung einbezogen, nicht aber die ebenfalls reformatorische Theologie enthaltenden Flugschriften an ihre Untertanen. Die Begründung, diese Texte seien »religionspolitische Texte, deren Spezifikum nur im Vergleich zu solchen von Männern herausgearbeitet werden könnte« (S. 335), impliziert, genuin weibliches Schreiben könne nicht »aus der Position derjenigen erfolgen, die im wahrsten Sinne des Wortes etwas zu sagen hat« (ebd.). Auch wenn sich die Ausgrenzung der von Regentinnen verfassten Texte mit Verweis auf die fehlende Vergleichbarkeit mit anderen von Frauen verfassten Texten begründen lässt, so ist die oben genannte Prämisse doch zu hinterfragen. Bei anderen Texten stellt sich die Frage, ob sie zu Recht in die Untersuchung mit einbezogen wurden. So ist »Frau Graser« (S. 145) sicherlich keine historisch greifbare Autorin, sondern eine Fastnachtsfigur. Ursula Topler, die aus Gewissensgründen zurück ins Kloster wollte, gehört zur altgläubigen Seite und nicht auf die Seite der Reformation. Sehr wohl als reformatorische Theologie enthaltender Text einer Frau zu werten ist dagegen die anonyme Flugschrift »Ayn kürztzlich antwort ainer Ordensschwester«, die Rademacher-Braick als »Text aus dem Übergangsfeld zwischen altgläubigem und reformatorischem Lager« (S. 351) versteht. Den Grund dafür sieht Rademacher-Braick im Leben der Flugschriftautorin »im Kloster, ohne eine Flucht in Erwägung zu ziehen« (ebd.). Hier macht sich bemerkbar, dass Rademacher-Braick die Appellation der Priorin und des Konvents des Konstanzer Klosters St. Peter nicht kennt, dessen Ordensfrauen trotz ihres Bekenntnisses zur Reformation ihr Klosterleben weiterführten.

Im Auswertungsteil vergleicht Rademacher-Braick die untersuchten Texte und Biographien untereinander und mit weiteren Quellen aus dem Umfeld. In der synchronen Betrachtung setzt sie das untersuchte Material u. a. in Beziehung zu Texten, die von Männern in vergleichbaren Situationen (wie z. B. Klosteraustritt in der Reformationszeit) verfasst wurden. In der diachronen Betrachtung stellt sie es u. a. Texten gegenüber, die von Frauen in anderen Kontexten (wie z. B. den Mystikerinnen des Mittelalters) verfasst wurden. Auch das vergleichende Umfeld fasst Rademacher-Braick dabei sehr weit, was zur Folge hat, dass sie sich hier mehr auf Sekundärliteratur als auf Quellen stützt. Andererseits rückt die breit angelegte Zusammenschau auch Phänomene in den Blickpunkt,

die ansonsten bisher kaum Beachtung gefunden haben, wie etwa die Deutung kirchenkritischer Visionen Hildegards von Bingen und Birgittas von Schweden auf die als Endzeit erfahrene Gegenwart in Flugschriften der frühen Reformationszeit (S. 562f.). Auch gelingt es Rademacher-Braick, schlüssige Konkretisierungen reformatorischer Theologie für Frauen in der frühen Reformationszeit herauszuarbeiten, wie z. B. weibliche Alltagsarbeit als Gottesdienst (S. 507) oder die Verwendung weiblicher Gottesbilder (S. 508ff.).

Wünschenswert wäre, der Arbeit einen Überblick über den aktuellen Forschungsstand voranzustellen, um in der Forschungsgeschichte weniger bewanderte Leser/-innen nicht auf dem Stand von 2001 stehen zu lassen. Das Geleitwort von Ute Gause bietet zwar einen kurzen Überblick, von den Arbeiten Peter Mathesons zu Argula von Grumbach wird aber beispielsweise nur die Edition erwähnt (S. 14, Anm. 1). Dies ist misslich, zumal Rademacher-Braick chronologisch und sachlich richtig gerade diese Autorin als erste vorstellt.

Insgesamt ist aber begrüßenswert, dass diese Arbeit, die auf breiter Quellenbasis angelegt ist und die untersuchten Texte und Biographien in einen historischen, theologischen und literaturwissenschaftlichen Kontext, der weit über den untersuchten Zeitraum von 1523–1558 hinausgeht, stellt, nun zugänglich ist und in der Forschungsliteratur künftig nicht nur erwähnt, sondern auch rezipiert werden kann.

Dorothee Kommer

THOMAS BROCKMANN, DIETER J. WEISS (HRSG.): Das Konfessionalisierungsparadigma. Leistungen, Probleme, Grenzen (Bayreuther Historische Kolloquien, Bd. 18). Münster: Aschendorff 2013. VIII, 300 S. ISBN 978-3-402-12923-4. Kart. € 29,80.

Der Band versammelt die Beiträge des Kolloquiums aus dem Jahr 2008 anlässlich des 50. Jahrestages von Ernst Walter Zeedens Aufsatz über Konfessionsbildung, mit dem das Konfessionalisierungsparadigma seinen Anfang nahm.

Einleitend skizzieren Thomas Brockmann und Dieter J. Weiss die Genese, die Facetten und Leistungsfähigkeit des Konfessionalisierungsparadigmas, aber auch die Kontroversen, die damit verbunden waren und sind. Ausführlicher geht dann Harm Kluiting auf diese Aspekte ein. Wenn hier sowie in anderen Beiträgen forschungsgeschichtliche Überblicke wiederholt werden, ergibt sich daraus eine Vertiefung, die den Forschungskonsens verdeutlicht. Dies macht den Band zu einem Lehrbuch, das kompakt in die Konfessionalisierung als Paradigma der Geschichtsschreibung einführt.

Andreas Holzem entfaltet den Begriff »Konfessionsgesellschaft« und zeigt, dass Konfessionalisierung nicht nur für die Kirchengeschichtsschreibung eine sinnvolle Perspektive darstellt, sondern in der allgemeinen Historiografie die Bedeutung der Religion für die politische und gesellschaftliche Entwicklung stärker bewusst machen kann.

Die Beiträge, die den Blick auf lokale Ereignisse richten, verdeutlichen die Alltagsbedeutung der Bekenntnisfragen und das (mitunter vergebliche) Bemühen, diese Gegensätze konstruktiv in Beziehung zu bringen, wie es etwa Günter Dippold am Beispiel fränkischer Städte zeigt. Wolfgang Brückner untersucht die Auswirkungen des Konfessionalismus auf die »Praxis pietatis« in der Bevölkerung. Für die regionale und lokale Geschichts- und Kirchengeschichtsforschung steckt also in dem Konfessionalisierungsparadigma viel Potenzial. Die Relevanz der Konfession als kulturell und gesellschaftlich prägender Kraft wird auf der »Mikroebene« (S. 21) besonders anschaulich.

Dass Konfessionalisierung nicht nur Gebiete betraf, in denen reformatorische und römisch-katholische Konfession aufeinandertrafen, zeigt Ludolf Pelizäus am Beispiel der

iberischen Halbinsel. Die Untersuchungen von Stefan Ehrenpreis über Mischkonfessionalität sowie von Dirk Pfeifer über die Auseinandersetzung mit dem Arminianismus in den Niederlanden und England weisen Konfessionalisierung als gesamteuropäisches Phänomen aus.

Eine weitere Facette fügt Josef Johannes Schmidt hinzu, der die Entwicklung der anglikanischen Kirche aus der spezifischen Verbindung von Bekenntnis und Monarchie untersucht und damit die Konfessionalisierung zu einem interessanten Aspekt für die Konfessionskunde macht.

Ein Diskussionsbericht schließt den Band ab, ergänzt die einzelnen Beiträge und öffnet die Perspektive daraufhin, dass das Konfessionalisierungsparadigma weiter in der Entwicklung begriffen ist, sodass die Bezeichnung »mitlernendes Paradigma« (S. 298) berechtigt erscheint.

Die Autorenliste sowie die verzeichneten Namen der weiteren Teilnehmer (tatsächlich alle männlich) zeigen allerdings ein klares Übergewicht bei Forschern aus dem Bereich der allgemeinen Geschichtswissenschaft. Die wenigen beteiligten Kirchenhistoriker gehören zudem mehrheitlich der römisch-katholischen Konfession an. Der Beitrag von Martin Friedrich verweist nicht nur auf die Grenzen des Konfessionalisierungsparadigmas, indem er sich dagegen wendet, das 19. Jahrhundert als Zeit einer zweiten Konfessionalisierung zu bezeichnen, sondern er steht mit seinen Fragen an die Konfessionalisierungsforschung auch paradigmatisch für die protestantische Skepsis ihr gegenüber. Die Bedeutung der Reformation Martin Luthers als Epochenschwelle spielt nach wie vor eine zentrale Rolle. Die Kontroverse um das Konfessionalisierungsparadigma offenbart exemplarisch den Zusammenhang von Epochenbegriffen und Deutungskategorien der Geschichte generell.

Volkmar Ortman

HUBERTUS SEIBERT (HRSG.): Bayern und die Protestanten. Regensburg: Pustet 2017. 320 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7917-2867-4. Geb. € 34,95.

Der Band enthält die Beiträge einer interdisziplinären Tagung, die unter dem Titel »Zwischen Verfolgung und Akzeptanz. München und der Protestantismus (16.–19. Jahrhundert)« im Jahr 2016 vom Arbeitskreis Stadtgeschichte München sowie dem Historischen Seminar und der Evangelisch-Theologischen Fakultät der LMU München veranstaltet wurde.

Im einführenden Artikel benennt Hubertus Seibert als Ziel der Tagung die vergleichende Gegenüberstellung der Entwicklung der protestantischen Bewegung in zentralen Bereichen (Konfession, Bildung, Kultur und Politik) im 16. und 19. Jahrhundert. Geographisch beziehen sich die Studien für das 16. Jahrhundert auf die Stadt München, das Herzogtum Bayern sowie süddeutsche landesherrliche Städte und schwäbische Reichsstädte, für das 19. Jahrhundert auf das Königreich Bayern, das sich durch die Eingliederung von rund 90 evangelischen Territorien vor die Aufgabe der bürgerlichen Gleichstellung der Protestanten gestellt sah.

Konfession wird »als ein den städtischen Raum strukturierendes Prinzip verstanden, das die öffentliche Ordnung und das Sozialgefüge in der Stadt konstituiert und den Alltag ihrer Bewohner nachhaltig prägt« (S. 14). Der Überblicksartikel Tom Scotts zur Erforschung der städtischen Reformation seit Bernd Moellers Essay von 1962 hebt im Fazit die Vielfaltigkeit und den »zauderhaften und bisweilen widersprüchlichen Charakter« der städtischen Reformation hervor (S. 33).

Neben der stadtgeschichtlichen Perspektive kommen die Territorien und mit ihnen die Rolle von Fürsten und Landadel bei der Entscheidung für oder gegen den neuen Glauben in den Blick.

In den Beiträgen geht es um die Frage nach den Voraussetzungen sowie den politischen und sozio-ökonomischen Faktoren und institutionellen Rahmenbedingungen, die über den Erfolg der evangelischen Bewegung in München und Bayern entschieden. Zeitgenössische Werte, Normen, Motive und Ziele, die die Denk- und Handlungsweisen der Akteure bestimmten, werden in den Blick genommen.

Der Band versteht sich als Beitrag zur parallelisierenden und kontrastierenden Untersuchung der Reformation im 16. Jahrhundert und der protestantischen Bewegung im 19. Jahrhundert. Dieser vergleichende Ansatz spiegelt sich im Aufbau des Bandes wieder. Es werden jeweils zwei Themenkomplexe für das 16. und das 19. Jahrhundert untersucht: Landesherr, Konfession und religiöse Praxis im 16. Jahrhundert bzw. Königlicher Summepiskopat, evangelische Landeskirche und kirchliche Gemeinden im 19. Jahrhundert sowie Bildung, Kunst und Medien im konfessionellen Zeitalter bzw. im Zeitalter der Industrialisierung.

Auf diese Weise entsteht ein regionalgeschichtlich in die Tiefe gehendes Bild derjenigen Transformationsprozesse, die die evangelische Bewegung in Politik, Glaubenslehre und Kultur ausgelöst hat. Die Beiträge suchen Antworten auf die Frage nach den religiösen Protagonisten und sozialen Trägern der evangelischen Bewegung, nach der Reaktion der Obrigkeiten auf das religiöse Gedankengut und die damit verbundenen Forderungen und untersuchen den Einfluss der neuen Lehre auf Glaubensvollzug, Bildung, Kunst und Medien. So zeigt Gabriele Greindl, wie der Adel in der frühen Phase der Reformation Wege zur Wahrung der eigenen Identität mit der dauerhaften Etablierung der reformatorischen Lehre im Territorium verbinden konnte. Hans-Joachim Hecker untersucht die Auswirkungen reformatorischer Bestrebungen in München auf das Verhältnis zum Landesherrn. Andreas Gößner zeigt am Beispiel von Feuchtwangen, dass der Erfolg der Reformation in süddeutschen landesherrlichen Städten auch von der vor Ort dominierenden kirchlichen Institution abhing – um nur einige der Beiträge zu nennen.

Der Blick auf das 19. Jahrhundert zeigt die Auswirkungen der geänderten politisch-sozialen Rahmenbedingungen, die für die Protestanten zur Parität führten. Werner Blesings instruktiver Artikel »Minderheit im paritätischen Königreich« gibt hierzu den Überblick. Leider enthält er, anders als die weiteren Beiträge, keinen Nachweis der Zitate, sondern lediglich eine Literaturliste.

Am Schluss des Bandes wäre ein Resümee zum Ertrag des vergleichenden Ansatzes wünschenswert gewesen. Für interessierte Laien hätte man den Zugang durch Erklärung spezieller Fachtermini erleichtern können (vgl. etwa Tim Lorentzens Studie zu den Täufern und der Laienkelchbewegung anhand der Begriffe Devianz und Differenz).

Der Tagungsband stellt einen wissenschaftlich anspruchsvollen, durch farbige Abbildungen ansprechend gestalteten Beitrag zur bayerischen (Kirchen-)Geschichte dar.

Auguste Zeiß-Horbach

MATHIAS EMIL ILG: *Constantia et fortitudo. Der Kult des kapuzinischen Blutzeugen Fidelis von Sigmaringen zwischen »Pietas Austriaca« und »Ecclesia Triumphans«.* Münster: Aschendorff 2016. 1485 S. (2 Bände). ISBN 978-3-402-13164-0. Kart. € 88,00.

Es ist ein allein schon durch seinen Umfang gewichtiges Werk, das Matthias Emil Ilg vorgelegt hat. Dies mag mit ein Grund dafür sein, dass zwischen dem Einreichen als Dis-

sertation an der Universität Tübingen und der Drucklegung sechs Jahre verstrichen. Das Warten hat sich jedoch gelohnt: Das Buch ist nicht bloß ein weiteres Werk auf der mehr als 2.500 Einträge umfassenden Fidelis-Bibliographie, sondern auch inhaltlich ist Ilg ein gewichtiger Beitrag zur Erforschung des Kapuzinermärtyrers gelungen. Der Autor konzentriert sich auf die bislang wenig beleuchtete Zeit zwischen Fidelis' Tod durch Erschlagung im bündnerischen Seewis (1622) und der Seligsprechung (1729), die hinsichtlich der Ausgestaltung des Kultes besonders spannend und spannungsreich war. Dazu zieht er eine Vielzahl von Quellen (Prozessakten, Korrespondenzen, literarische und bildliche Quellen) heran, die er mit unterschiedlichen Ansätzen (Verflechtungsforschung, sachkulturelle und kunstwissenschaftliche Ansätze) untersucht, um Fidelis' Verehrung nachzuzeichnen und insbesondere die Netzwerke der Kultpromotoren und deren Kultwerbestrategien zu untersuchen.

Die Studie folgt einem chronologischen Aufbau, wobei Ilg zwei Kultphasen durch das Jahr 1672, in dem neuer Schwung in das erlahmte Seligsprechungsvorhaben kam, getrennt sieht (Teile B und C). Diesen beiden Großkapiteln ist ein kürzerer Teil zu Leben und Wirken des späteren Märtyrers vorangestellt. Neben einer punktuellen Berichtigung älterer, hagiographisch gefärbter Biographien legt Ilg den Schwerpunkt hierbei vor allem auf das soziale und geographische Grenzen überschreitende »egozentrische Netzwerk« des promovierten Juristen und »spätberufenen Kapuzinertalents« (S. 105). Überzeugend legt der Autor die Bedeutung dieses Netzwerks für die Kultgenese dar, gehörten doch Fidelis' weltliche und geistliche Weggefährten zu den frühen Kultförderern.

Die erste Kultphase, die unmittelbar nach Fidelis' Tod einsetzte, ist geprägt von der Ausgestaltung des Märtyrerbildes, das sein spezifisches Profil vor dem Hintergrund des Dreißigjährigen Krieges gewann. Ilg erläutert, wie die brutale Erschlagung des Kapuziners nicht nur als Ausdruck der Bösartigkeit der Reformierten, sondern auch im Kontext der Erhebung des Prättigaus gegen das Haus Habsburg gedeutet wurde. Dieses Bündnis zwischen Staat und Kirche sei für die Perpetuierung des Kultes entscheidend gewesen, sahen sich doch habsburgische Herrscher gerade aufgrund der politischen Komponente in der Pflicht, sich für die Kanonisation einzusetzen. Da die Kapuziner zugleich »den sozialen Spagat« mit »unnachahmlicher Virtuosität« (S. 257) beherrschten und einfache Söldner wie den Kaiser gleichermaßen als Anhänger zu mobilisieren wussten, fand der heiligmäßige Kapuziner Eingang in die »Pietas Austriaca«. Dies leitet Ilg daraus ab, dass sich der Kult vor allem entlang der »Spanischen Straße« verbreitete.

Sodann begibt sich Ilg in die verschiedenen Kultzentren. Kenntnisreich ergründet er die lokalen und regionalen Spezifika in der Netzwerkbildung wie in der Kultwerbung. Anhand der Informationsprozesse beispielsweise, der ersten im Rahmen des Seligsprechungsverfahrens durchgeführten Zeugenbefragungen, erörtert Ilg systematisch die sich in Konstanz und Chur um den Kult spannenden Verflechtungsstrukturen, wobei er die bekanntesten Verflechtungskategorien um jene der »Ordensbruderschaft« ergänzt, die er als »spirituelle Verwandtschaftsbeziehung« versteht (S. 282).

Wichtige »Primärpulse« gingen auch von den in den Bündner Tälern kämpfenden Söldnern wie den »Salzburger Knechten« aus, die Fidelis bereits zu Lebzeiten für seinen prophetischen Geist geschätzt hatten und ihn nunmehr – in Ergänzung zu Maria – als ihren Schlachtenhelfer verehrten. Für die weitere Verbreitung, etwa nach Feldkirch, Sigmaringen oder Freiburg im Breisgau, sorgten einzelne Kultaktivisten, deren individuelle Motive Ilg ergründet. So hofften beispielsweise Missionare wie Johannes von Grünwangen und Alexius von Kirrweiler, denen ein Martyrium verwehrt geblieben war, darauf, dass ein Stück des Glanzes auch auf sie abfiele, wenn sie den Kult durch das offensive Propagieren der wundertätigen Reliquien entschlossen förderten.

Auch im dritten Hauptteil, der im Jahr 1672 mit der in deutscher und lateinischer Sprache erschienenen *Fidelisvita* des Kapuziners Lucianus Montifontanus einsetzt, gerät die kultische Verehrung, für die Ilg die Friedlosigkeit des 17. Jahrhunderts als wichtige strukturelle Voraussetzung sieht, nicht aus dem Blick. Zunehmend verlagert sich der Schwerpunkt der Analyse jedoch auf die Interdependenzen zwischen dem römischen Zentrum und der habsburgischen Peripherie. Die restriktiven römischen Bestimmungen erwiesen sich nun, da das Seligsprechungsverfahren Fahrt aufnahm, zunehmend als bindend, was allein schon an der abnehmenden Mirakelfrequenz ersichtlich wird. Insbesondere die Verehrung des Märtyrershauptes, das die »unangefochtene Spitzenstellung« (S. 347) unter den Reliquien einnahm und das den Gläubigen in Feldkirch zur Wundererfahrung präsentiert wurde, war Stein des Anstoßes römischer Kritik. Im 1686 durchgeführten »Processus super non cultu«, einem »schmerzhaften Zwischenschritt auf dem Weg zur Seligkeit« (S. 905), wurde der Kult denn auch zwischenzeitlich gehemmt, bevor er dank der gezielten Propaganda bei einflussreichen römischen Akteuren sowie dank der habsburgischen Kriegserfolge, die auch mit einer Zurückdrängung des französischen Einflusses auf die Kurie einhergingen, zu seinem »steinigen«, keinesfalls linear verlaufenden Siegeszug ansetzte.

Es ist – neben der Verarbeitung des umfangreichen Materials, das im Anhang in Form von Tabellen zu den einzelnen Wundern und durch den Abdruck der untersuchten Bilder nochmals präsentiert wird – eine der Stärken der Studie, dass der Weg zur Seligsprechung nicht als bloße Erfolgsgeschichte, sondern die Märtyrerverehrung als ein Kult beschrieben wird, der auch immer wieder von römischen Restriktionen getroffen wurde und sich, beispielsweise bei der Soldatenpatronage (S. 340), im Graubereich bewegte. Es dürfte die Herausforderung für zukünftige Forschende sein, diese Bereiche am Rande kirchlicher Legitimität durch vergleichende Studien mit anderen, sich erst auf dem Weg zu anerkannter Seligkeit befindenden Kandidaten noch genauer zu konturieren.

Eine kritisch-reflektierende Synthese dieses facettenreichen Werks bereitet nicht nur dem Rezensenten einige Mühe. Auch das Fazit des Autors selber ist eher kurz geraten (S. 1039–1044). Darüber hinaus hätte ein stärker exemplarisches Vorgehen und ein Verzicht auf einige der Exkurse, die für das Verständnis des Gesamtzusammenhangs nicht zwingend notwendig sind – etwa zur Missionsbibliothek der Nordrätischen Kapuzinermission (S. 130–153) – der Lesbarkeit der Studie kaum geschadet. Zu trüben vermag dies die eindruckliche Leistung des Autors allerdings keineswegs. Es ist das unbestreitbare Verdienst von Matthias Emil Ilg, die Verehrung des Fidelis von Sigmaringen bis zur Seligsprechung »als aus den verschiedensten Quellen gespeistes religiöses Projekt und Gesamtkunstwerk« (S. 41) in all ihren Wendungen detailreich nachgezeichnet und in mannigfaltige Zusammenhänge eingebettet zu haben. Bleibt zu hoffen, dass sich die Leserschaft von der Fülle und vom Detailreichtum der Studie nicht – um in der Thematik zu bleiben – erschlagen lässt und die Studie nicht nur bei Fidelis-»Fans«, sondern bei allen, die sich für den frühneuzeitlichen Katholizismus interessieren, auf breite Resonanz stößt.

Daniel Sidler

SUSANNE KOFLER: Prophetie als Partizipation am Heilsplan? Lutherische Prophetie im Konfessionellen Zeitalter (1550–1650) (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Bd. 47). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2017. 317 S. ISBN 978-3-374-04747-5. Geb. € 48,00.

Die seit 1535 belegte und häufig nachgedruckte Parodie eines Propheten, der, aus Gallia stammend, bei Henneberg oder »zwischen dem Gugelkamm vnd Gallencock« das Licht

verkünde, sich in die Luft erheben könne und mit mehreren Frauen zusammenlebe, bezieht sich auf die zeitgenössische Konjunktur von Prophetenauftritten und bezeugt zugleich die verbreiteten Zweifel an deren Glaubwürdigkeit. In diesem Themenfeld bewegt sich Susanne Kofler mit ihrem Buch, in dem sie die von Engeln und Visionen vermittelten Prophetien und ihre Medien untersucht. Der erste Teil befasst sich mit den Beglaubigungsstrategien, die von den Verfassern der Flugschriften verfolgt wurden, um ihre Berichte über die Engelserscheinungen und Visionen auf die Erwartungen des Publikums abzustimmen. Die stereotypen Vorstellungsmuster, die dabei herausgearbeitet werden, umfassen etwa die lange weiße Gewandung, Lichtphänomene, biblisch fundierte Anreden (»Fürchtet euch nicht«) oder körperliche Symptome auf Seiten der Visionäre wie vorübergehendes Verstummen und Krampfanfälle. Vergleichbare vorreformatorische Zeugnisse, mit denen die Herkunft der verwendeten Topoi und deren mögliche lutherische Modifikationen genauer hätten bestimmt werden können, werden nicht herangezogen.

Der zweite Teil ist komplementär zum ersten angelegt. Kam dort die Produktion der Prophetien zur Sprache, wird hier die Rezipientenseite untersucht und danach gefragt, welche Komponenten der Erscheinungen und Visionen deren Akzeptanz bestimmten. Da der erste Teil die Adaption der Berichte an die Erwartungen der Adressaten und der zweite die Erfüllung dieser Erwartungen behandelt, kommt es notgedrungen zu Wiederholungen (z.B. in Bezug auf die Biblizität oder die körperlichen Auswirkungen). Methodisch erfolgt ein Wechsel von einem systematischen Zugriff, der die Typologie der Prophetien aus einer größeren Zahl von Flugschriften extrahiert, hin zu zwei Fallstudien: die Visionen der Benigna König am Stettiner Hof 1629 und diejenigen des Johann Warner aus dem Umkreis der schwedischen Armee in den 1630er-Jahren.

Der dritte und umfangreichste Teil zeichnet die unterschiedlichen Positionen nach, welche die lutherischen Theologen im 30-jährigen Krieg gegenüber der Möglichkeit göttlicher Offenbarungen durch nachapostolische Prophetien einnahmen. Dabei werden die einschlägigen Schriften von Nikolaus Hunnius, Jakob Stolterfoht (beide Lübeck), Johann Wezel (Celle) und Jakob Fabricius (Stettin) ausführlich referiert und in ihren politisch-konfessionellen Kontext eingeordnet (Auseinandersetzung mit Schwärmern in Lübeck; schwedische Okkupation Pommerns). Hier hätte manches kürzer ausfallen dürfen, da schon Jürgen Beyer diese theologische Debatte in seiner Dissertation (Cambridge 2000; jetzt auch gedruckt: Leiden–Boston 2017) behandelt hat, die zwar im Literaturverzeichnis erscheint, aber offenbar nicht benutzt wurde.

Obwohl die Arbeit sich auch als Beitrag zur Mediengeschichte versteht, werden weder Liedflugschriften (es lassen sich über 20 Drucke für den untersuchten Zeitraum nachweisen, in denen Engelserscheinungen besungen werden) noch Flugblätter (allein in den durch Editionen gut erschlossenen Sammlungen von Gotha, Wolfenbüttel und Zürich gibt es ein Dutzend einschlägiger Blätter) berücksichtigt und also die medialen Komponenten von Musik und Bild ausgeblendet. Auch die Aspekte der »Vermarktung« von Prophetien bleiben außen vor (etwa kalkulierte Unschärfen zwischen dem Propheten, über den berichtet wird, und dem Kolporteur, der berichtet, durch den Wechsel von 1. und 3. Person). Das Verhältnis der Prophetien zu anderen nachapostolischen Offenbarungsformen Gottes (Prodigien, Astrologie u. a.) wird allenfalls beiläufig angesprochen.

Ärgerlich sind zahlreiche Nachlässigkeiten der Arbeit, die von sprachlichen (insbesondere Trenn-)Fehlern bis zum sorglosen Umgang mit Zitaten reichen (von den stichprobenartig überprüften Zitaten war jedes zweite fehlerhaft). So wird man als Fazit festhalten müssen, dass die Untersuchung zwar ein wichtiges und spannendes Thema be-

handelt und auch mehrere interessante Einzelbeobachtungen beisteuert, aber den durch Wiederholungen eigener und fremder Ergebnisse verschenkten Platz besser durch die Beiziehung weiterer Quellen und Fragestellungen hätte nutzen sollen.

Michael Schilling

CHRISTIANE BRENDEL, ADELHEID WENZELMANN: Martin Luther und Ignatius von Loyola. Entdeckung einer spirituellen Verwandtschaft (Ignatianische Impulse, Bd. 74). Würzburg: Echter Verlag 2017. 175 S. ISBN 978-3-429-04330-8. Geb. € 12,90.

Wenn sich nahe und weitläufigere Verwandte zu einem Familientreffen zusammenfinden, kommt es nicht selten zu Begegnungen, die auf beiden Seiten für Überraschungen sorgen. Man kann dabei verblüfft feststellen, wie nahe man sich in bestimmten Ansichten und Vorstellungen ist. Wie gut, dass das Treffen einen Rahmen geschaffen hat sich zu begegnen.

Dieses Buch von Christiane Brendel und Adelheid Wenzelmann nimmt die Gelegenheit, 500 Jahre Reformation – erstmals als Jahrhundertgedenken in ökumenischer Weite und Verbundenheit begangen – auf, um Martin Luther und Ignatius von Loyola einander als Gebetslehrer begegnen zu lassen.

Sie machen die Schubladen »Reformator« und »Gegenreformator« auf und geben Einblick in deren Schätze – auf die der Praxis Pietatis bei Luther und die, die Ignatius vor allem in seinem Exerzitienbuch festgehalten hat. Martin Luther und Ignatius von Loyola kommen in ein »fiktives Gespräch«, das die Umstehenden, sprich die Leser neugierig macht und durchaus auch in Bann zieht.

Das Nachwort des Buches endet mit dem Wunsch: »Dieses Buch möchte einen kleinen Beitrag leisten zum verstehenden Gespräch zwischen den Konfessionen.«

Das tut es ganz bestimmt, vor allem für Menschen, die als Seelsorger/-innen in geistlicher Begleitung und mit spirituellen Angeboten unterwegs sind. Empfohlen sei es aber auch allen, die ihr Leben und ihren Alltag geistlich ausrichten und formen. Das Buch kann von einem »Lesebuch« ein »Lebebuch« werden, wie es die Autorinnen im letzten Satz des Vorwortes wünschen. Dabei ist man nicht auf ein strenges von vorne nach hinten »Durcharbeiten« angewiesen. Man kann sich einzelne Kapitel oder Teile daraus vornehmen und durchaus auch mit weiteren geistlichen Texten verbinden und/oder in eine Gebetszeit einbinden.

Das Buch ist über die persönliche Inspiration und Meditation hinaus auch für ökumenische Gruppen, die sich z. B. bei Exerzitien im Alltag treffen, einsetzbar.

Es war nicht einfach ein Projekt für das Reformationsjubiläum, sondern Frucht der eigenen Selbsterfahrung, die die beiden evangelisch-lutherischen Theologinnen dieses Lesebuch schreiben ließen. Sr. Adelheid Wenzelmann, von der evangelischen Community Kloster Wülfighausen erlebt in der engen Zusammenarbeit ihrer Gemeinschaft mit Jesuiten die Wiederentdeckung der geistlichen Begleitung aus der ignatianischen Spiritualität und damit auch die Revision der lange Zeit prägenden Stilisierung: Jesuiten sind der anti-protestantische Orden im Dienst des Papstes.

Pfarrer Christiane Brendel lernt bei Exerzitien im Kloster Wülfighausen den Reichtum der ignatianischen Spiritualität für heute kennen und entdeckt dabei Martin Luther, durch seine monastische Prägung ein leidenschaftlichen Beter und Gebetslehrer, neu.

Ignatius in Spanien und Martin Luther in Deutschland lebten in der Zeit, in der die gesellschaftliche und religiöse Einheit des christlichen Mittelalters zerbrach. Der Einzelne

steht vor Gott. Beide erlebten nach einem langwierigen und schmerzlichen Suchprozess eine starke Erfahrung der Gnade. Beide waren leidenschaftliche Beter mit mystischen Erfahrungen. Beiden war die Reform der Kirche wichtig. Im Mittelpunkt stand bei beiden ein persönlicher Glaube, der aus der Liebe zu Christus und zur heiligen Schrift erwächst und lebt.

Auch wenn sich Martin Luther und Ignatius von Loyola in der Bewertung der Themen Bibel, Tradition, Amt, Kirche und Sakramente unterscheiden, gibt es doch genügend Bereiche, wo sich ihre Auffassungen berühren und, wenn man sie ›ins Gespräch bringt‹, einander ergänzen und bereichern.

So kann man zum Beispiel zum Vaterunser bei Ignatius lesen: »Wenn der Betreffende, der das Vaterunser betrachtet, bei einem oder zwei Worten so guten Stoff zu denken und Geschmack und Trost findet, kümmerge er sich nicht weiterzugehen, auch wenn die Stunde bei dem, was er findet, zu Ende geht.« (S. 52) Martin Luther kennt die Erfahrung, dass sich das mündliche Gebet in ein kontemplatives wandeln kann und schreibt ähnlich: »Es kommt wohl vor, dass ich mich in einem Stück oder Bitte (des Vaterunsers) in so reiche Gedanken verliere, dass ich alle anderen sechs anstehen lasse. Und wenn auch solche reichen, guten Gedanken kommen, so soll man die anderen Gebete fahren lassen und solchen Gedanken Raum geben...., denn da predigt der Heilige Geist selbst, und ein Wort seiner Predigt ist besser als tausend unserer Gebete.« (S. 53)

Erstaunen kann zum Beispiel auch das Kapitel zu Eucharistie und Abendmahl: Damit die Gemeinde verstehend dabei sein kann, war die Feier in der Muttersprache für Luther wichtig. Er sagt aber dazu, dass es nicht genug sein wird, dass man die Worte im Sakrament auf Deutsch redet; man müsse sie im Herzen haben und nicht (nur) in den Ohren. Um dies zu stärken empfahl er die tägliche Messe.

Neben den vielen interessanten Publikationen rund um das Reformationsjubiläum ist diese »Entdeckung einer spirituellen Verwandtschaft« eine Kostbarkeit, die über das Jahrhundertgedenken und über die katholisch-evangelische Ökumene hinaus Menschen ins Gespräch miteinander bringen und im Gebet und gelebten Christsein begleiten kann.

Margret Schäfer-Krebs

MARKUS HIRTE (HRSG.): Mit dem Schwert oder festem Glauben. Luther und die Hexen. Darmstadt: Theiss 2017. 224 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-8062-3451-0. Kart. € 19,95.

Anlässlich des Reformationsjubiläums zeigte das ›Mittelalterliche Kriminalmuseum‹ in Rothenburg o. d. T. eine Sonderausstellung ›Mit dem Schwert oder festem Glauben – Luther und die Hexen‹. Begleitend zur Ausstellung erschien ein gleichnamiger Sammelband. Der Band vereinigt sieben Beiträge, von denen zwei auf ältere Publikationen bzw. Vortragstexte zurückgehen. Entgegen akademischer Konvention werden in der Autorenzeile der jeweiligen Beiträge die Autoren mit ihren akademischen Titeln aufgeführt. Es fällt auf, dass die Beiträge sehr unterschiedlichen Umfang haben. Schillings Skizze von knapp fünf Seiten steht neben der 76 Seiten starken Einführung, die der Herausgeber selbst bestreitet. Merkwürdigerweise will gerade dieser Einführungstext als einziger Beitrag des Bandes ganz ohne Anmerkungen auskommen.

Hirte bietet zunächst einen Überblick über die Entstehung des Hexereidelikts und Luthers Äußerungen zur Hexerei. Die Hexen waren für Luther kein großes Thema. Sein Hexenbild war geprägt vom magischen Volksglauben. Wesentlich ging es ihm um Schadenszauber und den Abfall der Hexen vom Glauben. Den zunächst eher in der gelehrten

Dämonologie beheimateten Konzepten von Hexensabbat und Hexenflug brachte er wenig Interesse und sogar etwas Skepsis entgegen. Hirte setzt seinen Text über Luthers Tod hinaus fort mit einer Darstellung der Reformation in Rothenburg o. d. T. und mit einem Überblick über die Hexenverfolgungen im Allgemeinen und über fränkische Hexenprozesse im Besonderen. Merkwürdigerweise spricht Hirte eine Frage, die man angesichts der Thematik des ganzen Bandes hätte erwarten dürfen, überhaupt nicht an, nämlich die, ob die Konfession irgendeinen Einfluss auf die Intensität der Hexenverfolgung in den verschiedenen Regionen Deutschlands und Europas hatte. Der Beitrag bietet großenteils solide Überblicksinformation. Er macht an sich aber wegen der Vielzahl der Themen, die er unverbunden aneinanderreicht, wenig Sinn.

Wolfgang Schild bietet einen sehr instruktiven Überblick über frühe Schriften der dämonologischen Hexenlehre. Dieser Teil des Bands kann jedem empfohlen werden, der sich über die Entwicklung der Hexendoktrin vor Kramers ›Hexenhammer‹ (1486) informieren will. Heinz Schillings Beitrag wurde aus älteren Publikationen des großen Historikers der Reformation zusammengestellt. Man findet hier entsprechend eine straffe Darstellung von Luthers grundsätzlicher Verurteilung der Magie als Beleidigung der göttlichen Majestät, aber nichts Neues. Günter Jerouscheks Beitrag ist ein sehr kurzer Überblick über die Hexenverfolgung und Luthers Stellung zum Hexenglauben. Jerouschek versucht die widersprüchlichen Äußerungen Luthers zu deuten. Auf der Basis seiner grundsätzlich harten Ablehnung von Magie konnte der Reformator in konkreten Fällen nämlich mal aggressiv die Todesstrafe für Hexen fordern, mal Teufelsjüngern verzeihen und auf ein Strafverfahren verzichten wollen. Für Jerouschek äußert sich hier wesentlich das aufbrausende Temperament des Cholerikers Luther, das ihn hier, wie in anderen Situationen, zu unbedachten und radikalen Äußerungen hingerissen habe. Man sollte auch darauf hinweisen, dass Luther gegen weibliche Hexen aus der Unterschicht deutlich härtere Maßnahmen befürwortete als gegen männliche Teufelsbündler aus der Oberschicht. Alison Rowlands schildert einmal mehr detailreich die Hexenprozesse in Rothenburg o. d. T. Die Frage, ob die lutherische Konfession dieser Reichsstadt die dortigen Hexenprozesse beeinflusst habe, scheint ihr eigentlich irreführend. Zweifellos haben Eigenheiten der lutherischen Lesart von Hexerei die Hexenimagination in Rothenburg beeinflusst – betont wurde der Schadenzauber gegenüber dem Sabbat und die Anfälligkeit von Frauen für Teufelsmagie (Luther übersetzte Exod. 22,18 dezidiert mit »Zauberinnen sollst du nicht leben lassen«). Letztlich entschied jedoch die Staatsräson, wie sich der Stadtrat Hexereigerüchten gegenüber verhielt. Allgemein hätte man festhalten können, dass die Ratseliten von Reichsstädten Hexenverfolgungen meist skeptisch gegenüberstanden, da sie diese als Gefahr für den sozialen Frieden erkannten. Generell gilt, dass protestantische Herrschaften, die durch den Zugriff auf das Kirchengut in der Regel besser finanziert und deshalb besser organisiert als katholische Herrschaften waren, grundsätzlich weniger anfällig für panische Hexenjagden gewesen sind. Koch und Haag-Dorn zeichnen die juristische Kritik am Hexenprozess nach. Sie zeigen, dass der Hexenprozess als Ausnahmeverfahren, das den üblichen Ansprüchen des Strafrechts an die Beweisführung nicht genügte, auch in der Frühen Neuzeit bereits umstritten war. Koch und Haag-Dorn gehen auf Luther und lutherische Theologie gar nicht ein. In der Logik ihrer Argumentation brauchen sie das auch gar nicht; sie kommen praktisch ohne die konfessionelle Thematik aus. Insofern wird nicht klar, wieso dieser – zweifellos qualitätsvolle – Text in einem Band über »Luther und die Hexen« abgedruckt worden ist.

In einem weiteren Beitrag soll »Luthers Größe« erkundet werden. Dass das keine wissenschaftliche Fragestellung ist, ist offenkundig. Dass diese Größe mit Hilfe von »Tiefenpsychologie« von einem Literaturwissenschaftler in einem Band über »Luther und

die Hexen« untersucht wird, befremdet. Bei dem Wenigen, was dieser Beitrag dann tatsächlich über Luthers Sicht von Hexerei sagt, bezieht sich der Autor allen Ernstes auf Heinrich Heine und Gustav Freytag als Schlüsselautoren, unterfüttert durch eine populärwissenschaftliche Darstellung aus dem Jahr 1977, die seither für den Billigbuchmarkt recycelt wird. Man ist entsprechend gar nicht mehr besonders überrascht, wenn man hier liest, dass »die der Hexe zur Last gelegten Übeltaten überwiegend Symbole der Kastration« (S. 174) seien und der Ausdruck »Badenixe« zeige, dass man magische Stereotype auch in »menschenfreundlicher Absicht« (S. 157) verwenden könne.

Der Band ist reich und überreich illustriert. Neben dem üblichen Sammelsurium von Hexenbildern und schlecht lesbaren Karten fallen einige Besonderheiten auf. Braucht ein Buch über Luther und die Hexen wirklich eine ganze Reihe von Abbildungen von Luther-Gedenkmünzen und Luther-Kitsch aus dem 19. Jahrhundert? Was bringt eine Karte, die Regionen verzeichnet, in denen zwischen dem Codex Hammurabi und dem Sachsenspiegel Gesetze gegen Zauberei erlassen wurden (S. 10)? Was könnte sie bringen, wenn diese Karte Einträge wie »Germanische Stammesrechte/ German tribal laws (5.-9. Jh /c. AD)« mit einem Symbol über Seeland hat? Wieso sind zwei Karten zweisprachig (deutsch/englisch), der ganze Rest des Buches aber nicht?

Der Band bietet immerhin eine Literaturliste auf knapp vier Seiten. Die Auswahlkriterien sind allerdings unklar: Einführungsliteratur, wie man sie in einem Katalogband erwarten darf, steht neben hochspezifischen Publikationen, die für Leser ohne vertieftes fachliches Interesse weder relevant noch erreichbar sind.

Fazit: Die Schwächen des Bandes sind offenkundig und gravierend. Einige der Beiträge sind jedoch von so guter Qualität, dass sich die Anschaffung für eine Fachbibliothek zur Hexenverfolgung oder eine Sammlung von Schriften zum Reformationsjubiläum lohnt.

Johannes Dillinger

WOLFGANG MÄHRLE (HRSG.): Aufgeklärte Herrschaft im Konflikt. Herzog Carl Eugen von Württemberg 1728–1793 (Geschichte Württembergs. Impulse der Forschung, Bd. 1). Stuttgart: Kohlhammer 2017. 354 S. m. Abb. ISBN 978-3-17-032434-3. Geb. € 25,00.

Der vorliegende Sammelband, der eine 2014 abgehaltene Tagung des Arbeitskreises für Landes- und Ortsgeschichte im Verband der württembergischen Geschichts- und Altertumsvereine dokumentiert, ist der erste einer neuen Reihe zur »Geschichte Württembergs. Impulse der Forschung«. Sein Herausgeber, Wolfgang Mährle, bringt im ersten Satz seiner Einleitung auf den Punkt, warum Herzog Carl Eugen hierfür ein geeigneter Betrachtungsgegenstand ist: »Carl Eugen ist einer derjenigen württembergischen Herzöge, die bis heute im öffentlichen Bewusstsein« – man ergänze: der Württembergerinnen und Württemberger – »sehr präsent geblieben sind.« (7) Etwas mehr als 100 Jahre nach dem in seiner Perspektivenvielfalt immer noch unübertroffenen, vom Württembergischen Geschichts- und Altertumsverein herausgegebenen zweibändigen Sammelwerk »Herzog Karl Eugen und seine Zeit« (1907/09), wird das – wie schon der Titel zu erkennen gibt – kontrovers beurteilte Wirken des Herzogs erneut wissenschaftlich vermessen. Erklärtes Ziel ist es, so der Klappentext, ein »neues Bild der Persönlichkeit Carl Eugens« zu entwerfen und zugleich seine Politik zu kontextualisieren.

Nach einer kurzen Einleitung des Herausgebers sowie einem knappen Forschungsreferat von Angela Borgstedt zum historiographischen Konzept des »Aufgeklärten Absolutismus« folgen 16 Beiträge. Im ersten Teil steht die Person des Herzogs im Zentrum

– seine Jugend (Joachim Brüser), seine Beziehungen zu Franziska von Hohenheim (Johannes Moosdiele-Hitzler) sowie zu Schubart (Barbara Potthast). Die Entstehung des »Mythos« Franziska im bürgerlichen Württemberg des 19. Jahrhunderts zu rekonstruieren und ihn zugleich, quellennah, zu dekonstruieren, gelingt Johannes Moosdiele-Hitzler. Und schließlich wird in diesem Teil, auf der Grundlage der 2005 edierten Tagebücher der Italienreisen Carl Eugens von 1753 und 1774/75, Italien als Bezugspunkt der Carl Eugenschen Politik nachgespürt (Wolfgang Mährle). Dieser Beitrag ist der einzige, der dem komplexen, sich in seiner langen Regierungszeit fundamental verändernden und für Carl Eugens Geschehnisse so essentiell wichtigen, über das Herzogtum hinausweisenden Beziehungsgefüge gewidmet ist. Kein württembergischer Herzog lässt sich weniger aus einer rein landesgeschichtlich ausgerichteten Perspektive beurteilen als Carl Eugen, der zutiefst in das politische Spiel der europäischen Großmächte, das auch auf der Ebene des Reiches ausgefochten wurde, involviert war und zwar weit mehr als Objekt denn als Subjekt. Der Herzog brauchte mehr als 30 Jahre, dies zu erkennen, die Forschung aber trägt dieser Einsicht immer noch nur punktuell Rechnung.

Gerade der zweite Teil, in dem der Carl Eugensche Hof (Eberhard Fritz, Joachim Kremer) sowie der Herzog als Bauherr thematisiert werden (Ralf Bidlingmaier, Eva-Maria Seng), geben partiell zu erkennen, welches Potential in der Kontextualisierung seines Wirkens als Herzog liegt. So etwa, wenn Joachim Kremer für die Musikkultur des württembergischen Hofes in »vergleichender Perspektive« zeigen kann, in welchem Umfang die Hofkultur (auch) von regionalen Konstellationen geprägt war. Vorsichtig formuliert er: »Vielleicht geht es zu weit (...), aber dass in Mannheim vor allem die zentrale Gattung der später so bedeutsamen bürgerlichen Musikkultur, die Symphonie im Zentrum stand, und in Stuttgart die Gattung der traditionellen höfischen Repräsentation (also die Opera seria), ist vor diesem Hintergrund der Vernetzung (...) höchst aufschlussreich.« (133) Gleiches gilt, wie Eva Maria Seng zeigt, für die städtebaulichen Aktivitäten in Stuttgart. Sie waren einerseits maßgeblich davon beeinflusst, ob die herzogliche Hofhaltung vor Ort war oder nicht (so: 1764–1775), andererseits aber vermag sie zu verdeutlichen, in welchem Umfang der »Generalresidenzplan für Stuttgart denn innovativen Vorstellungen zum europäischen Städtebau des 18. Jahrhunderts« (180) verpflichtet war.

Im dritten und umfanglichsten Teil des Bandes wird »Carl Eugen als politischer Reformator« in den Blick gerückt. Der kurzlebigen, aus strukturellen Gründen zum Scheitern verurteilten Kooperation des Landschaftskonsulenten Johann Jacob Moser mit Carl Eugen wendet sich Frank Kleinhagenbrock zu. Verdeutlichen etliche der Beiträge des ersten und zweiten Teils des Bandes einmal mehr, dass die alte Erzählung vom »schlechten«, da despotischen, verschwenderischen und sexuell ausschweifenden Carl Eugen vor 1770 und dem »geläuterten« Herzog der späten Jahre nicht trägt, so wird im Beitrag von Hermann Ehmer das Themenfeld erörtert, das in der württembergischen Landesgeschichtsschreibung, in deren Tradition sich auch Ehmer stellt, den »Beweis« für diese Interpretation liefert: das landesherrlich-ständische Mit-, Neben- und Gegeneinander. Es war maßgeblich geprägt von der – reichspolitisch eminent bedeutsamen – Konfessionsverschiedenheit von (katholischem) Landesherrn und (evangelischer) bürgerlicher Landschaft. Es war nicht zuletzt diese Konfessionsverschiedenheit, die den württembergischen Ständekonflikt, auch publizistisch, zu einer europäischen Angelegenheit machte. In Gerhard Fritz' Beitrag (Carl Eugen und das Strafrecht) wird ein Thema angedeutet, allerdings nicht erörtert, dessen detaillierte Analyse für das Verständnis der Carl Eugenschen Regierungszeit ein erhebliches Erkenntnispotential beinhaltet – die weitreichenden Transformationen bürokratischer Herrschaft im 18. Jahrhundert, die freilich nicht darin aufgehen, dass der Herzog von seinen Juristen »aufs Kreuz gelegt« wurde (229, 232).

Vor allem aber erscheint Carl Eugen als Bildungsreformer, als der er auch in der älteren Forschung bereits viel Aufmerksamkeit genossen hat. Gleich fünf Beiträge stellen ihn in dieser Rolle vor. Sylvia Schraut thematisiert in ihrem auf archivalischer Quellengrundlage basierenden Aufsatz die *École des Demoiselles*, die in ihren Anfängen auf das Jahr 1772 datiert. Überzeugend vermag sie zu zeigen, dass für diese Einrichtung die »widersprüchlichen Mädchenbildungskonzeptionen der frühneuzeitlichen französischen Pädagogen und der französischen Aufklärung« (145f.) maßgeblich waren, und es nicht zuletzt diese Widersprüche waren, die die im protestantischen Württemberg bis dahin unbekanntere höhere Mädchenbildung de facto scheitern ließen. Neue Erkenntnisse zum Spannungsfeld der württembergischen Landesuniversität Tübingen zur Carl Eugenschen Neugründung, der Hohen Carlsschule, liefern die Aufsätze von Matthias Asche und Bernhard Homa. Asche, der die Hohe Carlsschule vor der Folie der Bildungslandschaft des Reiches betrachtet, verdeutlicht, dass die Bildungspolitik in Württemberg, wie anderswo, dem auf das Praktisch-Nützliche gerichteten Zeitgeist entsprach und Bernhard Homa unterstreicht die Erkenntnis Asches, dass die Konkurrenz der Carlsschule der Tübinger Universität weniger abträglich war als vielfach angenommen. Frederic Groß untersucht schließlich die Bedeutung der Carlsschule als militärische Ausbildungsanstalt und Sabine Rathgeb, gleichsam als Kontrapunkt, die kurzlebige Carl Eugen'sche Kunstakademie.

Am Ende dieses Bandes, der mit seinen zahlreichen, zum Teil farbigen Abbildungen sehr ansprechend ist, steht zwar kein neues Bild Carl Eugens und seiner Zeit, aber sie gewinnt doch vielfach klarere Konturen.

Gabriele Haug-Moritz

WOLFGANG ZIMMERMANN, JOSEF WOLF (HRSG.): Die Türkenkriege des 18. Jahrhunderts. Wahrnehmen – Wissen – Erinnern. Regensburg: Schnell & Steiner 2017. 455 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7954-3218-8. Geb. € 49,95.

Die Auseinandersetzung der Geschichtswissenschaften und angrenzender kulturwissenschaftlicher Disziplinen mit der Osmanischen Expansion des 15. bis 18. Jahrhunderts und deren Begleiterscheinungen erlebt seit Beginn des Jahrtausends eine neue Konjunktur. Dies belegen zahlreiche Publikationen, aber auch Ausstellungen. Exemplarisch seien nur zwei Tagungsbände: FEICHTINGER/HEISS (Hrsg.), *Der erinnerte Feind*, Wien 2013 sowie LEUSCHNER/WÜNSCH (Hrsg.), *Das Bild des Feindes. Konstruktion von Antagonismen und Kulturtransfer im Zeitalter der Türkenkriege. Ostmitteleuropa, Italien und Osmanisches Reich*, Berlin 2013 und ein Ausstellungskatalog (Brüssel und Krakau 2015) genannt: *The Sultan's World: The Ottoman Orient in Renaissance Art*, Berlin 2015. Dass gleichwohl immer noch neue Forschungsfragen ihrer Beantwortung harren, zeigt die besprochene Publikation.

Im Oktober 2015 fand in Tübingen als Kooperation des Instituts für donauschwäbische Geschichte und Landeskunde mit dem Landesarchiv Baden-Württemberg eine internationale Konferenz zum Thema »Die Türkenkriege des 18. Jahrhunderts. Wahrnehmen – Wissen – Erinnern« statt. Der gleichnamige Tagungsband versammelt 16, nach den drei titelgebenden Spektren gruppierte Beiträge. Ein einführender Aufsatz von Johannes Burkhardt stellt grundsätzliche Beziehungslinien zwischen Europa und dem Osmanischen Reich bzw. der Türkei mit ihren strukturell-funktionalen Wechselwirkungen heraus.

Ziel der Publikation war – innerhalb der klaren »Raum- und Zeitkoordinaten« (S. 9) Südosteuropas im 18. Jahrhundert – weniger eine Analyse der realen Kriegseignisse als der unterschiedlichen Perspektiven ihrer Funktionalisierung im engeren und weiteren historischen Abstand. Mit diesem Fokus nimmt die Geschichtsschreibung eine ak-

tuelle und gleichsam selbstreferenzielle Richtung auf. Claudia Reichl-Ham – um nur einen Aufsatz herauszugreifen – beschäftigt sich mit einer Leerstelle in der Wahrnehmung. Trotz überlieferter Quellen wurde die selbstverschuldete Niederlage Karls VI. 1737–1739, die den Verlust von Belgrad und kaiserlicher Macht nach sich zog, genau deshalb verschwiegen. Das Sujet bei Ernst D. Petritsch ist hingegen klassisch für die Wahrnehmung »des Anderen«: Er zeichnet den Wandel der osmanischen Großbotschaften in Wien im Laufe des 18. Jhs. nach.

Ein Desiderat scheint bislang die Donaukartografie samt der immensen Bedeutung der Schifffahrt für die Kriegsführung, hier thematisiert von Antal András Deák, zu sein. Diese Lücke füllt der Teil »Wissen«, der fast ausschließlich kartografische Beiträge (inklusive zu mentalen Karten) und somit eine sehr konkrete Form von Wissensproduktion enthält. Außerdem erschien vom gleichen Herausgebergremium zeitgleich ein eigens diesem Thema gewidmeter Band (WOLF/ ZIMMERMANN (Hrsg.), Fließende Räume. Karten des Donauraums, 1650–1800, Regensburg 2017).

Auch wenn die Gliederung der Aufsätze nach Wahrnehmen, Wissen und Erinnern vielleicht weniger streng gedacht war als sie gedruckt ist, kommt bei der Rezensentin leichte Skepsis angesichts der Trennung von Wahrnehmung und Wissen auf. Zumal wenn – wie im Vorwort betont wird – Wissen erst durch Wahrnehmung erzeugt werde (S. 10). Gerade in Bezug auf die Kriegsereignisse und die Informationsproduktion in ihrem Umfeld sind das bereits unterschiedlich präfigurierte Vorwissen der Akteure (als Kriegsteilnehmer, Gefangene, Reisende) in der Praxis kaum von der Wahrnehmung, Erfahrung und (Um-)Deutung zu trennen und eine bestimmte Gerichtetheit jeder Aussage (statt »reiner« Wissensvermittlung) zu berücksichtigen.

Erinnern heißt immer auch Auswählen und bedarf besonderer Medien. Nicht zufällig liegt deshalb der Schwerpunkt des letzten Teils »Erinnern« auf Beiträgen aus der Kunst-, Musik- und Filmwissenschaft: Mit dem Fortschreiten der Zeit (im Band bis in die NS-Zeit) tritt eine zunehmende mediale Verlagerung weg von der Erlebnisebene hin zu Manifestationen von Erinnerungskulturen und auf Rezipienten gerichteten Deutungen und Funktionalisierungen ein. So erläutert Anna Ananieva überzeugend, wie die zahlreichen türkenkriegsbezogenen Denkmale im Garten von Zarskoe Selo von Kaiserin Katharina II. bewusst als »Assoziationslandschaft« (S. 315) russischer Sieghaftigkeit komponiert und zudem in Plänen, Gemälden und Poemen publiziert wurden.

Angesichts der Beiträge mit ihrem breiten Spektrum an geographischen wie disziplinären Ausgangspunkten erscheint es kleinlich, auf Fehlstellen hinzuweisen. Allerdings ist es symptomatisch, dass einmal mehr die Wahrnehmungsperspektive des Osmanischen Reiches fehlt. Die Bibliographie deutsch- und englischsprachiger Quellen und Literatur zu den späten Türkenkriegen ist ein für einen Tagungsband ungewöhnlicher und grundsätzlich hilfreicher Zusatz. Gleichwohl trifft die Auswahl und Einordnung nicht immer zu und es erstaunt, dass z. B. die Studien Suraiya Faroqhis gänzlich fehlen. Davon abgesehen jedoch trägt der Band neue Einzelergebnisse zu einer facettenreichen Gesamtschau zusammen. Die zahlreichen Abbildungen erhöhen den Lektüregewinn zusätzlich.

Sabine Jagodzinski

KLAUS OETTINGER: Aufrecht und tapfer. Ignaz Heinrich von Wessenberg – ein katholischer Aufklärer (Kleine Schriftenreihe des Stadtarchivs Konstanz, Bd. 18). Konstanz – München: UVK Verlagsgesellschaft 2017. 207 S. m. farb. Abb. ISBN 978-3-86764-723-6. Kart. € 17,99.

Einen zwiespältigen Eindruck hinterlasse Ignaz Heinrich von Wessenberg, so bemerkte der damals 43 Jahre alte Regensburger Professor Joseph Ratzinger, der 2005 als Bene-

dikt XVI. den Stuhl Petri in Rom bestieg, in seinem auch heute noch wichtigen – und in den 2010 erschienenen Band 8,2 seiner »Gesammelten Schriften« aufgenommenen – Vortrag »Wie wird die Kirche im Jahre 2000 aussehen?« Weihnachten 1969 im Hessischen Rundfunk, der in dem schmalen Band »Glaube und Zukunft« von 1970 gedruckt wurde: »Wer seine Werke liest, glaubt einem Progressisten des Jahres 1969 zu begegnen: Die Aufhebung des Zölibats wird verlangt, nur deutsche Sakramentsformen geduldet, Mischehen unabhängig von der Kindererziehung eingeseget usf.« Doch lehnte Ratzinger Wessenberg nicht in Bausch und Bogen ab, sondern sah auch Positiva: »Daß Wessenberg sich um regelmäßige Predigt und um Hebung des Niveaus im Religionsunterricht bemüht hat, die Bibelbewegung förderte und vieles dergleichen mehr, zeigt nur noch einmal, daß bei jenen Männern keineswegs nur kümmerlicher Rationalismus am Werk war.« Ratzinger unterschied unter den Vertretern der katholischen Aufklärung – diesen erst durch den Aufsatz »*Recherches sur l'Aufklärung catholique en Europe occidentale*« des 1931 geborenen französischen Priesters und Kirchenhistorikers Bernard Plongeron in der »*Revue d'histoire moderne et contemporaine*« von 1969 zu seiner heutigen Verbreitung gelangten Begriff verwandte er noch nicht – drei Typen. Da gibt es die »extremen Progressisten« wie den Pariser Erzbischof Jean Baptiste Joseph Gobel zur Zeit der Französischen Revolution, »der alle Schritte des Fortschritts seiner Zeit wacker mitging« und sich nach der Niederlegung seines Priestertums »an der Verehrung der Göttin Vernunft in Notre-Dame beteiligte«, oder den Direktor des Priesterseminars »Gregorianum« in München, Matthias Fingerlos, der 1805 in seinem Werk »Wozu sind Geistliche da?« – in die Sprache der Zeit um 1970 übersetzt – die Meinung vertreten habe, »der Priester solle vor allem Sozialhelfer sein und dem Aufbau einer vernünftigen, von Irrationalismen gereinigten Gesellschaft dienen«. Dann gibt es bei Ratzinger den späteren Regensburger Bischof Johann Michael Sailer – ein katholischer Aufklärer und als Professor in Dillingen einer der Lehrer Wessenbergs –, über den er schreibt: »Von diesem Mann und von dem großen Kreis seiner Freunde und Schüler ging eine Bewegung aus, die weit mehr Zukunft in sich trug als die siegreich auftrumpfende Großspürigkeit der bloßen Aufklärer. Sailer war ein Mann, der sich offen allen Fragen seiner Zeit stellte; die verstaubte Jesuitenscholastik von Dillingen, in deren Systemgefüge längst die Wirklichkeit nicht mehr eindringen konnte, mußte ihm daher ungenügend erscheinen. Kant, Jacobi, Schelling, Pestalozzi sind seine Gesprächspartner: Glaube ist für ihn nicht an ein System von Sätzen gebunden und durch Flucht ins Irrationale zu halten, sondern in offener Auseinandersetzung mit dem Heute zu bestehen. Aber der gleiche Sailer kannte die große theologische und mystische Tradition des Mittelalters in einer für seine Zeit erstaunlichen Tiefe, weil er den Menschen nicht auf den gerade jetzigen Augenblick beschränkte, sondern wusste, dass er selbst seiner nur inne wird, wenn er sich ehrfürchtig und wach dem ganzen Reichtum seiner Geschichte öffnet.« Und Wessenberg? »In der Mitte, gleichsam als gemäßigten Progressisten, könnte man die Figur des vorhin erwähnten Konstanzer Generalvikars Wessenberg ansiedeln, der eine simple Reduktion von Glaube auf Sozialarbeit keineswegs mitgemacht hätte, andererseits freilich doch allzu wenig Sinn für das Organische, für das Lebendige zeigte, das sich den bloßen Konstruktionen der Vernunft entzieht.«

Aber warum war der 1774 in Dresden, wo sein Vater als kursächsischer Minister amtierte, als Spross einer im vorderösterreichischen Breisgau ansässigen Adelsfamilie geborene und 1812 zum Priester geweihte Wessenberg, den Karl Theodor von Dalberg – Koadjutor von Mainz, seit 1802 Kurfürst-Erzbischof von Mainz, und seit 1800 auch Bischof von Konstanz – 1802 zum Generalvikar von Konstanz berufen hatte, in Rom *persona non grata*, als er 1814 von Dalberg in Konstanz zum Koadjutor *cum iure successionis* bestellt wurde und als das Domkapitel von Konstanz ihn nach dem Tod Dalbergs 1817

zum Bistumsverweser wählte? 1801 hatte ihn seine in Dalbergs Auftrag nach dem Frieden von Lunéville von 1801 und im Vorfeld des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803 durchgeführte Mission zur Rettung hochstiftischer Güter im Schweizer Diözesangebiet des Bistums Konstanz noch die Anerkennung des damals noch nicht wie ab Sommer 1809 in französischer Gefangenschaft lebenden Pius VII. eingebracht. Es waren Verordnungen des Generalvikars in Ehesachen seit 1804, vor allem die Außerkraftsetzung der von dem Nuntius in Luzern erteilten Ehedispense von 1805, die dem geltenden Kirchenrecht und der Autorität des Papstes entgegen waren, die von Wessenberg zum Zweck der Errichtung eines Priesterseminars beabsichtigte Aufhebung des Klosters Werthenstein bei Luzern, die 1807 von Pius VII. missbilligt wurde, die Erteilung dem Papst vorbehaltener Ehedispense und Entbindungen von Ordensgelübden 1811 – Wessenberg entschuldigte sich mit der Unerreichbarkeit des Papstes in der französischen Haft in Savona in Ligurien – und ähnliches, pastoral im Einzelfall verständliches, das als antipäpstliche Kompetenzüberschreitung zu werten war. Und es war Wessenbergs (und Dalbergs) Bemühung um die Errichtung einer deutschen Nationalkirche auf dem von Napoleon einberufenen *Concile National de Paris* im Juni/Juli 1811, an dem Wessenberg als Begleiter Dalbergs – aufgrund des Reichsdeputationshauptschlusses seit 1803 Fürstprimas von Deutschland und Bischof bzw. Erzbischof von Regensburg, seit der Rheinbundakte von 1806 Fürstprimas des Rheinbundes und seit 1810 Großherzog von Frankfurt – teilnahm, auf dem Wiener Kongress der Jahre 1814 und 1815, in seiner 1815 anonym publizierten Schrift »Die deutsche Kirche. Ein Vorschlag zu ihrer neuen Begründung und Einrichtung« und in seinen nach dem Abschluss des Wiener Kongresses fortgesetzten Aktivitäten, darunter seine ebenfalls anonym publizierte Schrift »Betrachtungen über die Verhältnisse der katholischen Kirche im Umfang des deutschen Bundes« von 1818. Man muss die Umstände von Papst, Kurie und Kirche in diesen Jahren nach der Französischen Revolution und unter dem napoleonischen Konkordat von 1801 schon völlig missverstehen, wenn man nicht bereit ist, darin mit Papst und Kurie gefährliche Neuauflagen des Gallikanismus des *Ancien régime*, des reichskirchlichen Episkopalismus und des Hontheimschen Febronianismus zu sehen.

Diese Bereitschaft zeigt jedoch in keiner Weise der Verfasser des hier anzuzeigenden Buches über Wessenberg, der seit 2001 emeritierte Konstanzer Germanist und Literaturhistoriker Klaus Oettinger. Er schreibt engagiert und schießt dabei über das Ziel hinaus. Papstprimat und römischen Zentralismus nennt er »römische Kommandogewalt über die diversen nationalen Kirchenverbände« (S. 10) und missversteht das Zweite Vatikanische Konzil, vor allem das Konzilsdekret »Christus Dominus« von 1965, ebenso wie den »Codex Iuris Canonici« von 1983 und dessen Bestimmungen über Papst und Bischofskollegium, wenn er schreibt: »Wessenbergs Plädoyer für die Diversität innerhalb der Einheit der Kirche darf als Vorgriff der ekklesiologischen Auseinandersetzungen auf und nach dem II. Vatikanischen Konzil um eine Dezentralisierung der Kirche gedeutet werden« (S. 10f.). Zweifellos wollte das II. Vatikanum und will der Codex keine Nationalkirchen. Von der katholischen Aufklärung weiß Oettinger wenig – er nennt lediglich das Buch »Die wahre Aufklärung durch Jesum Christum« von Christian Handschuh von 2014 (S. 12, Anm. 2) und den LThK-Artikel »Aufklärung und katholische Kirche« von Rudolf Reinhardt und Arno Schilson von 2006 (S. 35, Anm. 4) –, meint unter Ausblendung wesentlicher Elemente der katholischen Aufklärung, den katholischen Aufklärern sei es »vorab« darum gegangen, die »Geltung des päpstlichen Primats zurückzudrängen und den Machtanspruch der Vatikanischen Jurisdiktion in den Diözesen nördlich der Alpen zu brechen« (S. 14), und wundert sich, die Aufklärung des 18. Jahrhunderts generell missverstehend, darüber, dass die Aufklärer »eine partnerschaftliche Kooperation zwi-

schen Klerus und Laien [...] außer Betracht ließen« und dass das Volk »lediglich als Gegenstand der pastoralen Bemühungen der Kleriker im Blick« (S. 15) war – und überhaupt Oettingers Literaturkenntnis: Zum Abschnitt »Zwischen den Fronten: Wessenberg und der Zölibat« (S. 107–117) nennt er richtigerweise Paul Picards »Zölibatsdiskussion im katholischen Deutschland der Aufklärungszeit« von 1975, aber warum nicht auch Stefan Heids »Zölibat in der frühen Kirche. Die Anfänge der Enthaltenspflicht für Kleriker in Ost und West« von 1997?

Oettinger bedient sich eines militärstrategischen Begriffs des Kalten Krieges, wenn er im Zusammenhang mit dem Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts und dem Pontifikat Pius' IX., völlig unangemessen, von »Rollback-Mentalität« (S. 23) spricht, wie er überhaupt zur Abqualifizierung von ihm nicht geschätzter Gegenpositionen zu Wessenbergs Haltung militärische Vokabeln bevorzugt: »radikale Defensivstrategie«, »Arsenal dieses Stellungskrieges« (S. 23). Von Allgemein- und Verfassungsgeschichte des 19. Jahrhunderts versteht er wenig, wenn er dem Großherzog von Baden das Prädikat »Majestät« (S. 27) zuerkennt. Er trägt »Eulen nach Athen«, wenn er im Zusammenhang mit der »Wessenberg-Renaissance« (Karl Siegfried Bader 1974, bei Oettinger S. 33) im Kontext des II. Vatikanums und der Liturgiekonstitution »Sacrosanctum Concilium« von 1963 meint, mit Hubert Wolf betonen zu müssen, dass es »sehr wohl eine spezifisch ›katholische Aufklärung‹ gegeben habe, die ›keineswegs unkirchlich‹ gewesen sei« (S. 34) – im Übrigen gibt es für die liturgischen Reformvorstellungen in der katholischen Aufklärung und ihre Nähe zu »Sacrosanctum Concilium« und zur Liturgiereform von 1970 interessantere und bessere Gewährsleute als Wessenberg, z. B. Leonhard Werkmeister (1745–1823) – zu ihm Harm KLUETING, Vorwehen einer neuen Zeit. Liturgische Reformvorstellungen in der katholischen Aufklärung und im Josephinismus, in: Stefan HEID (Hrsg.), Operation am lebenden Objekt. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II, Berlin 2014, S. 167–181. Oettinger verwendet die Begriffe »Herrschaftssäkularisation« und »Vermögenssäkularisation« (S. 41) unsachgemäß, weiß nichts über ihre Prägung durch Ernst Rudolf Huber in Band 1 seiner »Deutschen Verfassungsgeschichte seit 1789« von 1960 und noch weniger über die Alternativbegriffe »Territorialsäkularisation« und »Klostersäkularisation«. Das damalige wie das heutige Kanonische Recht sind ihm ebenso fremd wie der Geschäftsgang der Kurie in jener Zeit, die für Wessenberg keine Ausnahme im Sinne eines »Gerichtsverfahrens von geradezu kafkaeskem Format« (S. 61) machte. Ohne diese Unkenntnis könnte Oettinger über den Kardinal-Staatssekretär Ercole Consalvi und seine Befassung mit der *Causa Wessenberg* nicht schreiben: »Consalvi mimt also eine Mittlerfigur, er handelt nach höheren Weisungen, er fungiert als Sprecher einer Macht, die unter der Titelbezeichnung ›heiliger Vater‹ oder ›Seine Heiligkeit‹ oder auch nur als ›heiliger Stuhl‹ gleichsam hinter den Kulissen verborgen residiert und dennoch wirkungsvoll Regie zu führen scheint. ›Der Kardinal Staats-Sekretär‹ beschränkt sich darauf mitzuteilen, was ihm diese Macht im Hintergrund auszurichten aufgetragen hat. Er präsentiert sich als Vollzugsorgan« (S. 59). Eine moderne, kritische Wessenberg-Biographie, die wissenschaftlichen Standards entspräche, sähe anders aus!

Dabei hat das Buch auch positive Seiten. Dazu gehören die Abschnitte über »Das literarische Œuvre« Wessenbergs (S. 119–136), über »Die Hymnen und geistlichen Lieder« (S. 137–153), bei denen Oettinger gewiss seine Qualifikation als Literaturhistoriker zu Gute kommt, ferner Oettingers »Sammlung Wessenberg'scher Sentenzen« (S. 179–204), und wohl auch noch der Abschnitt »Religion auf dem Prüfstand der Aufklärung: Zum Spätwerk von Ignaz Heinrich von Wessenberg« (S. 155–178), wenn man in Rechnung stellt, dass ein Nichttheologe der Verfasser ist.

Harm Klueing

6. Neuzeit und Zeitgeschichte

PETER EITEL: Die Geschichte Oberschwabens im 19. und 20. Jahrhundert, Bd. 2: Oberschwaben im Kaiserreich (1870–1918). Ostfildern: Thorbecke 2015. 360 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7995-1002-8. Geb. € 29,90.

Die deutsche Geschichte ist zutiefst durch Föderalismus geprägt. Was für die nationale Ebene gilt, ist auch auf die Landesgeschichte (und die Diözesangeschichten) zu übertragen. Mit Blick auf den deutschen Südwesten heißt das: Baden-Württembergische Geschichte ist also nicht nur die Geschichte Badens, Württembergs und des oft ausgeblendetes Hohenzollerns wie geteilter Entwicklungen und Erfahrungen, sondern beinhaltet auch die Geschichte historisch gewachsener kleinräumigerer Regionen wie Hohenlohe oder Oberschwaben. Doch während es neben unzähligen Deutschen Geschichten auch eine reiche Auswahl an Büchern zur Geschichte Badens bzw. Württembergs gibt, mangelt es an wissenschaftlichen Überblicksdarstellungen zur Geschichte der Regionen. Für Oberschwaben im 19. und 20. Jahrhundert dieses Desiderat zu beheben, hat sich der langjährige Stadtarchivar von Ravensburg und ausgewiesene Spezialist Peter Eitel zum Ziel gesetzt. Nach dem ersten Band für die Zeit von etwa 1800 bis 1870 von 2010 legte Eitel fünf Jahre später den hier vorzustellenden zweiten Band für die Zeit des Deutschen Kaiserreiches vor.

Eitel beschränkte sich nicht darauf, Ortsgeschichten und Spezialstudien auszuwerten. Er arbeitete auch umfangreiche Bestände in staatlichen und kirchlichen Archiven durch und unternahm eine extrem aufwändige, aber sehr ertragreiche Auswertung von wichtigen Tageszeitungen, um den vielfältigen Entwicklungen in Oberschwaben zwischen 1870 und 1918 auf die Spur zu kommen. So gelingt es ihm, ein differenziertes, vielfältiges Bild von Politik, Alltag, Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur der Region zu zeichnen und punktuelle Beobachtungen mit Hilfe von eigens erstellten Statistiken einzuordnen. Wer z. B. etwas über Kriegserfahrung und Kriegserinnerung mit Blick auf den deutsch-französischen Krieg von 1870/71 in der Region Oberschwaben wissen will, wird bei Eitel ebenso fündig wie derjenige, der sich für Tierzucht und Milchproduktion, Ausbau der Verkehrswege, italienische Arbeitsmigranten oder die Bildende Kunst interessiert. Politische Geschichte und Kirchengeschichte berücksichtigt Eitel – man möchte schon sagen »natürlich« – auch. Informationen zur Geschichte des Katholizismus in Oberschwaben finden sich nicht nur im Kapitel »Kirche und Konfession«. In zahlreichen anderen Zusammenhängen geht der Autor auch auf die katholische Prägung großer Teile der ober-schwäbischen Gesellschaft ein.

Angesichts der großen Syntheseleistung Eitels und der Vielzahl an Themen, bei deren Darstellung der Autor zum Teil Pionierarbeit leisten musste, wird der eine oder andere Spezialist in dieser oder jener Frage anderer Ansicht sein. Es ließe sich etwa fragen, ob die Fundamentalpolitisierung, die etwa in den 1890er-Jahren begann und in Württemberg zu einer Konfessionalisierung der Landespolitik führte, wie Andreas Gawatz gezeigt hat, nicht auch für Oberschwaben stärker zu akzentuieren wäre, schließlich entsteht 1894/95 die Württembergische Zentrumspartei in Oberschwaben. Ebenso erscheinen bei Eitel die gerade in der wilhelminischen Zeit stark expandierenden katholischen Vereine merkwürdig blass und unbedeutend in ihrer gesellschaftlichen Wirkung. Ob dies aufgrund der von Eitel herangezogenen Quellen zu erklären ist und eine stärkere Auswertung katholischer Tageszeitungen ein anderes Bild ergeben hätte oder ob dies Folge seiner Gliederung ist, die sich stark an der Synthese für die nationale Ebene von Thomas Nipperdey orientiert, müssen zukünftige Forschungen klären. Dies wäre von großer Bedeutung dafür, ob man

das seit den 1980er-Jahren von der Katholizismusforschung viel bemühte Konzept »katholisches Milieu« auf Oberschwaben anwenden kann oder nicht. In Eitels Zugriff spielt es keine Rolle. Ob hier die von Eitel gewählte Perspektive und Gliederung dieses Ergebnis »präjudiziert«, gilt es zu überprüfen. Entsprechende Anstöße für weitere Forschungen zu geben, ist ein wichtiger Verdienst Eitels.

Eine Bemerkung zur Gliederung sei dennoch erlaubt: Dem Rezensenten leuchtet es überhaupt nicht ein, warum die Geschichte der jüdischen Oberschwaben als Teil des Kapitels »Die Bevölkerung« abgehandelt wird, während es ein eigenes Kapitel zu »Kirche und Konfession« gibt, das sich katholischen und protestantischen Oberschwaben widmet. Gerade für die Zeit des Kaiserreiches hätten die drei angestammten Religionsgruppen Oberschwabens gemeinsam in einem Kapitel abgehandelt werden müssen. Das ist nicht nur eine zentrale Erkenntnis der Forschungen zur deutsch-jüdischen Geschichte – in lokaler Perspektive etwa umgesetzt im Museum zur Geschichte von Christen und Juden in Laupheim. Wie ertragreich ein solcher Zugriff sein kann, hat auch Andrea Hoffmann für Bad Buchau gezeigt und für diesen Ort herausgearbeitet, dass sich in vielen Zusammenhängen katholische und jüdische Bad Buchauer näher standen als die Angehörigen der beiden christlichen Konfessionen und dass vor Ort im Kaiserreich die Protestanten oft außen vor blieben.

Ungeachtet dieser kritischen Bemerkungen sei dieses wichtige Buch allen empfohlen, die sich für Oberschwaben interessieren. Es ist nicht nur für den wissenschaftlich Interessierten eine Fundgrube und Anstoß zu weiteren Forschungen. Es kann auch dank seiner gut verständlichen Sprache und der reichen, ansprechenden Bebilderung Anregung sein, die Region – sei es als Tourist, hinzugezogener oder verwurzelter Oberschwabe – neu für sich zu entdecken.

Christopher Dowe

VOLKER TRUGENBERGER (HRSG.): Hohenzollern. Burg – Adelshaus – Land. Stuttgart: Kohlhammer 2017. 142 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-17-033567-7. Kart. € 14,00.

Ein dreifaches Hohenzollern-Jubiläum: 1867, vor nun etwas über 150 Jahren, wurden der historistische Wiederaufbau der gleichnamigen Burg vollendet, in Sigmaringen das Fürstlich Hohenzollernsche Museum eröffnet und zudem der Hohenzollerische Geschichtsverein gegründet. Anlass und Anstoß für das Staatsarchiv Sigmaringen und den Geschichtsverein, dem geschichtsmächtigen Lemma »Hohenzollern« eine Ausstellung, begleitet von einem reich ausgestalteten Katalog, zu widmen. Der programmatische Dreiklang »Burg – Adelshaus – Land« bezieht sich hier dezidiert auf den, die und das schwäbische(n) »Hohenzollern«, die verwandten Herrscher Preußens bleiben im Hintergrund.

Volker Trugenberger stellte sich als Herausgeber des attraktiv gestalteten Bandes zusammen mit einem Team an Autorinnen und Autoren der Herausforderung, den schillernd-mehrdeutigen Begriff mit Leben zu füllen, den Stand der Forschung für Experten wie Laien verständlich zu referieren und die enge Verbindung zwischen den drei Facetten des »Hohenzollern« herauszuarbeiten. Der erste Teil des Kataloges gilt dabei dem weit hin sichtbaren Wahrzeichen des Landes, der Burg Hohenzollern, der zweite Teil widmet sich der schwäbisch-katholischen Linie des gleichnamigen Adelshauses. Die abschließende Partie schließlich stellt verschiedene Aspekte des Landes Hohenzollern vor, wobei die Darstellung über das Ende der Monarchie hinaus greift und etwa mit der Kreisreform der 70er-Jahre schließt.

Die Geschichte der Burg wird in Beiträgen zur mittelalterlichen Anlage, zum neuzeitlichen Burgeschloss wie zum nationaldynastischen Denkmal des 19. Jahrhunderts an Hand von historischen Burgplänen wie Photographien so präzise wie kenntnisreich umrissen.

Im Anschluss wird der Aufstieg auch des schwäbischen Zweiges der Dynastie schlaglichtartig an Hand wichtiger Meilensteine beleuchtet; dem Referat der Ereignisgeschichte sind illustrierende Epochen und Zeitläufte charakterisierende Vignetten etwa zur Wappengeschichte, den Grablegen des Hauses oder schließlich auch zur modernen Unternehmensgruppe Fürst von Hohenzollern beigelegt. Trotz der glücklich vorangestellten Stammtafel der schwäbischen Hohenzollern ist allerdings gerade für diese Teilpartie eine fundierte Kenntnis der politischen Verwicklungen des »langen« 19. Jahrhunderts von Vorteil – die Geschichte des Deutschen Bundes wie des (preußisch-hohenzollerschen) Kaiserreiches bleibt stets im Hintergrund präsent.

Die abschließende Darstellung des Landes gerät so facettenreich wie Geographie und Geschichte des Territoriums: Die wechselnden politischen Konstellationen erfahren ebenso Berücksichtigung wie Religion, Infrastruktur, Bildung, Wirtschaft und Vereinsleben. Anhand der präzise charakterisierten, sachkundigen Miniaturen entsteht ein plastisches Bild des Landes und seiner neueren Geschichte. Gerade dieser letzte Teil des Kataloges stellt eindrucksvoll dar, wie sich ein eigentliches Hohenzollersches Selbstbewusstsein, eine eigene Identität der ursprünglich heterogenen Landesteile erst im Verlaufe des 19. Jahrhunderts herausbildete. Eine entscheidende Rolle spielten dabei die beiden Zweige des namengebenden Herrscherhauses, letztendlich auch der aufwändige Wiederaufbau der Burg, bis heute das Wahrzeichen der Region.

Trugenbergers Katalogband regt so sehr zum Lesen wie zum Entdecken an. Die Vorstellung der einzelnen Teilaspekte ist dabei fundiert und durchweg so lesbar wie lesenswert geschrieben. Trotz des mit etwa 140 kleinformatigen Seiten knappen Rahmens gelang eine großzügige Gestaltung, mit glücklicher Auswahl der Exponate bzw. Abbildungen: Gerade der Verzicht auf die ja thematisch liegenden »Postkartenbilder« von Land und Burg zu Gunsten charakteristischer, teils bisher unpublizierter Pläne, Dokumente und Erläuterungsgrafiken bietet selbst dem Kenner der Bau- oder Landesgeschichte Hohenzollerns wertvolle neue Einblicke.

Christian Kayser

HUBERTUS SEIBERT (HRSG.): Bayern und die Protestanten. Regensburg: Pustet 2017. 320 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7917-2867-4. Geb. € 34,95.

siehe unter 5.: Reformation und Frühe Neuzeit

JUDITH ROSEN: Heinrich Hahn. Arzt – Politiker – Gründer des Missionswerks *missio*. Paderborn: Schöningh 2017. 329 S. ISBN 978-3-506-78616-6. Kart. € 24,90.

Heinrich Hahn (1800–1882) gehörte zu den bedeutendsten Protagonisten der katholischen Erneuerungsbewegung Aachens im 19. Jahrhundert. Über Jahrzehnte hinweg verband der tiefgläubige, passionierte Mediziner seine breit gefächerte ärztliche Tätigkeit (S. 75–113) mit bemerkenswertem sozialem wie politischem Engagement und erwies sich dabei als geschickter Netzwerker (S. 194–202). So wirkte er unter anderem im sogenannten Caritaskreis um Luise Hensel (S. 164–171), im katholischen Vereinswesen (S. 174–194) und im Stadtrat seiner Heimatstadt (S. 241–249). Darüber hinaus waren ihm eine große Schreibfreude und ein publizistischer Eifer eigen, der keine Berührungsgänge

vor fachfremden, theologischen oder historischen Stoffen kannte. Neben medizinischen Schriften, von denen einige hochgelobt wurden (S. 74) und internationale Anerkennung fanden (S. 100), verfasste er eine fünfbändige Missionsgeschichte (S. 208) sowie Fragmente eines religiösen Traktates, das wertvolle Einblicke in die Denkwelten gerade entstehender linksrheinischer, katholischer Milieus gewährt (Quellenangaben, S. 310).

Der Facettenreichtum von Heinrich Hahns Wirken beeindruckt noch heute und eröffnet verschiedene mögliche Zugänge zu Person, Lebenswerk und Wirkungsgeschichte. Wie bei jeder Lebensbeschreibung spielt auch bei Judith Rosens Zugriff eine große Rolle, aus welcher Perspektive, in welcher Absicht und mit welcher Fragestellung das Leben Heinrich Hahns 135 Jahre nach seinem Tod und 70 Jahre nach Erscheinen der letzten Biographie (re-)konstruiert wurde.

Um es vorwegzunehmen, bei der aktuellen Hahn-Vita handelt es sich weniger um einen Beitrag zum Forschungsstand, als um eine Auftragsarbeit aus der Feder einer Althistorikerin mit biographischer Vorerfahrung, die einer klaren Interessenleitung unterliegt und auch nicht vorgibt, etwas Anderes zu sein (Vorwort, S. 5–9 u. Einführung, S. 20–24).

Die Offenlegung dieser Ausgangslage stellt die Rezensentin vor die Frage, wozu sie sich eigentlich äußern soll, zum historisch belastbaren Ertrag der Biographie oder dazu, in welcher Qualität die Autorin die Vorstellungen ihrer Auftraggeber umsetzt? Da beides seine Berechtigung hat und in diesem Fall nicht sauber voneinander getrennt werden kann, muss zunächst darauf eingegangen werden, unter welchen Prämissen Judith Rosens Arbeit entstand.

Auftraggeber war der Aachener Heinrich-Hahn-Verein, der im Wesentlichen zu dem Zweck gegründet wurde, das Seligsprechungsverfahren Heinrich Hahns zu unterstützen, das im Jahr 2000 eröffnet wurde. Dies nicht nur durch die aktive Pflege seines Andenkens in der Diözese Aachen, sondern auch durch die »zeitgemäße« (S. 5) biographische Aufarbeitung seiner Vita und der Bedeutsamkeit seines Wirkens für unsere Gegenwart.

Letztere bestehe aus Sicht des Schirmherrn des Heinrich-Hahn-Vereins, des emeritierten Bischofs Dr. Heinrich Mussinghoff, vor allem in der Gründung des Aachener Missionswerkes, das sich in seiner heutigen Gestalt als *missio* präsentiert (S. 6). Wie andere christliche Hilfswerke müsse *missio* sein dezidiert missionarisches Profil und seine Zukunftsfähigkeit heute gegen das Neutralitäts-Dogma der säkularen Gesellschaft behaupten (S. 9). Dies führe unabhängig vom Seligsprechungsverfahren zu einer selbstvergewissernden Rückschau in die Gründungsgeschichte von *missio* und auf die charismatische Gründergestalt Heinrich Hahns.

Vor diesem Hintergrund führt der Besuch der *missio*-Website »Visionen und Werte« (<https://www.missio-hilft.de/de/missio/visionen-werte/>) zu dem Schluss, dass Judith Rosen vor der Herausforderung stand, ein Hahn-Narrativ zu (re-)konstruieren, das den Leser auf die Lebenswirklichkeit und Anschlussfähigkeit christlicher Sendung, konkret auf die gegenwärtige Programmatik von *missio* lenken soll.

So ist es wohl kein Zufall, dass sie Hahns Vita an das Leitmotiv »Vision und Mission« koppelt (Kap. I., Vision und Mission, S. 15–24) und dem Thema »Mission – gestern und heute« einen eigenen Abschnitt widmet (S. 203–206).

Leider gelingt die praktische Umsetzung des Brückenschlags zwischen Vergangenheit und Gegenwart nur unvollkommen, da sich die Verfasserin bereits in der thematischen Einführung schwer darin tut, für den Leser aufzubereiten, was das Visionäre an Hahns caritativ-missionarischem Konzept war und welcher inneren Logik ihre Arbeit folgt. Die Überschriften der Abschnitte »Ein Bürger mit einer Vision« (Kap. 1.2, S. 18f.) und »Ein Katholik mit einer Mission« (Kap. 1.3., S. 19f.) wirken plakativ, weil der ihnen zugeordnete Text nur wenig Bezug zu ihrer Aussage herstellt.

Quellenkritik, methodische Überlegungen und die Formulierung von Erkenntniszielen fallen schmal aus und verbergen sich unter der Überschrift »Eine Begegnung mit Heinrich Hahn« (Kap. 1.4, S. 20–24). Judith Rosens dort platzierte Absichtserklärung, sie wolle sich mit Blick auf den »modernen Leser« dem »Menschen« Heinrich Hahn und dessen »Psyche« (S. 23) annähern, dabei gleichzeitig seinen »Hang zur Bewegung«, seine Berufung zum Dienst »an Gott und den Menschen auf den Wegen der Zeit« (S. 24) thematisieren, mutet bar vertiefender Erläuterungen konturlos an.

Hinsichtlich der eigentlichen Lebensbeschreibung war die Biographin ganz wesentlich auf die Relecture der Hahn-Rezeptionen ihrer Vorgänger angewiesen, von deren hagiographischem Charakter sie sich distanzieren will (S. 21). Dabei strukturiert sie ihr Vorgehen sowohl chronologisch als auch inhaltlich.

Beginnend mit Hahns Kindheit in den katholischen Lebenswelten Aachens unter französischer Herrschaft (Kap. II., Kindheit im Schatten von Aufruhr und Krieg, S. 25–49), beschreibt sie seinen familiären, akademischen und beruflichen Werdegang in der Restaurationszeit (Kap. III., Ein sanfter Charakter, S. 55–74; Kap. IV., Arzt aus Berufung, S. 75–114 und Kap. V., Die Frauen an seiner Seite – Barbara Kántzeler und ihre Töchter, S. 150–156); sein kulturkämpferisches, caritatives und missionarisches Wirken zwischen Lebensmitte und Lebensabend (Kap. VI., Glaube macht mobil – Der »Netzwerker«, S. 157–202; Kap. VII., Glaube geht aus sich heraus – Der Missionar, S. 203–240 sowie Kap. VIII., Glaube setzt sich ein – Der Politiker, S. 241–272) und fragt schließlich danach, welche Spuren Heinrich Hahn hinterließ (Kap. IX., Glaube hinterlässt Spuren – ein Heiliger?, S. 273–303). Am Ende überlässt es Judith Rosen dem Leser, ob und inwieweit er ihren Protagonisten als Heiligen sehen will und dem Urenkel Hahns, sich in einem Nachwort (S. 325–329) zu dieser Frage zu äußern.

Dennoch konnte sie der Versuchung, Heinrich Hahn durch die Augen der älteren Biographen zu sehen und ihn den Sinnbedürfnissen ihrer Auftraggeber entsprechend (?) »schön zu schreiben«, letztlich nicht widerstehen. So fällt auf, dass die Autorin hinsichtlich des Leitmotivs »Vision und Mission« sehr darum bemüht ist herauszuarbeiten, dass Heinrich Hahn seiner Zeit, konkret bestimmten kirchenhistorischen Entwicklungen, als »Visionär« vorausgriff. Bei allem Respekt, den Judith Rosens Gesamtdarstellung verdient hat, muss doch erwähnt werden, dass sie in diesem Punkt zuweilen über das Ziel hinauschießt. Heinrich Hahn ohne relativierende Einschränkung zum »Wegbereiter der katholischen Gesellschaftslehre« (S. 18), gar zum Vordenker der päpstlichen Enzyklika *Deus caritas est* zu stilisieren (S. 22), greift aus der kritischen Distanz zu weit.

Insgesamt stößt Rosens historisch-kritischer Anspruch verschiedentlich an Grenzen, z. B. da, wo sie sich eine »persönliche Sicht« (S. 21) leistet, für die es keinen belastbaren Beleg gibt, oder indem sie Aspekte überblendet, die aus heutiger Sicht heikel und schwer vermittelbar sind. Um nur eines von vielen Beispielen herauszugreifen, ist die in Kap. 7.1 (Mission – gestern und heute, S. 203–206) formulierte und fraglos gut gemeinte Behauptung, Papst Franziskus hätte Heinrich Hahn mit seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* »aus der Seele gesprochen« (S. 204), zumindest gewagt und wirkt suggestiv. Denn Hahns Missionsverständnis erschließt sich weit weniger aus seiner 5-bändigen Missionsgeschichte (Kap. 7.2, Glaube sucht das Wort – die Geschichte der Missionen, S. 206–213) oder durch die Konstruktionen seiner älteren Biographen, als durch sein vermutlich wichtigstes überliefertes Egodokument, sein Traktat »Von der christlichen Liebe in der katholischen Kirche gegenüber den sittlichen Gebrechen der Menschen aus dem religiösen, sozialen und politischen Gesichtspunkte« (Quellenangabe, S. 310), auf dessen Einbindung Judith Rosen in diesem Zusammenhang interessanterweise verzichtet.

Ein naheliegender Grund hierfür könnte sein, dass die konkrete Auseinandersetzung mit Hahns Missionsverständnis, das stark in der Lehre *Extra Ecclesiam nulla salus* verankert und an den Verdienstgedanken gebunden war, die »Leuchtkraft seines Charismas für unsere Zeit« (Nachwort des Urenkels, S. 329) trüben könnte, an deren Erhalt dem Heinrich-Hahn-Verein und dem Missionswerk *missio* so gelegen ist.

Ohne den Rückbezug auf Hahns o. g. Schrift liest sich das Kapitel »Mission – gestern und heute« (S. 203–206) als apologetischer Exkurs, der die Interessen des Heinrich-Hahn-Vereins und von *missio* bedienen will, aber insofern das Ziel verfehlt, als er die gegenwartsbezogene, visionäre Komponente von Hahns Missionsverständnis eher behauptet, als dass er sie über Quellenanalyse logisch herleiten kann.

Insofern ist dieses Kapitel paradigmatisch für die gesamte Arbeit, die dem Leser eine kritisch-distanzierte Analyse der Motivlinien, Deutungs- und Handlungsmuster des Protagonisten, wie es die »wissenschaftliche Biographik« einfordert (Vgl.: Anita RUNGE, *Wissenschaftliche Biographik*, in: Christian KLEIN [Hrsg.]: *Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien*, Stuttgart 2009, S. 113–121), weitgehend schuldig bleibt.

Die (kirchen-)historische Kontextualisierung der eigentlichen Vita, die wohl aufgrund des vereinbarten Umfangs der Biographie (S. 21) zugunsten des besagten Kapitels 7.1 auf das Notwendigste reduziert wurde, gelingt insgesamt besser, besonders in den Kapiteln VI. (Glaube macht mobil – Der Netzwerker) und VIII. (Glaube setzt sich durch – Der Politiker). Hier stützt sich die Verfasserin überwiegend auf bereits hinlänglich bekannte Sekundärliteratur, über die sie u. a. in zeittypische Phänomene wie »Ultramontanismus«, »Milieubildung« oder »Volksmission« (S. 162) einführt. Dies allerdings ohne die aktuelleren diesbezüglichen historischen Diskurse zu berücksichtigen, durch die ein sublimeres Bild von Hahns Rolle als »visionärem« Protagonisten der katholischen Erneuerungsbeziehung hätte entstehen können.

Die stark an den älteren Hahn-Biographien orientierte, erzählende Beschreibung von Hahns Kindheit, Ausbildung, Familienleben (S. 25–150) und Sterben in Liebe und Verehrung (S. 25 u. S. 294–307) füllt gut die Hälfte des Buches. In diesen Abschnitten versucht Judith Rosen eine »zeitgemäße« Sicht auf die Person oder seine Zeit zu vermitteln, kann jedoch auch hier nicht wirklich mit quellenbasierten Analysen oder mit substanziellen Reflexionen aufwarten. Stellenweise bewegt sie sich selbstbewusst im Bereich der freien Interpretation (S. 75).

Dass ihr Quellen zugänglich gemacht wurden, die ihre Vorgänger entweder nicht kannten oder nicht berücksichtigt haben, ändert daran wenig. So scheint sich die verwertbare Information eines Musterungsberichtes, der nach einem »unveröffentlichten Manuskript« von Hahns Urenkel zitiert wird, darauf zu beschränken, dass er die Körpergröße des jungen Heinrich Hahn von 1,64 Metern dokumentiert, was die Autorin zu der Aussage führt, er sei für damalige Verhältnisse ein »stattlicher Mann« gewesen, der »in der Damenwelt gut angekommen sein« dürfte (S. 75). Diesem Beispiel für die buchstäbliche »Schönschreibung« Hahns ist eigentlich nichts hinzuzufügen, außer, dass es letztlich eine Frage des literarischen oder wissenschaftlichen Anspruchs ist, was der Leser solchen Passagen abgewinnt.

Resümierend bleibt festzustellen, dass der historische Ertrag des optisch ansprechend gestalteten und im W. W. W. optimal präsentierten Buches für den thematisch bewanderten Katholizismus- oder Missionsforscher klein ausfällt. Er beschränkt sich im Wesentlichen auf die Auswertung von Archivalien, die Hahns politisches Wirken betreffen (Quellenangaben, S. 309). Jenseits fachspezifischer Interessen gelesen, stellt Judith Rosens Arbeit eine durchaus fundierte, gefällig geschriebene Einführung in das Thema Heinrich

Hahn dar. Es ist zu hoffen, dass sie zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung, die bislang aussteht, anregt.

Barbara Vosberg

CARINA PITSCHMANN: Antisemitismus theologischer Wissenschaft im 19. Jahrhundert. Zur Konstruktion des Judentums in »Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte« von Ferdinand Christian Baur (Forum Christen und Juden, Bd. 14). Münster: LIT-Verlag 2016. 209 S. ISBN 978-3-643-13328-1. Kart. € 34,90.

Die christliche Theologie des 19. Jahrhunderts, die sich im Rahmen der säkularen Verwissenschaftlichung als theologische Wissenschaft konstituierte, hat mit Akribie die Entstehungsgeschichte des Christentums und ihre Herkunft aus dem Judentum verfolgt, und zu denjenigen, die die historisch-kritische Methode in die neutestamentliche Forschung integriert haben, gehörte der 1792 geborene und 1860 in Tübingen, seinem wichtigsten Wirkungsort, verstorbene evangelische Theologe und Kirchenhistoriker Ferdinand Christian Baur. Beeinflusst von der Philosophie Hegels begriff Baur die Geschichte des frühen Christentums als eine dialektische Entwicklung, die vom Judentum über das Heidenchristentum zur Formierung der altkatholischen Kirche führte. Als evangelischer Theologe von der Wahrheit des Christentums überzeugt, konnte er im Judentum nur eine überwundene Religion erblicken, die im Hegelschen Sinn im Christentum aufgehoben ist.

Christliche Theologen haben vielfach das Judentum abgewertet, und der christliche Antijudaismus gehört, wie es der Philosoph Herbert Schnädelbach in seiner »kulturellen Bilanz nach 2000 Jahren« pointiert formuliert hat, als »Fluch des Christentums« zu den sieben »Geburtsfehlern einer alt gewordenen Weltreligion«. In diesem Sinne ist Carina Pitschmann in ihrer hier anzuzeigenden Dissertation über die Konstruktion des Judentums in Ferdinand Christian Baur's Abhandlung »Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte« dem von Baur gezeichneten Bild vom Judentum nachgegangen. Ihre leitende Fragestellung ist, ob und inwiefern sich in Baur's Abhandlung antisemitische Denkstrukturen auffinden lassen. Sie versteht ihre Arbeit als einen Beitrag zur »Theologie nach Auschwitz«.

Um Ihre Frage zu beantworten, geht sie zunächst dem Begriff Antisemitismus nach und zieht die Bestimmung von Werner Bergmann heran, der Antisemitismus nicht zuletzt als eine politische Ideologie und Protestbewegung gegen die staatsbürgerliche Gleichstellung der Juden bestimmte. Juden wurden aber auch, und damit nähert sich Pitschmann ihrem Thema, auf der Grundlage theologischer Anschauungen diffamiert, und einleitend skizziert sie knapp und prägnant, dass sich in der protestantischen Theologie vor Baur im Bild der Pharisäer eine negative Sicht auf das Judentum gebildet hatte.

Nachdrücklich verortet Pitschmann die Schriften Baur's in den Kontext der europäischen Geschichte des 19. Jahrhundert. Dieses stellt sie als »Jahrhundert Europas« vor, in dem eine eurozentrische Perspektive herausgebildet worden sei und Europa sich als hegemoniale Weltmacht mit zivilisationsmissionarischem Anspruch etabliert habe.

Nach der Präsentation des historischen Kontextes gibt Pitschmann einen kurzen Überblick über den Aufbau der Abhandlung von Baur über die christliche Kirche der ersten drei Jahrhunderte sowie eine inhaltliche Zusammenfassung der Schrift. Sie übergeht dabei aber die Editions-geschichte, indem sie allein die zweite Auflage von 1860 nennt, nicht aber die erste Auflage von 1853. Als erste Schlussfolgerung entwickelt sie die These von der Europäisierung der christlichen Religion und verknüpft diese mit methodologi-

sehen Überlegungen über die historische Semantik geschichtlicher Zeitbegriffe, die sie daraufhin im Anschluss an die begriffsgeschichtlichen Studien von Reinhart Koselleck und den von ihm geprägten Begriff der Sattelzeit reflektiert. Im Anschluss an Koselleck erörtert Pitschmann die Begriffe Geschichte, Fortschritt/Entwicklung, Universalismus/Partikularismus und Religion als die zentralen Kategorien im Denken von Baur. Auf dieser begriffsgeschichtlichen Grundlage tritt Pitschmann in dem umfangreichsten, zwei Drittel der Studie einnehmenden zentralen Kapitel in die semantisch-kontexthermeneutische Auseinandersetzung mit dem Begriffssystem von F. C. Baur ein. Darin geht sie zunächst dem geschichtsphilosophischen Denken Baus nach und zeigt nicht nur den Einfluss, den die Philosophie von Georg Wilhelm Friedrich Hegel auf Baus Denken genommen hat, sondern betont auch seine Rezeption des Historismus, insbesondere der Werke von Leopold von Ranke und Johann Gustav Droysen. Den Leitbegriff Geschichte von Baur zusammenfassend zeigt Pitschmann, wie Baur in seiner Darstellung der frühen Kirchengeschichte die Methoden einer historisch-kritischen Geschichtsschreibung mit geschichtsphilosophischen Konstruktionen verknüpft hat. Die Entstehung des Christentums geht nach Baur aus judenchristlichen und heidenchristlichen Anfängen hervor. Diese »Evolution des Christentums« führt nach Pitschmann zu einer »Abwertung von Judentum und jüdischer Religion«. Pitschmann stellt daher die These auf, dass das Werk von Baur von einem »strukturellen Antisemitismus« geprägt sei (S. 124).

Nach dem Leitbegriff Geschichte wendet sich Pitschmann dem Prozess der Verwissenschaftlichung im 19. Jahrhundert zu und rekapituliert im Kontext der Entwicklung von Natur- und Geisteswissenschaften die Formierung der protestantischen Theologie als Wissenschaft. Baur hat nach Pitschmann »eine geschichtliche Fassung der wissenschaftlichen Theologie« (S. 132) geschaffen. Da er das Fortschrittsdenken seiner Zeit sowie ein europäisches Menschenbild in seine Darstellung der Entstehung des Christentums integriert habe, sei Baus Denken, so Pitschmann, als »klassifizierend, hierarchisierend und differenzierend« zu charakterisieren (S. 150). Dies führt sie zu der These, dass Baus »historische Einordnung des Christentums in den weltgeschichtlichen Verlauf zu einem Ausschluss des Judentums« führe, seine Abhandlung könne daher »antisemitisch gedeutet werden« (ebd.). Den Prozess der Verwissenschaftlichung in den Blick nehmend stellt Pitschmann eine abschließende These auf: »Wissenschaft (re)produziert Antisemitismus« (S. 153).

Schließlich geht Pitschmann mit einem Rückblick auf die Religionsphilosophie von Immanuel Kant und Baus Auseinandersetzung sowohl mit der romantischen Theologie von Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher als auch mit den religionsphilosophischen Schriften von Hegel dem Profil von Religion in der Sattelzeit nach. Baur, so Pitschmanns Fazit, definiert Religion »primär aus der Sicht des eigenen religiösen Standpunktes« (S. 176). Ein solches »Religionskonstrukt«, so ihre These, »ist deswegen nicht geeignet Pluralität zu reflektieren« (ebd.).

Die »Grammatik des Begriffssystems« von F. C. Baur, so fasst Pitschmann zusammen, »passt zur Grammatik des Eurozentrismus«, in der sie zugleich eine »Präferenzierung der christlichen Religion« sieht. Folge dieses »eurozentrisch-christlichen Denkens ist die Abwertung anderer [...] Religionen«. Ohne auf das große Interesse von Baur für außerchristliche Religionsgeschichte einzugehen, spitzt Pitschmann an diesem Punkt ihre These noch einmal zu, indem sie schreibt: »Produkt eines eurozentrisch-christlichen Denkens ist u. a. Antisemitismus« (S. 180).

Zu Recht weist Pitschmann in ihrer Einleitung die Deutung einiger jüngerer US-amerikanischer theologischer Studien zurück, die Baur aufgrund seines negativen Bildes vom antiken Judentum einen rassistischen Antisemitismus unterstellen. Vorsichtig fragt

Pitschmann, ob die genannten Studien »mit ihrem Rassismusverdacht angemessen argumentieren« (S. 11); eine Frage, die sich wohl auch an sie richten ließe: So wäre durchaus zu fragen, ob sie mit dem von ihr erhobenen Antisemitismusverdacht angemessen argumentiert. Auch wenn Pitschmann selbst schreibt, »dass man nicht vorschnell von einem ›bewussten Antisemitismus‹ bei Baur sprechen sollte« (S. 60), betont sie, dass Baur das Verhältnis von Christentum und Judentum durchweg antithetisch fasst und immer wieder die geistig-moralische Überlegenheit des Christentums betont. Zu diskutieren wäre aber, ob diese Position angemessen als antisemitisch zu bestimmen ist. Um dieser Frage nachzugehen, hätte Pitschmann die prägnante, von ihr selbst herangezogene Bestimmung von Antisemitismus von Werner Bergmann für ihre Interpretation der Schrift von Baur aufgreifen können. Nach dieser Definition bezieht sich der Neologismus Antisemitismus auf eine säkulare Ideologie des 19. Jahrhunderts. Es handelt sich um ein politisches Schlagwort, das vor allem gegen die bürgerliche und staatsbürgerliche Gleichstellung der Juden gerichtet ist. Darüber hinaus ist der Antisemitismus keine wissenschaftliche Position, sondern ein Vorurteil, das nicht zuletzt von Gefühlen und von Sozialneid geleitet wird, so dass die These von der wissenschaftlichen (Re)Produktion des Antisemitismus nicht stichhaltig ist. Antisemitismus ist schließlich grundlegend von dem christlich-religiös geprägten Antijudaismus zu unterscheiden. Insofern ist Pitschmanns Fazit, dass bei Baur von der Ausbildung einer »Grammatik« des strukturellen Antisemitismus« zu sprechen sei, angesichts der von ihr selbst zugrunde gelegten Definition nicht überzeugend. Vorsichtiger haben Rainer Kampling und Markus Thureau in ihrem Eintrag im »Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart« formuliert: »Auch wenn sich Baur einer politischen Deutung seines Ansatzes enthielt, so hatte dieser doch eine Anschlussfähigkeit an den Antisemitismus seiner Zeit« (Bd. 8., Berlin–Boston 2015, S. 42–44).

Wie problematisch Pitschmanns Argument ist, die von Baur aufgegriffenen geschichtsphilosophischen Konstruktionen Hegels und der europäische Fortschrittsglaube hätten zum Antisemitismus geführt, macht eine Beobachtung deutlich, die Pitschmann am Ende zwar kurz andeutet, aber nicht mehr ausführt. Dieselben geschichtsphilosophischen Konstruktionen und auf den Fortschritt bezogenen Überzeugungen lagen schließlich auch dem Geschichtsdenken jüdischer Historiker wie dem von ihr genannten Abraham Geiger, ebenso aber auch Heinrich Graetz zugrunde. Vor allem das Werk von Graetz ist in besonderer Weise von der Verbindung historisch-kritischer Geschichtsbetrachtung mit dem Hegelschen Erbe spekulativ-philosophischer Geschichtskonstruktionen gekennzeichnet. Nicht unberücksichtigt bleiben sollte ferner, dass Baur mit seiner Paulusinterpretation nachhaltigen Einfluss sowohl auf Geiger als auch Graetz hatte.

Dass Baur seine Darstellung der Geschichte des frühen Christentums allein »aus der Sicht des eigenen religiösen Standpunktes« (S. 176) geschrieben habe, ist ihm kaum vorzuwerfen. Jüdische Historiker haben die Geschichte des Judentums gleichfalls aus der Sicht ihres religiösen Standpunktes geschrieben.

Der von Carina Pitschmann konstruierte Antisemitismusverdacht gegenüber Ferdinand Christian Baur ist somit nicht unproblematisch, zumal andere protestantische und katholische Theologen seiner Zeit ungleich schärfer gegen die jüdische Religion polemisierten und zugleich an der antisemitischen Bewegung teilgenommen haben. Ferner ist zu bedenken, dass Baur nicht nur Juden, sondern auch Katholiken zu den Feinden der wahren christlichen Kirche zählte.

So verdienstvoll es auch ist, die antijudaistischen Tendenzen der christlichen Theologie aufzuarbeiten, so entscheidend ist es zugleich, die grundlegenden Unterschiede zwi-

sehen dem religiösen Antijudaismus und dem säkularen Antisemitismus ebenso wie die politische Instrumentalisierung theologischer Schriften von antisemitischer Seite herauszuarbeiten.

Ulrich Wyrwa

SEBASTIAN ECK: Katholische Gebetbücher für das Bistum Münster (1850–1914). Historische Kontextualisierungen und heilsmediale Analysen (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Bd. 108). Münster: Aschendorff 2018. XII, 351 S. ISBN 978-3-402-11274-8. Kart. € 51,00.

Die vorliegende Publikation wurde im Jahr 2015 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum als Dissertation im Fach Liturgiewissenschaft angenommen.

Ziel der Untersuchung ist es, die Entwicklung des offiziellen Münsteraner Diözesangesang- und Gebetbuchs vom Zeitpunkt der Erstpublikation (1865) bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges (1914) darzustellen und die darin enthaltenen Vorstellungen von Frömmigkeit freizulegen. Da auch einige Gebetbücher aus der Zeit vor dem Erscheinen des regulären Diözesangebetsbuchs mit einbezogen werden, erweitert sich die Untersuchungsspanne nach hinten bis in das Jahr 1850.

Im Gegensatz zum heutigen Verständnis des Gebetbuchs als eines »Rollenbuchs der [singenden] Liturgiegemeinde« (Angelus Häussling) waren die Gebetbücher in früheren Zeiten, so die einleitenden Bemerkungen des Verfassers, wesentlich stärker auf ihre Funktion als Formularensammlungen für den einzelnen Beter hin ausgerichtet. Charakteristisch für Werke dieser Art war ein Frömmigkeitsideal, das die Gebetbücher im Hinblick auf die von ihnen wahrgenommene mediale Identität in die Rolle von Instrumenten zur Vermittlung eines jenseitig zu erhoffenden Heils drängte.

An eben diesem Punkt setzt die Publikation von Sebastian Eck an. Ihr Ziel ist es, in einer kulturgeschichtlich akzentuierten Weise den Alltagsglauben und die daraus resultierenden Frömmigkeitsvorstellungen der sogenannten »Milieukatholiken« (S. 7) zu erforschen und auf ihre gebetbuchspezifischen Grundlagen hin zu durchleuchten. Theologie- und frömmigkeitsgeschichtlich betrachtet, wird hierbei zumindest implizit auch das Phänomen des Ultramontanismus aus einer interessanten Zusatzperspektive neu beleuchtet. Bezüglich des zugrunde gelegten Quellenmaterials steht sowohl die private als auch die offizielle liturgische Frömmigkeit im Blick. Damit soll ein Desiderat der Forschung beseitigt bzw. minimiert werden, das den Gesang- und Gebetbüchern als »Trägermedien der Liturgie« (S. 10) und Quellen der Alltagsreligiosität bislang eine viel zu geringe Aufmerksamkeit geschenkt hat.

Die Arbeit folgt einem klaren Aufbau. In der Einleitung (Teil A, S. 1–32) wird zunächst ein konziser Überblick über die Forschungen zum Zusammenhang von Milieu und Gebetbuch gegeben. Im Anschluss daran erfolgt eine knappe Beschreibung des Forschungsvorhabens und seiner leitenden Erkenntnisinteressen. Hierbei wird der Gegenstandsbereich des Münsteraner Gebetbuchs der Jahre 1850–1914 nach räumlichen und zeitlichen Gesichtspunkten eingegrenzt. Darüber hinaus wird die grundlegende Problematik einer Beschäftigung mit dem ephemeren und bibliographisch häufig nur schwer zu fassenden Quellenkorpus Gebetbuch angeschnitten. Positiv hervorzuheben ist, dass keine nebulösen »Feldforschungen« versprochen werden, die im Bereich der Gebetbuchliteratur aufgrund der schwierigen Überlieferungslage ohnehin nur mit zweifelhaftem Erfolg zu erbringen sind. Vielmehr wird ein klar definiertes, historisch und regional eng umgrenztes Quellenkorpus zugrunde gelegt.

Der erste Hauptteil (Teil B, S. 33–192) ist den historischen Kontextualisierungen der Gebetbücher gewidmet. Als wichtige äußere Faktoren für den Erfolg dieser Bücher werden u. a. genannt: die Herausbildung bestimmter sozio-ökonomischer und religiös-sozialer Lebensformen wie Industrialisierung und Urbanisierung, ferner die Entstehung des modernen Buchmarktes und die Organisation der katholischen Publizistik. Es folgen Kurzbiographien der Verfasser und Herausgeber der Gebetbücher, Beschreibungen der beteiligten Verlage, der involvierten Literaturvermittler und der gewählten Strategien zur Verbreitung der Bücher. Im Anschluss daran erfolgt die Beschreibung der Gebetbücher selbst. Das untersuchte Korpus setzt sich zusammen aus den beiden offiziellen Münsteraner Diözesangebüchern von 1865 und 1897 sowie aus den »privaten« Gebetbüchern von Anton Tapphorn (1823–1907), Wilhelm Cramer (1815–1903), Johann Eming (1818–1890), Peter Hüls (1850–1918) und Johannes Boßmann (1797–1875). In einem abschließenden Schritt werden die als »ultramontan« kategorisierten Gebetbücher im Hinblick auf ihre übergreifenden Charakteristika beschrieben. Hierbei geht es u. a. um die Frage nach einer möglichen Feminisierung der ultramontanen Frömmigkeit sowie um die grundlegende Ausrichtung in Richtung auf den jenseitigen Heilserwerb der Betenden.

Der zweite Hauptteil (Teil C, S. 193–292) wendet sich den inhaltlichen Aspekten der Gebetbücher zu. Er verfolgt die textimmanente Analyse der genannten Werke im Hinblick auf die in ihnen vorhandenen theologischen Axiome und Standpunkte. Im Einzelnen werden angesprochen: Ausführungen zu den Gerichtsvorstellungen, zu den Jenseitsorten, zur Heilsaneignung durch die fromme Mitfeier der Messliturgie sowie zur Heilsaneignung im Angesicht des Todes und der Sterbeliturgie.

Eine abschließende »Gesamtzusammenfassung« (Teil D, S. 293–305) dient der Sicherung der Ergebnisse, der Schaffung einer zusammenfassenden Synthese und dem Aufzeigen neuer Forschungsaufgaben. Aus der Fülle der gewonnenen Einzelergebnisse seien hier nur einige wenige Punkte herausgehoben. Demnach erweist sich die These einer schwerpunktmäßig »von oben« durch die Amtskirche gesteuerten ultramontanen Massenreligiosität als durchaus hinterfragbar. Zwar stammen die untersuchten Gebetbücher ausschließlich aus der Feder von Priestern, beteiligt und mit verantwortlich für ihren großen Wirkungserfolg waren jedoch auch Laien – als Drucker und Verleger, als Promotoren, letztendlich eben als Konsumenten. Auch die vielfach kolportierte Vorstellung einer Feminisierung der ultramontanen Religiosität verliert an Gewicht, wenn das auf breiter Basis nach Berufsgruppe, Familienstand und Geschlechterzugehörigkeit ausdifferenzierte Angebot von Gebetsformularen ernst genommen wird. Hier lässt sich nur unter großem Vorbehalt von einer Einheitsfrömmigkeit im geschlechterfokussierten Zuschnitt sprechen und es tritt ein Heilsindividualismus hervor, der einen überraschend multilateral gearteten Zugang zum Phänomen der Gebetbuchfrömmigkeit anbietet. Letztendlich scheint es legitim, die gängige Vorstellung einer eher passiven Teilnahme der Laien am liturgischen Vollzug der Gemeindemesse zu problematisieren. Die »Imaginationsfrömmigkeit« der Gebetbuchformulare bot vielfältige Möglichkeiten zu einer persönlich vollzogenen Aneignung des medial vermittelten Heils.

Die Dissertation von Sebastian Eck liefert wertvolle Einsichten zur Bedeutung der katholischen Gebetbuchliteratur in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und im frühen 20. Jahrhundert. Sowohl methodisch wie inhaltlich kann die Untersuchung als ein wichtiger Baustein zur Aufwertung der vielfach unterschätzten Quellengattung Gebet- und Gesangbuch gelten.

Eine Petitesse: Für eine eventuell vorgesehene Zweitaufgabe wäre zu empfehlen, die variierende Anordnung des Untertitels auf Umschlag und Titelei zu vereinheitlichen.

Michael Embach

CLAUS ARNOLD, GIOVANNI VIAN (HRSG.): *The Reception and Application of the Encyclical Pascendi* (Studi di storia 3). Venezia: Edizioni Ca'Foscari 2017. 324 S. ISBN 978-88-6969-131-7. Kart.

Vorliegender Band bündelt kirchenhistorische Forschungen, die zwischen 2013 und 2017 durchgeführt und von der DFG unterstützt wurden. Sie verschieben sich inhaltlich und zeitlich der Rezeption und Umsetzung der Enzyklika *Pascendi Dominici Gregis* vom September 1907 und beruhen materialiter größtenteils auf Beständen des Vatikanischen Geheimarchivs (ASV) und des Archivs des Hl. Offiziums (ACDF), heute *Congregazione della Dottrina per la Fede*. So wird ein spezifischer und klar umgrenzter Gegenstand innerhalb der so genannten Modernismuskrise abgehandelt, freilich in einem globalen Durchgang und mit einer wirkungsgeschichtlichen und institutionengeschichtlichen Brille. Dass die thematische Stringenz gegeben ist, das unterscheidet vorliegenden Sammelband wohltuend von anderen seiner Art.

Mit der teils wohl als reaktionär einzuschätzenden und mit verschwörungstheoretischen Usancen versehenen Enzyklika Pius' X. von vor nunmehr 110 Jahren wurden im letzten praktischen Teil autoritär anmutende Maßnahmen und Verfahren gegen den sogenannten Modernismus verbunden. Die römisch-katholische Kirche sollte über diesen Impuls des Sarto-Papstes, der als »konservativer Reform« gilt, intern diszipliniert und vereinheitlicht werden. Diese negativ-repressive »Reform« wurde von den Bischöfen und Ordensoberen (in der Peripherie) höchst unterschiedlich aufgenommen, aber auch in Rom kam es zu Kompetenzstreitigkeiten und Rivalitäten zwischen verschiedenen kuralen Instanzen. Die Verantwortlichen in der Weltkirche zeigten sich in ihren Reaktionen heterogen: Von schnellen Telegrammen und Loyalitätsbekundungen bis hin zu unterschiedlichsten Immunisierungsstrategien und solchen des banalen Abwimmeln (z. B. »Das ist ein europäisches bzw. französisches Problem!«) ist vieles festzustellen – von den Nicht-Antworten und totalem Schweigen ganz abgesehen. Ein breites Antwortspektrum konnte so von den AutorInnen aufgefunden gemacht werden, worin vor allem eine Defensivstrategie vieler Bischöfe hervortritt (z. B. S. 99), in der das römisch angezeigte Problem als marginal oder inexistent bezeichnet wird.

Wie gesagt, vorliegender Band, der von Claus Arnold und Giovanni Vian verantwortet und durch beider Expertise und Kontakte zusammengehalten wird, fokussiert einen klar umgrenzten Archivbestand und eine konzise Fragestellung. Das ist seine größte Stärke, auch wenn in manchen Beiträgen etwas die synthetische Kraft fehlen mag und ein positivistischer Zugang vorherrscht. Gerade dieser sehr fokussierte Zugang macht den Band aber auch zu einer Art Nachschlagewerk, mit breiter Anschlussfähigkeit nach vielen Seiten. Weniger gelungen erachtet der Rezensent, dass die einzelnen Beiträge mit je eigenen Literaturlisten versehen wurden. Eine gesammelte Bibliografie wäre hier unter Umständen vorzuziehen gewesen. So kommt es im Werk zu zahlreichen Mehrfachnennungen. Zudem erscheinen die jeweils ersten Seiten der Beiträge mit all ihren Angaben und Informationen grafisch etwas überladen. Aber das ist Geschmackssache und eine Marginale im Vergleich zum reichhaltigen historischen Inhalt des vorliegenden mehrsprachigen Opus.

Neben der Enzyklika *Pascendi*, ihrer »institutionell-modernen« Direktive eines intern auszubauenden Reportingsystems und der Etablierung von Aufsichtsgremien gerät im Sammelband auch immer wieder die disziplinäre Maßnahme des Antimodernisteneides von 1910 in den Blick, der im deutschsprachigen Raum für Aufsehen sorgte. Nicht alle Verantwortungsträger in der Kirche dieser Zeit waren von solchen Maßnahmen begeistert. Damals wie heute ist die Kirche kein monolithischer Block. Viele Bischöfe stellten sich dem Papst gegenüber eher als Opfer dar, um nicht als solche zu erscheinen, die selbst

zu wenig gegen den vermeintlichen Modernismus unternommen hätten, wie Vian es im Resümee festhält. Das Konklave von 1914 wünschte sodann einen Richtungswechsel: Ein Papst, der etwa wie Pius X. und P. Lemius, welcher die Enzyklika *Pascendi* hauptsächlich verantwortete, die totalitäre *Action française* stützte, kam vorerst nicht mehr in Frage, und mit dem brutalen und blutigen Nationalismus stellten sich der Kirche andere, »externe« Probleme und Anfragen. *Pascendi* wurde zweitrangig. Zu der Informationspflicht, die in der Folge der Enzyklika den Bischöfen und Ordensoberen aufgetragen wurde, ist noch abschließend zu sagen, dass nur ca. 15 % der Verantwortungsträger dieser Pflicht nachkamen. Nur die niederländischen Bischöfe tickten hier anders, denn alle fünf antworteten geschlossen nach Rom (S. 180). Das heißt aber nicht, dass die anderen kirchlichen Aufseher (*episkopoi*) inhaltlich sich dagegen positioniert hätten. Es gab unterschiedliche Gründe, oftmals sehr pragmatische. Eigentlich müssten ja die Beiträge des Bandes in ihren länder- und regionalspezifischen Schwerpunkten einzeln rezensiert werden. Dafür ist hier kein Platz. Durch dessen vorzügliche Gliederung sind verschiedene Lektüremöglichkeiten gegeben, sei es etwa ordensgeschichtlicher oder diözesangeschichtlicher Natur. Dankbar nimmt man am Ende des Bandes die Liste bischöflicher Rapporte zu Händen des Sarto-Papstes entgegen (S. 297–314, S. 304 Angabe zu Rottenburg, vgl. auch S. 83 zu Bf. Keppler) sowie das Personenregister, das das Werk abschließt. So ist dem Œuvre eine breite Rezeption zu wünschen, und seien es nur 15 % aller KirchenhistorikerInnen. Das wäre schon sehr erfreulich!

David Neuhold

OTTO WEISS: Aufklärung – Modernismus – Postmoderne. Das Ringen der Theologie um eine zeitgemäße Glaubensverantwortung. Regensburg: Friedrich Pustet 2017. 184 S. ISBN 978-3-7917-2876-6. Kart. € 24,95.

Aufklärung und Modernismus sind Themen, die Otto Weiß unter vielfältigen Aspekten in zahlreichen Publikationen – Aufsätzen und Monographien – behandelt, genauer: akribisch aus den Quellen erforscht hat. Insbesondere die Modernismus-Forschung verdankt ihm, zumal seit dem Erscheinen seiner ganz aus gedruckten und ungedruckten Quellen gearbeiteten personengeschichtlichen Darstellung »Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte« (Regensburg 1995) – nach den grundlegenden Arbeiten von Émile Poulat, Thomas Michael Loome u. a. vor und nach ihm – wichtige differenzierende Einsichten und Impulse, durchaus im europäischen Kontext. Beim vorliegenden Sammelband handelt es sich um seine letzte Publikation, die ihn bis an die Schwelle des Todes beschäftigt hat. Am 3. August 2017 ist er kurz vor Vollendung seines 83. Lebensjahres gestorben.

Der Band enthält allerdings, außer einer zum Verständnis der Thematik hinführenden Einleitung und einem bislang unveröffentlichten Aufsatz, fünf bereits publizierte Beiträge, darunter zwei, die hier erstmals in deutscher Sprache vorgelegt werden: alle Beiträge, wie er schreibt (S. 10), »auch als Vermächtnis an kommende Theologehistoriker, ja als eine Art Testament«.

Zum besseren Verständnis seiner für diesen Band ausgewählten Aufsätze und »um Missverständnisse auszuräumen« (S. 13) schickt er in der Einleitung einige Überlegungen voraus, mit Blick 1. auf die Philosophie- und Theologiegeschichte vom spätmittelalterlichen Nominalismus über Luther und die Reformation zu Descartes' »Schritt zum Bewusstsein« und »methodischen Zweifel« (S. 15) und zu Blaise Pascals mystischer Erfahrung und »Logik« oder »Vernunft des Herzens« (S. 18), zum Zeitalter der Aufklärung;

2. mit Blick auf den vieldeutigen Begriff Mystik, christliche Mystik, mystisches Erleben, mystische Erfahrung, was diese Begrifflichkeiten im Kern bedeuten und inwieweit als »Modernisten« verdächtige oder verurteilte theologische Denker der recht verstandenen mystischen Tradition, im Sinne eines »*misticismo intellettuale*« Antonio Rosminis, zuzurechnen sind; schließlich 3. mit Blick auf die Begriffe Moderne (und deren »Pluralität« [S. 30]), Modernisierung und Modernismus, speziell katholischer Modernismus und (davon zu unterscheiden) Reformkatholizismus. Dabei geht es ihm um eine unterscheidende inhaltliche Klärung all dieser Begrifflichkeiten. Was speziell den katholischen Modernismus betrifft, so ist er von einem allgemeinen Modernismus, etwa in der Kunst, zu unterscheiden. Die Vertreter eines katholischen Modernismus, also jene theologischen »Neuerer«, die von der römischen Glaubensbehörde, von Pius X. und den Verfassern seiner Enzyklika *Pascendi* (1907) pauschal als »Modernisten« verurteilt wurden, bewegte als ihr Anliegen »in erster Linie die Suche nach einem verantworteten Glaubensvollzug in der Zeit einer pluralen Moderne, in der alte Schemata bis hin zu den sogenannten Gottesbeweisen der Metaphysik brüchig geworden waren. [...] Im katholischen Modernismus findet sich daher die ganze Bandbreite der damaligen pluralen Moderne, also auch, zumal in der Exegese, der rationale Trend und der Wille, Theologie als Wissenschaft zu erweisen, auf die Gefahr hin, dabei mit der Heiligen Inquisition und der Indexkongregation in Konflikt zu geraten. Zugleich jedoch waren sich die führenden Modernisten, wie [der französische Exeget Alfred] Loisy [jedenfalls in seiner Schrift »*Autour d'un petit livre*« (Paris 1903)], darüber im Klaren, dass die Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung alles wissenschaftliche Erkennen übersteigt und dass er sich nicht dem grübelnden Forscher, sondern dem demütig anbetenden Mystiker offenbart« (S. 30 f.). Das heißt aber, jene theologischen, auch philosophischen Denker, die in der genannten Enzyklika und anderen päpstlichen Verlautbarungen unter angeblich präziser »Offenlegung« ihrer Verwegenheit, Schläue und Gefährlichkeit als vermeintliche Agnostiker, Immanentisten und Evolutionisten pauschal mit dem römisch-kirchlichen Kampfbegriff »Modernist« belegt und verfolgt wurden und als kirchlich Verurteilte sich dann teilweise selbst ganz bewusst und pointiert als »Modernisten« bezeichneten, lassen sich keineswegs pauschal unter einem »Nenner« subsumieren, es sei denn in dem einen Punkt, nämlich in ihrem Ausbrechen aus dem lehramtlich verordneten »Korsett« zurückgewandt-positivistischer Neuscholastik – deren Vertreter die biblischen Schriften in aller Regel als Zitate-»Steinbruch« für die syllogistische Beweisführung in ihren dogmatischen Traktaten benützten –, indem sie von unterschiedlichen Ansätzen her in positiv-kritischer Auseinandersetzung und im Wettstreit mit den aufstrebenden modernen Natur- und Geisteswissenschaften um eine theologische Neuorientierung rangen: um die Begründung und Erarbeitung einer zeitgemäß wissenschaftlichen Theologie (auch christlichen Philosophie), und zwar im Dienst eines »verantworteten Glaubensvollzugs« (S. 32).

Diesen »Befund« samt der römischen Abwehrreaktion arbeitet Otto Weiß in weitem geistes- und theologiegeschichtlichem Horizont unter verschiedenen Aspekten, an Beispielen theologischen Forschens und Wagens (»Strategie der Begegnung«, »Strategie der Verdrängung« im 19. Jahrhundert), an Personen und persönlichen Schicksalen in seinen hier gesammelten Beiträgen heraus, »die sich« – wie er hervorhebt – »in verschiedener Weise der Möglichkeit von Glauben gestern, heute und morgen zuwenden« (S. 13). Die Beiträge sind bewusst nicht chronologisch, nach ihrem jeweiligen Erscheinungsjahr geordnet, abgedruckt; »maßgebend« war für den Autor vielmehr »zum einen die zeitliche Abfolge der behandelten Themen, zum andern eine gewisse innere, nicht linear verlaufende Logik« mit ihrem »Zielpunkt«, eben »im Aufweisen eines »verantworteten Glaubensvollzugs« in der heutigen Zeit [...]« (S. 32).

Folgende Themen kommen zur Sprache: 1. »Glauben und Wissen im Gefolge der Aufklärung« (S. 33–51, hier erstmals veröffentlicht); 2. »Tendenzen und Strategien katholischer Theologen im 19. Jahrhundert« (S. 53–78, 2012); 3. »Die Moderne vor dem Richterstuhl der Kirche« (S. 79–105, 2010, ursprünglich italienisch); 4. »Mystik und Reform – der Theologe und Historiker Philipp Funk« (S. 107–136, 2017, ursprünglich französisch). – Es handelt sich bei Philipp Funk (1884–1937) um Otto Weiß' schwäbischen Landsmann, der, 1908 in Tübingen zum Dr. phil. promoviert, wegen seiner damals nicht konformen theologischen Haltung, und weil er die von ihm geforderte sofortige schriftliche Unterwerfung unter die Enzyklika *Pascendi* aus intellektueller Redlichkeit, aus Gewissensgründen, nicht zu leisten vermochte, vom Empfang der Weihen ausgeschlossen wurde und noch im selben Jahr 1908 das Rottenburger Priesterseminar verlassen musste. Nach Otto Weiß war Philipp Funk (seit 1929 Professor der Geschichte an der Universität Freiburg im Breisgau) »der Mystiker unter den deutschen Modernisten, was nicht ausschließt, dass er auch ein kritischer Geist war. Der Titel der Schrift Émile Poulats über Loisy ›*Mystique et critique*‹ [Paris 1984] würde auch für Philipp Funk passen« (S. 108). Funk selber, der sich zum Priester geboren fühlte, aber von seinem Regens und Bischof zurückgewiesen worden war, sah sich als »Priester ohne Kelch und Altar« (so der Titel seines Beitrags in: *Das Neue Jahrhundert* 2, 1910, 425–427). – 5. »Glaube als Begegnung« (S. 137–152, 1999); 6. »Die Rückkehr des christlichen Gottes« (S. 153–157, 1999) – nicht des Gottes, »den wir uns selbst gezimmert [...] in unsere Katechismen und Religionsbücher verpackt« und »in kirchlichen Jubiläumsfeiern [...] proklamiert haben«, der aber »in unserer Welt und Gesellschaft tot ist«, sondern »des ganz anderen, des unbegreiflichen und uns in seiner Menschlichkeit doch so nahen Gottes«, dessen »Spuren« wir »auch in unserer Zeit und Welt entdecken« – »wenn wir demütig genug sind und unsere alte Überheblichkeit und Besserwisserie aufgeben« (S. 157). Mit diesem Artikel, einem ganz persönlichen Bekenntnis des verstorbenen Autors, wo er geistig-religiös, theologisch, kirchlich stand und gesehen werden will, schließt der (mit Literaturverzeichnis und Personenregister versehene) Band. Dessen Untertitel »Das Ringen der Theologie um eine zeitgemäße Glaubensverantwortung« aber artikuliert bereits deutlich, dass den Leser nicht nur eine Abfolge theologiegeschichtlicher Abhandlungen erwartet, sondern mit und in dieser Abfolge zugleich eine ganz persönliche – wohl nicht ohne innere Kämpfe persönlich errungene – theologische Standortbestimmung des Autors.

Manfred Weitlauff

JÖRG ERNESTI: Benedikt XV. Papst zwischen den Fronten. Freiburg: Herder 2016. 336 S. ISBN 978-3-451-31015-7. Geb. € 34,99.

Mit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs 1914 erreichte der europäische Nationalismus seinen Höhepunkt. Selbst die Kirchen unterwarfen sich der Vergötterung der Nation. Zu Kriegsbeginn propagierten die feindlichen Regierungen den deutschen »Burgfrieden« bzw. die französische »Union Sacrée«. Die Kirchen schlossen sich an. Auf den Schlachtfeldern kämpften deutsche Katholiken gegen französische Katholiken und deutsche Protestanten gegen englische Protestanten.

Am 3. September 1914, einen Monat nach Beginn des Krieges, wurde der 60-jährige Giacomo della Chiesa zum Papst gewählt. Er stammte aus Genua und war bereits in dem neuen Nationalstaat Italien aufgewachsen. Unter dem von ihm gewählten Namen Benedikt XV. wurde er der Papst des Ersten Weltkriegs.

Während noch die öffentliche Meinung Europas vom Taumel der Kriegsbegeisterung erfasst war, verurteilte Benedikt XV. gleich in seiner Antrittsenzyklika vom 1. November den gegenwärtigen Krieg: »Welch einen Anblick bietet Europa, ja die ganze Welt! Vielleicht habe es im menschlichen Gedächtnis niemals einen grässlicheren und erbarmungswürdigeren Zustand gegeben. ... Die größten und reichsten Völker bekämpfen sich. Kein Wunder, dass sie die schrecklichen modernen Waffen erfunden haben, sich gegenseitig umzubringen. Es gibt keine Grenzen gegen die Zerstörungen und das Gemetzel. Täglich fließt neues Blut, und die Erde ist von Verwundeten und Leichen bedeckt.« Im Jahre 1914 gab es keinen Staatsmann, der eine solche Verurteilung des Krieges ausgesprochen hatte.

Anlässlich des Kriegsausbruchs ein Jahr zuvor beschwor Benedikts XV. am 28. Juli 1915 in einem Schreiben an die Krieg führenden Völker und ihre Leiter, »endlich dieser grauenhaften Schlächtereie ein Ende zu setzen, die seit einem Jahr Europa entehrt«. Zwar erlaubten die Reichtümer der am Krieg beteiligten Länder gewiss die Fortsetzung des Kampfes. »Aber um was für einen Preis? Es antworten aus den Gräbern tausend und abertausende Stimmen der jungen Männer, die täglich auf dem Schlachtfelde sterben, es antworten die Ruinen so vieler Städte und Dörfer und Kunstwerke, welche wir unseren Vorfahren verdanken.«

Der unbegrenzte U-Bootkrieg von deutscher Seite löste am 6. April 1917 den Kriegseintritt der USA auf Seiten der Alliierten aus. In dieser Situation initiierte der deutsche Reichstagsabgeordnete des katholischen Zentrums, Matthias Erzberger, der im Kontakt mit dem Vatikan stand, ein Bündnis zwischen den Reichstagsfraktionen der Sozialdemokraten, des katholischen Zentrums und der Linksliberalen, das im deutschen Reichstag am 19. Juli 1917 die Friedensresolution beschloss, die einen »Frieden der Verständigung und der dauernden Versöhnung der Völker« forderte.

Dieser Forderung kam die Friedensnote Papst Benedikts XV. *Dès le début* vom 1. August 1917 entgegen, in der er bekräftigte, dass seit dem Beginn seines Pontifikats er eine völlige Unparteilichkeit gegenüber allen Kriegsführenden geübt habe, »wie unsere Friedensmission verlangt«, und durch humanitäre Maßnahmen wie die Gefangenenfürsorge versuche, die Not zu lindern. Er wolle die Leiter der Krieg führenden Völker dazu bringen, ernsthaft über einen gerechten und dauerhaften Frieden zu beraten. In dieser Note trug der Papst konkrete Vorschläge für die Aufnahme von Friedensverhandlungen vor. An die Stelle der Waffengewalt müsse das Recht treten, bei gleichzeitiger und gegenseitiger Abrüstung. Internationale Streitigkeiten sollten von Schiedsgerichten gelöst werden. Die Freiheit und Gemeinsamkeit der Meere solle sichergestellt werden.

Die Kriegsschäden und Kriegskosten sollten – wie auch in der Friedensresolution des Reichstags gefordert – durch gegenseitigen Verzicht gelöst werden. Die zu der Zeit besetzten Gebiete, von denen ausdrücklich das von Deutschland besetzte Belgien und die französischen Gebiete genannt wurden, müssten vollständig geräumt werden. Ausdrücklich erwähnte der Papst die während des Kriegs erduldeten Leiden der Armenier. Für die Balkanstaaten und Polen müssten gerechte Lösungen gefunden werden. Eine künftige internationale Neuordnung müsse sicherstellen, dass ähnliche Konflikte unmöglich gemacht würden. Die Friedensnote war ein Appell, den Krieg zu beenden: »Soll das ruhmreiche und blühende Europa, wie von einem allgemeinen Wahnsinn fortgerissen, in den Abgrund rennen und Hand an sich selbst legen zum Selbstmord?«

Aber sowohl die päpstliche Friedensnote wie auch die Friedensresolution, die vom deutschen Reichstag zwei Wochen zuvor mit einer Mehrheit von 212 Ja- gegen 126 Neinstimmen bei 17 Enthaltungen angenommen worden war, blieben erfolglos. In Deutschland stießen sie auf den entschiedenen Widerstand der militärischen Führung, die bis zum deutschen Zusammenbruch im Herbst 1918 auf den von ihr propagierten »Siegfrieden« setzte.

Am 11. November 1918 unterzeichnete Erzberger den Waffenstillstand in Compiègne. Der Krieg war beendet. In seiner Enzyklika *Quod iam diu* vom 1. Dezember 1918 unterstrich Benedikt XV., dass »den Morden und Verwüstungen zu Land, zu Wasser und in der Luft« ein Ende gesetzt sei. Als Wilson zur Teilnahme an den Pariser Friedensverhandlungen nach Europa fuhr, traf er am 4. Januar im Vatikan mit Papst Benedikt XV. zusammen. Aber der Vatikan wurde auf Drängen Italiens von der Friedenkonferenz ausgeschlossen. Das Parteienbündnis der Friedensresolution von 1917 hatte die Weimarer Republik vorbereitet: Im Januar 1919 wurde die deutsche Nationalversammlung gewählt.

Zu Pfingsten 1920, am 23. Mai, veröffentlichte Benedikt XV. die Friedensencyklika *Pacem, Dei munus pulcherrimum*. Darin plädierte er für die Versöhnung der Völker. Es war die erste päpstliche Enzyklika, die das internationale Zusammenleben thematisierte. Im Verlauf des Krieges hatte das Papsttum trotz seines Status der Ohnmacht eine neue moralische Autorität gewonnen.

Nach dem Zusammenbruch des deutschen und österreichisch-ungarischen Kaiserreichs sowie des Zarenreichs und des ottomanischen Reichs waren in Europa neue Staaten entstanden, darunter auch Polen und Irland, beides Staaten mit einer überwiegend katholischen Bevölkerung. Die diplomatischen Beziehungen des Vatikans mit der Republik Frankreich, die 1905 im Zusammenhang mit der französischen Trennung von Kirche und Staat abgebrochenen worden waren, wurden 1921 wiederaufgenommen. Bereits die Heiligsprechung Jeanne d'Arcs hatte 1920 zur Besserung des Verhältnisses zu Frankreich beigetragen. Neue Staaten nahmen diplomatische Beziehungen zum Vatikan auf. Auch zu Italien nahm der Vatikan eine konziliantere Haltung ein. 1919 wurde die christdemokratische Volkspartei (*Partito Popolare Italiano*) gegründet. Benedikts Kardinalstaatssekretär Gasparri, der 1917 bereits das kirchliche Gesetzbuch (*Codex Iuris Canonici*) abgeschlossen hatte, konnte 1929 mit Italien die Lateranverträge abschließen. Die Wiederherstellung der vatikanischen Staatlichkeit und die Versöhnung mit Italien, schreibt Ernesti, sei unter Benedikt XV. bereits grundgelegt worden.

Im Januar 1922 starb Benedikt XV. im Alter von 67 Jahren an einer Lungenentzündung. Über seine Persönlichkeit bemerkt Ernesti: »Er hatte zwar zu seiner Zeit die richtigen Ideen, doch es gelang ihm zu wenig, die Menschen mitzunehmen, sie davon zu begeistern. Sein Auftreten war alles andere als charismatisch.« Ergänzend kann man hinzufügen: Als Benedikts älterer Bruder Antonio della Chiesa von einem Schlaganfall halbseitig gelähmt war, kümmerte sich Benedikt um ihn und fuhr ihn in seinem Rollstuhl in den Vatikanischen Gärten spazieren.

Dem Buch Jörg Ernestis, der an der Universität Augsburg Kirchengeschichte lehrt, kommt das Verdienst zu, den »vergessenen Papst« des Ersten Weltkriegs in die Erinnerung zurückgeholt zu haben.

Wilhelm Ribhegge

DIETMAR SÜSS: »Ein Volk, ein Reich, ein Führer«. Die deutsche Gesellschaft im Dritten Reich (Die Deutschen und der Nationalsozialismus). München: C. H. Beck 2017. 303 S. m. Abb. ISBN 978-3-406-67903-2. Kart. € 18,00.

Die Geschichtsschreibung zur deutschen Gesellschaft während der NS-Zeit hat in den letzten Jahren erheblich Dynamik erhalten durch die Auseinandersetzungen und Forschungen zum Zweiten Weltkrieg und zur Erklärungskraft des Volksgemeinschafts-Begriffes für die langanhaltende und in allen gesellschaftlichen Gruppen weit verbreitete Zustimmung und Trägerschaft des Regimes bis in die letzten Kriegsmonate. Damit verbun-

den waren der alltägliche Rassismus und der Antisemitismus sowie das, was der schon in den 1980er-Jahren von Detlev Peukert in die Forschung eingeführte Begriff des Sozialrassismus beschreibt, der in hohem Maß an die Leistungsbereitschaft und Leistungsfähigkeit des Einzelnen gebunden war und einer ständigen Radikalisierung unterlag, ferner die Erfahrung, die Anwesenheit und die verbreitete Bereitschaft in der Gesellschaft zur Akzeptanz und zur Anwendung von Gewalt. Widerstand, Ablehnung, Resistenz gegenüber zumindest Teilen der Politik und einzelnen Trägern des Regimes standen neben Zustimmung, Hinnahme und Mitwirkung bis hin zu eigenen Initiativen zur gewünschten Festigung des Regimes gegenüber den realen und angenommenen Gegnern im Innern und von außen.

Diese breite Spanne an Einstellungen und Verhalten der deutschen Gesellschaft zwischen 1933 und 1945 in ihren vielen Sektoren und Facetten zu beschreiben, unternimmt der Augsburger (und frühere Jenaer) Historiker Dietmar Süß in seinem Band, der in der von dem Jenaer Historiker Norbert Frei herausgegebenen Reihe »Die Deutschen und der Nationalsozialismus« erschienen ist. Süß löst dieses Vorhaben in beeindruckender Weise auf knapp 300 Seiten mit wenigen Anmerkungen und einer Auswahlbibliographie ein.

In vier große Kapitel unterteilt untersucht Süß zunächst den Prozess der Machtübergabe und Machtübernahme, die Zustimmung und die von Anfang an dem neuen Regime inhärente Gewalt gegen politische Gegner und gegen jüdische Bürger/-innen. Eindrucksvoll schildert Süß die Verschiebungen bei der Akzeptanz und Bereitschaft in großen Teilen der deutschen Gesellschaft, Ausgrenzungen und Gewaltakte mitzutragen und zu unterstützen, ferner die Erwartungen und teilweise Enttäuschungen in den NS-Organisationen sowie die NS-internen Konflikte bis zur Festigung des Regimes im Sommer 1934 sowie schließlich die kleinen, aber symbolträchtigen Übergänge im Alltagshandeln, beispielsweise bei der Anwendung des »deutschen Grußes«. In den folgenden beiden Großkapiteln beschäftigt sich Süß zuerst mit der sogenannten Friedensphase des Regimes zwischen 1934 und 1938 und mit den Entwicklungen im Spannungsfeld dessen, was das Regime und die einzelnen Personen als »Volksgemeinschaft« verstanden. Im Einzelnen analysiert Süß die Jugendpolitik und die Einstellungen der Jugendlichen zum Nationalsozialismus, zeigt dann die sukzessiven Ausgrenzungen der jüdischen Bevölkerung durch das Recht, skizziert die Familien- und die Gesundheitspolitik sowie die medizinischen Gewaltakte, z. B. Zwangssterilisationen bei psychisch kranken Menschen, beleuchtet das Verhältnis zwischen den Kirchen und dem Regime und beschreibt die Entwicklungen in verschiedenen Bereichen der Arbeitswelt und im Freizeitsektor vor allem der Vereine und des sich entwickelnden Tourismus mit der NS-Organisation »Kraft-durch-Freude«. Das folgende Großkapitel konzentriert sich auf die Kriegsphase, die Süß mit dem von weiten Teilen der österreichischen Bevölkerung begrüßten »Anschluss« ihres Landes an das Deutsche Reich und mit den Pogromen gegen jüdische Bürger/-innen im November 1938 einleitet. Süß analysiert dann anschaulich die gemischte Stimmung in der Bevölkerung beim Kriegsbeginn 1939, die sich aber rasch wandelte angesichts der Kriegserfolge und der propagandistisch aufbereiteten Zukunftserwartungen. Dies beinhaltet auch die Bereitschaft der nichtjüdischen deutschen Bevölkerung, die Politik des Regimes zu unterstützen, sich gegen jede Skepsis auch mit Denunziationen zu wenden, die sich radikalierenden Ausgrenzungen, die Verfolgungsmaßnahmen und die Deportationen der jüdischen Deutschen mitzutragen und oftmals auch sich persönliche materielle Güter im Kontext von Arierisierungen anzueignen. Hierzu gehörte außerdem die Akzeptanz der alltäglichen Gewalt gegen die wachsende Zahl der Zwangsarbeiter/-innen, der Kriegsgefangenen und der KZ-Häftlinge, schließlich die eigene Leistungsbereitschaft bei der Arbeit in der Kriegsproduktion.

Widerspruch wurde nur selten artikuliert und richtete sich vor allem gegen eigene Beinträchtigungen sowie vereinzelt gegen Morde an psychisch Kranken. Die politischen Widerstandsgruppen innerhalb des Deutschen Reiches hatte das Regime schon in der zweiten Hälfte der 1930er-Jahre weitgehend zerschlagen oder ins Exil gedrängt. Neben ganz wenigen neuen illegalen Verbindungen, den Aktivitäten von Einzelpersonen sowie dem politisch motivierten Widerstand einzelner ehemaliger Eliten und dem Widerstand aus dem Militär bildeten sich erst in der Endphase des Krieges wieder lose Gruppierungen. »Rettungswiderstand« zum Schutz der noch nicht deportierten jüdischen Bevölkerung blieb ebenfalls gering. Die »Volksgemeinschaft« erhielt erst Risse gegen Ende des Krieges, nach den Kriegswenden, dem Beginn des intensiven alliierten Luftkrieges und dann den Evakuierungen aus den Städten und schließlich den Fluchtbewegungen vor der heranrückenden Roten Armee und dem Beginn der Kämpfe auf dem Territorium des Reiches. Das Regime radikalisierte seine Gewaltmaßnahmen und die Anforderungen zunehmend und ging mit großer Härte gegen jede Form von Zweifeln und Bedenken auch der eigenen Bevölkerung vor. Gleichwohl waren es die Alliierten, die in den Betrieben die Kriegsproduktion stoppten und die Inhaftierten in den Lagern befreiten. Am Ende blieb somit die »Volksgemeinschaft« eingebettet in alltägliche Gewalt, Verbrechen und Tod, die einzelnen Menschen waren erschöpft, verzweifelt und enttäuscht und nahmen häufig erst nach etlicher Zeit Abstand von den »guten Zeiten« und dem Führervertrauen. Das Regime hatte mit Terror und Zwang, mit Angeboten und viel Zuspruch die alten Milieustrukturen im katholischen Bereich zurückgedrängt und im Bereich der sozialistischen Arbeiterbewegung weitestgehend zerstört.

In diesem thematischen Spektrum kann Süß manches nur antippen, das sicherlich eine differenzierte Vertiefung verdiente, so beispielsweise die Lage in den Betrieben oder die Freizeitgestaltung, bei dem die Schützenvereine gewiss ein bedeutendes konservatives Element vor allem in Klein- und Mittelstädten und auf dem Land darstellten, aber eben nur einen Bereich neben vielen anderen auch nach dem Verbot der kommunistischen und sozialdemokratischen Vereine und nach der Zwangsvereinheitlichung mit anderen, weltanschaulich nicht gebundenen bürgerlichen Vereinen.

Gleichwohl: Angesichts des begrenzten Umfangs ist eben nicht alles Wünschenswerte möglich. Insgesamt gesehen gelingt es Süß ausgezeichnet, die Ambivalenzen und die Wandlungen im Verhalten der deutschen Bevölkerung aufzuzeigen. Seine Beispiele wählt Süß gut überlegt und regional breit gestreut aus einer Vielzahl von Quellen, beispielsweise aus Tagebüchern, Stimmungsberichten der illegalen Gruppen und der Exilorganisationen wie der Sopade und aus den Lageberichten der Verfolger und staatlichen Institutionen. Auch stilistisch und dramaturgisch ist dieses Buch angenehm zu lesen. Personalisierte Beispiele am Kapitelanfang leiten in die Thematik ein. Spannungsbögen am Ende eines Kapitels bereiten auf das folgende Thema vor.

Matthias Frese

MICHAEL KUHN: Die Tübinger katholischen Theologiestudenten im nationalsozialistischen Arbeitsdienst 1933–1945. Katholische Theologiestudenten im Spannungsfeld von nationalsozialistischer Weltanschauung und kirchlich-katholischer Weltanschauung 1933–1945 (Schriftenreihe des Instituts für Gesellschaftswissenschaften der Pädagogischen Hochschule Schwäbisch Gmünd, 6). Schwäbisch Gmünd 2017. urn:nbn:de:bsz:752-opus4-631. 510 S. m. zahlr. Abb.

Nach den bereits erschienenen Forschungen zu bayerischen und badischen Priesteramtskandidaten (Ingo Schröder, 2004; Christian Würtz, 2013) erfährt nun auch die Tätigkeit

der Tübinger Theologiestudenten im nationalsozialistischen Arbeitsdienst wissenschaftliche Aufmerksamkeit durch die hier zu rezensierende Dissertation. Die an der PH Schwäbisch Gmünd verfasste Arbeit liegt gegenwärtig als frei zugängliche digitale Fassung mit Print-on-Demand-Option vor. Michael Kuhn stellt in seiner umfangreichen Schrift die Frage, »ob und inwieweit die katholischen Tübinger Theologiestudenten in einem Spannungsfeld zwischen nationalsozialistischer und kirchlich-katholischer Weltanschauung standen« (S. 13). Die in der Mikrohistorie verortete Dissertation soll einen Beitrag zur Alltagsgeschichte des Nationalsozialismus und zur Geschichte der katholischen Kirche, namentlich des Bistums Rottenburg, in der NS-Zeit leisten (S. 12).

Diesem Anspruch und ihrer an sich spannenden Themenstellung wird die Arbeit allerdings nicht gerecht. Wenngleich mitunter Beachtenswertes zum Thema hervorkommt, geht es in der Arbeit eher unter bzw. verliert sich in nicht sachgerechten Einordnungen. Insgesamt wird man leider eine unzureichende Durchdringung des Forschungsgegenstandes festhalten müssen. Die wesentlichen Kritikpunkte, aber auch die festhaltenswerten Ergebnisse der Arbeit sollen im Folgenden zusammengefasst werden.

Ursächlich für die Mängel der Arbeit ist zunächst offensichtlich eine recht schmale und zudem einseitige bzw. ungenaue Literaturlauswertung: Einerseits fällt auf, dass praktisch keine Aufsätze aus wissenschaftlichen Zeitschriften herangezogen wurden, auch grundlegende Autoren etwa zur Landes- und Diözesangeschichte fehlen im Literaturverzeichnis (z. B. Thomas Schnabel, Paul Kopf). Vielfältig ausgewiesen ist hingegen Methodisches und Didaktisches. Wenngleich Kuhn für seine Einschätzung einer »selbst verursachte[n] Marginalisierung der katholischen Kirchengeschichte angesichts des Themas Nationalsozialismus gegenüber [sic!]« (S. 9) auf eine renommierte Quelle verweist, so übergeht er den dort ebenfalls zu findenden Hinweis auf die umfangreichen Beiträge von Profanhistorikern zum Thema Nationalsozialismus und Kirche. Wo der Verfasser auf deren Werke zurückgreift, handelt es sich vielfach um ältere Literatur. Von der unzureichenden Rezeption dieses wissenschaftlichen Umfeldes mag nur der immer wieder zitierte »Konrad Lill« zeugen. Tatsächlichen intellektuellen Einfluss auf die Thesenbildung scheinen praktisch nur die Monographien von Klaus Scholder, Georg Denzler und die eher populäre Schrift »Würden und Bürden« von Roland Weis (1994) gehabt zu haben.

Insgesamt hat die Auseinandersetzung mit der Literatur im Verlauf der Abhandlung nur geringe Bedeutung. Der Text selbst fußt sehr stark in den Quellen, was gerade angesichts der reflektierten Überlegungen zum Quellenmaterial vielleicht ein Pluspunkt der Arbeit hätte werden können. Leider zeigt sich hier aber keine Souveränität in der Einordnung und Kommentierung der Quellen, sondern vielmehr eine Abhängigkeit von denselben, die mit ihrer chronologischen Abfolge zugleich das wesentliche (und nicht unbedingt verständnisfördernde) Ordnungsprinzip der Arbeit stiften müssen. Daraus ergibt sich eine zu wenig im historischen Rahmengeschehen kontextualisierte Nacherzählung des Primärmaterials. Diese Aneinanderreihung von vielfach nur im Detail unterschiedenen Absichtserklärungen, Plänen, Verhandlungsstandpunkten und Verordnungen mit ihren entsprechenden Wiederholungen liest sich ungemein zäh und verwirrt bald. Wo diese Befunde eigener Quellenanalysen mit der Literaturlauswertung in Bezug gesetzt werden (praktisch nur am Ende der jeweiligen Unterkapitel), geschieht dies mitunter unvermittelt und widersprüchlich (z. B. S. 58).

Auch dort, wo die Arbeit eigentlich »punkten« könnte, zeigen sich die bereits geschilderten Mängel: So behandelt Kuhn etwa die hochinteressante Frage nach der auffallend hohen Beteiligung von Tübinger Theologen am 1934 noch freiwilligen Arbeitsdienst, den er auch mit damals abgehaltenen nationalsozialistischen »Bildungskurs[en]« im Wilhelmstift in Beziehung setzt (S. 117). In der Konsequenz leitet Kuhn daraus eine ideologische

Nähe oder zumindest extrem auffällige Konzessionsbereitschaft des Konviktsdirektors Georg Stauber ab: »Indem Stauber nationalsozialistischen Aktivisten im Wilhelmsstift eine Plattform bot und indem er die Konviktooren zum nationalsozialistischen Arbeitsdienst motivierte, leistete er der Verbreitung nationalsozialistischen Gedankengutes und letztlich dem Nationalsozialismus Vorschub« (S. 131). Umso mehr überrascht es vor diesem Hintergrund, dass der Verfasser überhaupt nicht auf die inhaltliche Gestaltung der NS-Vorträge im Konvikt eingeht. Die Nachricht von deren Abhaltung entstammt offensichtlich einer knappen Notiz aus der Sekundärliteratur – die einschlägige Quelle (Erinnerungen des damaligen Konviktsrepetenten) wird aber nicht analysiert. Selbiges gilt für die Ausdehnung des Urteils über Stauber auf den damaligen Diözesanbischof Sproll, der die Konviktooren ebenfalls zur Teilnahme am Arbeitsdienst ermutigte: »Die völkische Moral und die nationalistisch ausgerichtete Wortwahl von Sproll und Stauber dürften die Bewertung von Christine Fritz, die bei Sproll Anhaltspunkte für eine »nationalsozialistischen Phraseologie« sieht, nicht entkräften« (S. 133). Auch die unveröffentlichte, der Forschung aber dennoch zugängliche Arbeit von Christine Fritz wird lediglich aus zweiter Hand zitiert. Weiter fällt auf, dass der immer wieder verwendete Begriff »völkische Moral« keinerlei Erläuterung findet, was angesichts seiner Missverständlichkeit bei der Betrachtung von Theologen im Nationalsozialismus zu bedauern ist. Generell scheint die Definition des Begriffes »völkisch« nicht ganz klar (z. B. S. 453).

Die Kritik am methodischen Vorgehen dient hier keinesfalls der Apologetik, zumal das Entgegenkommen Sprolls und anderer Kleriker gegenüber den NS-Machthabern speziell in den Jahren 1933/34 auch an anderen Beispielen aufgezeigt werden kann. Vielmehr bedürften diese Thematik und die diversen anderen Beispiele semantischer Ähnlichkeiten bei Geistlichen und Nationalsozialisten einer handwerklich und fachlich versierteren Aufarbeitung. Dies zeigt sich auch an der zusammenfassenden Formulierung: »Die Teilnahme am nationalsozialistischen Arbeitsdienst und die Aufforderung Sprolls stellen im Sinne Georg Denzlers – bei allem Misstrauen und späterem Widerstand Sprolls – eine Form von Loyalität und »Zustimmung« zum NS-Staat dar« (S. 134). Die Nutzung des Widerstandsbegriffes zeigt deutlich, dass selbst der hier anleitende Ansatz Denzlers nur unzureichend nachvollzogen ist.

Immerhin versucht sich Kuhn mit eigenen Analysen am Problem der »nationalsozialistischen Phraseologie«: So wird etwa die Forderung Staubers nach der Mitarbeit am »nationalen und sozialen Aufbau« auf ihre semantischen Verwandtschaften geprüft – die allgemeine Verbreitung der Rede vom nationalen und sozialen Aufbau im Wirtschaftskrisen-Deutschland bleibt aber unberücksichtigt. Unberücksichtigt bleibt auch der im gleichen Zitat auftauchende erheblich problematischere Begriff »Volksgenosse« (S. 108f.). Wenn weiter diskutiert wird, ob als Anlass für Sprolls Formulierung von den »Wogen der staatlichen Umwälzung« im Jahr 1933 möglicherweise die Verdoppelung der Pflichtstunden der Konviktooren in Betracht zu ziehen ist (S. 110, Anm. 384), zweifelt man als Leser kurz an der Ernsthaftigkeit dieser Überlegung. Ansätze zur kritischen Analyse phraseologischer Auffälligkeiten leiden zudem immer wieder unter dem chronologiefixierten Stil der Abhandlung (S. 238, 243, 247).

Derlei unsachgemäße Einordnungsversuche sind auf die schon angesprochene mangelnde Orientierung in der übergeordneten Thematik zurückzuführen: So ist das Fehlen eines systematischen Kapitels über Prägungen und Lebensumstände der Theologiestudenten und zur Klerusbildung in Tübingen wohl auf die unterbliebene Auseinandersetzung mit diesem Thema zurückzuführen. Vielleicht wäre auf dieser Folie manches (z. B. der hohe Freiwilligkeitsgrad) klarer geworden. Systematischer Beleuchtung hätte auch das Problem des Verhältnisses von geistlicher Berufsabsicht und (para-)militärischer Aus-

bildung bedurft. Konkret fehlt auch die Beschäftigung mit langfristigeren Faktoren, etwa dem auch im katholischen Bereich virulenten »Volksgemeinschafts«-Diskurs und dem problematischen Streben nach »Parität« und nationaler Integration: Mehrfach erscheint der den Quellen entnommene Aspekt einer Furcht vor der gesellschaftlichen »Isolierung« der Theologiestudenten und angehenden Priester – eine systematische Problematisierung aber unterbleibt. Erst weit im zweiten Drittel der Arbeit werden diese Probleme mit einem anderthalbseitigen Quasi-Exzerpt der wesentlichen Thesen Reinhardt Richters in einen größeren Zusammenhang gerückt (S. 248f.) – leider werden aber nur Teile von Einleitung und Zusammenfassung dieser komplexen Untersuchung referiert, was natürlich entsprechend holzschnittartig ausfällt.

Einen an sich bemerkenswerten Zugang zur Thematik eröffnete Kuhn mit der Befragung von 29 in hohem Alter stehenden Zeitzeugen. Leider bleibt dieses Potential in Bezug auf viele denkbare Fragestellungen ungenutzt: Einerseits prüft Kuhn mit den Auskünften seiner Gesprächs- und Korrespondenzpartner vielfach nur die Triftigkeit seiner schriftlichen Quellen, andererseits folgt die Auswertung der umfangreich exzerpierten Interviews keinem schlüssigen Analyse-Konzept und verbleibt somit stark in der Nacherzählung (S. 315–417). Auch der Versuch, die Interviews in einem Schlusskapitel für didaktische Fragestellungen nach dem Geschichtsbewusstsein der Zeitzeugen fruchtbar zu machen, überzeugt nicht (S. 421–450). Dieses Manko ist einerseits den häufigen Wiederholungen, andererseits dem unklaren Standpunkt des Verfassers in der Frage nach dem mentalen Konstruktionscharakter von »Geschichte« geschuldet (etwa S. 421f.). Das Kapitel ergeht sich eher in Wortklaubereien und Spitzfindigkeiten, als dass es einen thematischen Beitrag leistet. Möglicherweise können aber die somit gesicherten Zeitzeugenaussagen der späteren Forschung noch als wertvoller Steinbruch dienen. Als einigermaßen überraschend kann immerhin die Auskunft vieler Zeitzeugen betrachtet werden, dass kirchenfeindliche Ausfälligkeiten im Arbeitsdienst eher die Ausnahme als die Regel gewesen sein.

Allgemein wäre die Frage zu stellen, ob die Untersuchung nicht allgemein besser auf den Priesternachwuchs und seinen Platz in der »Volksgemeinschaft« im Zusammenhang mit Arbeits- und Wehrdienst perspektiviert worden wäre. Immerhin erweist sich die Untrennbarkeit dieser Komplexe immer wieder im Verlauf der Abhandlung. Dies ist besonders deshalb festzuhalten, weil auch die Analyse des herausgearbeiteten »angepassten« Verhaltens der Theologen im Arbeitsdienst durch ihre Vagheit leider enttäuscht (S. 416f.). In nuce ist festzuhalten, dass der durchaus interessante Themenkreis eine andere Form der Bearbeitung verdient hätte, zumal das Erkenntnispotential immer wieder durchscheint, aber nie zum tatsächlichen Ertrag gebracht wird.

Jürgen Schmiesing

MICHAEL HEYMEL: Martin Niemöller. Vom Marineoffizier zum Friedenskämpfer. Darmstadt: Lambert Schneider 2017. 320 S. m. Abb. ISBN 978-3-650-40196-0. Geb. € 29,95.

Erstmals liegt hier eine Biographie von Martin Niemöller, einem der führenden Protestanten des 20. Jahrhunderts vor, die stärker als bisher Predigten, Vorträge und Reden sowie die Korrespondenz des Theologen berücksichtigt. Der Autor ist Praktischer Theologe und Herausgeber einer kritischen Edition der Predigten Martin Niemöllers in Berlin-Dahlem.

Niemöller, Sohn eines kaisertreuen und deutschnationalen, in seinem Lebensalltag auf die Bibel gegründeten und weltoffenen westfälischen Pfarrhauses, zugleich verortet in der preußischen Union, schlug zunächst eine militärische Laufbahn bei der kaiserlichen

Marine ein und war dort zuletzt U-Boot-Kommandant. In der Weimarer Republik, der er ablehnend gegenüberstand (aber im Unterschied zu seinem Bruder Wilhelm nicht der NSDAP beitrug), studierte er Evangelische Theologie, auch weil ihm die Kirche als eine zuverlässige Bastion des politischen Konservatismus galt sowie die Möglichkeit bot, an der »Erneuerung unseres Volkes« mitzuwirken (S. 31), und wurde Pfarrer, seit 1931 im vornehmen Berliner Villenvorort Dahlem.

Obwohl Niemöller seit 1924 die NSDAP gewählt hatte (S. 58), war er 1933 unter den Mitbegründern des Pfarrernotbundes, der sich gegen eine Übertragung der staatlichen Berufsbeamten-gesetzgebung auf die evangelische Kirche wandte, und wurde dessen Vorsitzender. Niemöller verurteilte zwar nicht die Judenverfolgung im Allgemeinen, jedoch positionierte er sich zunehmend kritisch zur völkischen Religiosität und wandte sich auch damit gegen den staatlichen Totalitätsanspruch. In Predigten und Vorträgen kritisierte er die staatliche Religionspolitik sowie die NS-Weltanschauungspropaganda und informierte die Gemeindeglieder über Maßregelungen und Verfolgung von Bekenntnischristen (S. 85; 102). Die von Niemöller mitverantwortete Denkschrift an Hitler 1936 protestierte auch gegen innenpolitische Rechtsbrüche. Die Parteiführung sah in Niemöller zunehmend einen Staatsfeind – am 1. Juli 1937 wurde er verhaftet, damit wollte man die Bekenntnende Kirche als Ganze treffen. Seine Gemeinde versammelte sich allabendlich zu einem Fürbittgottesdienst, auch die große Aufmerksamkeit im Ausland für den Fall dürfte Niemöller das Leben gerettet haben (S. 81). Im Prozess wies das Gericht den Vorwurf des Hoch- und Landesverrats zurück – die Verurteilung zu sieben Monaten Festungshaft, abgegolten durch die Untersuchungshaft, kam einem Freispruch gleich. Als persönlicher Gefangener Hitlers verbrachte Niemöller die folgenden Jahre in den Konzentrationslagern Sachsenhausen und Dachau. Aufgrund von Konversionsüberlegungen des Inhaftierten zum Katholizismus erfolgte eine Zusammenlegung mit drei katholischen Theologen. Die freundschaft- und brüderlichen Gespräche machten Niemöller jedoch deutlich, dass er ein Idealbild von der Nachbarkonfession entwickelt hatte, das der Realität nicht standhielt. Dies und ein Abendmahlsgottesdienst mit sechs evangelischen ausländischen Häftlingen am Heiligabend 1944 war die »Geburtsstunde des ökumenischen Niemöller«.

Nach seiner »Befreiung im letzten Augenblick« (S. 114) 1945 war die ökumenische Arbeit einer der Schwerpunkte in Niemöllers Tätigkeit. Bereits 1957 erklärte Niemöller das Überleben der Menschheit zu einer ihr gemeinsamen Aufgabe, die Vorstellung von Nationalstaaten transzendierend (S. 280). Seine Überzeugung von der Mitschuld der Kirche an NS-Herrschaft und Krieg wurde Teil der Stuttgarter Schulderklärung des Rates der EKD im Oktober 1945 (ausgesprochen in Gegenwart einer ökumenischen Delegation). In Predigten und Vorträgen ging es ihm um ein Aufbrechen des weitverbreiteten Beschweigens von Schuld (S. 131f.), damit die Menschen frei wurden, Verantwortung für das Gemeinwesen zu übernehmen (S. 139f.).

Innerkirchlich konnte er sich mit seinem Konzept, den Neuaufbau von den Gemeinden ausgehen zu lassen, nicht durchsetzen. 1947 wurde er zum Kirchenpräsidenten von Hessen-Nassau gewählt, verstanden als ein kollegiales Leitungsamt, gebunden an die Beschlüsse der Synode, zuvor hatte er sich gegen die Einführung des Bischofsamtes in der Landeskirche gewandt, auch um deutlich zu machen, dass die Kirche sich von den Ortsgemeinden her aufbaut (S. 160) und dass kirchliche Ordnung im Dienst der Evangeliumsverkündigung steht (S. 169). Mit der Christusbotschaft – Niemöllers Christusglauben bezeichnet der Vf. neben dem Patriotismus als eine der Konstanten in seinem Leben (S. 276) – wollte Niemöller die Welt und die Menschen der Gegenwart erreichen, sie mündig und sprachfähig machen (S. 177f.) – von daher auch sein durchaus polarisierendes Engagement gegen Westbindung, Wiederbewaffnung, atomare Rüstung sowie für

Versöhnung und Verständigung mit den Völkern in Ostmitteleuropa. Der repräsentativen Parteiendemokratie stand er allerdings weiterhin skeptisch gegenüber (S. 244–248).

Gerhard Lindemann

ANDREA RICCARDI: *Der längste Winter. Die vergessene Geschichte der Juden im besetzten Rom*. Darmstadt: Theiss 2017. 462 S. ISBN 978-3-8062-3622-4. Geb. € 29,95.

Der renommierte italienische Historiker, Karlspreis-Träger und Gründer der eindrucksvoll international sozial arbeitenden katholischen Gemeinschaft Sant' Egidio hat 2008 ein Buch herausgebracht über das nach wie vor umstrittene Thema der untergetauchten Juden während der deutschen Besetzung Roms vom 10. September 1943 bis 4. Juni 1944. Obwohl Riccardi im Vorwort schreibt, dass es nicht um Kirchengeschichte gehe und er alle Verfolgten in Rom während der tragischen neun Monate bis zur Befreiung im Auge habe, konzentriert er sich stark auf das Schicksal der Juden. Das erweist sich als vorteilhaft. Denn eine zu starke Weitung der Verfolgungsthematik mit ihren zahlreichen Zweigen: Kommunisten, Partisanen, Politiker aus dem rechten und linken Lager, geflüchtete alliierte Soldaten, sich dem Militärdienst entziehende Männer, auch deutscher Widerstand, hätte das Werk aus dem Ruder laufen lassen. Ein langes Vorwort leitet die insgesamt 14 Kapitel ein, die knapp 400 Seiten füllen. Der Anmerkungsapparat ist angemessen umfangreich. Eine Bibliographie mit Angabe von benutzten Archiven und veröffentlichten Dokumenten sowie ein hier besonders nützliches Personenregister schließt das Werk ab.

Ungewöhnlich ist, dass Riccardi sein Vorwort in längeren Passagen im Stil eines Resümees abfasst hat. Am Ende des Buches gibt es keine irgendwie geartete Zusammenfassung oder Essenz. Von den knapp zwei Seiten der »Conclusio« verdient nur der letzte Absatz den Begriff. Diese Konstruktion hat sicherlich ihre Vorteile, doch der Leser wird vom Ergebnis her an die noch zu entwickelnde Thematik herangeführt. Riccardi mag seine guten Gründe dafür gehabt haben. Er nimmt aber in Kauf, dass man schon auf den ersten Seiten weiß, wie der Wind wehen wird, nämlich zur Verteidigung Pius XII. bezüglich seines Schweigens zum Holocaust. Zusätzlich wirken pauschale Sätze wie eine Immunisierung der Verteidigungsstrategie. »All-Aussagen« blenden differenzierte Sichtweisen aus und lassen kritische Einwände schlecht aussehen. Beispiele: »Der Papst richtete sein Augenmerk darauf, die Kirche als Zufluchtsort für Menschen in Not zu schützen, [und] die Katholiken dazu aufzufordern, allen zu helfen.« Oder: »Er [sc. Pius] wusste, dass sein Weg das ›Schweigen‹ war« (S. 19). Nota bene: Mehrere Selbstaussagen von Pius zeugen davon, dass er alles andere als sicher war über seinen Schweigeweg; »die Katholiken« wurden nicht einmal während der römischen Besatzungszeit pauschal aufgefordert, allen zu helfen, und die Praxis zeigte, dass die (dauerhafte) Sicherheit des kirchlichen Zufluchtsortes für Pius nicht ausschlaggebend war bei der Aufgabe, Menschen in Not aktuell zu schützen.

Erfreulich ist, dass Riccardi in den folgenden 14 Kapiteln nicht nur sehr detailliert auf einzelne Vorkommnisse zu sprechen kommt, sondern seine pauschalen Sätze, die dort auch vorkommen, durch Dokumentation bestimmter Ereignisse implizit wieder relativiert.

Die akribische Darstellung von Details in erzählerischer Form in Verbindung mit den überaus zahlreichen Zeugnissen von Menschen über Menschen, deren Begegnungen, Widerfahrnissen und Fluchtgeschichten in den neun Monaten der Besetzung ist die große Stärke des Buches. Riccardi hat dafür umfangreiche Recherchen angestellt und über Jahre

sehr viele Interviews geführt. Zuweilen lesen sich seine Ausführungen wie Abschnitte in einem spannenden historischen Roman dokumentarischen Charakters. Riccardi versteht es, die Welt im längsten Winter in Rom lebendig werden zu lassen.

Der Weg durch die neun Monate der Besetzung Roms ist im Buch nicht streng chronologisch geordnet. Um Probleme oder Fragen darzustellen, die immer wieder auftauchen, springt Riccardi in der Zeit gern vor und zurück. Man muss sich darauf einstellen. So kommt es, dass die traurig berühmt gewordene Judenrazzia der SS am 16. Oktober erst in Kapitel VI abgehandelt wird, obwohl die Razzia schon im zweiten Monat der Besetzung ein markanter Wendepunkt für den Vatikan war. Davor gab es kaum Fluchtbewegungen der Juden. Das große Problem des Kirchenasyls setzte sturmartig nach dem 16. Oktober ein. Durch Riccardis Konzept wird dieser Dreh- und Angelpunkt nicht angemessen herausgestellt.

So erzählt der Autor schon in den Kapiteln eins bis fünf viele Fluchtgeschichten – vor allem in die prominenten kirchlichen »Asylorte« Lateran und Vatikanstadt (dort vor allem Canonica) und Collegio Teutonico, wo auch der legendäre irische Pater O’Flaherty als Fluchthelfer wirkte (das Collegio hat allerdings nur exterritorialen Status). Neben Juden fanden in diesen Gebäuden auch vielfach Personen aus dem politischen oder militärischen Bereich Aufnahme. In den Kapiteln sieben bis zwölf stellt Riccardi neben vielen kleineren Fluchttorten weitere große Schutzklöster vor wie etwa die Sionsschwestern auf dem Gianicolo oder die Salesianer. Vergleichsweise großen Raum widmet der Autor den beiden Überfällen auf das Lombardische Seminar (Dezember 1943) und St. Paul vor den Mauern (Anfang Februar 1944) durch para-polizeiliche Kräfte um die sog. Koch-Bande. Mit den zwei Kapiteln über das zuweilen spannungsgeladene Verhältnis zwischen Juden und den christlichen Ordensleuten und über den schwierigen Weg Roms zur Befreiung ohne Zerstörung endet das Buch.

Trotz der Fülle von Belegen über die selbstverständliche Aufnahme von Juden und anderen Verfolgten spart Riccardi Schwierigkeiten und Krisen nicht aus. Ein großes Problem bahnte sich recht bald in der Vatikanstadt selbst an, und die beiden erwähnten Klosterdurchsuchungen lösten eine Art Hilfs-Krise aus. Im Gegensatz zum Lateranseminar und Collegio Teutonico blieben die »Gäste«, wie man die Aufgenommenen nannte, in der Canonica nicht unumstritten. Das war delikat, denn der Ort lag auf dem souveränen Staatsgebiet des Vatikan mit Pius XII. als unmittelbar Verantwortlichem. Die Verwaltung des Vatikangebiets hatte er einem Dreierkollegium anvertraut. An der Spitze stand Kardinal Canali, dem die Gäste stets ein Dorn im Auge waren. Als Canali nach der Durchsuchung der Abtei St. Paul vor den Mauern Anfang Februar 1944 die Gelegenheit nutzte, die Ausweisung aller Gäste anzuordnen, brach Streit in der Kurie aus. Riccardi widmet diesem ungeheuerlichen Vorgang ausreichend Raum (S. 110ff). Allerdings konnte oder wollte er nicht erklären, warum Pius XII. nach dem verzweifelten Brief des Kanonikers Anichini kein Machtwort sprach und Canali zurechtwies bzw. warum Pius nicht von Anfang an seine schützende Hand über die »Vatikan-Gäste« gehalten hatte. Anichini hatte sich in seinem Brief sogar gezwungen gesehen, entschuldigend darzulegen, warum man diese Menschen aufnahm und dass sie den Lebensmittelhaushalt des Hl. Stuhls nicht belasten würden. Wenn man sie hinausschicke, seien sie in Lebensgefahr, so Anichini. Pius beauftragte seinen Substituten Montini, mit Canali zu reden. Maßgabe: Wer freiwillig gehen wolle, sollte gehen, wer unbedingt bleiben wolle, dürfe bleiben. Noch vorsichtiger drückte sich Papst Pius gegenüber dem Superior Pater Martinelli SJ aus, der Anfang März 1944 im Staatssekretariat nachfragte, ob er auf die dringenden Bitten von Müttern hören und deren Kindern Schutz gewähren sollte. Montini nahm diese Frage mit in die tägliche Papstaudienz. Pius antwortet, dass er

den Fall der persönlichen Verantwortung Martinellis überlasse (Ex. Aud. SSmi, 8.3.44/ADSS X, S. 171). Das sei ein »bedeutsames Dokument«, so Riccardi (S. 322). Es würde die Haltung des Hl. Stuhls resp. Pius XII. zum Kirchenasyl erhellen. Im Hintergrund steht für den Autor die Frage aller Fragen, ob es eine direkte Weisung Pius XII. an die kirchlichen Häuser in Rom gab, Juden und andere Flüchtlinge unbedingt aufzunehmen und Schutz zu gewähren. Riccardi sprach darüber schon in den 70er-Jahren mit einigen Zeitzeugen aus den Klöstern. Doch weder von ihnen noch in den zahlreichen Chroniken kirchlicher Häuser, die Riccardi einsah, konnte er eine explizite Weisung aus dem Apostolischen Palast finden (ausgenommen die o. a. Audienzbemerkung). Letztlich kommt Riccardi zum Schluss, dass es während der Besatzungszeit für Pius XII. viel zu riskant war, ein päpstliches Dokument über eine Asylorder in kirchlichen Häusern abzufassen. Die Ordensleute und Pfarrer in Rom hätten durch Deutungen päpstlicher Signale und auch durch einzelne Emissäre mündlich erfahren, was der Wille des Papstes sei. Dem ist zuzustimmen – mit Abstrichen.

Man muss nicht Anleihen machen bei kritischen Autoren wie etwa Susan Zuccotti, um Einwände zu finden. Riccardi führt selbst Widersprüchliches an. Zum Beispiel:

- die o. a. Canali-Affäre um die Ausweisung aus dem Vatikan von Menschen, die sich in Lebensgefahr befanden (es waren ganze Familien darunter). Es dauerte geschlagene fünf Monate, bis deren unsicherer »Schwebezustand« durch eine Entscheidung Pius' XII. beendet werden konnte;
- die Praxis einiger Klöster, Flüchtlinge an der Tür schlichtweg abzuweisen, sei es, weil diese kein Geld! für die Unterbringung hatten, sei es, weil man keine gemischten Gruppen (sprich Familien, Eheleute) aufnehmen wollte, sei es, weil angeblich kein Platz da war. Alles kommt bei Riccardi zur Sprache. Er bemerkt sogar zwei Fälle, wo Aufgenommene hinausgeschickt wurden, nachdem ihnen das Geld ausgegangen war;
- die Weisung Pius' XII. an die Klöster, dass Flüchtlinge keine geistlichen Gewänder zur Tarnung tragen dürfen und dass man keine »falschen Papiere« ausstellen soll. Sein Grundsatz: Auch in dieser Situation der Lebensgefahr bei der »Wahrheit« bleiben;
- die harte, geradezu unmenschliche Entscheidung im Staatssekretariat, 150 in Rom gestrandete jüdische Flüchtlinge (aus Frankreich und Polen) keinen Schutz zu gewähren. Dem Beauftragten der Schweizer Gesandtschaft und einem Vertreter der Jüdischen Gemeinschaft, der eigens im Vatikan vorsprach und Hilfe erflachte für die Unglücklichen, wurde gesagt, man solle die Leute einfach aus Rom fortschaffen. Das war zu einer Zeit, wo die Klöster noch leer waren.

Riccardi zeigt Verständnis dafür, dass man in manchen Klöstern und auch im Staatssekretariat aus Angst vor Gestapo-Razzien zögerlich war bei der Asylunterbringung und mit der Zeit immer zögerlicher wurde – besonders nach den beiden o. g. Klosterdurchsuchungen. Riccardi verweist dazu auf ein Dokument, das eine besorgniserregende Entscheidung Berlins nach der Dezemberdurchsuchung belege. Den diplomatischen Vertretern sei mittgeteilt worden, dass bei zuverlässiger Informationslage auch zukünftig Klöster durchsucht würden. In solchen Fällen heilige der Zweck die Mittel (S. 216). Leider zitierte Riccardi das Dokument (ein Abhörprotokoll aus dem Blechley-Park) nur unvollständig und auch nicht korrekt. Ich danke an dieser Stelle der Übersetzerin Frau Richter für die freundliche Überlassung einer Kopie des Protokolls. Es war keine »Entscheidung« Berlins an die diplomatischen Vertreter, sondern eine unverbindliche Pressemitteilung aus dem AA über einen Bericht der Deutschen Botschaft zum Lombardo-Vorfall; solche informierenden Rund-Mitteilungen aus diplomatischen Vertretungen an diplomatische Vertretungen waren alltägliche Routine der Presseabteilung. Riccardi bekennt selbst im weiteren Verlauf, dass die Ankündigung keine Folgen hatte. Zu keinem Zeitpunkt sei es

zu einer offiziellen Gestapodurchsuchung eines kirchlichen Hauses gekommen, obwohl man auf deutscher Seite ziemlich genau über die vollen Häuser informiert gewesen sei.

Vielleicht hängt das stärkere Zögern in den Klöstern ab der Jahreswende 1943/44 auch damit zusammen, dass im Januar die Kongregation für die Orden angeblich ein Dekret erlassen habe, das den Klöstern verbot, Schutzsuchende aufzunehmen. Riccardi geht darauf kurz zweimal ein. Der Prokurator der Kamaldulenser habe in der Zeitung von einem solchen Dekret gelesen und sei beunruhigt direkt zur Kongregation geeilt, um die Nachricht zu verifizieren (S. 237f.). Dort wurde ihm die Existenz eines solchen Dekrets verneint. Dem Rezensenten sind einige Dokumente aus dem Pol. Archiv des AA zu dieser seltsamen Zeitungsnachricht bekannt. Tatsächlich zog das angebliche Verbots-Dekret Kreise über die Deutsche Botschaft zum AA bis zu Gestapo-Chef General Müller im RSHA. Der mehrfache Schriftwechsel deutet daraufhin, dass man von einem echten Dekret ausging. Der ganze Vorgang ist kurios. Warum schickte die Deutsche Botschaft Rahn eine sorgfältig übersetzte landesweite Zeitungsnachricht aus »Il Giorno« und der Agentur »La corrispondenza«, die fälschlicherweise als halbamtliches Nachrichtenportal des Vatikans bezeichnet wurde, ohne Zweifel anzumelden ins AA nach Berlin? Dort zweifelte man auch nicht und gab die Nachricht als »Faktum« an die SS-Sicherheitszentrale weiter. Hier gab es ebenfalls keine zweifelnden Rückfragen. Von der Botschaft Weizsäcker, die sofort hätte eingeschaltet werden müssen, keine Reaktion. Und im Vatikan herrschte Stillschweigen zu der weit verbreiteten Meldung. Es wurde kein irgendwie geartetes Dementi herausgegeben. War das Ganze ein abgekartetes Spiel? Wurde durch die Botschaften Weizsäcker und Rahn sowie dem Staatssekretariat eine Zeitungsmeldung über ein Verbots-Dekret lanciert, um Ruhe in das Problem Klosterasyl zu bringen? Falls ja, ging das auf Kosten der Verantwortlichen vor Ort und der namenlosen Flüchtlinge, die noch Obdach suchten. Der Vorgang erklärt jedenfalls, warum der o. g. Superior Martinelli SJ im März extra im Vatikan nachfragte, ob er Schutz gewähren solle. Riccardi kann sich kaum erklären, warum der Pater nicht bei seinen Vorgesetzten im Generalat nachgefragt habe, was gleich nebenan lag und was der »normale« Weg für den Jesuiten gewesen wäre. Die Verunsicherung Martinellis durch das Falsch-Dekret würde erklären, warum er sich direkt an Substitut Montini wandte. Eine ähnliche Anfrage, diesmal direkt an Pius XII., kam von der Superiorin der Schwestern dell'Assunzione (die Superiorin war mit Pacelli lange bekannt). Sie fragte um »Rat und Hilfe«, weil die Schwesterngemeinschaft aus christlicher Nächstenliebe Obdach und Zuflucht nicht verweigern wolle. Wann der Brief geschrieben wurde, hat Chenu (Pio XII, S. 274), den Riccardi zitiert (S. 325), nicht angegeben. Wie dem auch sei, ohne nähere Zeugnisse zu dem sehr merkwürdigen Vorgang des falschen Dekrets aus der Religiosenkongregation bleibt alles Mutmaßung.

Resümierend schreibt Riccardi: »Der Vatikan und insbesondere das Staatssekretariat hatten die Zügel des komplexen Phänomens fest in der Hand« (S. 328). Dem ist deutlich zu widersprechen. Allein schon der ambivalente Befund von Riccardi selbst reicht aus für eine andere Einschätzung. Hart gesprochen war es eher ein Durchwursteln mit sehnsüchtigem Blick auf die Befreiung. Pius XII. hielt sich auffallend zurück, obwohl er ohne Zweifel die Aufnahme von Juden und anderen in Lebensgefahr (Ausnahme: Soldaten) wünschte, gut hieß und in Einzelfällen förderte. Aber er hatte keinen Masterplan für die kirchlichen Häuser in Rom. Er steuerte das kirchliche Asyl nicht vom Apostolischen Palast aus. Er wünschte, dass die Basis aus christlicher Verantwortung heraus ihre Tore öffnete. Autoritativ erließ er zu keiner Zeit eine mündliche Weisung an alle Häuser. Es blieb bei Einzelfallhilfe. Leider vermisst man bei Riccardi kritische Beurteilungen seiner vielen recht interessanten Einzelbefunde sowie abwägende Reflexionen über das Verhalten Pius' XII. Zuweilen schreien einzelne Vorkommnisse geradezu nach einer Beurtei-

lung. Doch mehr als die herkömmliche und vatikanoffizielle Antwort, dass Pius alles getan habe, was er tun konnte und dass er aus Rücksicht auf schlimmere Folgen schwieg, findet der Leser nicht.

Dennoch hat Riccardi ein überaus wichtiges Werk für die Forschung zu Pius XII. und zur Frage nach dem Judenschutz in Rom vorgelegt. Seit der Erstveröffentlichung 2008 kann seriös nicht mehr behauptet werden, dass Juden in Rom ohne Wissen und Initiative Pius' XII. in Klöster aufgenommen wurden. Dazu hat Riccardi zu viele direkte und indirekte Belege vorgelegt: Zeugenaussagen, Hauschroniken, Zeitzeugnisse, Dokumente. Neue Zahlen über die geschützten Juden in Rom legt Riccardi nicht vor – das war auch nicht seine Absicht. Er verweist auf die alte Liste von Pater Leiber SJ, R. DeFelice und die aktualisierte von Schwester Grazia Loparco. Danach seien etwa 4.000 Juden in kirchlichen Häusern aufgenommen worden – nicht dazugezählt jene, die vom Diözesanklerus versteckt wurden.

Es wurde Zeit, dass »*L'inverno più lungo*« übersetzt und angemessen veröffentlicht wurde. An dieser Stelle große Anerkennung für die Leistung der Übersetzerin aus dem Italienischen, Frau Elisabeth-Marie Richter. Sie hat Riccardi nicht nur sehr gut lesbar und werkgetreu übersetzt, sie hat sich auch mit dem deutschen Verlagslektor dem deutlich mangelhaften Beleg vieler Dokumente angenommen und nachrecherchiert. So kommt es, dass der Anmerkungsapparat der deutschen Ausgabe erfreulich genauer ist als bei der Originalausgabe.

Klaus Kühlwein

BIRGIT LAHANN: Hochhuth. Der Störenfried. Bonn: Dietz 2016. 384 S. m. zahlr. Abb. ISBN 978-3-8012-0470-9. Geb. € 29,90.

Die bekannte Biografin Birgit Lahann beteuert bereits auf ihren ersten Seiten, dass sie keine Biografie über den 1931 geborenen Schriftsteller Rolf Hochhuth schreiben wolle. Dem streitlustigen Literaten, dem »Störenfried«, widmet sie stattdessen ein »Gesprächsbuch mit allem Witz und allem Wahnsinn« und ein »Lebensbild«, das aus einer Reihe von zahllosen auf Tonband protokollierten Interviews, schriftlichem Austausch und Telefonanrufen hervorgeht, an denen mehrere Personen aus Hochhuths unmittelbarem Familien- und Freundeskreis beteiligt waren.

Was war der Anlass für dieses biografieartige Buch? Eine Biografie des streitbaren Künstlers war zweifellos längst überfällig. Der gebürtige Eschweger hatte nicht nur den Ruf des verstorbenen Papstes Pius XII. von heute auf morgen durch sein Erstlingswerk »Der Stellvertreter« aufs Spiel gesetzt, sondern auch den baden-württembergischen CDU-Politiker Hans Filbinger zu Fall gebracht. Sein Theaterstück »Soldaten«, das Winston Churchill den Mord am Ministerpräsidenten der polnischen Exilregierung unterstellte, sorgte dafür, dass gegen den Schriftsteller eine Geldstrafe von 150 000 Pfund wegen Verleumdung verhängt wurde. In den 1960er- und 1970er-Jahren galt Hochhuth zurecht als ein *Enfant terrible* der deutschen Bühne, der einen Skandal nach dem anderen auslöste.

Aber der eigentliche Anlass dieses Buches scheint ein anderer zu sein. 55 Jahre, nachdem »Der Stellvertreter« auf Platz Eins der Spiegel-Bestsellerliste avancierte und sein Autor auf dem Titelblatt des »Spiegel« erschienen war, scheint der Schriftsteller unter seiner heutigen Bedeutungslosigkeit zu leiden. »Die Leute wissen schon nicht mehr, wer man ist, sagte er einmal verbittert zu mir«, resümiert Lahann. In der Tat ging die Initiative, seine Biographie zu schreiben, von dem Schriftsteller aus, und man kann sich des Eindrucks kaum erwehren, dass der einst skandalumwobene Künstler noch einmal im Mittelpunkt

des literarischen Rampenlichts stehen möchte. »Hochhuth am Telefon.... Möchten Sie nicht meine Biographin werden?«, fragte Hochhuth die Autorin, die in den ersten Zeilen dieses Gespräch wiedergibt.

Lahann hat sich während der Glanzzeit des »Stern« als Journalistin hervorgetan, und ihre Darstellung, die nach den wichtigsten Abschnitten und Lebensstationen Hochhuths strukturiert ist, nimmt die Form eines Zwiegespräches an. So lässt sie Hochhuth nicht nur über seine zwei Lieblingsthemen, Geschichte und Frauen, sondern auch über Gott und die Welt reden. Lahann erlaubt ihm, einschlägige Verse seiner Gedichte in die Dialoge einzubringen, die wie Anmerkungen zu historischen und persönlichen Ereignissen erscheinen. Sie konfrontiert ihn sogar mit den Aussagen und höhnischen Worten seiner Kritiker und Familienmitglieder.

So entsteht ein gelungenes Porträt des streitbaren Künstlers, der sich einen Namen als »fanatischer Kämpfer für die Gerechtigkeit« gemacht hat. Durch die Art und Weise, wie sie mit Hochhuth umgeht, verschafft Lahann dem Leser wertvolle Einblicke in die Gedankenwelt des kämpferischen Künstlers und in seine Vorstellungen von seinen Gegnern, von seinen literarischen Erfolgen und sogar vom Tod. Lahann führt ein Gespräch auf Augenhöhe, und weder sie noch der Dichter scheuen sich davor, auf die unschmeichelhaften Details seines Lebens einzugehen. In einem Kapitel, das nach einem Ausspruch Hochhuths »In der Bibel steht nicht, dass man nur einmal im Leben lieben darf« betitelt ist, wurde Hochhuth nach seinen vier Ehen und den Gründen für das Scheitern der ersten beiden gefragt. Gescheitert seien die Ehen nicht, hat Hochhuth behauptet. Im Gegenteil: Die ersten zwei Ehen hätten mehr als 20 Jahre gehalten. Allerdings sei die erste Ehe auseinandergegangen, weil er seiner ersten Frau nicht treu gewesen und eine Beziehung mit ihrer besten Freundin eingegangen sei. Der Leser lernt auch, dass sich drei Kinder mit ihrem cholerischen Vater nicht besonders verbunden fühlen sollen oder gefühlt hätten (der jüngste ist im Jahr 2012 gestorben), der sich mehr um seine »geistigen Kinder« als seine biologischen kümmere.

Trotz aller kritischen Töne, die Lahann in ihren Gesprächen anspricht, wird das Fehlen einer Überprüfung der komplexen Sachverhalte offensichtlich. Lahann verlässt sich zum großen Teil auf Hochhuths Gedächtnis, welches sie sogar als vorbildlich anpreist: »Und ich habe in langen Gesprächen sein glänzendes Gedächtnis bewundert, von dem er kühn behauptet, die Demenz fräße sich längst schon in sein Hirn hinein.« Auch wenn das sein mag und Hochhuth im Alter von 83 Jahren immer noch ein hervorragendes Gedächtnis für seine Lebensstationen hatte, scheinen nicht alle seine Behauptungen die neuesten Erkenntnisse über die Entstehungsgeschichte seiner bekanntesten Theaterstücke zu bestätigen.

Beispielsweise stellt Lahann fest, dass »Der Stellvertreter« bereits 1959 fertig geschrieben und 1960 gedruckt war. Das Manuskript lag im Umbruch bei Rowohlt, »wo sich zwei Jahre lang niemand dafür interessierte« (S. 56). In der Tat schloss Hochhuth erst im Februar 1961 sein Manuskript ab. Sein dreimonatiger »Urlaub« in Rom im Herbst 1959 hätte nicht dazu gereicht, um ein Werk von mehreren hundert Seiten samt des 60-seitigen dokumentarischen Anhangs »Historische Streiflichter« zum Abschluss zu bringen.

Wie es mehrere Briefe aus Hochhuths »Nachlass« im Schweizerischen Literaturarchiv dokumentieren, bot Hochhuth erst am 23. März 1961 dem Rütten & Loening Verlag, der 1960 von Bertelsmann aufgekauft wurde, sein Manuskript an. Ein Vertrag wurde im August 1961 vereinbart, und der junge Autor erhielt einen Vorschuss. Der Vertrag wurde jedoch im Dezember 1961 vom Leiter des Bertelsmann-Verlags, Reinhard Mohn, gebrochen, nachdem Mohn festgestellt hatte, dass 47 % der Abonnenten im Bertelsmann-Lesering aus Katholiken bestanden, deren Teilnahme am Lesering durch die Veröffentli-

chung von Hochhuths papstkritischem Werk nicht gefährdet werden sollte. Erst im Februar 1962 wurde sein Erstlingswerk vom Rowohlt Verlag angenommen, und noch am 22. März 1962 versuchten Hochhuth und Vertreter von Rowohlt, den Vertrag mit Rütten und Loening aufzulösen und einen neuen Vertrag zu schließen.

Während seines Aufenthalts in Rom führte Hochhuth Interviews mit Alois Hudal und Prälat Bruno Wüstenberg, um Auskunft über Pius' XII. Verhalten im Zweiten Weltkrieg zu gewinnen. Nach Lahanns Darstellung habe sich Hochhuth Wüstenberg vorgestellt, indem er ihm von seinem Vorhaben erzählt habe, ein Werk über Pater Maximilian Kolbe zu schreiben. Kolbe war ein polnischer Priester, der in Auschwitz ermordet wurde, nachdem er für einen polnischen Familienvater einen Platz im Hungerbunker eingenommen hatte. Die tatsächlichen Geschehnisse waren jedoch andere. Hochhuth schrieb am 23. Oktober 1959 an Wüstenberg und informierte ihn, dass er über den verstorbenen Priester Bernhard Lichtenberg schreiben wolle.

Dies sind nur zwei Beispiele dafür, dass eine Rückkehr zu den Quellen dringend notwendig ist, bevor das letzte Wort über diesen höchst umstrittenen Künstler und Störenfried gesprochen werden kann. Durch ihr wohlwollendes Porträt hat Lahann einen wertvollen Beitrag dazu geleistet, ein Bild des Künstlers in großer Perspektive zu malen. Nun müssen die Details, die aus ihren Gesprächen hervorgegangen sind, einer kritischen Überprüfung unterzogen werden.

Mark Edward Ruff

JENS OBOOTH: *Pax Christi Deutschland im Kalten Krieg 1945–1957. Gründung, Selbstverständnis und »Vergangenheitsbewältigung«* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 131). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2017. 502 S. m. farb. Bildteil. ISBN 978-3-506-78273-1. Geb. € 89,00.

Über die Geschichte des Katholizismus in Deutschland in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg sind wir mittlerweile recht gut informiert; das Thema hat etwa mit Benjamin ZIEMANN, *Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945–1975* (2007) Anschluss an neuere geschichtswissenschaftliche Debatten gefunden. Speziell das Friedenthema ist im Überblick zu und im Einschluss von *Pax Christi* von Daniel GERSTER (*Friedensdialoge im Kalten Krieg. Eine Geschichte der Katholiken in der Bundesrepublik 1957–1983* [2012]) geglückt untersucht worden.

Die Dissertation von Oboth wurde an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bochum angenommen. Der Verfasser kennt die genannten und andere neuere Veröffentlichungen und deren methodische Ausweitung, bleibt aber einer relativ konventionellen Darstellungsweise verhaftet. *Pax Christi*, von Frankreich ausgehend, bot sehr früh nach 1945 einen Anknüpfungspunkt für einen Dialog mit Deutschen. Im Vordergrund stand immer das religiös-spirituelle Erleben, und das hieß Gebete, Wallfahrten – Lourdes und Kevelaer wurden je unterschiedlich besonders wichtig. Gerade auf diesem Gebiet zeigt sich die Expertise des Verfassers, der Christkönigtum und Marienfrömmigkeit als Orientierungspunkte klar und differenziert entfaltet. *Pax Christi* stellte einen eher lockeren Verbund dar, in dem sich Aktivitäten von unten wie von oben ergänzten, bzw. es dauerte einige Zeit, bis sich die Amtskirche hier stärker in den Vordergrund stellen konnte. Angesichts dieses Befundes wurden einzelne Persönlichkeiten wichtig, Laien wie Geistliche. Ein gewisser Schwerpunkt entstand im Rheinland und hier in Aachen.

Die methodische Bemerkung Oboths, die Mikroebene würde gegenüber der Meso- und Makroebene in den Hintergrund treten, kann der Rezensent nicht nachvollziehen,

weil der Vf. gerade die kleinen und kleinsten Verästelungen der Kommunikation und Organisation mit allen Querelen zum Thema macht. Dazu hat er umfänglich und gewiss oft mühselig die Überlieferung auch aus privater Hand erschlossen und gesichtet, wofür ihm sicher Dank gebührt, hatte die Zentrale doch keine geordnete Aktenführung aufzuweisen.

Wie die letzten Bemerkungen schon andeuten, geht es Oboth vor allem um zwei Dinge: Ideen- und Organisationsgeschichte. Hat erstere durchaus größere Erzählungen anzubieten, so ist die Konkretisierung des zweiten oft nur mühsam zu lesen und über Pax Christi hinaus kaum von allgemeinerem Interesse. Größere Aufmerksamkeit kommt jedoch der Einbettung in das Ensemble weiterer katholischer Vereinigungen wie dem traditionellen Friedensbund deutscher Katholiken, der Deutschen Volkschaft und der Katholischen Männerbewegung zu. Einige »Linkskatholiken« wie Walter Dirks oder später Klara Maria Faßbinder spielten am Rande eine Rolle. Besonders interessant finde ich die Entfaltung dessen, dass sich die umfassende, eher spirituell orientierte Laienbewegung zur Schaffung von Frieden, also eine genuine Friedensbewegung, vom Begriff des Pazifismus distanzierte, hatte dieser doch innergesellschaftlich noch ganz andere, vor allem »linke« Implikationen.

Oboth bemüht sich, Pax Christi kritisch in die allgemeine mentale Entwicklung der Nachkriegszeit einzubetten. Das gelingt ihm am besten auf den letzten ca. 100 Seiten, wenn er sich die »Vergangenheitsbewältigung« vom Umgang mit Oradour und zur Errichtung des Bühler Friedenskreuzes annimmt. Hier dauerte es, bis die SS-Verbrechen bei der Vernichtung der französischen Ortschaft und ihrer Bewohner nicht als normale Kriegshandlung und ein einschlägiger SS-Führer Adam Esslinger wirklich als Verbrecher erkannt wurde. Bei allen Versöhnungsbemühungen mit Frankreich war Pax Christi hier doch einige Zeit ein Teil der deutschen Wiederaufbaugesellschaft, die lieber nach vorn sehen wollte, ohne die Rolle der eigenen Taten zu sehr in den Blick zu nehmen. Hier gelingen dem Vf. einige Kabinettstückchen der Entlarvung auch einiger, innerhalb Pax Christi verbreiteter Legenden. Insgesamt ist eine gründliche, sprachlich geglückte und detaillierte »Aufarbeitung« zu verzeichnen.

Jost Dülffer

GREGOR BUSS: Katholische Priester und Staatssicherheit. Historischer Hintergrund und ethische Reflexion. Münster: Aschendorff 2017. 356 S. ISBN 978-3-402-13206-7. Kart. € 44,00.

Die Absicht dieser umgearbeiteten Prager Dissertation ist es, ethische »Kriterien« für die Beurteilung des Handelns von katholischen Priestern zu entwickeln, die in der DDR »Inoffizielle Mitarbeiter« (IMs) des Staatssicherheitsdienstes (MfS) waren bzw. von ihm als solche registriert wurden. Darauf liegt der »Schwerpunkt« dieser Arbeit (S. 13), deren erster Teil in »historischer Perspektive« einen Überblick über Art und Umfang der »IM-Fälle«, um die es sich hier handelt, bietet (vgl. S. 21–168). Dabei geht es nicht um die Darstellung und Bewertung dieser Fälle im Einzelnen. Es soll vielmehr das Charakteristische der »inoffiziellen« Kontakte von Priestern mit dem MfS herausgearbeitet werden.

Soweit das die Akten des MfS einerseits und die kirchlichen Akten und Berichte andererseits gestatten, ist das auch gut gelungen. Die Zielstellung des MfS, Einfluss auf die katholische Kirche zu gewinnen, und die Methoden, mit denen dieses Ziel verfolgt wurde, werden zutreffend beschrieben. Es wird sorgfältig zwischen den offiziellen Ge-

sprachskontakten mit dem MfS im Auftrag der Bischöfe und den »Abschöpfungen«, die ohne Information des Bischofs erfolgten, sowie einem »fiktiven IM« unterschieden, der gar nicht wusste, dass er »abgeschöpft« wurde (vgl. S. 128f.). Dass alle diese Priester als »IMs« geführt wurden, obwohl sie – bis auf eine Ausnahme in den 50er- Jahren – keine »Verpflichtungserklärung« unterschrieben hatten, hat nach dem Ende der DDR viel Verwirrung gestiftet.

Das ethische Interesse von Buß aber gilt vor allem der größten Gruppe von Priestern unter denen, die als IM geführt wurden. Sie haben sich ohne Information ihrer Bischöfe auf konspirative Kontakte mit dem MfS eingelassen, obwohl sie verpflichtet waren, solche Kontakte zu unterlassen bzw. zu melden. Eine »Typologie der Priester-IM« nennt Gründe für solches Verhalten. Dazu zählen u. a.: Erpressung bei »moralischem« Fehlverhalten und Ausnutzen von »Lebenskrisen« durch das MfS, Angst, Anpassung an das sozialistische Regime, aber auch persönliche Interessen, Geltungsdrang und schließlich die Überzeugung, das Beste für den »real existierenden Sozialismus« und die Kirche zu tun.

Für Buß stellt sich angesichts dieses noch umfangreicher zu fassenden Spektrums von Gründen, als Priester heimlich mit dem Menschen verachtenden MfS zu kooperieren, die ethische Frage als Frage nach der Schuld, die sie damit auf sich geladen haben. Der zweite Teil seines Buches erörtert diese Gründe unter Inanspruchnahme der philosophischen und theologischen Tradition weit ausufernd und auch ein bisschen ermüdend (vgl. S. 171–313). Das Fazit dessen ist, dass hier erstens »mangelndes Wollen«, den eigenen Willen in Freiheit von den Grundsätzen der Vernunft bestimmen zu lassen, im Spiele war. Zweitens wird »mangelndes Können«, sich den Anmutungen der diktatorischen Staatsmacht zu entziehen, in Anschlag gebracht. Drittens schließlich reicht mangelnde Erkenntnis des wahren Charakters des sozialistischen Staatswesens im Verbund mit den beiden anderen Mängeln dafür, »Priestern, die sich auf die Stasi eingelassen haben, einen moralischen Vorwurf machen zu können« (S. 316).

Es spricht für den Vf., dass er sich ausdauernd dagegen wehrt, dieses ethische Prinzip als ein Pauschalurteil über die Priester zu verstehen, die mit dem MfS konspirative Beziehungen eingegangen sind. Jener dreifache Mangel soll eben nur ein »Kriterium« sein, an dem das Verhalten solcher Priester zu messen ist. Es zielt auch beileibe nicht auf ein Verdikt über die katholische Kirche in der DDR-Zeit, die sich mit ihrem Grundsatz der »politischen Abstinenz« (S. 59) im Unterschied zur evangelischen Kirche weitgehend aus den politischen Entwicklungen in der DDR herausgehalten hat. Die knapp 50 bekannten, problematischen »Stasi-Fälle« während 40 Jahren in der katholischen Kirche belegen nicht, dass diese Kirche vom MfS »unterwandert« war (S. 130). Aber jeder dieser »Fälle« war wie auch in der evangelischen Kirche sicherlich einer zuviel. Der sonst so um Realitätsnähe und Differenzierung bemühte Vf. aber greift trotz seines ethischen Theorieaufgebots ziemlich zu kurz, wenn er am Ende darauf hinweist, »dass bei katholischen Geistlichen dieselben menschlichen Schwächen anzutreffen sind wie im Rest der Bevölkerung« (S. 318). Das ist wohl wahr. Doch der Beruf des Priesters macht es doch eigentlich unabweichlich, danach zu fragen, wie das Konspirieren mit dem MfS eigentlich mit dem Glauben an Gott zu vereinbaren ist, den ein Priester vor der Gemeinde öffentlich vertritt. In diese theologisch-geistliche Dimension stößt dieses in vieler Hinsicht aufklärende und darum verdienstvolle Buch nicht vor. Aber ist es nicht die Dimension, in deren Licht wir die Verstrickungen von Zeugen des Evangeliums in die Dunkelheit einer Staatsmacht, die jede Moral missachten konnte, zu stellen haben?

Wolf Krötke

STEPHAN MOKRY: Kardinal Julius Döpfner und das Zweite Vatikanum. Ein Beitrag zur Biografie und Konzilsgeschichte (Münchener Kirchenhistorische Studien. Neue Folge, Bd. 3). Stuttgart: Kohlhammer 2016. 544 S. ISBN 978-3-17-026704-6. Kart. € 80,00.

Die im Wintersemester 2013/2014 an der Ludwig-Maximilians-Universität München eingereichte und 2016 veröffentlichte Dissertation Stephan Mokrys ist ein ebenso herausragend recherchiert wie fachlich relevanter Beitrag, mitten in die (kirchen)geschichtlichen Debatten um die 50. Wiederkehr des Abschlusses des II. Vatikanischen Konzils hinein. Und Mokry gelingt es durchaus auch, mit seinem Werk die Richtung dieser Diskussion mitzubestimmen, nämlich die Fokussierung auf ein Desiderat im Rahmen der kirchenhistorischen Forschungen, das Peter Hünemann 1994 schon erkannte und das Mokry als wissenschaftliches *Movens* für seine Arbeit definierte: »Möglich wäre zum Beispiel eine Untersuchung über den unmittelbaren Einfluss von Theologen auf die verabschiedeten Texte des Zweiten Vatikanums. Man müsste dann die Arbeiten der Berater sichten, ihre Einwirkungen auf die von ihnen beratenden Bischöfe, die Kommissionsarbeiten, Textvorlagen etc. untersuchen. [...] Hier eröffnet sich ein immenses Feld historischer Forschung« (S. 50).

Um es vorweg zu nehmen: Mokry gelingt es, diese Lücke in der Forschungslandschaft weiter und deutlich zu verkleinern. Er geht hier den Weg der Forschung konsequent weiter, den die wichtige und umfangreiche Quellenedition bzw. das umfassende Archivinventar zu Döpfners Wirken auf dem II. Vatikanischen Konzil, vom Archiv der Erzdiözese München unter der Ägide von Guido Treffler und Peter Pfister mit bereit haben: Guido TREFFLER / Peter PFISTER (Bearb.): Erzbischöfliches Archiv München. Julius Kardinal Döpfner – Archivinventar der Dokumente zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising, Bd. 6), Regensburg 2004. Guido TREFFLER, Julius Kardinal Döpfner – Konzilstagebücher, Briefe und Notizen zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising, Bd. 9), Regensburg 2006. Peter PFISTER (Hrsg.): Julius Kardinal Döpfner (1913–1976) – Daten und Bilder zu seinem Wirken in Würzburg, Berlin und München (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising, Bd. 17), Regensburg 2013.

Bei der Rezension dieses Buches fällt zunächst Mokrys gewissenhafte und akribische Arbeit auf. Die zurate gezogenen Archivalien und die umfangreiche Bibliographie sind nur ein Zeugnis dessen, aber auch die umfangreiche – vielleicht etwas zu kleinteilige – Gliederung und vor allem das hervorragend organisierte Personenregister legen diesbezüglich beredtes Zeugnis ab.

Doch selbstverständlich sind es darüber hinaus vor allem die inhaltlichen Darlegungen und die Ergebnisse, die Mokry auf den 544 Seiten herausarbeitet, die dieses Werk zu einem wichtigen Baustein der Forschung zum II. Vatikanischen Konzil machen, im Besonderen zu dessen Vorbereitung und Verlauf, und zudem den Focus auf einen der wichtigsten kirchenpolitischen Protagonisten im deutschsprachigen Raum der bewegten Nachkriegsjahrzehnte werfen, nämlich einen Akteur, dessen Biographie – wie Mokry eindrucksvoll nachzeichnet – eng verwoben mit seinem kirchenpolitischen Wirken war. Ein Befund der vielleicht auf den ersten Blick selbstverständlich erscheinen mag, jedoch dessen wissenschaftlicher Gehalt, durch die ausführliche und gewissenhafte Analyse Mokrys für die Forschungslandschaft bedeutend ist. Mokry faltet ein Panorama der Person Döpfners mit seinen kirchlichen und sozialen Prägungen auf, das wesentlich zum Verständnis des Kirchenmanns und seiner Handlungen und Entscheidungen vor dem Konzil und während des Konzils beiträgt.

Es gelingt dem Verfasser weiterhin eindrucksvoll, die theologischen Prägungen Döpfners – die dieser in seiner frühen Bildungssozialisation und der akademisch/priesterlichen Bildung in Rom am Germanicum erhielt – offenzulegen. In diesem Zusammenhang erweist sich eine besonders hervorhebenswerte Leistung Mokrys: Es gelingt ihm in intensivem Studium der Quellen und auch von Döpfners Selbstzeugnissen, eben nicht nur der Person und deren Wirken näher zu kommen, sondern er zeigt analytisch auch das Ringen des Schülers, Priesteramtskandidaten, Pfarrers und Bischofs Döpfner mit seinen eigenen Gedanken, Argumenten und Haltungen und der sich daraus entwickelnden theologischen Argumentationsstrukturen und Begründungsfiguren, die sich dann nicht zuletzt bei Döpfners Konzilsinterventionen finden lassen. Diese Offenlegung inhaltlicher Färbung und der diesbezüglichen ideellen und faktischen Netzwerke Döpfners und die von Mokry erhellte Verschränkung der intrinsischen Motivation und des externen Kontextes lassen ein Gesamtbild des Kirchenpolitikers und Konzilstheologen Döpfner entstehen, das in seiner Ausführlichkeit und Tiefe bis jetzt noch nicht in der Forschungsliteratur zu finden war.

Auch die Untersuchung des Konzilsgeschehens und der Interventionen und Einflussnahmen Döpfners, in einem Netzwerk aus Beratern, Konzilsvätern und externen Protagonisten aus Presse, Politik und Kirche(n), stellt einen wichtigen Beitrag zu einer spezifizierten Konzilsforschung dar, öffnet den Weg für weitere Untersuchungen und sollte als Motivation für ähnliche Forschungen an Biographien und deren theologischer und (kirchen)politischer Relevanz angesehen werden.

In dem Bewusstsein all dieser Vorzüge der Arbeit Mokrys ist es leicht, über vereinzelte sehr wenige Kritikpunkte hinwegzusehen, von denen lediglich einer erwähnenswert erscheint: An sehr wenigen Stellen des umfangreichen Werks Mokrys sind die Grenzen zwischen einer tiefgreifenden und intensiven Analyse der Sachverhalte und einer nicht immer notwendigen Ausführlichkeit der Darstellung fließend – doch tut dies im Wesentlichen weder der Lesbarkeit, noch (und vor allem) der Güte der wissenschaftlichen Arbeit, der methodischen Herangehensweise und der präsentierten Synthese einen Abbruch.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Stephan Mokrys Arbeit über Kardinal Julius Döpfner auf lange Sicht einen wesentlichen und tragenden Baustein für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Beiträgen wichtiger Protagonisten zum II. Vatikanischen Konzil darstellen wird.

Roland Cerny-Werner

MARTIN FAHRNER, ANDREAS RIEG (HRSG.): *Priester werden – weltoffen, schwäbisch, katholisch. 200 Jahre Wilhelmsstift und Priesterseminar. Ostfildern: Schwabenverlag 2017. 262 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7966-1747-8. Geb. € 25,00.*

Den 200 Jahren im Titel hätte man, bezogen auf das Württemberger Land, mit wenig Einschränkung noch die fünf vorausgegangenen Ellwanger Jahre der dortigen Friedrichs-Universität samt Priesterseminar aufaddieren können. Aber es geht hier nun einmal um die 200 Jahre, während derer exklusiv Tübingen (Wilhelmsstift) und Rottenburg (Priesterseminar) die Arenen dessen waren, was man strukturell als das »Normal-Curriculum« des Rottenburger Diözesanklerus bezeichnen könnte. Und aus diesen 200 Jahren wiederum kommen (fast) nur Stimmen noch unter uns Lebender zu Wort, die drei Generationen übergreifen – Generationen nicht präzise den sozio-anthropologischen Alterskohorten nach, wohl aber den die Priestererziehung (zumindest von oben her) dirigierenden Men-

talitäten nach: die pianisch-vorkonziliar »erzogene«, die konziliar und nachkonziliar sich neu orientierende sowie die unter merklicher Schwundsucht und Verlust der hergebrachten »Normalität« leidende der unmittelbaren Gegenwart.

Der Band präsentiert seiner ganzen Anlage (und wohl auch Absicht) nach ein ziemliches Sammelsurium dazu – hier durchaus nicht pejorativ gemeint, wenn auch die Grenzen eines solchen Unternehmens aufzeigend. Zumeist in mäßig moderierten Interviews kommen alles in allem 37 Positionen zu Wort, doch so subjektiv und so wenig einem roten Faden verpflichtet wie sich das nur denken lässt: als größte Gruppe Seelsorgsgeistliche, Alt und Jung (18), ehemalige und momentane institutionelle Verantwortungsträger (5), kirchenleitende Amtsträger (4), Professoren der Theologischen Fakultät (3), temporäre Gäste im Wilhelmsstift (3), Schwestern der Hausdienste (2), der Haussprecher und ein Laie im pastoralen Dienst. »Erzählte Geschichte: Erinnerungen und Erfahrungen aus beiden Häusern« (S. 57ff.) – rezensieren lässt sich so etwas natürlich nicht. Zu verschieden die Rückblicke und Urteile, zu inhomogen die Mentalitäten der Akteure (bzw. Erzähler), zu divers die Maximen und ihre Gradualitäten, unter denen »man« litt oder wuchs... Erfreulich, dass Vieles davon offen ausgesprochen wird. Wer sich allgemein für die Funktion(en) von Peer-Gruppen interessiert oder speziell für die »Kybernetik« klerikaler Sozialisation, findet hier reichlich erfahrungsgesättigtes Material! In dieser Hinsicht bekommt sogar das (reichlich berichtete) Anekdotische ein »kritisches« Gewicht.

Beigegeben sind dem Band als Einleitung in die historische Situation kürzere Beiträge von Uwe Scharfenecker und (†) Werner Groß, ein (bloßes) Namensverzeichnis der Leitungskollegien beider Häuser, ein Tableau Feldpost aus dem I. Weltkrieg (die 94 gefallenen oder vermissten Kandidaten des II. Weltkriegs sind irgendwie übergegangen), separate Bilderfolgen über Traditionsfeste bes. des Wilhelmsstifts im Wandel der Zeit (z. B. »Das Kätherfest« [S. 90], das man in schwäbischer Orthografie hier und anderswo aber lieber als »Kätterfest« gelesen hätte) u. a.

Abschließende Gedanken zum Priestersein heute (Michael Seewald), zur Funktion von Wilhelmsstift und Priesterseminar heute (Nico Otto Schmid, Thomas J. J. Buchschuster, Mathias Michaelis) und zur Priesterbildung in der Diözese heute (Direktor Martin Fahrner, Regens Andreas Rieg) runden den Band mit aktuellen Aspekten ab. Überraschend (oder befremdlich) »aktuell« auch die Folge von Primizbildern (S. 156–160), vergleicht man die ersten beiden von 1873/1891 mit dem letzten von 2014!

Abraham Peter Kustermann

ALOIS PRINZ: Martin Luther King. Berlin: Insel Verlag 2018. 103 S. m. Abb. ISBN 978-3-458-36330-9. Geb. € 8,95.

Zur 50. Wiederkehr des Todestages von Martin Luther King erschien eine Biographie, gewidmet der »Stimme des friedlichen Widerstands und des zivilen Ungehorsams«. Sie fasst die Geschichte eines Mannes zusammen, der wie kaum jemand sonst daran erinnerte, dass es zur Konfliktlösung zwischen Menschen noch einen anderen Weg gibt als den der Gewalt. Er wusste und hat es auch oftmals selbst erlebt: Menschen greifen bei Auseinandersetzungen zuerst und vor allem zum bitteren Wort und zur todbringenden Waffe. Zugleich aber wusste er, dass es einen besseren Weg gab; dass tief im Menschen eine Sehnsucht wohnt nach Liebe und Versöhnung, Nähe, Vertrauen und gemeinsamem Glück. Diese Seite wachzurufen und zum »Instrument« eines friedlichen und würdevollen Alltags zu machen, sah er als seine Aufgabe an. Dafür lebte er und dafür starb er am 4. April 1968 im Alter von 39 Jahren. Niedergeschossen von der Hand eines »bezahlten

Killers« verblieb seine Frage im Menschheitsgedächtnis: Ist es wirklich das Recht des Menschen, zurückzuschlagen, wenn er angegriffen wird? Gibt es nur diesen einen Weg der Konfliktbewältigung, nur diese eine »Lösung«?

Martin Luther King kannte ein anderes Vorgehen. Für ihn hatten Jesus aus Nazareth und Mahatma Gandhi begonnen, das Zusammenleben – sei es in kleinen Gemeinschaften wie Familie, Nachbarschaft, sei es in den großen Zusammenhängen von Staaten, Ländern und Erdteilen – nach anderen Leitlinien zu gestalten. Nicht konfliktfrei; das wird es wohl niemals geben. Aber sie schafften es, Konflikte zu beenden – friedlich – durch Ausgleich und Absprache; sie zu bewältigen durch ein Geflecht lebenserhaltender Vereinbarungen, stabilisiert in Gesetzgebung und Erziehung. King war überzeugt, dass der Mensch nicht nur ein gewaltbereites Wesen ist, sondern auch ein friedensfähiges. Der Einsatz für diese Möglichkeit menschlichen Handelns trug ihn durch zwölf Jahre. Mit seinem Tode war die Sache nicht beendet und gescheitert. Das hofften einige, eben jene, die den Auftrag gaben, ihn zu ermorden. Aber es kam anders: Martin Luther King war ein Anfang, ein Impuls. Und er war der lebendige Nachweis: Es gibt in der Welt und im menschlichen Herzen nicht nur die Unausweichlichkeit und das Ausgeliefertsein an die Gewalt.

Das neue Buch von Alois Prinz geht diesen Spuren nach und macht die Dimension eines ganz anderen Handelns sichtbar. Dabei zeigt sich, dass es klug war, der Sprache und der Argumentation Martin Luther Kings zu folgen. Der Friedensnobelpreisträger von 1963 besaß die besondere Fähigkeit, schwierige Sachverhalte in einfache, verständliche Worte und Bilder zu gießen. Seine Beispiele – zumeist aus dem Alten und Neuen Testament – beziehen das Vorwissen der Adressaten ein; knüpfen gedankliche Verbindungen zwischen Jahrtausenden und erfassen Grunderfahrungen des menschlichen Lebens in ihrer zeitlosen Gültigkeit. Alois Prinz zitiert jene Aussagen Kings, die im Gewande der Unüberbietbarkeit daherkommen. Er bemüht sich, die Argumentation des »Bürgerrechtlers« King auf der Stufe des Betroffenseins zu halten und nicht mit weiten Ketten zu belasten. Es gelingt ihm, die genaue biographische Situation des »Revolutionärs der Liebe« zu schildern und sie zugleich zu öffnen in jene Weite, in der mehr sichtbar wird als diese Stunde, dieser Tag. So verbinden sich Aktualität und Perspektive, Moment und Vision. Das ist für das Anliegen, in dem Martin Luther King ein eigenes Kapitel schrieb, unentbehrlich. Die Biographie kommt in der optischen Ausstattung (schwarz/weiß Aufnahmen) nicht mit Hochglanz und Glamour daher. Sie beachtet, dass das, worum es geht, Aufgabe bleibt – unerledigt.

Gerd Presler

SUSANNE KREUTZER, KAREN NOLTE (HRSG.): *Deaconesses in Nursing Care. International Transfer of a Female Model of Life and Work in the 19th and 20th Century* (Medizin, Gesellschaft und Geschichte, Beiheft 62). Stuttgart: Franz Steiner 2016. 230 S. ISBN 978-3-515-11355-7. Kart. € 46,00.

Der in den Beiheften zur Reihe »Medizin, Gesellschaft und Geschichte« erschienene Sammelband von Susanne Kreuzer und Karen Nolte »Deaconesses in Nursing Care. International Transfer of a Female Model of Life and Work in the 19th and 20th Century« hat sich die anspruchsvolle Aufgabe gestellt, die Geschichte der Diakonissen in der Krankenpflege als transnationale Geschichte zu schreiben. Damit deckt der Band im Wesentlichen drei konzeptionelle Ebenen ab: Neben der angestrebten Transfer- bzw. Globalisierungsgeschichte sind dies die Geschichte der Pflege sowie die Frauengeschichte. Die grundlegende Frage lautet: »Yet, what happened when nursing care organisations and the concept of nur-

sing that they embodied began their international journey? This anthology examines this question, focusing on the example of Protestant deaconesses who worked as nurses« (S. 7).

Dass diese Konzeption eine Herausforderung ist, versteht sich von selbst. Der Band beginnt mit einer Vorstellung der Fragestellung sowie der einzelnen Beiträge. Nach einer kurzen Einführung in das Modell der Diakonissen von Kaiserswerth, ihrer Ideen von religiös geprägter Pflege und weiblicher Berufstätigkeit stellen Kreutzer und Nolte in ihrer Einführung eine wesentliche Forschungslücke fest: »So far, there has been no systematic study of the extend to which this model [of the motherhouses; CR] was transferred to other countries and adapted to the new surroundings. There has been some research on the history of deaconesses in nursing care and the organisation of the motherhouses in several individual countries. [...] However, a systematic comparative perspective on the transnational development of the communities is lacking« (S. 10).

Die Herausforderung zu meistern gelingt in beeindruckender Weise. So ist die Konzeption schon im Inhaltsverzeichnis ablesbar. Der erste Teil des Bandes beschäftigt sich mit den Diakonissen in Deutschland und vertieft das in der Einleitung angerissene Modell. Zunächst wendet sich Karen Nolte dem Selbstverständnis und der Pflegepraxis der Diakonissengemeinschaft Kaiserswerth zu. Dabei kann sie zeigen, dass die professionelle Pflege mit religiösem Impetus zu Spannungen mit Ärzten und Pastoren führte. Denn das Verständnis von Pflege, dass Körper und Seele gleichermaßen der Betreuung bedürften, brachte die Diakonissen zum einen in Konflikt mit den Ärzten, die Sterben und Tod aus ihrem professionellen Handeln ausklammerten. Zum anderen gerieten sie in Konflikt mit Pastoren, die Seelsorge und Sterbebegleitung als ihr ureigenes Handlungsfeld betrachteten. Danach folgt der Beitrag von Annett Büttner, die sich damit beschäftigt, wie der Einsatz der Diakonissen im Lazarett zur Humanisierung der Behandlung von Verwundeten führte, da die Diakonissen durch ihre internationalen Kontakte auch die Verwundeten der Gegenseite als Patienten und nicht als Feinde sahen. Damit wurden sie Vorbild für das Rote Kreuz. Im letzten Beitrag des ersten Teils beschäftigt sich schließlich Matthias Honold mit dem Ausbildungskonzept in Neuendettelsau, das von Kaiserswerth abwich. Als erstes im ländlichen Raum gegründetes Mutterhaus wurden hier auch Frauen ausgebildet, die nicht Diakonissen werden wollten.

Der zweite und dritte Teil nehmen zwei gelungene Modelle des Transfers, wenn auch deutlich vom Ursprungsland Deutschland unterschiedene, in den Blick: Palästina und Skandinavien. Im zweiten Teil beschäftigt sich Uwe Kaminsky mit der sog. Orientarbeit der Diakonissen, die in Jerusalem die christlichen Gemeinden stärken sollten. Trotz der Schwierigkeiten vor Ort waren der Werbeeffect und die Spendenbereitschaft im orientverliebten Deutschen Reich besonders hoch. Im zweiten Beitrag zu Palästina setzt sich dann Ruth Wexler mit den Diakonissen im Lepriahaus in Jerusalem auseinander. In Skandinavien gelang der Transfer dagegen in anderer Weise. Susanne Malchau Dietz kann zeigen, dass der Erfolg in Dänemark auch relevant war für die dänischen Auswanderergemeinschaften in den USA und Pirjo Markkola beschreibt die tragende Rolle, die die Diakonissen für die Sorge für die Armen sowie die Krankenpflege in Finnland spielten.

Der letzte Teil stellt schließlich die Grenzen des Transfers aufgrund sozialer und kultureller Kontexte in den Mittelpunkt und zieht dazu England und die USA als Beispiele heran. Während der flächendeckende Transfer nach England, so Carmen M. Magnion in ihrem Beitrag, aufgrund des säkularen Krankenhausmodells nicht gelang und die Diakonissen ausschließlich als Gemeindegewestern oder in der privaten Pflege aktiv waren, scheiterte der Transfer in die USA, so Doris Riemann, vor allem an der sozialen Struktur, in der die Herkunft und nicht die Konfession ausschlaggebend für Zugehörigkeit war, so dass das Mutterhaus in Baltimore unter Nachwuchsproblemen litt.

Trotz der so unterschiedlichen Autor/-innen und Themen gelingt es, einen roten Faden durch die Beiträge zu spinnen. Dies ist in besonderer Weise das Verdienst von Kreuzer und Nolte, die die Beiträge nicht nur – wie üblich – in der Einleitung, sondern auch durch den letzten Beitrag des Bandes verbinden. Dort bindet Kreuzer nochmals exemplarisch die einzelnen Beiträge zusammen, indem sie die Henriettenstiftung (Hannover), die Ersta (Stockholm) sowie das Philadelphia Deaconess Motherhaus (Pennsylvania) vergleicht. Dabei stellt sich nicht nur der Transfer des Lebens- und Arbeitsmodells der Diakonissen, sondern auch seine Transformation heraus. So lässt sich ihr Beitrag als Resümee und Zusammenführung aller gesponnenen Fäden lesen.

Dass der Band in englischer Sprache verfasst ist, hilft sicher der Rezeption und ist im Kontext einer Globalisierungsgeschichte auch legitim. Allerdings wäre es – und dies ist die einzige wirklich Kritik – wünschenswert gewesen, dass die zum Teil umfangreichen Zitate zumindest in der Fußnote im originalen Wortlaut erhalten geblieben wären.

Alles in allem haben Kreuzer und Nolte einen lesenswerten Band vorgelegt, der seinen Spannungsbogen durch die verschiedenen Autoren hindurch halten kann und sowohl in der Globalisierungsgeschichte als auch in der Frauengeschichte wie in der Geschichte der Pflege einen wertvollen Beitrag leistet.

Christina Riese

KONRAD HILPERT, SIGRID MÜLLER (HRSG.): *Humanae vitae* – die anstößige Enzyklika. Eine kritische Würdigung. Freiburg – Basel – Wien: Herder 2018. 390 S. ISBN 978-3-451-38256-7. Geb. € 38,00.

Am 25. Juli 1968 veröffentlicht Papst Paul VI. die Enzyklika *Humanae vitae*. Im Fokus: Die Pille. *Humanae vitae* ist allerdings mehr als nur ›die‹ Antwort der Kirche auf sexuelle Befreiung und Antikonzeptiva. Sie entstammt selbst einem, in kirchlichen Dimensionen, spektakulären Diskussionsprozess. Die schon von Johannes XXIII. eingesetzte Kommission (u. a. mit dem Tübinger Moraltheologen Alfons Auer) empfiehlt mehrheitlich die bedingte Freigabe sogenannter künstlicher Methoden der Empfängnisregelung. Paul VI. aber sieht in dieser Empfehlung das implizite Eingeständnis, die Vorgänger im Papstamt hätten sich in ihrer Lehre über Ehe, Sexualität und Empfängnisverhütung geirrt. In *Humane vitae* hält deshalb der Papst mit der Tradition – aber zugleich auch abweichend von ihr – fest, dass jeder eheliche Akt auf Nachkommen hingeordnet sein muss (HV 11) und so jeder Sexualakt, der absichtlich unfruchtbar bleibt, in sich unsittlich sei (HV 14). Allerdings wird zugleich die natürliche Empfängnisverhütung als rechtmäßig vorgestellt (HV 16). Dass die Enzyklika darüber hinaus eindringlich von der personalen Liebe spricht und jede Form von Gewalt gegen sowie Missachtung von Frauen verurteilt, ist allerdings weitenteils in Vergessenheit geraten.

50 Jahre nach ihrem Erscheinen ist die Diskussion über *Humanae vitae* lebendig und zugleich kritisch wie nie zuvor. Das bezeugt unter anderem der von Konrad Hilpert und Sigrid Müller herausgegebene Sammelband, der einen sehr guten Überblick über die Argumentationslage im deutschsprachigen Raum gibt.

Im ersten Teil (S. 23–101) werden »zentrale Felder innerkirchlicher Konflikte nach dem Erscheinen der Enzyklika« thematisiert. Dazu gehören die moraltheologische Reflexion auf die Natur wie Biologie der Sexualität, die sozialetische Diskussion der Bevölkerungsentwicklung sowie die dogmatische Frage nach der Autorität des Lehramtes. Der instruktive Artikel von Karl-Wilhelm Merks zum »›Natur‹-Argument in *Humane vitae*« (S. 25–37) dekonstruiert klug die Naturrechtsmoral der Enzyklika. Merks zeigt, dass ein

spezifisches Konzept des sittlichen Naturgesetzes und eine bestimmte Auffassung der Kompetenz des Lehramtes für die Auslegung dieser Moral Hand in Hand gehen – und arbeitet dieses Miteinander überzeugend als Kernproblem der Enzyklika heraus. In einem zweiten Beitrag (S. 357–372) kann Merks dann systematisch die Rolle der Natur für die Moral so bestimmen, dass sie zwar ethische Relevanz, aber eben keine ethische Dignität besitzt.

Der zweite Teil (S. 103–237) widmet sich mehr additiv »Aspekten und Kontexten der Rezeption«, wie medizin- und bioethischen Fragen sowie (inner)kirchlichen Diskussionsprozessen. Herausragend ist der Aufsatz von Stephan Ernst, der die »Rezeption, Weiterentwicklung und Kritik an der Enzyklika« systematisch bündelt (S. 105–126). Ernst zeichnet zunächst die zentralen Einwände gegen die These der Verknüpfung von liebender Vereinigung und Fortpflanzung (HV 12) nach. Zudem arbeitet er heraus, wie trotz dieser breiten Kritik Johannes Paul II. (v. a. in *Familiaris consortio*) *Humane vitae* bekräftigt. Die Systematisierung der pro- und contra-Argumente macht überzeugend deutlich, warum man von einer »Verfahrenheit der Situation« (S. 126) sprechen kann.

Der dritte Teil (S. 239–387) des Bandes schließlich versammelt Stimmen, die »heutige Fragen und veränderte Problemstellungen« thematisieren. Breitgefächert werden dabei angewandt-ethische Fragen wie der verantwortliche Umgang mit Zeugung, Familienplanung, reproduktionsmedizinischen Möglichkeiten, Kinderwunsch und Bevölkerungsentwicklung thematisiert. Daneben finden sich Beiträge zur systematisch-theologischen Reflexion auf die Enzyklika.

Der Sammelband bietet eine breit angelegte, sich ergänzende wie inhaltlich und argumentativ teilweise auch überschneidende Auseinandersetzung mit der epochalen Enzyklika *Humanae vitae* an, die eine Vielfalt an Argumenten zu diesem umstrittenen Text bietet. Dabei zeichnet sich der Band durch eine zwar würdigende, aber hinsichtlich der Argumentativität äußerst kritische Bewertung der Enzyklika – vor allem aus moraltheologischer Perspektive – aus.

Thomas Laubach

MICHAEL MEYER: Missionarische Spiritualität im lateinamerikanischen Kontext. Von den Missionshandbüchern des 16. Jahrhunderts bis Evangelii Gaudium (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, Bd. 22). Stuttgart: Kohlhammer 2016. 331 S. ISBN 978-3-17-032839-6. Geb. € 54,00.

Diese exzellente Arbeit spannt einen komplex strukturierten Bogen von der missionarischen Spiritualität in Missionstraktaten des 16. Jahrhunderts über die wichtigen großen Wegkreuzungen in der Spiritualität der franziskanischen Familie, des Jesuitenmissionars José de Acosta und des Dominikaners Bartholome de Las Casas. Dies auf einer so präzisen Ebene zu bearbeiten wäre allein schon eine erstaunliche Leistung.

Umso erfreulicher, dass der weitere, für die aktuelle Diskussion unverzichtbare Themenschwerpunkt sich auf die missionarische Spiritualität heute bezieht. Im II. Kapitel »Der Beitrag von Gustavo Gutiérrez zur Erarbeitung einer missionarischen Spiritualität« erbringt M. M. eine präzise, methodologisch hochreflektierte Darstellung dieses beeindruckenden Theologen – er hat unter anderem auch die Ehrendoktorwürde der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

M. M. reflektiert zunächst methodologische Überlegungen zum Verhältnis Bartholome de las Casas und Gustavo Gutiérrez und skizziert dann die Facetten im Missionsverständnis bei Gutiérrez. Wer Gutiérrez über die Jahre gelesen und auch persönlich erlebt

hat, findet auf hohem Reflexionsniveau die wichtigen Themenfokussierungen wie etwa »Gott oder das Gold«, »Von Gott sprechen in einer Wirklichkeit der Armut und der Ungerechtigkeit« (S. 149, 153). Wer die Grundzüge der Spiritualität nach Gutiérrez knapp zusammengefasst haben möchte, liest (S. 155–168) die Grundzüge seiner Spiritualität und ist nicht nur bestens informiert, sondern vor allem auch theologisch angeregt, weiter zu denken. Die missionarische Mystik, die Gutiérrez verarbeitet, bezieht sich unter anderem auch auf Johannes vom Kreuz (Solo Dios, S. 169–181).

Sehr erfreut kann man über die Strukturierung des Ergebnisses der Untersuchung sein: »Facetten missionarischer Spiritualität nach Gustavo Gutiérrez« (S. 183–203). Der weite Bogen, den der Verfasser darauf aufbauend im dritten Kapitel eröffnet, bezieht sich auf die missionarische Spiritualität in den Dokumenten von Aparecida und *Evangelii Gaudium*. Zunächst wird das Schlussdokument von Aparecida strukturiert dargestellt (203–219, wobei der Hinweis »Aparecida und der Beitrag von Kardinal Bergoglio« zu *Evangelii Gaudium* hinführt (S. 217ff.). Die missionarische Spiritualität im Dokument von Aparecida wird auf hoher Diskursebene konkretisiert (S. 220–241). Mit großem Interesse liest man die sehr kenntnisreiche und tiefgründige Zusammenfassung dieser missionarischen Spiritualität. Das Apostolische Schreiben *Evangelii Gaudium* wird zunächst in seiner methodologischen Struktur und seiner Kontinuität zum Missionsverständnis von Aparecida präsentiert. Die missionarische Spiritualität dieses Dokuments ist ein im Theorie-Praxiszirkel hervorragendes »Programm«: Die ignatianische Grundausrichtung, christozentrische Akzentuierung, Freude am Unterscheiden, das Nein zu einer »spirituellen« Wirklichkeit, an die Peripherien gesandt, das Beispiel Lampedusa, sind in vielfacher Hinsicht wichtige thematische Fokussierungen (S. 257–274).

Die Impulse aus *Evangelii Gaudium* für eine missionarische Spiritualität sind insgesamt nicht nur für die theologische Forschung, sondern auch für die Fort- und Weiterbildung in der derzeitigen kirchlichen Situation ein Pflichtthema (S. 275–294). Die präzise Dokumentation der Quellen ist auch für weitere Forschungsprojekte hilfreich. Der Verfasser hat die wichtigste Literatur integriert. Erstaunlicherweise fehlt J. SAYER, Von lateinamerikanischen Gemeinden lernen, München 1988.

Für die theologische Forschung und Lehre müsste dieser Band in der Kooperation zwischen den historischen Wissenschaften, vor allem aber den Praktischen Theologen und Religionspädagogen Pflichtlektüre sein. Diesem Band ist eine weite Verbreitung zu wünschen. Nicht zuletzt ist die verdrängte Debatte über Basisgemeinden, große Seelsorgeeinheiten, neue Organisationfiguren für Pfarreien und für die Seelsorge hier fundiert reflektiert (S. 223ff.). Die »*Religiosidad popular*« ist als ein lateinamerikanischer Begriff auch eine Provokation im Blick auf anlassorientierte Glaubenspraxis.

Anregungen gibt der Paradigmenwechsel, von Jüngern und Missionaren zu sprechen (S. 225). Kardinal Francisco Javier Errazuriz: »Wir waren gewohnt, von Getauften, Gläubigen, Glaubenden, Zeugen, Anhängern und zuletzt von Verkündern des Evangeliums zu sprechen, aber nicht von »Jüngern« oder gar »Jüngern und Missionaren«« (S. 230).

Auch die Herausforderungen, die Spiritualität auf den neuen Areopagen der Straßen und Städte zu kommunizieren (S. 228f.), sind dringlich weiter zu diskutieren. Wenn es etwas Kritisches anzumerken gibt, dann ist es ein Hinweis auf so manche Redundanz in der Durchführung der Arbeit, die andererseits aber auch das Lesen und die Verarbeitung erleichtern kann.

Für mich, der ich seit 1985 im engen Kontakt mit Gustavo Gutiérrez in Lima, in Salzburg und in Tübingen zusammenarbeiten konnte, ist diese Dissertation eine Bestätigung dieses beeindruckenden theologischen Weges und nicht zuletzt auch eine Freude.

Auch den beiden Betreuern Mariano Delgado und Volker Leppin ist zu dieser Arbeit zu gratulieren.

Albert Biesinger

7. Orden, Klöster und Stifte

JÜRGEN KEDDIGKEIT U. A. (HRSG.): Pfälzisches Klosterlexikon. Handbuch der pfälzischen Klöster, Stifte und Kommenden, Bd. 4 (Beiträge zur pfälzischen Geschichte, Bd. 26.4). Kaiserslautern: Institut für pfälzische Geschichte und Volkskunde 2017. 788 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-927754-79-9. Geb. € 42,80.

Das »Pfälzische Klosterlexikon« hat in rascher Folge seit 2014 in bislang vier Bänden die Buchstaben A–S vorgelegt. Der vierte Band ist dabei dem Buchstaben S allein gewidmet. Die 45 Beiträge des Bandes wurden von 27 Autorinnen und Autoren verfasst. Von diesen 45 beschriebenen Institutionen lagen allein 37 in oder unmittelbar bei der Stadt Speyer. Von den übrigen acht Klöstern, Stiften und Kommenden befanden sich drei im äußersten Norden (Johanniterkommende und Beginenhaus in Sobernheim) und im Süden (Zisterzienserkloster Stürzelbronn) des Bearbeitungsgebietes zwischen Nahe und Wieslauter. Die Benediktinerinnenklöster Schönfeld und Seebach, die Tempeler- bzw. Johanniterkommende See lagen in der nördlichen Vorderpfalz, das Prämonstratenserinnenstift Stetten im Donnerbergkreis und das Zisterzienserinnenkloster Sion in Rheinhessen. Damit erfasst der Band einen größeren Teil des landschaftlichen Raums, den das Gesamtprojekt behandelt. Es untersucht im zeitlichen Rahmen zwischen Christianisierung und Reformationszeit bzw. Säkularisierung 1799 alle im südlichen Rheinland-Pfalz, im Saarpfalz-Kreis und im ehemaligen Landdekanat Weißenburg (heute: Wissembourg, Département du Bas Rhin, Frankreich) gegründeten Klöster, Stifte, Domkapitel, Ritterordenskommenden und Propsteien. Im Unterschied zu vergleichbaren Projekten in anderen Bundesländern wurden auch die größeren Beginenhäuser in die Untersuchung mit einbezogen.

Das ursprüngliche Ziel des Projekts, das vom Kaiserslauterer Institut für pfälzische Geschichte seit 2009 zusammen mit dem Institut für Europäische Kunstgeschichte der Universität Heidelberg und dem Bistumsarchiv Speyer gemeinsam verfolgt wird, hat sich auch im vorliegenden vierten Band nicht verändert. Als Handbuch sollen die Artikel den Leser schnell und umfassend über die Geschichte der jeweiligen Institution sowie die Bau- und Kunstgeschichte informieren. Dabei werden auch denkmalpflegerische Aspekte berücksichtigt und der aktuelle Forschungsstand geboten. Dazu kommen eingehende Informationen über die Quellenlage und die bislang erschienene Literatur. Der Aufbau der Artikel ist für alle Beiträge einheitlich.

Der vorliegende vierte Band des Projekts erfasst die geistlichen Institutionen mit den Ortsnamen auf S. Er umfasst die gesamte Palette klösterlichen Lebens innerhalb des Gesamtprojekts. Die frühesten erkennbaren Anfänge bietet das Speyrer Domstift und dessen drei Nebenstifte St. German, St. Johannes und St. Guido. Das 1799 vorhandene blühende Bild der Klosterlandschaft begann sich im 13./14. Jahrhundert in Speyer mit 13 größeren Frauen- und Männerkonventen zu entwickeln, neben denen nicht weniger als 18 Klausen bzw. Beginen- und Begardenhäusern standen. Dazu kam in Speyer noch das im 15. Jahrhundert gegründete Kollegiatstift St. German und St. Moritz, im 16. Jahrhundert die Jesuitenresidenz und im 17. Jahrhundert das Kapuzinerkloster. Die Beiträge des Bandes sind von sehr unterschiedlicher Länge, was in den meisten Fällen

die historische Bedeutung der betreffenden Institutionen erkennen lässt. Das Domstift Speyer (S. 133–238) ist einer der umfangreichsten Beiträge des Bandes. Der Beitrag beginnt mit »Name und Ordenszugehörigkeit«. Dabei wird die Bezeichnung des Stiftes zwischen 858 und 1773 gezeigt. Es folgen die sehr kurz und allgemein gehaltenen »Allgemeinen Informationen«, die hier das Areal von Domstift und Domkirche erläutern. Die Lage des Stifts und der Domkirche wird durch einen Ausschnitt aus der Topographischen Karte in der Größe 1:25 000 überaus genau gekennzeichnet. Es folgt darauf die kirchliche und territoriale Zugehörigkeit, die vor 1799 durch das Bistum Speyer bestimmt war und mit ihren detaillierten Angaben erst nach 1800 richtig beginnt und den Beitrag damit mit der Gegenwart verbindet. In einem weiteren Schritt folgt die »Kennzeichnung der Institution«. Dabei wurde deren Leitung, das Gründungsjahr, das Patrozinium, die Aufhebung und die späteren Nutzungen der Gebäude nacheinander vorgestellt. Die »Geschichte« des Domstifts wird umfassend beschrieben. Nach der Entstehung wird die Darstellung über die salischen Kaiser und den Dombau chronologisch fortgeführt, wobei im 13. Jahrhundert die komplexen Organisationsstrukturen und der Übergang zu den Adelspründen dargestellt werden. In der weiteren Entwicklung des Domstifts wird die Entwicklung im 14. und 15. Jahrhundert vorgestellt, wobei vor allem die innere Entwicklung eine Rolle spielte, bei denen den Streitigkeiten mit dem Bischof entscheidende Bedeutung zukam. Das politische Gewicht des Domkapitels nahm seit dem 16. Jahrhundert kontinuierlich ab, wobei der Stadtbrand 1689 und die sich fortsetzenden Auseinandersetzungen mit dem Bischof diese Entwicklung gefördert hat. Mit der Säkularisation wurde das Domkapitel aufgelöst. Das Schicksal der Gebäude des Domkapitels wird in relativer Kürze zusammenfassend geschildert. Die »Verfassungsordnung« des Domkapitels als Stift mit seinen Dignitäten und Ämtern wird umfassend geschildert. An diese Darstellung schließen die Listen der Dompropste, Domdekane, Domscholaster, Domkantore und Domkustoden an. Darauf folgen die niederen Ränge des Domstifts, deren Inhaber aber nicht mehr namentlich aufgeführt werden. Die Abbildungen der Siegel nehmen eine besondere Rolle ein. Neben der allgemeinen Erörterung sind diese Abbildungen auch eine gute Dokumentation für die Zukunft. Die »Besitzgeschichte« des Domstifts wird mit einer umfassenden Darstellung des Stiftungsgutes in über 170 Gemeinden vorgestellt, was durch eine Karte weiter vertieft wird. Das »religiöse und spirituelle Wirken« wird in großer Breite mit dem Schwerpunkt im Mittelalter und in der frühen Neuzeit geschildert. Dabei werden auch die Bibliothek und das Skriptorium beschrieben. Die Bau- und Kunstgeschichte des Domstifts wird mit sehr instruktiven Plänen und Karten sowie zahlreichen Abbildungen zu den einzelnen Bauphasen erläutert. Auch die »Materielle Kulturgeschichte von Domkirche und Bauausstattung« wird bis hin zu den Inschriften vorgestellt. Archiv und Literatur werden dann bis in die Details beschrieben bzw. verzeichnet.

Die übrigen Beiträge des Bandes sind in gleicher Weise aufgebaut und sind nicht nur im Inhalt, sondern vor allem auch in der Ausstattung in Karten, Plänen und Abbildungen hervorragend. Dabei sind insbesondere die Abbildungen der Siegel hervorzuheben. Der Band ist eine wertvolle Dokumentation des klösterlichen Lebens im Untersuchungsgebiet. Er stellt der künftigen Forschung viel bislang unbeachtet gebliebenes Material zur Verfügung und ist dadurch nicht nur für die Kirchen-, Kloster- und Ordensgeschichte, sondern auch für die allgemeine Landesgeschichte von großer Bedeutung. Man darf hoffen, dass der bislang nicht erfasste Teil des Bundeslandes Rheinland-Pfalz in naher Zukunft eine vergleichbare Untersuchung erhält.

Immo Eberl

FELIX HEINZER, THOMAS ZOTZ (Hrsg.): Hermann der Lahme. Reichenauer Mönch und Universalgelehrter des 11. Jahrhunderts (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B Forschungen, Bd. 208). Stuttgart: Kohlhammer 2016. X, 345 S. m. farb. Abb. ISBN 978-3-17-030723-0. Geb. € 34,00.

Eine Weingartener Tagung, die 2013 zum 1000. Geburtstag des Universalgelehrten Hermann von der Reichenau (1013–1054) stattfand, untersuchte das Leben und vielseitige Werk des Mönches und wird nun in einem hochinteressanten Band präsentiert. Hervorzuheben ist der interdisziplinäre Ansatz, der sich in den letzten Jahren auch bei anderen Themen bewährt hat, und Gelehrte verschiedener Disziplinen zusammenbrachte, und dass es sich hier nicht, wie sonst mitunter bei Tagungsbänden, um eine »buchbinderische Einheit« handelt, sondern hier wirklich eine Synthese sich gut ergänzender Beiträge vorgelegt wird. Der erste Teil des Buches gilt Hermanns Leben sowie dem Umfeld, in dem er lebte, und seiner Rezeption. Während Thomas Zotz und Helmut Maurer quellennah Hermanns familiäres und monastisches Umfeld untersuchen und darstellen, gelingt es Walter Berschin, vermeintlich sichere Erkenntnis über den Reichenauer Mönch in Frage zu stellen. Geradezu verblüffend ist seine These, Hermann habe nur eine einfache Mönchsweihe gehabt und über seinen körperlichen Zustand sei letztlich keine belastbare Aussage zu erhalten. Auch wird seine Ausbildung auf der Reichenau bezweifelt. Felix Heinzer weitet sodann den Blick auf andere behinderte Autoren des hohen Mittelalters, die sich zum Vergleich geradezu aufdrängen, nämlich Walafrid Strabo und Notker Balbulus; er kann gut ihre unterschiedliche Einstellung zu ihrer Behinderung zeigen. Das Nachleben Hermanns im Bild behandelt Wolfgang Augustyn und die vorgestellten Bilder werden in guten Abbildungen im Band geboten. Sie illustrieren immer wieder, dass sich das Bild, das Hermanns Schüler Berthold von Reichenau und Heinrich von Weißenburg von ihrem Lehrer als *contractus* ausmalten, in der Neuzeit beherrschend gewesen ist.

Am Anfang der Beschäftigung mit Hermanns Werk steht dann der Geschichtsschreiber, und hier ergänzen sich sehr gut die Beiträge von Hans-Werner Goetz, der unter verschiedenen Fragestellungen Hermanns Geschichts- und Weltbild untersucht und mit weitem Blick in der hochmittelalterlichen Historiographie verortet, und von Heinz Krieg, der Hermann als schwäbischen Geschichtsschreiber in den Blick nimmt. Goetz kann zeigen, wie wichtig für Hermann Chronologie und Zeitrechnung waren, was natürlich gut zu seinen computistischen Interessen passt und auch für andere hochmittelalterliche Geschichtsschreiber wie etwa Frutolf vom Michelsberg wichtig war.

Drei Beiträge beschäftigen sich sodann mit dem Dichter Hermann: Felix Heinzer untersucht die Verbreitung von Hermanns Sentenzen, Eva Rothenberger seinen Marienhymnus und die Mariensequenz, während Bernhard Hollick Anthropologie, Hamartologie und Poetik in seinem dichterischen Schaffen behandelt.

Die Vielseitigkeit von Hermanns Werk wird dann vor allem im vierten Teil des Buches deutlich: Michael Klaper ordnet Hermanns musikalisches Wirken in die diesbezüglichen Aktivitäten seiner Zeit ein und kann zeigen, dass er einen Stil kreierte, der sich eigentlich erst im 12. Jahrhundert durchsetzte; Hermanns Œuvre wird außerdem mit anderen Größen seines Jahrhunderts verglichen, nicht zuletzt mit Bern von Reichenau. Menso Folkerts behandelt dann Hermanns Werk über das Zahlenkampfspiel (*Rithmomachie*), das dank Hermanns kleiner Schrift bald populär wurde, und Martin Hellmann setzt sich mit Abakus und der Rechenlehre Hermanns auseinander. Auch diese Beiträge werden durch gute Abbildungen didaktisch geschickt erläutert. Die ursprünglich mal von Arno Borst angestoßenen und begonnenen Forschungen zu Astrolab und Computistik werden dann in den wichtigen Beiträgen von David Juste (*Astrolab*) und Immo Warntjes (*Zeitrechnung*) fortgesetzt. Juste

analysiert alle drei Schriften Hermanns zum Astrolab und der Beitrag von Warntjes zeigt sehr klar, worin Hermanns Beitrag an die im 16. Jahrhundert begründete Wissenschaft der Chronologie bestand und in welcher Traditionslinie früherer Computisten er stand.

Wer zunächst eine kurze Inhaltsangabe und Ergebnisanalyse des vorliegenden Bandes lesen möchte, um sich zu orientieren, was ihn erwartet, dem sei die knappe und konzise Zusammenfassung der Beiträge durch Steffen Patzold am Schluss des Bandes empfohlen. Der Band, der eine gelungene und schon länger erwünschte Zusammenfassung des Forschungsstandes zu Hermann ist und naturgemäß aufgrund von Hermanns vielfältigen Interessen nur interdisziplinär zu leisten war, zeigt sehr schön, dass die Forschungen über den Reichenauer Gelehrten noch im Fluss sind und wir vor allem gute kritische Editionen seiner Werke brauchen, um zu weiteren Ergebnissen zu kommen. Sie zeigt aber auch bei aller Genialität und Vielseitigkeit Hermanns seine Zeitgebundenheit. Als letzter Punkt dieses gelungenen Sammelbandes ist das Orts- und Personenregister zu erwähnen, das eine Orientierung sehr erleichtert.

Martina Hartmann

GERHARD B. WINKLER: Mönch oder Kanoniker? Bernhard von Clairvaux versus Norbert von Xanten. Mainz: Patrimonium-Verlag 2017. 225 S. ISBN 978-3-86417-060-7. Geb. € 24,80.

Mönche und Kanoniker waren und sind entscheidende Säulen des Katholizismus. Die Unterschiede zwischen beiden sind am Beispiel der Zisterzienser und Augustiner-Chorherren gut darzustellen. Die in beiden Orden in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts beheimateten Heiligen Bernhard von Clairvaux und Norbert von Xanten sind dafür besonders geeignete Persönlichkeiten. Nach einem sehr tief gründenden Vorwort, das sich u. a. mit den Glockentürmen bei Zisterziensern und Kanonikern befasst, geht der Verfasser in 29 Kapiteln, einem Epilog und einer Zusammenfassung auf das Thema ein. Er eröffnet seine Darstellung mit der Beschreibung der Mönche, die weder Sarabaiten, d. h. spirituelle Eigenbrötler, noch Gyrovagen, d. h. bessere mönchische »Landstreicher« oder Zönobiten sein sollten. Benedikt von Nursia hielt letztere nach seiner Regel für achtenswert, aber in ihrem alleinigen Kampf gegen die Dämonen für gefährdet. Dagegen sah er die Mönche seiner Regel für die wahre *militia Christi*, die gemeinsam den Kampf um das Seelenheil in Gehorsam (*oboedientia*) und Beständigkeit (*stabilitas*) aufnahm. Über die Tischgemeinschaft des Klerus mit dem Bischof erläutert der Verfasser die Verwaltung des Kirchenvermögens, um sich dann den Kanonikern zuzuwenden, die sich an der *mensa Episcopi* in einer Art *vita communis* versammelt haben. Das Kanonikertum war in dieser Form bereits 535 im Merowingerreich bekannt. Die Empfänger des Ersten Clemensbriefes in Korinth wollten nach dem Verfasser keine »Kanoniker« als *ordo* zwischen den Episkopen und Laien dulden, was die Katharer des 12. Jahrhunderts, aber auch die freikirchlichen und antiklerikalen Strömungen der Reformationszeit fortgesetzt haben. Man kann ergänzend hinzufügen »und bis heute fortsetzen«! Zwar hat Karl Martell trotz aller politischen Erfolge nie eine Königskrone getragen (so S. 22), doch sind die Ausführungen zur Entwicklung der *vita communis* der Kleriker und Priester im Früh- und Hochmittelalter in ihrer Kürze trefflich dargestellt. Norbert von Xanten hat mit der Gründung von Prémontré (1120) eine »priesterliche Reformbewegung ersten Ranges« begonnen, von der die Kritiker der »reichen Kirche« ebenso wie die modernen priesterlichen Modernisten nicht mal träumen können. Es kam aber zu Auseinandersetzungen zwischen den Zisterziensern und Prémontratsensern, die im 12. Jahrhundert nicht

mit dem individualistischen Freiheitsbegriff des frühen 21. Jahrhunderts gelöst werden konnten, sondern nur mit Verhandlungen nach scharfen Konfrontationen. Die umfassende Bedeutung der Beichte und Sündenvergebung wird im Verhältnis zwischen Bernhard von Clairvaux und Humbert von Igny († 1148) gezeigt. Der selbst nie im Hl. Land gewesene Bernhard hat in seiner Schrift »*Ad milites templi*« für die Ritter des Templerordens in den Allegoresen die wichtigsten Sehenswürdigkeiten des Hl. Landes in einer Form eröffnet, die diese im Rahmen der Heilsgeschichte in das allgemeine Gedächtnis ruft. Die umfassende Bildung des Verfassers und Herausgebers der Werke Bernhards wäre in einer Zeit des Bildungsrückgangs in einer viel breiteren Öffentlichkeit erforderlich! Der Prediger Bernhard hat Verbindungen zu den Kanonikern in Saint-Victor in Paris gehabt, wie die eingehend behandelte Pariser Predigt Bernhards zu Allerheiligen 1140 nachweist, die nach dem Zeugnis des Abaelardschülers und späteren Biographen Bernhards, Gottfried von Auxerre († 1188), zahlreiche Novizen nach Clairvaux gebracht hat. Die Frühcholastik war in dem Pariser Kanonikerstift, das man ruhig als eine Voruniversität bezeichnen kann, stark vertreten. Bernhard hat also von ihr umfassende Kenntnisse gehabt. Als eine der wenigen Arbeiten zur Geschichte Bernhards und seiner Ausbildung wird nicht nur das Faktum berichtet, sondern auch das Kanonikerstift Saint-Vorles in Châtillon-sur-Seine näher vorgestellt, das bei den meisten Autoren relativ gesichtslos bleibt, aber auf den jungen Bernhard erheblichen Einfluss ausgeübt haben muss, denn er kann seine umfassende Bildung nur dort erworben haben. Die Kanoniker haben durch die Gründung des Stifts Reichersberg auf die Erzdiözese Salzburg eingewirkt. Insbesondere Gerhoch von Reichersberg hat von dort aus eine weitgespannte, aber auch angegriffene Tätigkeit ausgeübt, wobei ihn der päpstliche Stuhl geschützt hat. Die zwischen den Zisterziensern und Kanonikern bestehenden Verbindungen werden mit vielen Einzelheiten aus dem Werk Bernhards hervorgehoben und gewürdigt. Dabei lassen sich auch Auswirkungen auf die späteren Mendikantenorden feststellen, die bis hin zu den jungen Missionskongregationen gingen. Die Kanoniker hatten somit nicht nur von der frühen Kirche deutliche Impulse empfangen, sondern haben diese über die Reformzeit bis in die gegenwärtige Kirche weitergetragen. Die gregorianische Reform mit der Gründung der Zisterzienser und die Kanonikerreform sind dabei Knotenpunkte der geistigen Vermittlung der Grundanliegen der Kirche und des Reformzeitalters. Papst Pius XI. († 1939) hat durch seinen Aufruf an Mönche und Chorherren, sich für die Mission zu motivieren, dafür gesorgt, dass die bisher weitgehend auf Europa beschränkten Anliegen der beiden Säulen des Katholizismus auch ihre Verbreitung in der Mission fanden und zu neuen blühenden Geisteszentren innerhalb des afrikanischen und asiatischen Raums geführt haben. Das Werk wirkt in vielen Teilen als eine Predigt auf historischer Grundlage. Der wertvolle *sermo* des Zisterziensers in Nachfolge des hl. Bernhards vermittelt auf der Grundlage der eingehenden Kenntnis des Werkes von Bernhard einen geistesgeschichtlichen Überblick zwischen früher Kirche und Gegenwart. Man legt diesen Band tiefer spiritueller Bildung ungen aus der Hand.

Immo Eberl

WINFRIED SCHÖNTAG: Die Marchtaler Fälschungen. Das Prämonstratenserstift Marchtal im politischen Kräftespiel der Pfalzgrafen von Tübingen, der Bischöfe von Konstanz und der Habsburger (1171–1312) (Studien zur Germania Sacra, Neue Folge 5). Berlin/Boston: De Gruyter 2017. IX, 601 S. m. Abb. ISBN 978-3-11-046736-9. Geb. € 149,95.

Im Nachgang zu seiner umfassenden Arbeit über das Prämonstratenserstift Marchtal legt der Verfasser eine weitere Untersuchung über die Frühgeschichte dieses Stifts und seine

Urkundenfälschungen im politischen Kräftespiel der Pfalzgrafen von Tübingen, der Bischöfe von Konstanz und den Habsburgern zwischen dem letzten Viertel des 12. und dem beginnenden 14. Jahrhundert vor. Neben den Editionen im Württembergischen Urkundenbuch hat das 2005 erschienene Werk »Die Urkunden des Reichsstifts Obermarchtal. Regesten 1171–1797« mit 149 Regesten zwischen 1171 und 1312 die heute auf drei Archive verteilten Urkunden des Stifts zusammengefasst und damit die vorliegende Untersuchung maßgeblich ermöglicht. Abt Oteno von Rot (1140–1182) hat im deutschen Südwesten eine letzte Gründungswelle von Prämonstratenserstiften hervorgerufen. So bat Herzog Welf VI. Abt Oteno für seine Gründung in Steingaden um einen Gründungskonvent, und derselbe hat auch 1171 das Stift Marchtal besiedeln lassen. Die Stifte behielten eine Verbindung untereinander, wie die Wahl des Fraters Manegold aus Steingaden 1191 zum Propst von Marchtal beweist. Der Verfasser sieht das Stift in den ersten 150 Jahren seines Bestehens als Spielball der regionalen Mächte. Marchtal war 1278 Eigenkloster des Hochstifts Konstanz. In seiner quellenkritischen Untersuchung geht der Verfasser den Vorgängen auf den Grund.

Das erste Kapitel der Untersuchung ist der Quellengrundlage gewidmet. Im Forschungsbericht wird ein Überblick über die Untersuchungen der Marchtaler Fälschungen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts gegeben, ebenso über das Werk des Marchtaler Fraters Walther und die »Umarbeitungen« dieser Quelle im Zuge der Urkundenfälschungen.

Im zweiten Kapitel wird die Gründungsgeschichte Marchtals geprüft. Dabei wird diese in sechs Unterkapiteln abgehandelt. Pfalzgraf Hugo (II.) von Tübingen hat 1171 das Prämonstratenserstift aus einem Kanonikerstift entstehen lassen. Die Urkunde von 1171 wurde vermutlich zwischen 1298 und 1303 überarbeitet, um in der Auseinandersetzung mit den Habsburgern und Adeligen in der Nachbarschaft nachweisen zu können, dass der Stifter auf alle weltlichen Rechte verzichtet hatte. Die Entwicklungen zwischen der Gründung des Stifts und dem Verzicht der Grafen von Tübingen auf ihre Rechte über das Stift zeigen die reichsweiten Beziehungen der Pfalzgrafen von Tübingen und ihrer Nachkommen.

Das dritte Kapitel befasst sich mit der Herrschaft von Bischof und Domkapitel über das Stift. Dabei werden zuerst die zahlreichen Prozesse mit den Grafen von Berg-Schelklingen untersucht. Das Stift hatte in diesen Auseinandersetzungen Unterstützung des Bischofs von Konstanz erhalten. Bischof Heinrich I. von Tanne (1233–1248) hat diese fortgesetzt, dadurch konnte sich das Stift aus der Vogtei der pfalzgräflichen Familie lösen, wobei die Herrschaftsrechte auf das Hochstift Konstanz übergingen. Das Stift Marchtal konnte aber trotz seiner gefälschten Urkunden die Vogteirechte der Grafen von Berg-Schelklingen über Kirchbierlingen nicht aushebeln. Die Bischöfe von Konstanz haben sich dem Vordringen der Habsburger entlang der Donau widersetzt und dabei das Stift Marchtal und das Kloster Zwiefalten unterstützt.

Das vierte Kapitel widmet sich diesem Versuch, Habsburg entgegenzutreten. Dabei wird zuerst die Schwächung der Herrschaft der Herren von Emerkingen behandelt, um dann die Entwicklung der habsburgischen und konstanzischen Rechte im weiten Umfeld darzustellen. Dabei wird das rücksichtslose Vorgehen der Habsburger gegen die geistlichen Rechte deutlich, um sich ein zusammenhängendes Territorium zu schaffen.

Das fünfte Kapitel geht darauf ein, wie die Prämonstratenser ihre rechtliche und wirtschaftliche Stellung gegenüber dem bischöflichen Eigenkirchenherrn zu stärken versuchten. Es gelang dem Stift, die Eximierung vom Gericht der Landdekane zu erreichen und sich nach dem Tode von Bischof Heinrich II. 1306 durch weitere gefälschte Urkunden die Pfarreien Unterwachingen, Obermarchtal und Kirchbierlingen zu sichern.

Das sechste und letzte Kapitel fasst nochmals die gesamte Entwicklung seit der Gründung des Stifts 1171 zusammen, wobei auch die Unterstützung des Stifts durch die Staufer hervorgehoben wird. Das Stift hatte durch seinen stark zersplitterten Besitz schlechte Startbedingungen. Erst im 15. Jahrhundert gelang es dem Stift, sich vom Hochstift Konstanz zu lösen und die Reichsstandschaft zu erlangen.

Ein umfangreicher Anhang (S. 283–560) dokumentiert die Untersuchungen des Verfassers. Nach einer Untersuchung der Schreiber im Stift Marchtal im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert (Teil A), wobei auch die Buchschrift im Stift erörtert wird, werden insgesamt acht Hände von Schreibern identifiziert, was durch die zum Text gestellten Schriftproben als Abbildungen abgesichert wird. Weiterhin werden Archiv, Urkunden- und Siegelführungen in den Statuten des Prämonstratenserordens vorgestellt (Teil B). Ausführlich wird die Besiegelung der ge- und verfälschten Urkunden des Stifts erörtert und wiederum durch entsprechende Abbildungen unterstrichen (Teil C). Die missbrauchte *datum per copiam*-Beglaubigung wird eingehend behandelt (Teil D). Während bis 1289 nur drei Urkunden beglaubigt wurden, nahm diese Zahl ab 1290 sprunghaft zu, um 1295 einen Höhepunkt zu erreichen (Teil E). Grund für diese Maßnahmen war, die Notwendigkeit in den Prozessen urkundliche Beweise für die Behauptungen vorlegen zu können. Zuletzt folgt eine diplomatische Untersuchung von 83 Urkunden aus dem Zeitraum 1171–1357 (Teil F; S. 349–560). Der Band ist nicht nur eine weitere Ergänzung und Vertiefung der Untersuchung des Verfassers zur Stiftsgeschichte, sondern bezieht neben den Pfalzgrafen von Tübingen das Hochstift Konstanz und die Herausbildung des habsburgischen Territoriums an der Donau in die Untersuchung ein, was für die Landesgeschichte aufschlussreich ist. Dazu hat die Arbeit den umfangreichen Fragenkomplex um die Marchtaler Fälschungen als Desiderat der Landesgeschichte geklärt und dazu eine wertvolle Dokumentation der Urkunden mit ihrer Besiegelung erstellt.

Immo Eberl

STEFANIE MONIKA NEIDHARDT: *Autonomie im Gehorsam. Die dominikanische Observanz in Selbstzeugnissen geistlicher Frauen des Spätmittelalters (Vita regularis, Bd. 70)*. Berlin: LIT-Verlag 2017. VIII, 478 S. ISBN 978-3-643-13583-4. Kart. € 54,90.

»Wissen ist Macht« besagt das geflügelte Wort aus der aufklärerischen Philosophie. Wie viel Wahrheit auch im theologischen Diskurs diese Gleichung besaß, zeigt die Dissertation »Autonomie im Gehorsam« von Stefanie Neidhardt im Kontext der dominikanischen Observanzbewegung des Spätmittelalters. Darin fragt sie nach dem Umgang mit normativem Wissen und ergänzt die bisherige Forschung zur dominikanischen Reform um heuristisch wertvolle Einzelbetrachtungen anhand ausgewählter Frauenklöster aus dem Südwesten der Provinz Teutonia.

Innovativen Charakter erhält die Studie durch theoretische Überlegungen zum religiösen Wissensbegriff, den die Autorin in Anlehnung an das Konzept des Graduiertenkollegs »Religiöses Wissen« als flexibel aufgreift und dessen Geltung »sozialen Aushandlungsprozessen unterworfen« (S. 18) sei. Der eigentlichen Analyse vorangestellt sind Kapitel, welche eine gründliche Aufarbeitung des Entstehungskontextes, der Autoren und der Quellen beinhalten. Das benutzte Material, welches mit internen und externen Perspektiven eng am Geschehen entlangführt, spiegelt die verschiedenen Seiten dieses »Aushandlungsprozesses« wider.

In einem ersten Schritt versucht die Verfasserin, die Akzeptanz und Weitergabe von Expertenwissen anhand der Rolle der Reformschwester auszuloten. Sie zeigt an ver-

schiedenen Strukturelementen, dass die Ordensoberen für die Vermittlung von Vorgaben in die Alltagspraxis auf die vertrauensvolle Mitarbeit der in »wichtigen Funktionsstellen« (S. 110) beauftragten observanten Schwestern angewiesen waren und sogar aus dieser Notwendigkeit eigene Handlungs- und Deutungsmöglichkeiten resultierten. Eine besonders wirksame Domäne der Autonomie stellte die Klausur dar, welche für die Schwestern zwar mit Gehorsam verbunden war, in der sie jedoch »in ihrer eigenen sozialen und kulturellen Rolle agieren konnten« (S. 101). Die zu Teilen werbenden und adhortativen Schriften des Reformers Johannes Meyer gaben dabei zu seinen Lebzeiten Orientierungspunkte vor. Eine Distanzierung fand nur behutsam statt, wie die Autorin mit Verweis auf Konventslisten reformfreundlicher Schwestern aus Altenhohenau und auf eigene identitätsstiftende Akzentuierungen, wie sie sich in der selbstständig fortgeführten Reformchronik von Kirchheim finden, nachvollziehbar macht. Wie sehr nicht nur Gestaltungsarbeit von innen heraus den Reformprozess ergänzte, zeigt Neidhardt am Beispiel des nicht in den Orden inkorporierten Konvents St. Katharina in St. Gallen: Briefverbindungen zwischen Klöstern, Kontakte zu Bürgern und Zugang zur Reformliteratur zeigen die Effektivität und Tragweite von Netzwerken, die es den Schwestern ermöglichten, zumindest eine Teilreform auch in einer nur mittelbaren Position voranzutreiben.

Einen Beweis für verstärkt autonome Handlungsmöglichkeiten führt Neidhardt mit Phasen des Konflikts, in denen observantes Wissen erneut zur Aushandlung stand. Sie verdeutlicht die Relevanz, Wissen zu besitzen und interpretieren zu dürfen. In der belehrenden Chronik von St. Michael in Bern sicherte Johannes Meyer zusammen mit der Priorin observantes Wissen, auch indem Schwestern als Vorbilder sowie ihre Beichtväter als »pädagogische Exempel« (S. 219) stilisiert wurden. St. Johannes in Kirchheim besaß einen engagierten Konvent, der mithilfe der Bibel und Heiligenlegenden freie, teils politisch gefärbte Sichtweisen auf die Begebenheiten der Krise zum Ausdruck brachte. Anders hingegen lagen die Dinge in St. Gallen, wo die vollständige Observanz scheiterte und es keine nachweislich eigene Transformation observanten Wissens gab, sondern jenes vielmehr zum Instrument der bischöflichen Gegenpartei wurde. Die Wissensexpertise – so zeigen es die Beispiele – war ein wirkmächtiger Faktor, um je eigene Werte und Anliegen zur Geltung bringen zu können.

Den gelebten Alltag rekonstruiert ein Kapitel über den Briefaustausch an den »Rändern der Observanz« (S. 297) zwischen St. Katharina in Nürnberg als Impulsgeber und St. Gallen. Darin wird gezeigt, wie handlungspraktische Lösungen mit zeittypischen Betonungen und Leitmotive arrangiert wurden. Auch in St. Gallen kamen gerade außerhalb des Ordens partiell eigene Regelungen zustande.

Der letzte Part beschäftigt sich mit der Umarbeitung vorreformatorischer Mystik durch den Orden am Beispiel der Schwesterbücher. Zugunsten von Tugendhaftigkeit und Gemeinschaftssinn kam es zur Instrumentalisierung des Mediums mit der Absicht der Verfestigung neuer Werte »über das Diesseits hinaus« (S. 369).

An der Herausarbeitung teils subtiler Neuschöpfungen durch einzelne Leistungen geistlicher Frauen zeigt sich der Ertrag dieser Arbeit und das Bewusstsein der Autorin auch für psychologische Mechanismen. Mit induktiven Argumentationen sowie einem nützlichen Anhang bietet Stefanie Neidhardt einen lebendigen Detailblick in Alltag und Sorgen der Dominikanerinnen zwischen Norm und Notwendigkeit. Damit gelingt auch die Verdeutlichung des immer wieder in Einzelphänomenen hervortretenden Prinzips, dass Wissen haben und deuten können mit Macht verbunden ist – und damit auch Autonomie erzeugt.

Marcus Handke

MILENA SVEC GOETSCHI: Klosterflucht und Bittgang. Apostasie und monastische Mobilität im 15. Jahrhundert (Zürcher Beiträge zur Geschichtswissenschaft, Bd. 7). Köln – Weimar – Wien: Böhlau 2015. 550 S. m. Abb. ISBN 978-3-412-50152-5. Geb. € 70,00.

Dieses Buch ist von Anfang bis Ende spannend. Die Zürcher Dissertationsschrift Milena Svec Goetschis widmet sich entlaufenen Mönchen und Nonnen, die sich im 15. Jahrhundert (1431–1492) nach Rom wandten, um von der Exkommunikation befreit zu werden, unter der diese automatisch standen, als sie unerlaubt ihre Klöster verlassen hatten. Das Untersuchungsmaterial sind die im Vatikanischen Geheimarchiv liegenden römischen Supplikenregister der päpstlichen Pönitentiarie sowie der Kanzlei und Kammer. Der besondere Mehrwert von Goetschis Arbeit ist vor allem darin zu sehen, dass die Autorin neben diesen römischen Quellen noch weitere archivalische Überlieferungen aus den Diözesen Konstanz und Augsburg vor Ort aufgespürt hat und somit einige Suppliken entlaufener Mönche und Nonnen in ihren spezifischen historischen Kontext einordnen konnte. Auf Grund des umsichtigen Umgangs mit diesem Material, das sogleich sehr gute Sachkenntnis in Rechtsfragen, über den kurialen Ämterdschwengel und den Formelgebrauch des kurialen Verwaltungsdienstes voraussetzt, und der Schilderung von Einzelschicksalen, von denen wiederum abstrahiert wird, ist diese Arbeit besonders lesenswert. Ihre Untersuchung zeigt, dass (zumindest teilweise) das dem römischen Quellenmaterial innewohnende Problem der uneinheitlichen Schreibweisen von Eigennamen beigegeben werden kann, um somit zu neuen Erkenntnissen zu gelangen.

Die Untersuchung ist neben der Einleitung in vier Hauptteile gegliedert. Im ersten Teil wird der Leser instruktiv über »Kirchen- und ordensrechtliche Grundlagen und Bestimmungen« informiert, unter anderem über den Unterschied zwischen Apostasie und Transitus belehrt und es werden ihm wichtige Grundlagen an die Hand gegeben, welche rechtlichen Sätze galten, um eine Dispens für das unerlaubte Verlassen des Klosters zu erlangen. Außerdem erfährt der Leser, dass weitaus mehr Suppliken eingereicht wurden, die das unerlaubte Verlassen des Klosters betrafen (als Apostasie gewertet), als dass um eine Erlaubnis des Klosterwechsels gebeten wurde (Transitus). Prägnant formuliert hier die Autorin: »Der Papst wurde in der Regel lieber um Vergebung als um Erlaubnis gebeten« (S. 118). Dabei flüchteten Männer eher als Frauen und Frauen baten eher um Erlaubnis für den Klosterwechsel als Männer.

Darüber hinaus wird hier die Grundlage für die später in der Arbeit unternommenen Einzelstudien gelegt, indem erklärt wird, an wen im Einzelfall die Absolutions- und Dispensvollmacht delegiert werden konnte, um in den verschiedenen Fällen ein Urteil zu fällen, sofern der Einzelfall nicht in Rom abgeurteilt worden ist.

Im zweiten Hauptteil, der mit »Die Bittschriften an den Papst« übertitelt ist, erfolgen unter anderem statistische Auswertungen der aufgefundenen Suppliken in der Pönitentiarie sowie in Kanzlei und Kammer. Dass beide Stellen bemüht wurden, wird erhellend erläutert. So bleibt die Autorin nicht bei der Feststellung stehen, dass es sich bei diesen Institutionen nicht um moderne Behörden handelte, sondern sie erläutert, dass vor allem die Kanzlei für Fragen bezüglich des in das Kloster eingebrachten Besitzes und Geldes im Falle eines Transitus zuständig war (S. 127), wie auch, dass diese kurialen Stellen verschiedenen hohe Gebühren nahmen, als auch, dass sich die Petenten mehr Erfolg von dieser oder jener Stelle erhofften oder gleich an beide supplizierten.

Verschiedene Aspekte der Auswertungen sind besonders interessant: Dass eher Männer als Frauen wegen begangener Klosterflucht supplizierten, wird einleuchtend erklärt: Für Nonnen bedeutete das Verlassen des sie im Ruf, Leib und Leben schützenden Klosters ein viel größeres Risiko als für Mönche, die sogar ihr Brot (unerlaubterweise) mit

Stolgebühren verdienen konnten. Wie im vorangegangenen Kapitel werden hier ebenso einzelne Aspekte der Dispensfindung im »Behördenschungel« Roms verständlich geschildert. So sind einzelne Abschnitte wie etwa jener über die Signaturen der gewährten Dispense sehr aufschlussreich – auch für die Benutzung des *Repertorium Poenitentiarum Germanicum* (RPG) und des *Repertorium Germanicum* (RG) im Allgemeinen. Diskutiert werden in diesem Abschnitt auch verschiedene Motive für eine Klosterflucht, wobei deutlich wird, dass nicht nur Frauen, sondern nachgewiesenermaßen auch Männer im späten Mittelalter zum Klostertritt durch Verwandte oder Mitbrüder gezwungen werden konnten (S. 156), wobei jedoch bei den von den Supplikantinnen angegebenen Gründen der Zwang zur Profess an erster Stelle rangierte (S. 149). Klosterreformen stellten einen gewichtigen Grund zur Klosterflucht dar, wie im nächsten Hauptteil, den »Fallstudien«, herausgearbeitet wurde. Reformen werden in den Suppliken nicht explizit genannt, dieses Motiv ist hinter Formeln verborgen.

In den Fallstudien werden Klosterfluchten aus den Diözesen Augsburg und Konstanz dargestellt, die sowohl in Rom als auch in den Archiven vor Ort Spuren hinterlassen haben. Je nach Quellenlage sind diese Darstellungen in ihrer Breite unterschiedlich ausgearbeitet. Besonders eindrücklich wird die Klosterflucht von Ottobeuren geschildert, deren Vorgeschichte und Nachgang dargelegt wird. Dabei werden die verschiedenen Akteursgruppen, die auch Bischöfe, weltliche Fürsten und Städte mitumfassten, detailliert in den Blick genommen. Während Reformen häufig der Beweggrund für Klosterfluchten waren, obwohl diese in den Suppliken nicht namentlich genannt werden, sondern mit Hilfe der regionalen Quellenüberlieferung herausgearbeitet wurden, sind neben anderen Motiven auch Wissbegier und Versuche, sich in Erbstreitigkeiten durchzusetzen, wichtige Motive. In den Fallbeispielen wird auch das Zusammenspiel von geistlichen und weltlichen Herrschaftsträgern bei dem Einfangen entlaufener Mönche und Nonnen thematisiert.

Es handelt sich um ein im höchsten Maße informatives und spannendes Buch, das zudem flüssig geschrieben ist. Im Anhang enthält es unter anderem die erfassten Fälle von Apostasie und Transitus der gedruckten Bände des RG und des RPG im Untersuchungszeitraum nicht nur der Diözesen Konstanz und Augsburg, sondern aller aufgefundenen Fälle. Dankenswerterweise enthält die Untersuchung auch ein Namens- und ein Ortsregister. Der Katalog der Suppliken wird von der Forschung sicher gerne angenommen werden. Nicht nur wegen diesem gehört die Monographie zu den Bänden, in die jeder hineinschauen sollte, der sich mit einer klösterlichen Einrichtung im Bereich der Helvetia und Germania Sacra des späten Mittelalters befasst.

Jasmin Hoven-Hacker

KONRAD KRIMM, MARIA MAGDALENA RÜCKERT (HRSG.): Zisterzienserklöster als Reichsabteien (Obersächsische Studien, Bd. 36). Ostfildern: Jan Thorbecke 2017. 182 S. m. zahlr. Abb. ISBN 978-3-7995-7831-8. Geb. € 34,00.

Die Zisterzienser waren ursprünglich ein Reformorden, der sich auch bewusst gegenüber den damals mit den Mächtigen eng liierten Benediktinern abgrenzen wollte. Reichtum und Machtausübung sollten eben nicht die Ordenspraxis prägen. Doch mit dem enormen Erfolg waren Wohlstand und z. T. Reichtum verbunden; und so übte man auch nicht allzu lange nach den kargen Anfängen selbst Macht aus, betrieb Grundherrschaften und kaufte gar Dörfer auf, um die eigenen Wirtschaftseinheiten zu vergrößern. Zudem fungierten die Zisterzienser als erster zentral organisierter Ordensverband, der seine Stärke gerade

in der direkten Unterstellung unter eine der Primarabteien und die Integration in das Generalkapitel hatte und durch das ausgebildete Filiationssystem seine Unabhängigkeit von weltlichen bzw. laikalen Gewalten zu wahren vermochte. Mithin waren die Zisterzienser ursprünglich eine gleichsam internationale Klosterorganisation, die eine zentrale Vernetzung mit der Ordensspitze in Frankreich hatte. Nun aber geht es im vorliegenden Band um ein Thema, das diesen ursprünglichen Ideen ganz zu widersprechen scheint: die Ausübung von Herrschaft und die Anbindung an die höchste weltliche Macht – das Reich. Zeitlich umfasst die Studie die Frühe Neuzeit (insbesondere das 18. Jh.), räumlich den süd(west)deutschen Raum. Das war eine Periode, in welcher der einst gewissermaßen international ausgerichtete Orden regionale bzw. »nationale« Kongregationen bildete: so etwa 1580 die polnische, 1618 die oberdeutsche und 1626 die irische Zisterzienserkongregation.

Die vorliegenden sechs Beiträge widmen sich mit dem Thema »Zisterzienserklöster als Reichsabteien« einem Forschungsdesiderat. Hier nun geht es um die Ausrichtung und den Wunsch von Zisterzienserklöstern in Süddeutschland, eigene Herrschaftsbereiche zu sichern und möglichst nah bzw. direkt dem römisch-deutschen Kaiser unterstellt zu sein. Warum also wollten Klöster eines solchen Ordens reichsunmittelbar werden, zumal eine solche Position nicht nur Vorteile, insbesondere in ökonomischer Hinsicht, darstellte? Spannungen mit regionalen Vogtei- und Territorialherren waren ein Grund, die Reichsunmittelbarkeit anzustreben oder zumindest zu wahren. Die Klöster befanden sich immer im Spannungsfeld zwischen Landsässigkeit und Reichsunmittelbarkeit. So versuchten Reichsabteien wie Salem ihre Reichszugehörigkeit gegen die Interessen der Territorialherren zu verteidigen. Auf diese Weise konnte man sich auch gegenüber regionalen Konkurrenten abgrenzen und absichern. Einige Abteien vermochten die Reichsfreiheit erst im 18. Jh. zu erlangen wie beispielsweise Kaisheim.

Wolfgang Wüst berichtet im ersten Beitrag über Orientierungslinien und Bezugsfelder süddeutscher Zisterzienser in der Frühmoderne (S. 11–31) und weist auf die für die Zisterzienser wichtige Funktion der Stadt- und Pfleghöfe in den Reichsstädten – Augsburg, Bamberg, Esslingen, Konstanz, Nördlingen, Nürnberg, Überlingen, Ulm – hin. Die Zisterzienser mussten die Gradwanderungen zwischen Ordenstradition, Vogteiverpflichtung, regionaler Anbindung und Reichsfreiheiten bestehen.

Doch nicht nur als Einzelkloster stellte sich die Frage der Reichsunmittelbarkeit: Gerade weil diese tendenziell immer gefährdet war, schlossen sich die reichsunmittelbaren Klöster zur oberdeutschen Zisterzienserkongregation zusammen, was Uli Steiger in seinem Beitrag deutlich macht (S. 33–57). Dort waren letztlich alle Klöster des oberdeutschen Raumes seit dem zweiten Jahrzehnt des 17. Jhs. vereint. Der Zusammenschluss war auch eine Folge des Tridentinums, wo von Rom u. a. Provinzialkapitel gefordert wurden. Das alte zisterziensische Filiationssystem und die daraus resultierenden Verantwortlichkeiten (gerade in Bezug auf die Visitationen) galten de facto kaum mehr. Gefragt waren vielmehr regionale Zusammenschlüsse. Dabei fungierte die Abtei Salem aufgrund ihrer Bedeutung und Wirtschaftskraft als gleichsam natürliches Zentrum für eine Reihe von Klöstern. Kernfrage aber blieb, ob die Kongregation eine Chance auf den Erhalt der klösterlichen Eigenständigkeit darstellte oder vielmehr eine Gefährdung der eigenen Freiheiten. Tatsächlich sahen die Klöster regional enger begrenzter Organisationen mit klaren Rechtsstrukturen und einem Hauptexekutionssitz im Land selbst als sinnvoll an (S. 55f.). Auf diese Weise vermochten die Institute auch eine bessere Position gegenüber den Primarabteien zu erreichen. U. a. standen hier die Gründung eines Studienkollegs, die Abhaltung von regelmäßigen Provinzialkapiteln und die Neuordnung der Visitationen auf dem Programm.

Einem spezielleren Aspekt nimmt sich Ulrich Knapp an, indem er die Kaisersäle reichsunmittelbarer Zisterzienserklöster ausführlich betrachtet (S. 59–105). Es waren dies Festsäle in den Prälaturen, die architektonisch und in ihrem Bildprogramm eng an Kaiser und Reich orientiert waren. Zudem begegnet man Kaiserappartements oder -stiegen. Hieran ist mithin auch eine Entwicklung von manchen Klöstern zu regelrechten (Herrschaftsneben)Residenzen zu erkennen. Gleichwohl waren Kaisersäle auch in landsässigen Klöstern zu finden. Letztlich unbestritten galt die Reichsunmittelbarkeit im 18. Jh. nur für Salem.

Der Begriff »Kaisersaal« wird in der Forschung unterschiedlich verwendet. Denn in den landsässigen österreichischen Klöstern war mit solchen Bezeichnungen nur die Verehrung des Hauses Habsburg verbunden. Ausführlich beschreibt Knapp den Salemer Kaisersaal (S. 73–98), das Raum-, Ausstattungs- und Bildprogramm sowie die Genese. Im Anschluss betrachtet der Autor andere Festsäle oberschwäbischer Klöster. Insbesondere Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jhs. ist eine Phase intensiver Bautätigkeit zu beobachten – eine ähnliche Entwicklung also wie beim Schlossbau. Fast alle Neubauten nach dem Dreißigjährigen Krieg waren mit repräsentativen Festsälen ausgestattet.

Einem sonst eher wenig beachteten Thema wendet sich Konrad Krimm zu, indem er die Beziehung der Reichsabtei Salem zu Österreich in den Blick nimmt (S. 107–127). Der Kaiserhof war für die Informationsbeschaffung und die Kontaktpflege der Abtei enorm wichtig, ja »überlebenswichtig« (S. 107).

Maria Magdalena Rückert untersucht die sechs in Oberschwaben und am oberen Neckar gelegenen Frauenklöster unter Salemer Paternität und erkundet dabei Handlungsspielräume zwischen Klausur und Reichsstandschaft (S. 129–148). Die im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit so bedeutende Abtei Salem übte nicht nur über eine Reihe von Männerklöstern die Paternität aus, sondern auch über acht weibliche Konvente des Ordens. Vier dieser Frauenzisterzen vermochten hierbei Reichsunmittelbarkeit zu erlangen. Allerdings war es für die Frauen nicht so einfach wie für die Männer, zwischen den Polen Reichsstandschaft und Klausur Handlungsspielräume zu wahren und auch die Vogteifreiheit zu erhalten. Denn die strengen Klausurvorschriften machten es für die Frauen schwerer, für den eigenen Unterhalt zu sorgen. Dies ist u. a. auch ein Grund, warum sich die Frauenzisterzen eher in bestehenden Ortschaften ansiedelten. Mit dem Erwerb von Herrschaftsrechten auf ihren Gütern entwickelten sich die Frauenkonvente zu Herrschaftsträgern mit obrigkeitlichen Funktionen, wie Rottenmünster oder Kreuztal zeigen. Die strenge Klausur band die Frauenkonvente an den Beichtvater. In ökonomischer Hinsicht waren die Damen auf die Unterstützung eines Prokurators oder Hofmeisters angewiesen. Erst das zunehmende Aufbrechen der Klausur im späteren Mittelalter ermöglichte den Frauen eine stärker externe Präsenz. Allerdings wurden im 18. Jh. die Klausurvorschriften wieder restriktiver, sodass die Frauen aus der Führung der administrativen und ökonomischen Verwaltung erneut herausgedrängt wurden und die Position des Salemer Abtes eine Stärkung erfuhr. Alle sechs Klöster fühlten sich als eine geschlossene Gruppe, bei der es keinen Unterschied machte, ob das Institut reichsunmittelbar oder landsässig war.

In einem letzten Beitrag befasst sich Volker Rödel mit der Säkularisation der Zisterzienserabteien und der Weiternutzung ihrer Anlagen am Beispiel von Salem und Bronnbach (S. 149–168). Der Autor weist zurecht darauf hin, dass die Klöster am Ende des 18. Jhs. »eigentlich in Blüte standen« (S. 152) und eben nicht – wie vielfach noch als Narrativ gerne gepflegt – ohnehin untergegangen wären, wenn es keine externe Säkularisation gegeben hätte. Vielmehr galten diese Klöster »1802 als prosperierende wirtschaftliche Großbetriebe« (S. 168). Diese Beobachtung kann auch für das Rheinland grosso modo bejaht

werden. Bei der Säkularisation selbst machte man keinen Unterschied mehr zwischen reichsunmittelbaren Abteien und Klöstern auf der einen und landsässigen auf der anderen Seite. Salem wurde nach der Aufhebung 1804 als landesfürstliches Schloss genutzt.

Es ging also mithin auch immer um das Spannungsverhältnis, das entstanden war, weil die Abteien in zwei Hierarchien eingebunden waren: in die zentral verfasste Ordensstruktur einerseits und in die Ständeordnung des Reiches und der Reichskreise andererseits. Die Stellung als Reichsabtei brachte eine Reihe von Vorteilen (gute Kontakte zur Reichsebene, Sicherung der Herrschaft, Prestige etc.) mit, war aber auch für das jeweilige Kloster mit Sonderlasten für das Reich verbunden. Bei der Säkularisation spielte dieser Status keine entscheidende Rolle mehr.

Der Band ist sehr gut bebildert, es gibt z.T. eine Reihe von sehr qualitativollen Farbtafeln; aber auch die schwarz-weißen Abbildungen sind gut reproduziert. Bei einigen zeitgenössischen Karten (S. 16, Abb. 5: Salemer Klosterterritorium mit den Wirtschaftsflächen der Grangien – Letztere sind hier gar nicht zu erkennen) wäre eine größere Wiedergabe sinnvoll gewesen, damit sie nicht nur als plakative Illustration dienen, sondern auch der Karteninhalt erschlossen werden kann. Ein Orts- und Personenregister schließt den interessanten Band ab, der für den südwestdeutschen Raum eine Forschungslücke über Zisterzienserklöster als Reichsabteien schließt.

Wolfgang Rosen

STAATLICHE SCHLÖSSER UND GÄRTEN BADEN WÜRTTEMBERG (HRSG.): Die Zisterzienser. Konzeptionen klösterlichen Lebens. Regensburg: Schnell & Steiner 2017. 328 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7954-3194-5. Geb. € 24,95.

Die Zisterziensenforschung boomt: Das dritte Heft des 124. Jahrgangs der Cistercienser Chronik (2017) wagte diesbezüglich den »Versuch einer Bestandsaufnahme«, wie der Untertitel des Heftes mitteilt. So hatte Alkuin Schachenmayr allein für den deutschsprachigen Raum 1.500 Titel in seinem Beitrag zu beachten, die seit dem Jahr 2000 erschienen sind, wie Ralf Lützel Schwab in seinem einführenden Beitrag darlegt. Neben der Feststellung, dass Fragen der Spiritualität des Ordens im Fokus der Forschung stehen, die wissenschaftliche Qualität der Beiträge dabei aber oft nicht entsprechende Mindeststandards erfüllen und der Erkenntnis, dass Fragen zur Ökonomie der Zisterzienser mittlerweile ihre zentrale Bedeutung vor allem zugunsten der Kunst- und Architekturgeschichte verloren haben, bemängelt Lützel Schwab in erster Linie die stiefmütterliche Behandlung der Frühneuzeit und der Moderne in der Zisterziensenforschung.

Der zu besprechende, in Teilen auf ein im Kloster Schöntal vom 26.–28.04.2013 stattgefundenes Kolloquium zurückgehende Band springt hier sozusagen in die Bresche, indem er seinen chronologischen Schwerpunkt vor allem auf die Zeit nach dem Dreißigjährigen Krieg legt. Des Weiteren enthält der interdisziplinäre Band Beiträge, die neben u. a. spirituellen und kunstgeschichtlichen Fragen auch wirtschaftsgeschichtliche Aspekte einbeziehen. Die Intention des Sammelbandes sei es, so Joachim Werz in seinem einführenden Beitrag, »den Zisterzienserorden und seine Konzeptionen klösterlichen Lebens anhand geeigneter Fallstudien und anschaulicher Beispiele systematisch« zu untersuchen, was ein »aktuelles Desiderat« (S. 11) der Zisterziensenforschung sei. »Die interdisziplinären und innovativen Beiträge und Forschungsergebnisse«, so Werz weiter, »sollen dazu dienen, den Zisterzienserorden besser zu verstehen und anhand der theoretischen Kategorien der »Konzeptionen klösterlichen Lebens« zu erschließen« (S. 16). Der Band ist in vier Sektionen gegliedert. Die erste, mit dem Titel »Zisterziensische Konzeptionen

monastischen Selbstverständnisses« überschriebene Sektion enthält insgesamt vier Beiträge, die sich der Thematik aus verschiedenen Blickwinkeln zuwenden. Georg Kalckerts Beitrag befasst sich grundsätzlich mit »Leben und Wirken der Zisterzienser«, wobei er auf die Einheitlichkeit und ganzheitliche Aspekte des Ordens anhand verschiedener Beispiele abzielt. Wolfgang Buchmüller eröffnet grundlegende Einblicke in die zisterziensische Spiritualität. Aus kunsthistorischer Perspektive widmet sich dann Elisabeth Krebs' Beitrag der »Hermeneutik des Huldigungsbildes für den Salemer Prälaten Emmanuel II. Sulger (reg. 1680–1698)«. Im letzten Beitrag der Sektion betrachtet Joachim Werz die aus dem Zisterzienserklöster Schöntal stammenden Bücher in der Königlichen Handbibliothek des Wilhelmsstifts Tübingen »als Quellen konfessionellen Wissens«. Die zweite Sektion »Einflüsse und Variablen« enthält zwei Beiträge, die die Geschichte der Zisterzienserklöster Schöntal (Frank Kleinhagenbrock) und Maulbronn (Martin Ehlers) aus verschiedenen Blickwinkeln im historischen Kontext des Dreißigjährigen Krieges verortet untersuchen. Der Beitrag von Benjamin Greiner untersucht die Jurisdiktionsrechte des Klosters Schöntal in Bezug auf die Frage, wie im 17. und 18. Jahrhundert »die tatsächliche klösterliche Herrschaft zu beschreiben ist« (S. 111). Johannes Mayr richtet dann seinen Blick auf die Orgeln der Barockzeit in Zisterzienserklöstern in Süddeutschland und Stefan Morent untersucht die im Bestand des Hauptstaatsarchivs Stuttgart gelegenen Fragmente liturgischer Musikhandschriften der Zisterzienserklöster Herrenalb und Schöntal aus dem Mittelalter. Abschließend konstatiert Alkuin Volker Schachenmayr, dass die drei von ihm im Titel seines Beitrags als »typisch untypische Zisterzienserwallfahrten der Frühen Neuzeit« bezeichnete Wallfahrten »kein Proprium« darstellen würden und stattdessen »eher als Grundmodelle zu verstehen« (S. 156) seien. Mit »Aus(sen)wirkung und Repräsentation«, so die Überschrift der dritten Sektion, zisterziensischer Klöster befassen sich die Beiträge von Ulrich Knapp, Katinka Häret-Krug und Markus Thome aus kunsthistorischer Perspektive, während sich Bruno Norbert Hannover in diesem Zusammenhang spirituellen Fragen des Zisterzienserordens zuwendet. In der letzten Sektion »Ideal und Wirklichkeit« richtet Maria Magdalena Rückert den Fokus auf das Verhältnis äußerer Prachtentfaltung des Klosters Schöntal im 18. Jahrhundert und der Verhältnisse im Inneren, während der Beitrag von Justinus C. Pech etwas allgemeiner »Abwägungen zwischen marktwirtschaftlichen Rahmenbedingungen und Regelvorgaben des Benedikt von Nursia« thematisiert. Ulrike Hascher-Burger untersucht am Beispiel niedersächsischer Zisterzienserinnenklöster die Auswirkungen der im Rahmen der norddeutschen Klosterreform des 15. Jahrhunderts vollzogenen Liturgiereform auf das Medium Buch. Abschließend zeichnet Jens Ruffer den Weg der Entwicklung der Klöster Lehnin und Chorin im 19. Jahrhundert zu Denkmälern nach. Im Anhang findet sich neben dem Tagungsbericht von Joachim Werz u. a. noch ein für die Erschließung des umfangreichen Bandes sehr hilfreiches Register, das nach Sachen, Orten und Namen gegliedert ist. Da die zahlreichen Einzelbeiträge an dieser Stelle nicht erschöpfend besprochen werden können, werde ich im Folgenden nur allgemeine Aspekte thematisieren.

In Bezug auf die Kontrastierung der Begriffe Ideal und Wirklichkeit in der letzten Sektion des Bandes muss Folgendes angemerkt werden: Aus mediävistischer Perspektive konstatierte Werner Rösener bereits 2009 im einführenden Beitrag des Tagungsbandes »Norm und Realität. Kontinuität und Wandel der Zisterzienser im Mittelalter«, dass »die Gegenüberstellung von Norm und Realität« geeigneter sei, »um [...] die Vielfalt klösterlicher Existenz zwischen Norm und Realität zu erfassen«, als die »eine Dekadenz der Klöster bei der Verwirklichung der Ordensprinzipien« (S. 3) suggerierende »Gegenüberstellung von Ideal und Wirklichkeit« (S. 2f.). »Jede religiöse Norm bedarf der konkreten Umsetzung in die historische Wirklichkeit, so dass zwischen Norm und Realität eine

komplizierte Interdependenz besteht, die sich nicht allein mit der Gegenüberstellung von Ideal und Wirklichkeit beschreiben lässt« (S. 3). Wenn Werz mit der gegensätzlichen Begrifflichkeit eingangs auf die Vernetzung von raum-zeitlichen und sozialen Faktoren sowie den »jeweiligen Menschen samt ihren Vorstellungen von Gott, Glaube und Kirche« (S. 15) mit der Entwicklung der Ideale und dem tatsächlichen Leben in den Klöstern abzielt, ist er also näher an Röseners Ansichten, als die Dichotomie Ideal und Wirklichkeit vermitteln mag. Es ist jedoch zu hinterfragen, inwiefern in diesem Kontext, so Werz, von »sich ergebenden Spannungen zwischen Ideal und Wirklichkeit« (S. 15) gesprochen werden kann. Rückert macht am Ende ihres Beitrags deutlich, dass »die These vom ›inneren Verfall« (S. 264) Schöntals im 18. Jahrhundert fraglich ist und hebt die Suggestion der Dekadenz damit gerade am konkreten Beispiel aus. Eine diesbezügliche Infragestellung des älteren Konzepts von Ideal und Wirklichkeit wäre ein zentraler Punkt, an dem entsprechend Werz' eigener Forderung die »Überlegungen« des Bandes »ergänzt, vertieft und weitergedacht werden müssen« (S. 16). Insgesamt verringert dieser Band durch seine chronologische Ausrichtung jedoch das oben angesprochene Desiderat der Zisterziensenforschung und eröffnet durch seine interdisziplinären Beiträge und interessanten wie anregenden Ansätze vielfältige Perspektiven auf den Untersuchungsgegenstand, was durchweg positiv hervorzuheben ist.

Christian Stadelmaier

8. Kunst-, Musik- und Literaturgeschichte

HUGO BRANDENBURG: Die Konstantinische Petersbasilika am Vatikan in Rom. Anmerkungen zu ihrer Chronologie, Architektur und Ausstattung. Regensburg: Schnell & Steiner 2017. 144 S. m. zahlr. Abb. ISBN 978-3-7954-3272-0. Geb. € 24,95.

St. Peter's Basilica is one of the most famous Early Christian monuments and its detailed knowledge has fundamental importance for Rome, Early Christian architecture and late antique history. The volume is a masterful synthesis of a vast literature and of specific studies of the Author at the intersection of several fields of research: literary, epigraphic, architectural and archaeological. The book is articulated in nine chapters. It begins with the discussion of the principal source for the Early Christian basilicas of Rome, the *Liber Pontificalis*. The 2nd and 4th chapter analyse the evidence for the dating of the foundation: the list of the Constantinian donations, the brickstamps with the name of the emperor, the coins found during the demolition of the old basilica for erecting the new one, the altars of the adjacent pagan sanctuary of the *Magna Mater*, the literary sources, the comparison with the duration of the works for constructing similar building like St. Paul's. The 3rd chapter is devoted to examine the architectural structure of the building, touching upon some key points like the area around the *memoria* (the shrine enclosing the tomb of the apostle) in the apse, the transept, the position of the altar and the *cathedra* (the bishop's throne). The decoration occupies the 5th chapter: in the apse the Author defends the attribution to Constantine of the inscription, consequently raising the date of the mosaic with *Traditio Legis*, which probably decorated the niche. The triumphal arch was decorated too by a Constantinian mosaic with Christ *kosmokrator* and a distich celebrating the reunification of the two halves of the Empire after the victory over Licinius in 324. We do not have evidence for reconstructing the decoration of the apsidal arch, but Brandenburg hypothesizes an *Etimasia*, the empty throne symbol of God, a solution similar to that adopted in the Basilica of S. Maria

Maggiore around the first half of the 5th century. The architectural decoration and the marble revetment are discussed in detail, arriving to some of the most innovative proposal for the frescos decorating the clerestory of the nave and the façade in the atrium. A series of drawings and notes of the early 17th century document a great part of the decoration before its demolition. In the nave there was a double fries of panels portraying stories from the Old Testament on the right side and from the New Testament on the left. A recent reexamination of the iconography proposed raising the traditional 5th century date to the late 4th century, but Brandenburg explores the possibility of an earlier Constantinian date. In the atrium, a mosaic of the middle of the 5th century, portraying the Apocalyptic vision inspired by the book of Revelation, was reconstructed on the basis of some inscriptions and notes from syllogai of the 7th century and a miniature of the 11th century. Reconsidering the description by Paulinus of Nola of the year 396–397, the Author exploits an allusion to the *cerula frons*, the blue façade, of the basilica: the colour is unusual for plaster but normal for the ground of the late antique monumental mosaics. This clue allows the proposal that the 5th century mosaic repeats the subject of an earlier Constantinian predecessor. The last chapters treat the atrium, the *secretarium* (sacristy), the burials in the basilica and some closing remarks.

The arguments for accepting the traditional attribution of the basilica to Constantine, against recent but groundless doubts, are sound. Very interesting the proposal raising the date of the most part of the figural decoration to the first phase, even if – for apsidal arch, nave and atrium – on quite hypothetical basis, contrasting a tendency of the studies for later dates or even for hypothesizing an aniconic Constantinian period. The only detail where the reviewer's opinion disagrees is the presence of Constantine on the mosaic of the triumphal arch, which is refused by the Author, but is needed on the basis of the early 16th century description by cardinal Giacobacci, who saw "*Constantinus imperator in mosaico depictus*" (emperor Constantine portrayed in mosaic).

The Author has a perfect mastery of the complex problems related to the basilica: the text guides the reader with clarity and linearity through the difficulties of the historical and architectural reconstruction. The set of reconstructive illustrations, realized by the architects Konstantin Brandenburg and Andrea Morales, is of the highest value to explain in the clearest and easiest way the reconstruction of the basilica. The book will constitute an obligatory reference for the future studies on St. Peter's and the Early Christian architecture.

Paolo Liverani

DÖRTHE JAKOBS U.A. (HRSG.): UNESCO-Weltkulturerbe Reichenau. Die Wandmalereien in der Kirche St. Georg. Interdisziplinarität als Schlüssel zu einer nachhaltigen Denkmalpflege (Arbeitshefte – Landesamt für Denkmalpflege im Regierungspräsidium Stuttgart, Bd. 33). Ostfildern: Thorbecke 2017. 248 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7995-1228-2. Kart. € 39,00.

Mit dem Tagungsband zu dem im März 2017 stattgefundenen Abschlusskolloquium des gleichnamigen DBU-Projektes wurde eine Publikation mit dem Anspruch vorgelegt, ein Problemfeld der Wandmalereierhaltung am konkreten Beispiel musterhaft und dabei methodisch und technisch auf äußerst hohem Niveau zu bearbeiten. Das Projekt diente der Grundlagenforschung zur Thematik der Beeinflussung von Wandmalereien durch ihre nahfeldklimatischen Bedingungen. Nun sind die karolingischen Wandmalereien von St. Georg auf der Reichenau seit über 30 Jahren Gegenstand intensiver fachübergreifender

wissenschaftlicher Erforschung und es liegen damit Vorkenntnisse in bemerkenswerter Menge und Qualität vor.

Damit bestehen ganz außergewöhnliche Grundlagen für jedes neue Forschungskonzept und für die Interpretation neuer Ergebnisse. Vor allem sind durch die frühere Beschäftigung und durch die Kontinuität bereits Maßstäbe gesetzt worden. Es ist ein hohes Verdienst, dass dem aktuell nicht nachgestanden wird. Schon an die Grundlagenerstellung und die Schaffung der Rahmenbedingungen für die Durchführung des Forschungsvorhabens wurde ein außerordentlich hoher Qualitätsanspruch gelegt. Neben Fragen der Bauaufnahme und der Dokumentation betrifft dies in besonderer Weise die Informations- und Datenverwaltung. Auf modernstem Stand bearbeitet finden diese Aspekte der Vorbereitung und der Projektorganisation in der Publikation gleichermaßen Berücksichtigung wie die Beiträge zur Forschungsarbeit selbst.

Diese beinhalten Untersuchungen zur Identifizierung von verwendeten Malmaterialien, zur Ermittlung der Feuchte- und Salzbelastung sowie zum resultierenden Materialverhalten, die nach neuestem Stand der verfügbaren Technik und unter dem Aspekt geringstmöglicher Eingriffe durchgeführt worden sind. Außerordentlich interessant folgen Ergebnisberichte und Bewertungen zum mikrobiellen Befall, zu den Luftschadstoffen und zum Raumklima. Die Beiträge der Fachleute aus Naturwissenschaft und Materialprüfung stellen eine bemerkenswerte Standortbestimmung für die aktuellen Möglichkeiten der Wandmalereiuntersuchung dar. Enorm wertvoll sind zunächst die unmittelbar vergleichbaren Daten und deren Auswertung hinsichtlich der langjährigen Entwicklung von Objektbefinden und Umfeldeigenschaften. Hochinteressant ist darüber hinaus der gewonnene Wissenszuwachs durch die neuen Mess- und Analysetechniken, selbst und gerade an einem Objekt mit so intensiver Untersuchungsgeschichte. Durchaus neuartig ist der Untersuchungsansatz zur quantitativen und qualitativen Luftstaubanalyse in der vorgestellten Weise. Raumluftmonitoring bleibt sicher Gegenstand weiterer Pilotprojekte. Es wird noch festzustellen sein, in welchem Grade die Schadursachenbewertung hier grundsätzlich belastbarer Messwerte bedarf, wie es sich in den vergangenen Jahrzehnten etwa für die klimatischen Bedingungen, für den Salzhaushalt und zunehmend auch für die mikrobielle Befallssituation erwiesen hat und auch hier am Beispiel St. Georg wieder deutlich wird.

Es geht bei all dem nicht um neue, zeitgemäße Standardvorgaben für Untersuchungstechniken, sondern vielmehr um das methodische Vorgehen des Ermittlens, Bewertens und Eingreifens. Die Ergebnisauswertungen münden auch nicht in einer komplexen Restaurierungsplanung, sondern in einer Strategie des schrittweisen und dabei unablässig beobachteten Veränderns abträglicher Umfeldbedingungen. Ein Hauptaugenmerk liegt zusätzlich auf der fachübergreifenden Zusammenarbeit, da die Arbeitsaufgabe nur im interdisziplinärem Nach-, Neben- und Miteinander zu bewältigen war. Die Publikation spiegelt das wider, die Zusammenfügung der von den unterschiedlichen am Projekt beteiligten Fachleuten verfassten Beiträge ist als sehr gelungene Leistung hervorzuheben. In den Themenblöcken Dokumentation, Material, Mikrobiologie und Klima werden die Texte inhaltlich sortiert, zu einem lesenswerten Gesamtdokument werden sie aber durch die moderierenden Einführungen und erläuternden Zusätze der leitenden Restauratorin. Es kann hiervon ausgehend nur erahnt werden, welche enorme Rolle der restauratorischen Projektleitung bei Vorbereitung, Organisation und Durchführung des gesamten DBU-Projektes zufiel.

Arnulf Dähne

HUBERT SOWA (HRSG.): Der Bamberger Dom. Sehen – Verstehen – Nachdenken. Regensburg: Schnell & Steiner 2016. 143 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7954-2651-4. Kart. € 19,95.

Im Jahre 1990 veröffentlichte Bernhard Kümmelmann, Mitglied der Bamberger Künstlergruppe InfUG, einen Bildband mit dem Titel »BAM Berg. Ein Gesicht«. Dieser zeigte in Schwarzweiß und großformatig die hässlichen, die bedrohten Seiten der Weltkulturerbestadt Bamberg, versehen mit bissigen Kommentaren. Es ist nicht unwichtig, dies zu wissen, wenn man heute den hauptsächlich von Bernhard Kümmelmann mit stimmungsvollen Farbbildern ausgestatteten Band zum Bamberger Dom in die Hand nimmt, der 2016 im Regensburger Verlag Schnell + Steiner erschien. Man hat sich nun also auf den Kern des Stadtkunstwerks Bamberg und seine Botschaft besonnen, denn Kümmelmanns Künstlerkollege Hubert Sowa, heute Professor für Kunst und ihre Didaktik an der Pädagogischen Hochschule Ludwigsburg, firmiert als Herausgeber und Konzeptor. Somit darf man ein durchdachtes, auch für den Laien klug aufgebautes Werk erwarten, wie es der Verlag ankündigt: »In seiner visuellen Darstellung und seinem modernen Konzept« gehe »dieses Buch einen neuen Weg«. Und in der Tat, das trotz seines größeren Formats handliche, üppig bebilderte Buch liefert bei aller Knappheit doch eine tief schürfende Anleitung zum Sehen, Verstehen und Nachdenken.

Um dies verwirklichen zu können, hat sich Hubert Sowa der Mitarbeit der derzeit in Bamberg den Ton angehenden Kunsthistoriker/-innen versichert, unter anderem des derzeitigen Inhabers des Lehrstuhls für Mittelalterliche Kunstgeschichte, Stephan Albrecht, dessen Frau, der Kunsthistorikerin Anna Elisabeth Albrecht, des Leiters des Diözesanmuseums, Holger Kempkens, und der Leiterin der Volkshochschule, Anna Scherbaum. Dies sichert den aktuellen Kenntnisstand über das Baudenkmal und seine Ausstattung – wobei die hier exemplarisch ausgewählten Namen nicht die Bedeutung der übrigen Beiträger schmälern sollen, unter denen z. B. mit Christian Hecht oder Clemens Kosch zwar nicht in Bamberg ansässige, doch hochkarätige, überregional ausgewiesene Kenner in ihren jeweiligen Forschungsgebieten aufscheinen. Dies schraubt allerdings auch die Ansprüche, die man an das Buch haben kann, nach oben.

Es ist in drei Hauptkapitel aufgeteilt. Sie behandeln den Bau selbst, die berühmtesten Bildwerke seiner bekanntlich mittelalterliches Höchstniveau erreichenden Ausstattung und – was hervorzuheben ist – auch den Ritus, aus dem ein solches Gesamtgebilde allein zu verstehen ist. Gerade hier ist ja in einer zunehmend säkularen oder aber sich in eher privatem Partikularglauben von der Vergangenheit abwendenden Zeit anzusetzen, um überhaupt ein Basisverständnis für Sinn und Form der alten Kunst wecken zu können. Der Aufbau folgt dabei der »natürlichen« Reihenfolge, denn das Buch behandelt zuerst den Bau (also die durchaus bedeutende und bedeutungsträchtige »Hülle«), dann einzelne Ausstattungsstücke und am Ende die rituellen Aspekte an einzelnen im Dom oder Diözesanmuseum bewahrten Objekten – von den Glocken, über die Gewänder von internationalem Rang hin zu Musik und dafür geschaffenen liturgischen Büchern wie dem künstlerisch überragenden Perikopenbuch Kaiser Heinrichs II., das zu Beginn des 12. Jahrhunderts im Inselkloster der Reichenau geschaffen wurde. (Dass sich die Handschrift heute in der Münchner Staatsbibliothek befindet, hielt man in Bamberg nicht der Erwähnung wert, vielleicht um die hier in den letzten Jahren geführten Rückgabediskussionen nicht zu befeuern.)

Für die Darstellung eines Themas oder eines Objekts wird in den meisten Fällen jeweils eine Seite Text zugestanden, der dann eine ganzseitige Abbildung zugeordnet ist und, bei den wichtigsten Themen, noch eine Doppelseite mit Abbildungen folgt.

Wo man sich jeweils befindet, wird in einer Grundrisskizze mit farbiger Markierung angezeigt.

Die Abbildungen sind zumeist hervorragend, allerdings nicht durchgängig »korrekt« in einem streng kunsthistorischen Sinne. Vielmehr geben sie, wie z. B. die auf S. 27 (»Blick aus der Sakraments-Kapelle zum Westchor«), eher die Stimmung wieder und scheuen es daher auch nicht, die zahlreichen Besucher des Domes mit ins Bild zu nehmen (S. 29, 31). Dies ist keineswegs als Kritik zu verstehen, denn unter den vielen Abbildungen, die bis heute vom Bamberger Dom gefertigt wurden, fanden sich selten so lebendige, die den Ist-Zustand »hautnah« wiedergeben und z. B. die berühmten Bildwerke, zuvorderst den Reiter, eben nicht noch zusätzlich stilisieren. Bilder wie die vom Tympanon der Gnadenpforte zeigen gerade nicht eine touristische Hochglanzansicht, sondern ermöglichen auch dem fachkundigen Betrachter einen detaillierten Einblick, den man so vor dem Original kaum je hat. Besonders gilt dies auch für die schönen Aufnahmen aus für Besucher normalerweise unzugänglichen Bereichen, so diejenigen des einzigartigen Papstgrabes im Westchor.

Zu bemängeln wäre hier freilich, dass mehrere Fotos von den Abgüssen der Skulpturen am Adamsportal sowie von Synagoge und Ecclesia am Fürstenportal gemacht wurden – und eine solche Aufnahme sogar auf dem Einband des Buches gedruckt wurde. Hier hätten – wie auch sonst – die Originale im Vordergrund stehen müssen. Lediglich um die frühere Aufstellung der Skulpturen in den Portalgewänden zu verdeutlichen, sind aktuelle Aufnahmen der Kopien unumgänglich (Cover, S. 57), will man nicht (was ja auch denkbar wäre) auf historische Aufnahmen zurückgreifen.

Inhaltlich bietet das Buch schon wegen der eingangs erwähnten, auf dem aktuellen Forschungsstand arbeitenden »Crew« einen soliden, zum Teil mit berechtigter Vorsicht argumentierenden Einstieg in die vielfältige Materie einer Kathedralkirche, die seit ihrer Erbauung in Funktion und somit ständigem Wandel unterworfen ist. Es ist als positiv hervorzuheben, dass hier wirklich alle Phasen der Ausstattung berücksichtigt wurden. Selbstverständlich erhalten die mittelalterlichen Steinskulpturen mit ihren ganz verschiedenen Bestimmungen den herausragenden Platz, der ihnen gebührt. Allerdings wird derjenige enttäuscht werden, der hier eine etwas tiefer in die Materie führende Analyse zu finden hofft, sei es in künstlerischer Hinsicht, sei es im Hinblick auf die vielfältigen Überlegungen zur ursprünglichen Aufstellung der heute ja offenkundig nicht im Sinne ihrer Erfinder aufgestellten Skulpturen im nördlichen Seitenschiff. Doch werden eben auch der manieristische Georgsaltar, die weitgehend verlorene barocke Ausstattung, der neoromanische Hochaltar im Ostchor, das darüber 1927 angebrachte Apsisfresko Karl Caspars (1879–1956) oder der 1975 aufgestellte Zelebrationsaltar von Klaus Backmund (* 1929) behandelt. Gewiss hätte man sich noch einige wenige Objekte zusätzlich eingehender vorgestellt gewünscht, so das Grabmal Bischof Albrechts von Wertheim († 1421), ein Hauptwerk des Schönen Stils, das immerhin eine Abbildung erhielt. Und vielleicht hätte der Hinweis auf einen Abstecher in die Michaelskirche (S. 51), wo sich ja die neuzeitlichen, z. T. sehr qualitätvollen Bischofsgräber des Domes nach dessen Purifizierung im 19. Jahrhundert befinden, noch konkretisiert werden können.

Dies mag nach Beckmesserei klingen, angesichts eines im großen Ganzen gelungenen, mit einem historischen Überblick in ausklappbaren Einbandseiten, des Weiteren mit Erläuterungen der Fachbegriffe und einem ebenfalls erklärenden Personenregister ausgestatteten Bandes. Allerdings müssen auch noch einige gewichtigere Mängel vermerkt werden.

So sollte ein solches Buch, das ja mehr sein möchte als ein Touristen-Führer, den Interessierten doch auch Hinweise auf die Vorleistungen geben, die wissenschaftliche Basis,

ohne die es ja nicht zu denken wäre. Gerade weil an manchen Stellen nicht allzu tief gebohrt werden konnte, wollte man nicht den Umfang sprengen, hätte das Literaturverzeichnis ein wenig umfangreicher ausfallen müssen. Der Hinweis auf das 2015 erschienene Dom-Inventar (hrsg. von Matthias Exner) bietet zwar dem Kundigen gewiss umfassende Aufklärung. Doch welcher der hoffentlich zahlreichen interessierten Laien unter den Lesern wird sich mit einem so schwergewichtigen Werk herumschlagen wollen, das ja Vollständigkeit anstrebt? Hier wäre es durchaus angemessen gewesen, wenigstens einige Hinweise auf die Publikationen der Dom-Forschung der vergangenen Jahrzehnte und deren verdienstvolle Hauptprotagonisten wie Renate Baumgärtel-Fleischmann, Achim Hubel, Willibald Sauerländer, Manfred Schuller und Robert Suckale einzufügen. Dass deren Namen nicht ein einziges Mal auftauchen, hat eine allzu sparsame Note, die einem solchen Buch nicht angemessen ist. Denn der Bamberger Dom ist eines der europäischen Hauptwerke – und die zu ihm insbesondere seit Wiedergründung der Bamberger Otto-Friedrich-Universität mit ihrem Mittelalter-Schwerpunkt gleichsam am Ort des Geschehens geleistete Forschung hat in vielerlei Hinsicht Vorbildcharakter.

Eigenartig berührt auch die Aussparung der Thematik von Synagoge und Ecclesia am Fürstenportal. Gerade in Zeiten, in denen aus einer falsch verstandenen rückwirkenden »political correctness« z. T. sogar die Entfernung historischer jüdenfeindlicher Bildwerke gefordert wird, ist es doch ein zentrales Thema, Art und Umfang der mittelalterlichen Diffamierung der Juden eingehender zu behandeln. Und deren theologische Grundlage wurde ja durch die nachträgliche Anbringung der beiden (zudem bildhauerisch herausragenden) Personifikationen zu Seiten des Hauptportals (!) der Kathedrale medial überaus wirksam ins Bild gesetzt. Ein eigenartiger Mangel, den man sich nicht recht erklären kann, denn »Nachdenken«, Reflektieren ist doch gerade eines der Ziele, die mit dem vorliegenden Werk erreicht werden sollten.

Zum Schluss ist zum Anfang des Buches zurückzukehren, dem wohl schwierigsten und m. E. am wenigsten gelungenen Teil. Es ist verständlich, dass man alte Konzepte wie das des »Kaiserdoms« mit all seinen national(istisch)en Implikationen nicht wiederbeleben wollte – und gewiss ist es problematisch, einen komplexen Bau, der von Anfang an verschiedenen Funktionen und Interessen diene, einem einheitlichen – wie man heute gern sagt – Narrativ zu unterwerfen. Aber hier ist das Buchkonzept doch zu sehr in Einzelheiten zerfallen.

Dem Abschnitt »Der Bau« vorgeschaltet ist auf S. 14f. eine von Stephan Albrecht verfasste knappe Baugeschichte bzw. -analyse, die aber letztlich doch keine ist, da sie, dem (etwas paradoxen!) Vorsatz des Buches folgend, »den Leser nicht mit einem Zuviel an Wissen (zu überschütten)« (S. 9), nur Ergebnisse knapp referiert. Hier ist die Bebilderung rein illustrativ, da ohne Beschriftung. Der knapp umreißenen baukünstlerischen Analyse der einzelnen Bauabschnitte des Domes hätte man diese Bildchen jedoch präziser zuordnen müssen. Und warum konnte man nicht einen einfachen Bauphasenplan oder wenigstens einen guten Grundriss einfügen, der doch Vieles rascher verständlich machen würde? Abbildungen zu einzelnen der hier erwähnten Vergleichsbauten folgen dann auf S. 22 – auch dies erschließt sich dem unerfahrenen Leser wohl kaum.

Erst nach der überblickenden Bauanalyse folgt dann auf S. 16f. der historische Hintergrund, dass nämlich Heinrich II. aus der alten Babenburg am Zusammenfluss von Regnitz und Main zielgerichtet den neuen Bischofssitz und – nicht zuletzt städtebaulich – eine »Roma secunda« entwickelte. Anschließend wiederum wird der Dom ins Stadtbild eingeordnet, sodann werden einzelne Raumkomponenten seiner Architektur behandelt (»Raum als Bedeutungsträger«, S. 24; »Viele Räume«, S. 26; sodann Ost- und Westchor). Danach wendet man sich ganz konkret einzelnen Aspekten von Architektur zu: Stein,

Licht, Ornament, um schließlich wieder zu einzelnen Räumen und Kuben zu kommen, nämlich den Krypten und Türmen.

Hier könnte man bei einer hoffentlich zu erwartenden Zweitaufgabe gewiss ordnend eingreifen – z. B. die hinten platzierten Teile über die Krypten vorziehen, denn in der (neuen!) Westkrypta sind ja nun einmal – wie zu Recht herausgehoben – wesentliche Reste des Heinrichsdoms erhalten, und zudem handelt es sich bei der Ostkrypta schlicht um den ältesten Bauteil der bestehenden Kathedrale. So könnte man die Heinrichszeit, die ja zu Recht auch für den heutigen Bau als noch im Wesentlichen verbindlich herausgestellt wird, etwas klarer präsentieren. Es scheint hier, wohl auch durch die Beteiligung mehrerer Autoren, etwas an konzeptioneller Durcharbeitung gemangelt zu haben, so auch, wenn dann die Ergebnisse älterer Forschung (ohne dass dies mangels wissenschaftlichen Apparats so recht nachvollziehbar wäre) doch vielleicht etwas allzusehr relativiert werden: So fragt man sich, weshalb nach Clemens Kosch (S. 30) nun der mit Peterschor und westlichem Querhaus gegebene Bezug auf St. Peter in Rom nicht mehr gelten soll, weil der Typus der Doppelchörigkeit dem widerspreche. Dem Rezensenten scheint hier kein Widerspruch erkennbar – und weswegen man sich in Bamberg, das Heinrich II. sich ja zweifellos als Herrschaftszentrum auserkoren hatte, nun eher allgemein auf andere Großbauten wie den Kölner Dom bezogen haben sollte, erschließt sich nicht.

Insgesamt aber ist dem Schnell + Steiner Verlag in Druckqualität und »Volksnähe« ein Buch gelungen, dem man viele Leser und Leserinnen und künftig auch entsprechende Nachfolgebände für andere herausragende Baudenkmäler wünscht.

Markus Hörsch

Helga STEIGER: St. Michael in Schwäbisch Hall. Untersuchungen zur Geschichte und Baugeschichte im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit (Forschungen und Berichte der Bau- und Kulturdenkmalpflege in Baden-Württemberg, Bd. 16). Ostfildern: Thorbecke 2016. 264 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7995-1190-2. Geb. € 65,00.

Die von Helga Steiger vorgelegte Monographie »St. Michael in Schwäbisch Hall« bietet eine sich der Stadtkirche St. Michael widmende Veröffentlichung, die bisher erbrachte Forschungsergebnisse zusammenfasst und vertieft. Die Leistung des Werks besteht aber nicht allein darin, die Basis der Forschungsergebnisse zu sammeln, sondern vielmehr darin, die bestehenden Leistungen zueinander in Verbindung zu setzen und diese in den baugeschichtlichen Kontext anderer regional näher und ferner liegender Kirchen (wie etwa St. Vitus in Ellwangen, der Wormser Dom St. Peter oder die Comburg St. Nikolaus und Maria) zu setzen. Es lässt sich dem Text anmerken, wie intensiv sich die Autorin mit der Materie auseinandergesetzt hat und mit den umfangreichen Inhalten vertraut ist. Sehr hilfreich sind darüber hinaus die vielen bildlichen Darstellungen, Grafiken und Tabellen, die es dem Leser erleichtern, in die Fülle an Informationen hindurch einen Überblick zu erhalten.

Die Veröffentlichung führt mit einem historischen Kapitel an den Untersuchungsgegenstand heran. Dabei bemüht sich die Autorin um eine nahezu umfassende Darstellung. Neben einer detaillierten Betrachtung der Entwicklung von Kirche und Stadt, dem Verhältnis der Kirche zur Comburg und den vielfältigen Restaurationsphasen gelingt hier ein »Kassensturz«. Die Autorin widmet sich so in weiteren Kapiteln ebenfalls dem Vorgängerbau von St. Michael, bevor sie sich intensiv dem Westturm, dem Langhaus und dem Chorbau der Kirche selbst zuwendet. Am Ende des Buches findet sich eine die Untersuchung abschließende Zusammenfassung, in der die Autorin darlegt, auf welchen Ge-

bieten die Publikation wissenschaftliche Fortschritte zu verzeichnen hat und in dem sie präzisiert, an welchen Stellen sich weitere Fragen stellen, die in zukünftiger Forschung beantwortet werden wollen.

Das Buch besticht durch die intensive Verknüpfung von Schriftquellen, Denkmal und Bildquellen. Dabei werden vor allem die baugeschichtlich bedeutenden Quellen, wie Rechnungen und Verträge, sowie Stiftungen angeführt, die einen Einblick in die starke Verknüpfung zwischen kirchlichem Leben und städtischer Gemeinschaft geben, die im Laufe der Jahre immer stärker wird und schließlich in der Reformation des Johannes Brenz in Schwäbisch Hall zu einem Höhepunkt kommt. Sehr detailverliebt und akribisch zeigt die Autorin auch die vielen kleinen Verweise auf, die St. Michael in einen Reigen süddeutscher Kirchen einordnet. Es gelingt ihr zusätzlich, die Kirche gleichzeitig in ihren vielen regionalen Bezügen gegen eine zu allgemeine Eingliederung abzugrenzen, wenn sie etwa die Nähe des Westturms zu imperialen Bauwerken diskutiert (S. 122). Bedauerlich ist tatsächlich die dünne liturgiewissenschaftliche Quellenlage; so bleibt im Dunkeln, ob die These der Autorin, die Magdalenenkapelle sei als ein westlicher Gegenakzent zum Ostchor der Kirche zu sehen (S. 152), auch liturgiewissenschaftlich in der Feier des Kirchenjahrs durch die Abhaltung von Prozessionen oder weiteren Messen an diesem Ort gestützt werden kann. Ähnliches gilt für die Vernetzung der Stadtkirche mit den anderen Kirchen der Stadt (St. Katharina, St. Jakob, St. Urban und der Johanniterkirche). Die mittelalterliche Topographie der Stadt Hall, wie man sie heute noch optisch und topographisch nachvollziehen kann, legt ebenfalls eine Konzeption der heiligen Stadt – Hall mit einem System an Stationsliturgie – nahe, wie es auch andere südwestdeutsche Reichsstädte wie etwa das nahe gelegene Schwäbisch Gmünd in der Zeit vor der Reformation pflegten. Die Autorin eröffnet anhand der künstlerischen Analogien solche Bezüge zwischen den Haller Stadtkirchen wie auch nach St. Nikolaus und Maria auf der Comburg, wie der Kleincomburg St. Ägidius. Möglicherweise bieten noch ausbleibende Untersuchungen hier die Chance, die Frage nach einer kirchlichen »Stadteinheit« zu stellen, der diese Publikation freilich nicht nachgehen konnte. Es ist dank des Fleißes der Autorin mit dieser Publikation zusammenfassend ein großer kunsthistorischer Wurf bezüglich der Stadtkirche St. Michael gelungen, der es nun erlaubt, weiteren Fragen nachzugehen und tiefer in die Verwendung dieses beeindruckenden Baus zu blicken.

Jens Brückner

WOLFGANG URBAN: Einer Kathedrale würdig. Das Meisterwerk des Binger Altars. Lindenberg i. Allgäu: Josef Fink 2018. 63 S. m. zahlr. farb. Abb. 978-3-95976-111-6. Geb. € 19,90.

Der erhaltene Zentralteil des spätmittelalterlichen Altaraufbaus der Marienkirche in Bingen bei Sigmaringen (Hohenzollern) scheint dem Verfasser der vorliegenden Beschreibung »einer Kathedrale würdig« zu sein. Die plastischen Figuren und Bildtafeln des Altars, wie sie sich heute dem Betrachter darbieten, sind im Wesentlichen das Ergebnis der Restaurierung des spätgotischen Erscheinungsbildes durch die Restauratorinnen Alexandra Gräfin von Schwerin und Silke Schick. Der ursprüngliche große Flügelaltar war um das Jahr 1503 durch die Ulmer Meister Bartholomäus Zeitblom (Maler) und Niklaus Weckmann (Bildhauer) und ihre Werkstätten errichtet worden. Wie der Verfasser zutreffend bemerkt, gehört der Altar zu den hervorragenden Werken der so genannten Ulmer Schule (1490–1520). Nachdem er die Bilderstürme der Reformation und des Dreißigjähri-

gen Krieges unbeschadet überstanden hatte, wurde er 1789, dem Jahr der Französischen Revolution, abgerissen. Die Gemälde fanden Verwendung als Teile der Seitenaltäre, die plastischen Kunstwerke wurden aus der Kirche entfernt.

Nach Wiederherstellung des Zentralteils des ehemaligen Flügelaltars zeigen sich die fünf Figuren dem Betrachter wieder in beeindruckender Größe und Schönheit: die Madonna mit Jesuskind, die Apostel Petrus und Paulus, Johannes der Täufer, Maria Magdalena. Flankiert sind sie von zwei Gemälden mit Szenen aus dem Marienleben: links die Anbetung des neugeborenen Jesuskindes durch seine Mutter, rechts Besuch und Anbetung der drei Könige. Dem Verfasser geht es vor allem darum, den »inneren Gehalt der Gemälde und Plastiken« herauszuarbeiten. Er möchte »die ursprünglichen Intentionen, die bedeutsamen theologischen und theologiegeschichtlichen Aussagen, auf die das künstlerische Schaffen sich einstellte und die es kreativ ins Werk setzte«, erschließen – was hervorragend gelungen ist.

Mit der ihr Kind als Weltherrscher und Welterlöser präsentierenden Madonna, den beiden Apostelfürsten und den beiden anderen Heiligen wird dem frommen Betrachter die Urkirche vor Augen gestellt, die zugleich die himmlische Kirche ist. Der Altar ist aber auch ein Marienaltar, wie die beiden flankierenden Gemälde mit der Geburt Christi und der Anbetung der Könige, aber auch zwei Bilder aus dem Marienzyklus auf den ehemaligen Rückseiten der Altarflügel, Darstellung Jesu im Tempel und Tod Mariens, zeigen.

Was die Anbetung der Könige betrifft, so wäre die Deutung des Verfassers bezüglich des dem Kind überreichten Kelches zu ergänzen. Um die Bedeutung des Kelches und seines Inhalts auf dem Gemälde herauszufinden, muss man im Neuen Testament unter *calix, poterion* (Kelch) nachschlagen. »Soll ich den Kelch nicht trinken, den mir der Vater gereicht hat?« (Joh 18,11); »Abba, Vater! Alles ist dir möglich; laß diesen Kelch an mir vorübergehen! Doch nicht, was ich will, sondern was du willst« (Mk 14,36; Mt 26,39.42); »Könnt ihr den Kelch trinken, den ich zu trinken habe, oder die Taufe erleiden, mit der ich getauft werde?« (Mk 10,36); »Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut, das für euch vergossen wird« (Lk 22,20; 1 Kor 11, 25f.). Das göttliche Kind akzeptiert also mit der Gabe des Königs das ihm vom Vater bestimmte Leiden.

Für die frommen Beter und Betrachter des Mittelalters waren die reich ausgestatteten Flügelaltäre wie dieser Meditationsbilder par excellence. In den heiligen Gestalten der kirchlichen Vorzeit und insbesondere des Marienlebens konnten sie die Erlösung der Welt und ihre eigene denkend und betend mitvollziehen. Durch die Aufstellung der Figuren im Rahmen eines Ersatzschreins, die 1966 als eine Art Wiedergutmachung für den katholischen Ikonoklasmus des barocken Zeitalters erfolgte, wäre das ursprüngliche (spätmittelalterliche) Verhältnis des Beters zum Altar an sich möglich. Doch die Frömmigkeit, die im Jahr 1994 zum Aufstellen eines so genannten »Zebrationsaltars« führte, ist eine andere, d. h., es liegt ihr ein anderes theologisches Verständnis von kultischem und meditativem Gebet zugrunde. Und so wird ein Bild von zentraler Bedeutung innerhalb des Erlösungszyklus – wo immer es sich ursprünglich befand – das von Engeln gehaltene Grabtuch Christi mit dessen Antlitz als Erinnerung an das Mysterium des Karsamstags, den *descensus ad inferos*, durch den modernen bilderlosen Altar samt Tabernakel verdeckt. Über die Erhaltung eines so überragenden Kunstwerks wie des Bingener Altars über die Widrigkeiten der Jahrhunderte hin und seine jetzt vorliegende qualitätvolle Präsentation darf man sich dennoch freuen.

Helmut Feld

WERNER TELESKO: In Bildern denken. Die Typologie in der Bildenden Kunst der Vormoderne. Wien – Köln – Weimar: Böhlau 2016. 388 S. n. zahlr. Abb. ISBN 978-3-205-20333-9. Geb. € 39,00.

Typologie gilt insbesondere für die Epoche des Mittelalters als reichhaltig erforscht und steht in aktuellen Debatten der Kunstgeschichte eher im Hintergrund. Begreift man typologische Bildprogramme jedoch als Systeme, die ›Typologie‹ als komplexes Geflecht, mit dem sich zeitliche und abstrakte Bezüge und Verschränkungen in einem Bild simultan vor Augen stellen lassen, fordert dieser Untersuchungsgegenstand gerade hinsichtlich der Frage nach dem epistemischen Potenzial des Visuellen eine besondere Aufmerksamkeit und Revision. Werner Teleskos Buch »In Bildern denken« zeigt stellenweise einen Weg auf, inwiefern die Beschäftigung mit Typologie auch innerhalb aktueller bildwissenschaftlicher und mediengeschichtlicher Diskurse ihren Platz finden kann. Zwar eröffnet der Titel des Buches das weite Feld der »Vormoderne«, jedoch liegt der Interessenschwerpunkt auf einem Zugang zur Typologie als Deutungsmuster visueller Systeme in der Frühen Neuzeit, vor allem in der Zeit der Konfessionalisierung und der katholischen Reform. Der Autor betont wiederholt, mit diesem zeitlichen Fokus eine Forschungslücke schließen zu wollen. Einen ähnlichen Versuch unternahm bereits Alexander Linke in seiner 2014 erschienenen Dissertation »Typologie in der Frühen Neuzeit. Genese und Semantik heilsgeschichtlicher Bildprogramme von der Cappella Sistina (1480) bis San Giovanni in Laterano (1650)«. Im Unterschied zu Linkes Buch, das Bildzyklen der Wandmalerei und Monumentalausstattungen im Kirchenraum in Italien vom 15. bis zum 17. Jahrhundert fokussiert, liegt Teleskos Schwerpunkt auf Werken des deutschsprachigen Raums. Hier untersucht er vor allem Ausstattungsprogramme in Kirchen, Bibliotheken, Stiften etc. Das Augenmerk des Autors richtet sich insbesondere auf die Spezifität der verschiedenen Medien und deren künstlerische Inanspruchnahme bei der typologischen Konzeption von ikonographischen Programmen. Dabei ist die Perspektive auf die Gesamtheit der künstlerischen Gattungen und Techniken ausgerichtet. Folglich werden bei der Analyse von monumentalen Bildausstattungen – vorwiegend sakraler Orte – Fresken, Skulpturen, Bauschmuck und Inschriften gleichermaßen betrachtet. Ergänzt wird dies durch Exkurse zur Druckgrafik und zu Predigten.

Das Buch beginnt mit einer ausführlichen Einführung in Forschungsgeschichte, Begrifflichkeit sowie theologische Grundlagen und Zusammenhänge. Hinsichtlich der Übersichtlichkeit der zehn Hauptkapitel wird der Leser etwas herausgefordert. Nach dem einführenden Charakter der ersten drei Kapitel kontextualisiert das vierte Kapitel die Eigenschaften der Typologie vor dem Hintergrund der konfessionellen Spezifika der Reformation. Nach einer Einführung in die Besonderheiten der Deckenmalerei im Kirchenraum (V) vertiefen die Kapitel VI bis VIII die Prämissen und Beobachtungen des Einführungsteils anhand exemplarischer Analysen der Ausstattungsprogramme der Stiftskirche Zwiefalten, der Servitenkirche in Wien und der Stiftskirche in Altenburg. Hier wird auch der Schwerpunkt des Buches auf Bildprogrammen im Sakralbau deutlich. Die anschließenden letzten beiden Kapitel zur Druckgrafik und Predigt wirken etwas angehängt. Verbunden werden die Fallstudien zu den Sakralbauten und das Kapitel zur Druckgrafik durch die gemeinsamen Überschriften »Die Typologie in ihrer medialen Dynamik« (Kapitel V und IX). Daran wird der mediengeschichtliche Fokus in seiner Vielfältigkeit evident. Die Gewichtung des Materials erscheint dabei zwar nicht unbedingt harmonisch, erweist sich in der Studie aber als lohnenswerte Kombination, um Unterschiedlichkeit und die je verschiedenen Eigenheiten der diversen Medien und Gattungen auffächern zu können. Leider endet das Buch nicht mit einem Fazit, denn der Text schließt nach

dem Kapitel zu den Predigten. Gerade hinsichtlich der verschiedenen Medien, die in den Kapiteln behandelt wurden, wäre eine Zusammenführung hilfreich und leserfreundlich gewesen. Dennoch wird Werner Teleskos Monographie wohl ein Standardwerk zur Einführung sowie auch zur Vertiefung in das Themenfeld der Typologie werden. Nicht nur wegen der fundierten Auseinandersetzung mit den theologischen Grundlagen, sondern vor allem wegen der Schärfung des Blicks auf die Medialität typologisch angelegter Bildfindungen legt er einen wichtigen Grundstein für eine Mediengeschichte der Typologie.

Lars Zieke

ANNA MORAHT-FROMM: Von einem, der auszog Das Werk Hans Malers von Ulm, Maler zu Schwaz. Ostfildern: Thorbecke 2016. 323 S. mit zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7995-1167-4. Geb. € 45,00.

Für das Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte bietet sich eine Rezension des angezeigten Buches wegen der Verbindungen des Künstlers Hans Maler durch Südostdeutschland bis nach Tirol an. Er lernte bei Bartholomäus Zeitblom in Ulm und bei Bernhard Strigel in Memmingen. Für diese Meister konnte er auch Teile größerer Aufträge annehmen. So findet man Spuren von ihm am Hauptaltar der Klosterkirche Blaubeuren, an dem er zusammen mit Strigel arbeitete. Er schuf nicht nur religiöse Werke, sondern auch Portraits. Arbeiten sind heute weit verstreut oder auch verloren, manche Werke jedoch sind in Ulm und um Ulm erhalten.

Das Buch von Moraht-Fromm – sie hat schon zum Kloster Blaubeuren und zum Meister von Meßkirch gearbeitet – gliedert sich in neun Teile. Da man über die Biografie des Künstlers wenig weiß, bleibt dieser Abschnitt kurz. Mehr Raum nimmt der Teil zu den Beziehungen zu Zeitblom und Strigel ein. Dann wird Hans Maler als »ein Meister der Halbfiguren« vorgestellt. Ein eigener Teil beschäftigt sich mit seinen Arbeiten, die in Schwaz bei Innsbruck entstanden. Von besonderem Nutzen ist der Werkekatalog mit Kommentaren und Rekonstruktionen, außerdem werden Kopien von Werken mit spezifischen Veränderungen vorgestellt. Ein ausführliches Literaturverzeichnis schließt den Band ab. Schließlich gibt es noch als Beilage eine großformatige Werkübersicht, die sowohl chronologisch als auch thematisch organisiert ist.

Die Vf.in hat eine kunsthistorische Arbeit vorgelegt. Der Wert des Buches liegt darin, dass es auf einen wenig bekannten Künstler aufmerksam macht und damit auf eine unheimlich virulente künstlerische Epoche in Süddeutschland und Umgebung hinweist. Außerdem bietet es einen aktuellen Katalog der Hans Maler zuschreibbaren Werke. Anschaulich sind Rekonstruktionen von heute veränderten oder teilweise verlorenen Bildern. Viel Raum nehmen die Begründungen von Zuschreibungen aufgrund stilistischer Merkmale ein, die einen Blick in kunsthistorische Methoden ermöglichen. Schön sind die Herausarbeitungen der konzeptionellen Arbeitsweisen, etwa wenn die Motivabhängigkeiten von anderen Künstlern bzw. deren Werken sichtbar werden. Wer sich mit der Epoche und einem heute eher unbekannteren und doch produktiven und zeitweise gefragten Künstler beschäftigen möchte, wird das Buch zur Hand nehmen.

Aus interdisziplinärer Sicht wäre der Wert noch zu steigern. Eine Frage ist, warum der Künstler Ulm in Richtung Tirol verließ. Die Vf.in mutmaßt wirtschaftliche Zusammenhänge (S. 9) – doch wie genau sind sie beschaffen, wie fügen sie sich in jene »Umbruchszeit« (S. 7) ein? Um ein Bild des Malers und der Epoche zu erhalten, wäre es hilfreich gewesen, mehr über die politischen, gesellschaftlichen und religiösen Hintergründe zu erfahren. Dafür zeichnet sie die Besonderheit von Schwaz im 16. Jahrhundert zutreffend

als Anziehungspunkt für unterschiedliche Interessen und Personen. Oder warum hat die Vf.in ihre Anm. 90 nicht zum Anlass einer Nachforschung und theologischen Ausdeutung genommen? Darin geht es um das Bild »Disputation zwischen Propheten und Heiligen«. Bei den Zeichen auf dem Ärmel zweier der Personen handelt es sich um Hebräisch-Imitate, die Zeichen auf dem Saum der phrygischen Mütze einer dritten Person sind unlesbar. Letztere Umstände deuten darauf hin, dass es sich um keinen alttestamentlichen Propheten handelt, sondern wohl um einen »heidnischen« Gelehrten. Möglicherweise sind die Disputanten allesamt Schriftgelehrte verschiedener Traditionen, welche mit Moses reden. Eine ähnliche Konstellation zeigt der Weihestephaner Altar (1484/89) von Jan Polack mit der Disputation des Heiligen Stephan.

Man hätte gerne mehr theologische Interpretationen gelesen, sie sind oft nur angedeutet (z. B. S. 24 zum »Wengenretabel«), oder präzisere Formulierungen (S. 49: Moses ist nicht ohne Hinweis auf das typologische Denken als Vorläufer des Messias zu bezeichnen). Außerdem wäre ein Quellennachweis zu Cusanus angebracht (Anm. 79).

Doch solche Monenda treten hinter die Leistung, Hans Maler ins Licht zu rücken, zurück.

Jörg Schneider

MARION ROMBERG: Die Welt im Dienst des Glaubens. Erdteilallegorien in Dorfkirchen auf dem Gebiet des Fürstbistums Augsburg im 18. Jahrhundert. Stuttgart: Franz Steiner 2017. 628 S. m. Abb. ISBN 978-3-515-11673-2. Geb. € 89,00.

Bei frühneuzeitlichen Erdteilallegorien handelt es sich um die Darstellung der zeitgenössisch bekannten – i. d. R. also: vier – Kontinente in Form von Personifikationen. Diese Ikonographie trat verstärkt seit dem späteren 16. Jahrhundert in Elitenkulturen der Niederlande und Italiens auf. Im 18. Jahrhundert hatte dieser Motivkomplex dann in Süddeutschland Hochkonjunktur; in Oberschwaben und Altbayern existiert bis heute ein förmlicher »Erdteilallegoriengürtel«.

In den Jahren 2012 bis 2016 lief am Institut für Geschichte der Universität Wien ein Forschungsprojekt zu Erdteilallegorien im Süden des Alten Reiches (<http://erdteilallegorien.univie.ac.at/>). Die Ergebnisse nutzte die an der Unternehmung maßgeblich beteiligte Historikerin und Kunsthistorikerin Marion Romberg als Datenbasis ihrer hier zu besprechenden Dissertation. Darin untersucht die Autorin Erdteilallegorien aus dem 18. Jahrhundert auf Wand- und Deckenbildern in 69 Dorfkirchen des Fürstbistums Augsburg. Sie fragt dabei, auf welchem Weg, zu welchem Zweck und in welcher Form die Ikonographie aus der Hochkultur in die Dorfkirche kam, wie die Ikonographie dabei an den neuen Kontext adaptiert wurde und wer die Träger dieses Kulturtransferprozesses waren (S. 20).

Zur Beantwortung dieser Fragen kombiniert Romberg quantitative und qualitative Methoden; dank der Daten des Wiener Projekts kann sie die Allegorien einerseits als serielle Quelle auffassen und statistisch auswerten, dazu kommen andererseits zahlreiche Mikrostudien, die sich – klassisch hermeneutisch – mit Konzeption, Finanzierung oder Ausführung jeweils eines bestimmten Bildes befassen. Hier liegt eine Stärke der Arbeit: Romberg kann detailliert zeigen, wie im Gegen- und Zusammenspiel von Obrigkeit, Patronatsherr, Pfarrer, Künstler und Gläubigen ein Bildprogramm in einer einzelnen Kirche und eine ikonographische Mode in einer ganzen Region implementiert wurden.

Nicht ganz so überzeugend erscheint dagegen das Deutungsangebot, das Romberg auf der Makroebene formuliert: Sie liest die Erdteilallegorien vorzüglich als Mittel und Resultat einer maßgeblich vom Trienter Konzil initiierten Konfessionalisierung (S. 464).

Auch wenn man in ländlichen Milieus Süddeutschlands eine Beharrungskraft konfessioneller Denkmuster bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts hinein für möglich hält, müsste man diese Persistenz nachweisen und nicht nur postulieren, um sie zur Erklärung der Bildprogramme heranziehen zu können. Zudem führt die einseitige Fixierung auf die Konfessionalisierung dazu, dass ergänzende Erklärungsansätze weitgehend ausgeblendet werden: Die intensiv geführten Forschungsdebatten um Orientalismus und um die soziale Konstruktion des Fremden werden nur ganz am Rande zur Kenntnis genommen. So fehlt der Name Edward W. Said bezeichnenderweise im Literaturverzeichnis.

Eigenartig berührt auch die Diskrepanz zwischen dem Selbstbewusstsein Rombergs, die beispielsweise ihrer eigenen Diplomarbeit attestiert, ein »maßgeblicher interdisziplinärer Schritt« zu sein (S. 45), und diversen Flüchtigkeiten im vorliegenden Werk. Natürlich können der Autorin einer über 600-seitigen Monographie die Ansprache eines Freiherrn als »Fürst« (S. 157) oder eine begriffliche Verwirrung zwischen lutherischer Realpräsenz und reformierter Symbolhandlung beim Abendmahl (S. 96) einmal durchrutschen. Doch wenn aus einem Stiftungsbrief aus dem Jahr 1494 [!] die »spätere gegenreformatorische Vorreiterrolle Bayerns« (S. 205, Anm. 262) herausgelesen wird, würde man Romberg in ihrem Hang, immer und überall Konfessionalisierung am Werk zu sehen, gerne etwas bremsen.

Marion Rombergs Arbeit überzeugt vor allem dort, wo die Autorin die Aushandlungsprozesse um die Ausgestaltung einzelner Kirchen auf der Mikroebene facettenreich nachzeichnet. Weit weniger einleuchtend erscheint die eindimensionale Einbettung all dieser Phänomene in eine chronologisch wie inhaltlich bis an die Grenzen des Plausiblen gedehnte Konfessionalisierung.

Christian M. König

CHRISTIAN SIEG: Die »engagierte Literatur« und die Religion. Politische Autorschaft im literarischen Feld zwischen 1945 und 1990 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, Bd. 146). Berlin – Boston: De Gruyter 2017. IX, 649 S. ISBN 978-3-11-052160-3. Geb. € 119,95.

Kann man erwarten, anhand des Verhältnisses von »politischer Autorschaft« und »Religion« im Zeitraum zwischen 1945 und 1990 etwas Neues über Religion gelernt zu haben, wenn doch ausweislich des Kapitels »Schlussfolgerungen« von Anfang an gegolten haben soll erstens: »Politische Autorschaft nach 1945 stellt [...] den Geltungsverlust religiöser Aussagen für den Bereich der Politik und der Gesellschaft fest« (S. 576); zweitens: Religion besitzt im untersuchten Feld »Überzeugungskraft nicht *per se*«, sondern »nur dann, wenn sie es erlaubt, der Kommunikation im politischen Feld neue Impulse zu geben« (ebd.); und drittens: von Modellen wie denen von »politischer« oder »engagierter« Autorschaft sei »keine gegenstandsadäquate Darstellung« (S. 577) von bzw. für Religion zu erwarten, da diese Modelle vielmehr, anstatt »der Religion gerecht zu werden, [...] unter rein subjektiven und situationsbedingten Gesichtspunkten auf religiöse Kommunikationsformen« zugreifen (ebd.)? Können demzufolge dann auch andere Aspekte beobachtet worden sein als Prozesse der Marginalisierung und Funktionalisierung von Religion, auch solche ihrer Deformierung und Entstellung, wenn auf eine »gegenstandsadäquate Darstellung« eben nicht zu rechnen ist? Und ist solche Marginalisierung dann nicht bloß Entwicklungstendenz im Gegenstandsbereich der Untersuchung, sondern darüber hinaus auch noch das Ergebnis einer Optik der Darstellung, wenn ihr Verfasser nach den »bekanntesten Verdächtigen« – Böll, Grass und dem etwas weniger bekannten Paul Schallück – auf Autoren und

Autorinnen der 70er-Jahre wie Karin Struck, Fritz Zorn und Bernward Vesper, später auch auf Christa Wolf und noch einmal auf Günter Grass einschwenkt, anstatt Arnold Stadler, Martin Mosebach und andere Vertreter eines zweiten oder gar dritten deutschen *renouveau catholique* namhaft zu machen, die zumindest in Teilen ebenfalls einer ›engagierten Literatur‹ zugerechnet werden dürfen?

Solche Bedenken mögen sich stellen. Sie verfehlen aber durchaus Beobachtungsrichtung und Darstellungsleistung der vorliegenden Studie, die am Exzellenzcluster ›Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und Moderne‹ in Münster als neugermanistische Habilitationsschrift entstand. Deren Erkenntnisinteresse ist neu, und es wird mittels einer konsequent betriebenen Rasterbildung mit aller Beharrlichkeit verfolgt, woraus ein dickleibiges Buch über ein relativ schmales Autorenssegment resultiert; in der Sache mit Gewinn zu lesen, sprachlich indes nicht immer sehr gewinnend formuliert. Siegs These ist die, dass sich im Feld der westdeutschen Nachkriegsliteratur seit Anfang der 1950er-Jahre ein Modell ›politischer‹ oder ›engagierter‹ Autorschaft herausbildet, das sich primär konstituiert nicht etwa über eine politische Parteinahme oder ein politisches Engagement, sondern über den Bezug auf ›Religion‹. Die Selbstpositionierung als ›politischer‹ oder ›engagierter‹ Autor im literarischen Feld läuft demzufolge also nicht zuerst über die Bezugnahme auf Politik, sondern auf Religion, und wie unterschiedlich auch immer sie ausgestaltet wird: Diese Bezugnahme auf Religion bleibt das Distinktionsmerkmal eines Modells politischer oder engagierter Autorschaft, dessen Repräsentant darüber also gerade nicht zum religiösen Autor wird. In dieser Beobachtung liegt die nachwirkende Überraschung und, wenn man so will, der Distinktionsgewinn des Buches selbst. Andererseits wird damit deutlich, warum aus dieser Studie so relativ wenig über ›Religion selbst‹ im Untersuchungszeitraum in Erfahrung zu bringen ist. Sie ist weder eine Geschichte etwa des literarischen Katholizismus im belletristischen Feld zwischen 1945 und 1990, noch ein Beitrag zur Christentumsgeschichte dieses Zeitraums im Spiegel der Literatur. Ihr Augenmerk richtet sich vielmehr ausschließlich und beharrlich auf die Geschichte eines (nicht-religiösen) Autorschaftsmodells, auf dessen Formierung, Durchsetzung und Variationen im literarischen Feld hin sowohl die fiktionalen und essayistischen Texte der Autoren und Autorinnen als auch die darauf bezogenen Reaktionen der Literaturkritik gelesen werden. Folglich wehrt Sieg mit Recht den Zugriff ideengeschichtlicher und -politischer Deutungsmuster auf die beobachteten Vorgänge ab (S. 557). Mag das Bild von Religion in dieser Darstellung auch recht abgemagert erscheinen, so ist das doch nicht Folge einer historischen Auszehrung, sondern einer methodischen Inblicknahme, der es nicht einmal um Religionssoziologie, sondern allein um Literatursoziologie geht. Deren Rahmen wiederum überschreitet erst eine erhellende Schlussreflexion über die Frage, warum gerade Religion die kommunikativen Potentiale habe bereitstellen können, mit denen politische Autorschaft in Szene gesetzt worden sei (S. 575). Siegs Antwort: das liege an der »Beziehung zwischen Sprecher und Adressat« (S. 580): »Die Inszenierung politischer Autorschaft nach 1945 bezieht sich nicht auf das Gottesbild. Vielmehr greift sie auf religiöse Kommunikationsformen zurück: auf den Ruf des Gewissens, den blasphemischen Sprechakt, das Bekenntnis und die Prophetie.« (ebd.) Es sind demnach die performativen (und gemeinschaftsstiftenden) Qualitäten von Religion als religiöser Rede, die sie für die Instrumentierung eines Modells politischer Autorschaft qualifiziert habe.

Diese Schlussfolgerungen bilanzieren die Ergebnisse aus sechs Kapiteln: »Autorschaft aus literatursoziologischer Sicht« (S. 18–46), »Schreiben im Auftrag der ›jungen Generation‹: Politische Autorschaft im literarischen Feld der unmittelbaren Nachkriegszeit« (S. 47–98), »Schreiben um zu mahnen: Heinrich Böll und Paul Schallück als ›Gewissen der Nation‹ (1953–1963)« (S. 99–213), »Schreiben um zu lästern: Arno Schmidt und Günter Grass

als Blasphemiker (1953–1963)« (S. 214–353), »Schreiben um sich zu opfern: Authentische Autorschaft und das Leiden an der Gesellschaft (1973–1977)« (S. 354–490), »Schreiben, um die Zukunft zu offenbaren: Prophetie und Apokalypse in der Literatur der 1980er-Jahre« (S. 491–565). Das erste Kapitel legt mithin das methodische Fundament der Untersuchung, das zweite leitet die Genese des Modells politischer Autorschaft historisch aus dem selbstgegebenen Auftrag einer nach 1945 erstmals an die literarische Öffentlichkeit tretenden Generation von Autoren ab, die aus der Verknüpfung von ›Jugend‹ und ›Engagement‹ symbolisches Bedeutungskapital im literarischen Feld zu gewinnen wussten, und die Kapitel 3 bis 6 beschreiben die Muster der Variation im Rückgriff dieses politischen Autorschaftsmodells auf die performativen oder performanzorientierten Qualitäten von Religion, mittels derer die »Beziehung zwischen Sprecher und Adressat« jeweils unterschiedlich modelliert wurde: »So wie sich der Ruf des Gewissens mit normativem Nachdruck an Gläubige richtet, so adressieren Böll und Schallück in gleicher Weise ihre Leser. So wie der blasphemische Sprechakt die Normen der religiösen Orthodoxie provoziert, um das Publikum von den eigenen Werten zu überzeugen, so zielen auch Schmidt und Grass auf dieses dynamische Moment der Rezeption ab. So wie der Autor bzw. die Autorin eines Bekenntnisses ein Selbstopfer an Gott richtet, so wenden sich auch Struck, Erlenberger, Zorn, Vesper und Born gegen sich selbst, um vor dem Urteil einer nicht entfremdeten, zukünftigen Gemeinschaft zu bestehen. So wie die Prophetie die unzweifelhafte Wahrheit ihrer Botschaft an die Gemeinde konstatiert, so nehmen auch Grass und Wolf für sich in Anspruch, eine nur schwer zu erkennende Wahrheit zu vermitteln.« (S. 580) ›So wie‹: Es handelt sich in allen Fällen, wie Sieg auch gar nicht verhehlt, um »Analogiebildungen« (S. 581), um Strukturvergleichbarkeiten zwischen religiöser Rede einerseits und literarischer Rede im Feld engagierter Autorschaft andererseits. Mit diesem Ergebnis könnte man sich eigentlich zufrieden erklären, zumal Sieg hilfsweise zum einen darauf verweist, dass die »Bedeutung von Analogien [...] für den politischen Diskurs in den letzten Jahren wiederholt hervorgehoben worden« sei (S. 581), und er zum anderen betont, dass jene Übernahmen von Formen der religiösen Rede mit inhaltlichen »Substitutionsprozessen« verbunden gewesen seien: »Böll richtet sich nicht vorrangig an religiöse Leserinnen und Leser, sondern betont die ethische und politische Integrität spendende Kraft eines wahrhaftig christlichen Glaubens; Grass richtet sich nicht so sehr gegen Gott als gegen den öffentlichen Frieden, der allein das politische Unrecht stützt und den die Kirche als politischer Akteur mitverantwortet; Struck rekurriert in ihrem Selbstopfer nicht auf den Sündenfall, sondern auf das Entfremdungsnarrativ und Wolf sieht den Weltuntergang nicht durch die Macht des Bösen, sondern durch die instrumentelle Vernunft bedingt.« (ebd.) Wird die Beweisführung aber damit nicht doch ein bisschen problematisch? Denn wenn es sich nicht um ›wirkliche‹, sondern nur um ›vergleichsweise religiöse‹ Rede handelt, bleibt ja die Frage, was in der Perspektive dieses Vergleichs denn stärker hervortritt: die Ähnlichkeiten mit tatsächlicher, d. h. genuin und spezifisch religiöser Rede, oder die Unterschiede zu ihr. Und mit fortschreitender Lektüre des Buches verdichtet sich doch der Eindruck, dass Letzteres der Fall ist. Bei Böll, Schallück, Grass und Arno Schmidt (dessen Zuordnung zum Modell ›politischer Autorschaft‹ durchaus zu hinterfragen wäre) greifen Siegs Beobachtungen darum, weil sich die Genannten tatsächlich (u. a.) an Kirche, religiöse Milieus und Glaubenswelten adressieren. Bei allen anderen ist das aber doch ganz weitgehend nicht der Fall. Das Prophetentum, das sich Christa Wolf erborgt, ist eben nicht das eines Jesaja, sondern das Kassandras, und diese wiederum hatte weder eine Gemeinde, noch waren ihre Vorhersagen religiöse Sprechakte; weshalb Christa Wolf es bei der Wahl der antiken ›Seherin‹ auch allenfalls um ein ganz spezielles, nämlich ›genderisiertes‹ Prophetentum ging insofern, als diese Figur ihr den Raum für ein von anderen Interessen

verfolgtes Inszenierungsmodell eröffnete, nämlich das, einer ungehört gebliebenen weiblichen Stimme im Nachhinein Gehör und (nach Möglichkeit) unerhörte Eindringlichkeit zu verschaffen. Und brachten Struck, Erlenberger usw. wirklich ein »Selbstopfer« dar, »um vor dem Urteil einer nicht entfremdeten, zukünftigen Gemeinschaft zu bestehen«? Wenn Marx bekanntlich von den Opfern der Pariser Kommune zu wissen meinte, sie seien »Märtyrer«, »eingeschreit in dem großen Herzen der Arbeiterklasse«, so konnte dieses marxistische Geschichtsnarrativ auch noch das religiöse Deutungsmuster des Selbstopfers einschließen. So viel Klassenbewusstsein und zukunftsgewisses Geschichtsvertrauen herrschte aber bei den Autoren und Autorinnen der Authentizitätsbemühten Leidensliteratur nie. Insofern beginnt in der kritischen Nahsicht das Bild zu zerfallen, das die Großaufnahme vermitteln wollte; was nicht ausschließt, dass man sich dann doch und gerade darum im Ergebnis der Überzeugungskraft jener etwas grob schematisierenden, aber einprägsamen Typologie überlassen möchte, derzufolge sich die Modellgeschichte politischer Autorschaft zwischen 1945 und 1990 vollzog als: die »Inszenierung des Autors als *Gewissen der Nation* durch Heinrich Böll und Paul Schallück (1953–1963), die *blasphemische Autorschaft* von Arno Schmidt und Günter Grass (1953–1963), die *authentische Autorschaft* von Karin Struck, Maria Erlenberger, Fritz Zorn, Bernward Vesper und Nicolaus Born (1973–1977) sowie das Modell des *apokalyptischen Autors*, an dem sich Günter Grass und Christa Wolf in den 1980er Jahren orientierten.« (S. 566)

Thomas Pittrof

III. MITTEILUNGEN DER REDAKTION

Abkürzungen

Zeitschriften, Lexika, Reihen, Quellenwerke

AAS	Acta Apostolicae Sedis
ADB	Allgemeine Deutsche Biographie
AEKG	Archiv für elsässische Kirchengeschichte
AfkKR	Archiv für katholisches Kirchenrecht
AFP	Archivum Fratrum Praedicatorum
AHC	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 declaratum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-deutsch, übers. und hg. v. P. Hünermann, Freiburg i.Br.</i> ⁴⁵ 2017.
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 Scriptores
	SS rer. mer. Scriptores rerum merovingicarum
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung
MKHS	Münchener kirchenhistorische Studien
MPL	J. P. Migne, Patrologiae cursus completus. Series Latina
MThS.H	Münchener theologische Studien. Historische Abteilung
NDB	Neue Deutsche Biographie
POTTHAST	A. Potthast, Regesta pontificum Romanorum inde ab a. 1198 ad a. 1304
QD	Quaestiones Disputatae
QFRG	Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte
RE	Realenzyklopädie für protestantische Kirche und Theologie
REC	Regesta Episcoporum Constantiensium
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
RI	Regesta Imperii
RJKG	Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
RQ.S	Römische Quartalschrift. Supplement
SMGB	Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige
StdZ	Stimmen der Zeit
StL	Staatslexikon
SZRKG	Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThPQ	Theologisch-Praktische Quartalschrift
ThQ	Theologische Quartalschrift
TRE	Theologische Realenzyklopädie
UB	Urkundenbuch
UuO	Ulm und Oberschwaben
VIEG	Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte
VKBW.A	Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe A: Quellen

VKBW.B	Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe B: Forschungen
VKZG.A	Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen
VKZG.B	Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen
VL	Verfasserlexikon. Die deutsche Literatur des Mittelalters, hg. v. K. Ruh u.a.
VMPIG	Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte
WA	Martin Luther, Werke (»Weimarer Ausgabe«)
WGQ	Württembergische Geschichtsquellen
WR	Württembergische Regesten 1301–1500
WUB	Württembergisches Urkundenbuch
WVjH	Württembergische Vierteljahreshefte für Landesgeschichte
WWKL	Wetzer und Welte's Kirchenlexikon
ZBLG	Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte
ZGO	Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins
ZHF	Zeitschrift für Historische Forschung
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZSKG	Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte
ZSRG	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte
	G Germanistische Abteilung
	K Kanonistische Abteilung
	R Romanistische Abteilung
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
ZWLG	Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte

Biographische Nachschlagewerke, Sammelwerke

- Gatz, Bischöfe 1983
Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder, 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin Gatz, Berlin 1983.
- Gatz, Bischöfe 1990
Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches, 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin Gatz. Unter Mitwirkung von Stephan M. Janker, Berlin 1990.
- Gatz, Bischöfe 1996
Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches, 1448 bis 1648. Ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin Gatz. Unter Mitwirkung von Clemens Brotkorb, Berlin 1996.
- Gatz, Bischöfe 2002
Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945 bis 2001. Ein biographisches Handbuch, hg. v. Erwin Gatz, Berlin 2002.
- Gatz, Bistümer 2005
Die Bistümer der deutschsprachigen Länder. Von der Säkularisation bis zur Gegenwart. Ein historisches Lexikon, hg. v. Erwin Gatz. Unter Mitwirkung von Clemens Brotkorb und Rudolf Zinnhobler, Freiburg i.Br. 2005.
- Hagen, Geschichte
August Hagen, Geschichte der Diözese Rottenburg, 3 Bde., Stuttgart 1956–1960.

Hagen, Gestalten

August Hagen, Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus. 4 Bde., Stuttgart 1948–1963.

Katholische Theologen

Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, hg. von Heinrich Fries und Georg Schwaiger. 3 Bde., München 1975.

Neher1

Stefan Jakob Neher, Statistischer Personal-Katalog des Bisthums Rottenburg, Festschrift zum 50-jährigen Bestehen dieses Bisthums, Schwäbisch Gmünd 1878.

Neher2

Stefan Jakob Neher, Personalkatalog der seit 1813 ordinierten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg, Rottenburg a.N. ²1885.

Neher3

Stefan Jakob Neher, Personalkatalog der seit 1813 ordinierten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg, Schwäbisch Gmünd ³1894.

Neher4

Alfons Neher, Personalkatalog der seit 1845 ordinierten und zur Zeit in der Seelsorge verwendeten geistlichen Kurse des Bisthums Rottenburg nebst einer Sozialstatistik der Landesgeistlichkeit, Stuttgart ¹1909.

Personalkatalog

Allgemeiner Personalkatalog, der seit 1880 (1845) ordinierten geistlichen Kurse des Bisthums Rottenburg, hg. vom Bischöflichen Ordinariat, Rottenburg 1938.

Raberg, Handbuch

Frank Raberg, Biographisches Handbuch der württembergischen Landtagsabgeordneten 1815–1933, Stuttgart 2001.

Tübinger Theologen

Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-theologischen Fakultät Tübingen, hg. v. Rudolf Reinhardt (Contubernium. Beiträge zur Geschichte der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 16), Tübingen 1977.

Verzeichnis 1984

Helmut Waldmann, Verzeichnis der Geistlichen der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 1874 bis 1983, Rottenburg 1984.

Verzeichnis 1993

Verzeichnis der Priester und Diakone der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 1922 bis 1993, Rottenburg 1993.

Württ. Klosterbuch

Württembergisches Klosterbuch. Klöster, Stifte und Ordensgemeinschaften von den Anfängen bis in die Gegenwart, hg. im Auftrag des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart von Wolfgang Zimmermann und Nicole Priesching, Ostfildern 2003.

Archive, Bibliotheken, Sammlungen

AADR

Archiv der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart

AES

Archivio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari

ANM	Archivio della Nunziatura di Monaco
ASV	Archivio Segreto Vaticano
BA/MA	Bundesarchiv/Militärarchiv
BAF	Bistumsarchiv Fulda
BZAR	Bischöfliches Zentralarchiv Regensburg
DAR	Diözesanarchiv Rottenburg
EAF	Erzbischöfliches Archiv Freiburg
GLAK	Generallandesarchiv Karlsruhe
GStAB	Geheimes Staatsarchiv Berlin
HHSStA	Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien
HStA	Hauptstaatsarchiv
HStAS	Hauptstaatsarchiv Stuttgart
LB	Landesbibliothek
LKAS	Landeskirchliches Archiv Stuttgart
PAAA	Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes
PfA	Pfarrarchiv
StA	Staatsarchiv
StAL	Staatsarchiv Ludwigsburg
StASig	Staatsarchiv Sigmaringen
StadtA	Stadtarchiv
StB	Staatsbibliothek
UAF	Universitätsarchiv Freiburg
UAH	Universitätsarchiv Heidelberg
UAT	Universitätsarchiv Tübingen
UB	Universitätsbibliothek

Autorinnen und Autoren des Aufsatzteils

- PD Dr. THOMAS BAUER, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
- Professor Dr. WILHELM DAMBERG, Ruhr-Universität Bochum, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
- Professorin Dr. KATHARINA GRESCHAT, Ruhr-Universität Bochum, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
- HILDEGARD HAGER, Normannstr. 20, 70374 Stuttgart
- Dr. CHRISTIAN HANDSCHUH, Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Michaeligasse 13, 94032 Passau
- Professor Dr. ANDREAS HOLZEM, Eberhard Karls Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
- DORIS KASTNER, Institut für Kirchengeschichte und Patrologie, Katholische Privat-Universität Linz, Bethlehemstr. 20, A-4020 Linz
- Professor Dr. MARTIN KINTZINGER, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Historisches Seminar, Domplatz 20-22, 48143 Münster
- Dr. ALEXANDER MAIER, Oberstudienrat i. H., Universität des Saarlandes, Philosophische Fakultät, Postfach 15 11 50, 66041 Saarbrücken
- RAMONA PLATZ, Stauffenbergstr. 14/2, 72184 Eutingen

- Dr. UWE SCHARFENECKER, Diözese Rottenburg-Stuttgart, Hauptabteilung I: Ausbildung
Pastorale Berufe, Eugen-Bolz-Platz 1, 72108 Rottenburg a. N.
Professorin Dr. WALTRAUD SCHREIBER, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt,
Ostenstr. 26–28, 85072 Eichstätt
MARIANNE SILBERGASSER, Institut für Kirchengeschichte und Patrologie, Katholische
Privat-Universität Linz, Bethlehemstr. 20, A-4020 Linz
Professor em. Dr. MICHAEL THEOBALD, Eberhard Karls Universität Tübingen, Katho-
lisch-Theologische Fakultät, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
Dr. MARKUS THURAU, Selma Stern Zentrum für Jüdische Studien Berlin-Brandenburg,
FU Berlin, Schwendenerstr. 31, 14195 Berlin
Professorin Dr. INES WEBER, Katholische Privat-Universität Linz, Bethlehemstr. 20,
A-4020 Linz
MILAN WEHNERT, Noviziat der Jesuiten, Virchowstr. 27, 90409 Nürnberg

Autorinnen und Autoren des Rezensionsteils

- ARIANE ALBISSER, Institut für Schweizerische Reformationgeschichte UZH, Kirchgas-
se 9, CH-8001 Zürich
Dr. JENS ASPEILMEIER, Schulamt für den Kreis Siegen-Wittgenstein, Koblenzer Str. 73,
57072 Siegen
Professor Dr. Dr. CHRISTOPH AUFFARTH, Universität Bremen, Institut für Religionswis-
senschaft und Religionspädagogik, Postfach 33 04 40, 28334 Bremen
Professor Dr. ALBERT BIESINGER, Robert Koch Str. 2, 77815 Bühl/Baden
Dr. DANIELA BLUM, Eberhard Karls Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fa-
kultät, Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
SARAH BONGERMINO, Panoramastr. 40, 88284 Wolpertswende
Dr. MARTIN BREUL, Universität zu Köln, Institut für Katholische Theologie, Kloster-
str. 79e, 50931 Köln
Dr. JENS BRÜCKNER, Collegiumsgasse 5, 72070 Tübingen
Professor Dr. HORST BRUNNER, Universität Würzburg, Lehrstuhl für deutsche Philolo-
gie, Am Hubland, 97074 Würzburg
Professor Dr. ROLAND CERNY-WERNER, Universität Salzburg, Fachbereich Bibelwissen-
schaft und Kirchengeschichte, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg
PD Dr. DOMINIK COLLET, Universität Heidelberg, Historisches Seminar, Grabengas-
se 3–5, 69117 Heidelberg
Dr. ARNOLD DÄHNE, Schloss 17, 04600 Altenburg
Professor Dr. JOHANNES DILLINGER, Brookes, History, Gipsy Lane, Oxford OX3 0BP,
GB
Dr. CHRISTOPHER DOWE, Haus der Geschichte Baden-Württemberg, Konrad-Adenauer-
Str. 16, 70173 Stuttgart
Dr. ASTRID DRÖSE, Eberhard Karls Universität Tübingen, Philosophische Fakultät,
Deutsches Seminar, Wilhelmstr. 50, 72074 Tübingen
Professor Dr. JOST DÜLFFER, Universität zu Köln, Historisches Institut, Mittlere und
Neuere Geschichte, Albertus-Magnus-Platz, 50923 Köln
Professor Dr. IMMO EBERL, Eberhard Karls Universität Tübingen, Philosophische Fa-
kultät, FB Geschichtswissenschaft, Seminar für mittelalterliche Geschichte, Wilhelm-
str. 36, 72074 Tübingen
Professor Dr. MARK EDWARDS, Christ Church, Oxford OX1 1DP, GB

- Professor Dr. PETER EICH, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Seminar für Alte Geschichte, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg
- Professor Dr. MICHAEL EMBACH, Stadtbibliothek, Weberbach 25, 54290 Trier
- Professor Dr. Dr. HELMUT FELD, Heuweg 13, 72116 Mössingen
- Professor Dr. HELMUT FLACHENECKER, Universität Würzburg, Institut für Geschichte, Lehrstuhl für Fränkische Landesgeschichte, Am Hubland, 97074 Würzburg
- Dr. MATTHIAS FRESE, LWL-Institut für Regionalgeschichte, Karlstr. 33, 48147 Münster
- Professor Dr. MARKUS FRIEDRICH, Universität Hamburg, Fachbereich Geschichte, Professur für Europäische Geschichte der Frühen Neuzeit, Überseering 35 #5, 22297 Hamburg
- CHRISTOPH HAACK, Eberhard Karls Universität Tübingen, SFB 923 »Bedrohte Ordnungen«, Keplerstr. 2, 72074 Tübingen
- Professor Dr. BERNDT HAMM, Berblingerstr. 1, 89073 Ulm
- MARKUS HANDKE, TU Dresden, Forschungsstelle für Vergleichende Ordensgeschichte, Zellescher Weg 21, 01217 Dresden
- Professor Dr. MARTINA HARTMANN, Monumenta Germaniae Historica, Ludwigstr. 16, 80539 München
- Professorin Dr. GABRIELE HAUG-MORITZ, Universität Graz, Geschichte der Frühen Neuzeit, Attemsgasse 8, A-8010 Graz
- Professor Dr. ERNST-DIETER HEHL, Karl-Zörgiebel-Str. 43, 55128 Mainz
- Professor Dr. Dr. RAINER HERING, Landesarchiv Schleswig-Holstein, Prinzenpalais, 24837 Schleswig
- DOMINIK HOLL, Bistum Trier, Bischöfliche Pressestelle Saarbrücken, Ursulinenstr. 67, 66111 Saarbrücken
- Dr. MARKUS HÖRSCH, Leibniz-Institut für Geschichte und Kultur des östlichen Europa, Specks Hof, Reichsstr. 4-6, 04109 Leipzig
- JASMIN HOVEN-HACKER, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Germania Sacra, Geiststr. 10, 37073 Göttingen
- Professor Dr. WILLIAM J. HOYE, Hittorfstr. 23, 48149 Münster
- Dr. SABINE JAGODZINSKI, Deutsches Historisches Institut Warschau, Palac Karnickich, Aleje Ujazdowskie 39, PL 00-540 Warszawa
- Dr. NORBERT JUNG, Erzbischöfliches Ordinariat Bamberg, Domplatz 5, 96049 Bamberg
- Dr. CHRISTIAN KAYSER, Barthel & Maus, Infanteriestr. 11a, 80797 München
- JAN KINGREEN, Humboldt-Universität zu Berlin, Theologische Fakultät, Seminar für Systematische Theologie/Philosophie, Unter den Linden 6, 10099 Berlin
- Professor Dr. Dr. HARM KLUETING, Universität zu Köln, Philosophische Fakultät, Historisches Institut, Abteilung für Neuere Geschichte, Albertus-Magnus-Platz, 50923 Köln
- Dr. DOROTHEE KOMMER, Pflughofstr. 25, 72401 Haigerloch
- Dr. CHRISTIAN KÖNIG, Universität Regensburg, Lehrstuhl für Neuere Geschichte, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg
- Professor Dr. GERHARD KRIEGER †, Universität Trier, Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Philosophie I, Universitätsring 19, 54296 Trier
- Professor Dr. WOLF KRÖTKE, Nordendstr. 60, 13156 Berlin
- Dr. KLAUS KÜHLWEIN, Bildungswerk der Erzdiözese Freiburg, Landsknechtstr. 4, 79102 Freiburg
- Dr. KATHARINA KUNTER, Voelckerstr. 10, 60322 Frankfurt
- FABIAN KUNZE, Eberhard Karls Universität Tübingen, Evangelisch-Theologische Fakultät, Institut für Spätmittelalter und Reformation, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen

- Dr. ABRAHAM PETER KUSTERMAN, Vogtlandstr. 62, 71111 Waldenbuch
 MICHAEL LANDGRAF, Religionspädagogisches Zentrum, Stiftstr. 23, 67434 Neustadt
 Professor Dr. THOMAS LAUBACH (WEISSER), Otto-Friedrich-Universität Bamberg, An
 der Universität 2, 96047 Bamberg
 Professor Dr. GERHARD LINDEMANN, TU Dresden, Philosophische Fakultät, Institut für
 Evangelische Theologie, 01062 Dresden
 Dr. MICHAEL LINDNER, BBAW – MGH, Jägerstr. 22/23, 10117 Berlin
 Professor Dr. PAOLO LIVERANI, Università di Firenze, Dipartimento SAGAS, Via S. Gal-
 lo 10, I-50129 Firenze
 Professor Dr. DIETMAR MIETH, Bergstr. 141 C, 44791 Bochum
 PD Dr. MONIKA MÜLLER, Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, Von-Melle-
 Park 3, 20146 Hamburg
 PD Dr. CHRISTOPH NEBGEN, Institut für Mainzer Kirchengeschichte, Heringsbrunnen-
 gasse 4, 55116 Mainz
 Dr. DAVID NEUHOLD, Université de Fribourg, Seminar für Kirchengeschichte, Avenue de
 l'Europe 20, CH-1700 Fribourg
 PD Dr. BURKHARD NEUMANN, Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik im Erzbis-
 tum Paderborn, Leostr. 19a, 33098 Paderborn
 Dr. HANNS-GREGOR NISSING, Geistliches Zentrum der Malteser, Ehreshoven 27, 51766
 Engelskirchen
 MAXIMILIAN NIX, Eberhard Karls Universität Tübingen, GrK 1662 »Religiöses Wissen«,
 Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
 PD Dr. VOLKMAR ORTMANN, Universität Gießen, Institut für Evangelische Theologie,
 FB Geschichts- und Kulturwissenschaften, Karl-Glückner-Str. 21, 35394 Gießen
 Dr. URSZULA PEKALA, Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Alte Universitäts-
 str. 19, 55116 Mainz
 Professor Dr. THOMAS PITTRUF, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Sprach-
 und Literaturwissenschaftliche Fakultät, Lehrstuhl für Neuere Deutsche Literatur-
 wissenschaft, Universitätsallee 1, 85071 Eichstätt
 Professor Dr. Dr. GERD PRESLER, Tulpenstr. 8, 76356 Weingarten
 Professor Dr. MALTE PRIETZEL, Universität Paderborn, Historisches Institut, Warburger
 Str. 100, 33098 Paderborn
 PD Dr. WILHELM RIBHEGGE, Hagenholt 22, 48324 Sendenhorst
 Dr. CHRISTINA RIESE, Caritasverband der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Strom-
 bergstr. 11, 70188 Stuttgart
 Dr. WOLFGANG ROSEN, LVR-Institut für Landeskunde und Regionalgeschichte, Endeni-
 cher Str. 133, 53115 Bonn
 Professor Dr. WERNER RÖSENER, Rasenweg 1, 37085 Göttingen
 Professor Dr. MARK EDWARD RUFF, Saint Louis University, Dept. of History, Adorjan
 Hall, 3800 Lindell Blvd., St. Louis, MO 63108, USA
 MARGRET SCHÄFER-KREBS, Bischöfliches Ordinariat, Obere Gasse 1, 72108 Rottenburg
 Professor Dr. MICHAEL SCHILLING, Marthastr. 19, 38102 Braunschweig
 Professor Dr. BERNHARD SCHMID, Eichendorffstr. 23, 72108 Rottenburg
 Dr. JÜRGEN SCHMIESING, Eberhard Karls Universität Tübingen, Katholisch-Theologische
 Fakultät, Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Projekt »Sproll«,
 Frauengasse 7, 72108 Rottenburg
 Dr. JÖRG SCHNEIDER, Evangelische Hochschule Moritzburg, Bahnhofstr. 9, 01468 Mo-
 ritzburg

- Dr. DANIEL SIDLER, Universität Bern, Historisches Institut, Länggassstr. 49, CH-3000 Bern 9
- Dr. DOMINIK SIEBER, Landratsamt Sigmaringen, Leopoldstr. 4, 72488 Sigmaringen
- Dr. CHRISTIAN STADELMAIER, Justus-Liebig-Universität Gießen, Historisches Institut, Mittelalterliche Geschichte, Otto-Behaghel-Str. 10 C 2, 35394 Gießen
- Dr. UWE STAMER, Mühlhaustr. 8, 72135 Dettenhausen
- PD Dr. JAN SÜSELBECK, University of Calgary, School of Languages, Linguistics, Literatures and Cultures, Craigie Hall, 2500 University Drive NW, Calgary, Alberta, Canada T2N 1N4
- Dr. MARCO TOMASZEWSKI, Universität Freiburg, Historisches Seminar, Platz der Universität – KG IV, 79085 Freiburg
- BARBARA VOSBERG, Universität Bochum, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum
- Professor Dr. MARTIN WAGENDORFER, Leopold-Franzens-Universität Innsbruck, Institut für Geschichtswissenschaften und Europäische Ethnologie, Innrain 52d, A-6020 Innsbruck
- Dr. ULRICH WAGNER, Unterer Dallenbergweg 36A, 97082 Würzburg
- Professor Dr. STEFAN WEINFURTER (†), Universität Heidelberg, Historisches Seminar, Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte, Grabengasse 3–5, 69117 Heidelberg
- Professor Dr. MANFRED WEITLAUFF, Hermann-Löns-Str. 9, 86161 Augsburg
- Dr. JOHN CARTER WOOD, Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Alte Universitätsstr. 19, 55116 Mainz
- Professor Dr. ULRICH WYRWA, Universität Potsdam, Historisches Institut, Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam
- Professor Dr. HELMUT ZEDELMAIER, LMU München, Historisches Seminar, Abt. Frühe Neuzeit, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
- PD Dr. AUGUSTE ZEISS-HORBACH, Augustana-Hochschule Neuendettelsau, Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Waldstr. 11, 91564 Neuendettelsau
- Dr. LARS ZIEKE, Bayerische Staatsgemäldesammlungen, Barer Str. 29, 80799 München

Dieser Band wurde redigiert von
Professor Dr. CLAUS ARNOLD (Gesamtschriftleitung)
Professorin Dr. INES WEBER (Aufsatzteil Tagung)
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 2017 mit Tagungsberichten

von *Maria E. Gründig*

Der Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart sieht es als eine seiner wichtigsten Aufgaben an, Forschungen zu kirchen- und religionshistorischen Fragen anzuregen und seinen Mitgliedern und einer historisch interessierten Öffentlichkeit neue Erkenntnisse aus der Forschung vorzustellen. Seine Arbeit ist erkenntnistiftend; sie kann auch Identität stiften und einen Beitrag leisten für die individuelle wie für die diözesane Identitätsfindung. Im Rekurs auf das Gestrern schärfen historisch sensible Menschen den Blick für die Gegenwart und den Blick auf sich selbst. Geschichte ist mehr als Vergangenheit. Sie schärft unseren Blick für die Gegenwart, damit wir die Zukunft gestalten können.

Die Chronik des Jahres 2017 belegt, dass der Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart den gestellten Aufgaben durch seine Publikationen und Veranstaltungen nachgekommen ist.

Publikationen

Im Laufe des Februars konnten unsere Mitglieder und Tauschpartner zwei neue Publikationen aus unserem Hause entgegen nehmen. Beide Bände sind im Buchhandel erhältlich. Mitglieder können weitere Bände kostenreduziert über die Geschäftsstelle erwerben.

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Der 35. Band des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte setzt mehrere Schwerpunkte. Mit elf Ausarbeitungen von Vorträgen aus der Studientagung »Mann – Frau – Partnerschaft. Genderdebatten des Christentums« stellen diese den umfangreichsten Teil des Bandes dar. Die Studientagung wurde von ANDREAS HOLZEM (Tübingen) initiiert und 2015 realisiert.

Die Beiträge der Hefele-Preisträgerin CORINNA REUS über die Entwicklung des Katechetinnenberufs, von KLAUS SCHATZ SJ über die Geschichte der Jesuiten im Raum der heutigen Diözese Rottenburg-Stuttgart und von ANDREAS HOLZEM über die Kirchengeschichtsschreibung Tübinger Professoren im 19. Jahrhundert setzen weitere historische Marker. Zu diesen zählen auch die mehr als siebenzig Rezensionen, in denen die neuesten Forschungen zu Kirchengeschichte und Geschichte vorgestellt werden.

Sonderband Martin Luther

Rechtzeitig zum Jubiläumsjahr »500 Jahre Reformation« konnte der Geschichtsverein gemeinsam mit dem Verein für Württembergische Kirchengeschichte einen thematisch passenden Band vorlegen. Er trägt den Titel »Martin Luther: Monument, Ketzer, Mensch. Lutherbilder, Lutherprojektionen und ein ökumenischer Luther« und erschien im Verlag Herder. Hierin geht es um Bilder, Deutungen und Konstruktionen, die den Reformator in Abhängigkeit von der Zeit und vom Standort der Bewertenden in je unterschiedlicher Form zeigen. Der Band geht auf eine Tagung zurück, die ANDREAS HOLZEM und VOLKER LEPPIN mit den beiden kirchenhistorischen Vereinen in Württemberg 2014 durchgeführt haben.

Veranstaltungen

Studienabend 23. April in Sigmaringen

Fidelis von Sigmaringen (1577-1622). Kapuziner, Konfessionalisierung, Kult

Neue Forschungen zum Kapuzinerorden sowie über den 1577 in Sigmaringen geborenen Marcus Rey – den späteren »Fidelis von Sigmaringen« – machten es möglich, dass der Geschichtsverein auf Einladung der Stadtpfarrei St. Johann in Sigmaringen einen Studiennachmittag durchführen konnte. Im Zentrum stand am Vorabend des Sigmaringer Fidelisfestes die Präsentation des Bandes »Constantia et Fortitudo« von MATTHIAS EMIL ILG. In seiner Dissertation zeichnet der Autor den Wandel der Verehrungsformen um Fidelis seit dem Dreißigjährigen Krieg nach. Den Fideliskult betrachtet der Autor als religiöses Gesamtkunstwerk, das seine Eigenart aus dem Spannungsfeld zwischen »Pietas Austriaca« und »Ecclesia Triumphans« gewann und über die Jahrhunderte einen wichtigen Beitrag zur konfessionellen Identitätsbildung leistete.

Der Buchpräsentation ging ein Vortrag des Luzerner Kirchenhistorikers CHRISTIAN SCHWEIZER voraus, der neue Forschungen über die Beziehungen der Kapuziner zu Fidelis von Sigmaringen vorstellte.

Studientag mit Jahresversammlung am 21. Oktober in Tübingen

Katholische Theologie in Tübingen 1817–2017

Im Jubiläumsjahr der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen lud der Geschichtsverein am Vormittag seines Studientages in den Großen Hörsaal des Theologicums und nachmittags ins Ambrosianum, das theologisch-propädeutische Seminar der Diözese Rottenburg-Stuttgart, ein. Im Theologicum referierte ANDREAS HOLZEM über »Theologie in Tübingen. Ein historischer Lernort«. MICHAEL THEOBALD sprach über Gegensätze und Reibungen zwischen dem aufgeklärten und dem ultramontanen Katholizismus und

zeigte dies beispielhaft am Tübinger Bibelwissenschaftler Joseph Gehringer (1803–1856) auf. MARKUS THURAU legte den Fokus auf einen weiteren Exegeten an der Fakultät und sprach über den »Fall« Karl Hermann Schelkle (1908–1988). Dessen Promotion führte zu einer Spaltung der Tübinger Fakultät. Die Vorträge beleuchteten schlaglichtartig Besonderheiten und Kontroversen aus der 200-jährigen Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

Am Nachmittag stand zunächst die Verleihung des Bischof-Carl-Joseph-von-Hefe-Preises 2017 an URSULA TÜNNISSSEN (Münster) im Zentrum (siehe Bericht unten), dem die Mitgliederversammlung folgte. Der Abschluss des Studientags wurde in der Kapelle des Ambrosianums begangen. Durch einen Gottesdienst wurde an den Gründer des Geschichtsvereins, Prof. Dr. Rudolf Reinhardt, erinnert, dessen Todestag sich im Juni zum zehnten Mal jährte.

Studientagung vom 16. – 19. November in Weingarten

Wie bildet Geschichte?

INES WEBER (Linz) war die Initiatorin der Tagung, die sie für den Geschichtsverein und die Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart durchführte. Die Ergebnisse dieser Tagung sind auf den Seiten 17–175 des vorliegenden Bandes veröffentlicht. Der von MARIA E. GRÜNDIG verfasste Tagungsbericht ist im web-Portal für historische und soziale Wissenschaften HSozKult auf der Seite <https://www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-7597> sowie auf der Website des Geschichtsvereins abrufbar.

Weitere Nachrichten

Ernennung zum Ehrenmitglied

Während des Tübinger Studientags konnte der Vorsitzende des Geschichtsvereins die Ehrenmitgliedsurkunde an Dr. theol. ABRAHAM PETER KUSTERMANN überreichen. In seiner Laudatio ging Claus Arnold auf die besonderen Verdienste des Gründungsmitglieds ein. In dessen ersten Jahren habe er sich besonders um den Aufbau des Rezensionsteils des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte verdient gemacht. Als Direktor der Katholischen Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart sei er von 2000 bis 2010 Mitglied des Vorstands des Geschichtsvereins und von 2005 bis 2010 dessen erster Stellvertreter der Vorsitzender gewesen. Schon als Akademiereferent habe er sich wichtiger historischer Themen wie der Geschichte des Landjudentums in Württemberg angenommen. Ein besonderer Schwerpunkt seiner Forschung lag bei der Theologiegeschichte, der er sich in seiner maßgeblichen Dissertation über den Tübinger Theologen Johann Sebastian Drey und weiteren Beiträgen vor allem zu Tübinger Theologen des 19. Jahrhunderts gewidmet habe. Nicht zuletzt war er der Ideengeber für die in Kürze erscheinende neue Geschichte der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Der Geschichtsverein ehre, so führte Claus Arnold aus, mit Abraham Peter Kustermann einen genauen Forscher und Meister des Wortes, der sachbezogen und zugleich menschlich verbindlich in Verein und Diözese gewirkt hat. Mit

Abraham P. Kustermann wurde das 13. Mitglied zum Ehrenmitglied des Geschichtsvereins ernannt. Vor ihm wurde diese Ehrung 2011 Wolfgang Zimmermann und Waldemar Teufel zuteil.

Ein Bericht zur Ernennung ist auf der Website des Geschichtsvereins einzusehen unter http://gv-drs.de/fileadmin/user_upload/Geschichtsverein/Dokumente/Wuerdga_APKu.pdf.

Bischof-Carl-Joseph-von-Hefe-Preis

Der Münsteraner Theologin und Pädagogin URSULA TÜNNISSEN wurde im Rahmen der Jahresversammlung des Geschichtsvereins am 21. Oktober der Bischof-Carl-Joseph-von-Hefe-Preis des Jahres 2017 verliehen. Ordinariatsrat Dr. Gerhard Schneider überreichte die Preisurkunde und das Preisgeld in Höhe von 2.500 € im Auftrag von Bischof Dr. Gebhard Fürst. Die Magisterarbeit trägt den Titel »Wir löschen diesen deutschen Ketzer aus dem Gedächtnis des Lebens aus!« Das römische Bild Ignaz Heinrich von Wessenberg im Spiegel seiner Indizierungsverfahren«. Darin zeigt die Autorin erneut und in Rekurs auf bislang unbekannte Akten aus dem Archiv der Glaubenskongregation, wie Vertreter der Römischen Kurie dem Generalvikar und Bistumsverweser Wessenberg jegliche aktive Einflussmöglichkeit auf die Gesamtkirche entzogen. Trotzdem seien durch den von ihm vertretenen und von vielen Gemeindegemeistlichen getragenen aufgeklärten Katholizismus nicht nur das Bistum Konstanz, sondern nachhaltig auch die Nachfolgebistümer geprägt worden. Die wissenschaftliche Abschlussarbeit wurde an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster eingereicht.

Die Verstorbenen des Jahres 2017

Pfr. Bernhard Wolber, Stuttgart	im Januar
Michael Dörner, Remshalden	im März
Prälat Dr. Werner Groß, Untermarchtal	im Mai
Helmut Frauenberger, Bad Mergentheim	im Mai
Hubertus Ermer, Heidenheim	im Juni
Alois Kuhn, Kirchheim unter Teck	im Juli
Pfr. i. R. Carl-Josef Eilhoff, Geislingen	im Juli
Dr. Otto Weiß, Wien	im August
Pfr. i. R. Ralf Grassel, Aichtal	im Oktober
Pfr. i. R. Geistlicher Rat Otto Ascher, Kuchen	im November
Ernst Leitritz, Ochsenhausen	im Dezember
Holger Störmer, Ravensburg	im Dezember

Nachruf Prälat Dr. Werner Groß

von Dr. Hans Michael Schneider, Rottenburg a. N.

Eine der prägenden Gestalten der Diözese Rottenburg-Stuttgart in der nachkonziliaren Zeit bis zu seinem Tod am 31. Mai 2017 war Prälat Dr. Werner Groß. Er wurde am 20. November 1934 in Stuttgart geboren. Nach seiner Priesterweihe am 3. April 1960 war er von 1960 bis 1964 als Vikar in Ulm, Schramberg-Sulgen und in Stuttgart-Vaihingen tätig, ehe er 1964 als Repetent ins Rottenburger Priesterseminar berufen wurde. Ab 1969 war er dort Dozent für Liturgik. Es waren die Jahre des Zweiten Vatikanischen Konzils, seiner unmittelbaren Vorbereitungszeit und die ersten nachkonziliaren Jahre. Es war die Zeit der Liturgiereform, die das Konzil auf den Weg brachte. Der eucharistische Weltkongress im Sommer 1960 in München markiert den Beginn seines priesterlichen Dienstes. 1969, das Jahr seiner Ernennung zum Dozenten für Liturgik im Rottenburger Priesterseminar, verbindet sich mit der Einführung des erneuerten Römischen Messritus. Und so war es auch die Liebe zur Liturgie, die Werner Groß zeitlebens und immer tiefer prägte, angefangen von den frühen Erfahrungen in seiner Stuttgarter Heimatgemeinde St. Elisabeth in den Jahren der liturgischen Bewegung bis hinein in seine letzten Lebensmonate und -tage, in denen er sich noch einmal intensiv mit dem Zentrum der Liturgie, der Eucharistie, befasste. Die Umsetzung der Liturgiereform in der Diözese Rottenburg-Stuttgart ist wesentlich ihm zu verdanken und zieht sich wie ein roter Faden durch seine verschiedenen Dienste: als Repetent und Dozent am Priesterseminar, als Direktor des 1976 errichteten Instituts für Fort- und Weiterbildung der kirchlichen Dienste in der Diözese Rottenburg-Stuttgart und schließlich als Domkapitular (1989–2004) mit der Zuständigkeit für die Liturgie. Was heute als selbstverständlich gilt, war damals beispiellos neu: etwa die Benutzung der Muttersprache im Gottesdienst bis hin zum Messkanon, eine umfassende Erneuerung und Erweiterung der Leseordnung der Messfeier, die Einführung des ständigen Diakonats und vor allem die Einführung von liturgischen Diensten für Laien – LektorInnen und KommunionhelferInnen, KantorInnen und LeiterInnen von Wort-Gottes-Feiern.

Seine intensive Sorge und Arbeit galt neben Generationen von Priestern der Diözese, denen er auf seine unnachahmliche und unvergessliche Art und Weise nicht nur die Grundlagen der Zelebration erschloss, sondern mehr noch den Geist der Liturgie selbst, den durch die Liturgiereform neu eingerichteten liturgischen Diensten. Zu diesem Zweck baute Werner Groß das Pastoralliturgische Institut der Diözese auf, dessen Leiter er 1973 wurde. Dieses war eine der Wurzeln des 1976 gegründeten Instituts für Fort- und Weiterbildung. Durch Ausbildungs- und Einführungskurse, durch Besinnungstage, jährliche Tagungen zu liturgischen Themen sowie zahlreiche Publikationen wurden die Frauen und Männer aus den Gemeinden für diese Dienste vorbereitet und darin begleitet. So schreibt er in einer 1979 erschienenen Publikation im Vorwort: »Der vorliegende Band will mit seinen Texten und Bildern eine geistliche Erschließung der erneuerten Gemeindemesse und Hilfen zu ihrer Mitfeier anbieten. Die ersten Adressaten dieser Schrift sind die über 3200 Kommunionhelfer der Diözese Rottenburg-Stuttgart...« (Anton BAUER, Werner GROSS, Gedächtnis des Herrn – Betrachtungen und Bilder zur Messfeier, Stuttgart 1979). In einer 1975 erschienenen Publikation mit dem Titel »Sakrament des Glaubens – Betrachtungen und Bilder zur Eucharistie«, die in Zusammenarbeit mit dem Verlag Religiöse Bildungsarbeit in Stuttgart entstanden ist (und allen damaligen KommunionhelferInnen übersandt wurde), schreibt er im Vorwort:

»Die Eucharistie will gefeiert und gelebt, aber auch durchdacht und meditiert werden. Das eine gelingt nicht ohne das andere. ... das gilt nicht nur den Vorstehern dieser Feier, sondern auch denen, die einen besonderen Dienst übernommen haben, und allen Mitfeiernden.« Es ging ihm nie nur um eine formale Umsetzung der Reform, sondern vor allem um eine geistlich-theologische Erschließung der verschiedenen gottesdienstlichen Feiern. Dabei waren ihm wichtige Quellen die Aussagen der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils und geistlich-theologische Schriftsteller wie Romano Guardini und Joseph Ratzinger. Wichtige Angelpunkte waren eine christologische Zentrierung (Pascha-Mysterium), die Heilige Schrift als Schlüssel zur Liturgie (z. B. die jeweiligen Schriftlesungen als »Gesicht des Sonntags«) und eine recht verstandene *participatio actuosa*.

Neben seiner intensiven Arbeit an der Umsetzung der Liturgiereform galt sein Interesse der Geschichte der Diözese Rottenburg (-Stuttgart). So befasste er sich in seiner Dissertation, die er im Wintersemester 1977/78 der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen bei Prof. Dr. Rudolf Reinhardt vorlegte, mit der Geschichte des Tübinger Wilhelmsstifts, dem Theologenkonvikt der Diözese (Werner GROSS, *Das Wilhelmsstift Tübingen 1817–1869*, Tübingen 1978). Den ersten Anstoß dazu gab ihm, so schreibt er im Vorwort, das 150-jährige Jubiläum des Wilhelmsstifts im Jahr 1967. Damals, so Groß, »wurde eine Untersuchung der geschichtlichen Entwicklung des Tübinger Konvikts sehr vermisst.« Eine kleine Schwester dieser umfangreichen Studie ist das Bändchen »Das Priesterseminar Rottenburg. Anfänge – Regenten – Ereignisse (Rottenburg 1986)«. Fast als providentiell könnte man es sehen, dass die letzte Publikation von Werner Groß kurz vor seinem Tod am 31. Mai 2017 wiederum ein Beitrag war zur Geschichte des Wilhelmsstiftes und des Priesterseminars in der Festschrift zum 200-jährigen Jubiläum von Wilhelmsstift und Priesterseminar im Jahr 2017, mit dem Titel: »Die Anfänge des Priesterseminars Rottenburg und des Wilhelmsstiftes Tübingen« (in: Martin FAHRNER, Andreas RIEG [Hrsg.], *Priester werden – welttoffen, schwäbisch, katholisch: 200 Jahre Wilhelmsstift und Priesterseminar*, Stuttgart 2017). Mit dem Geschichtsverein der Diözese war Werner Groß nicht nur von Amtes wegen verbunden, sondern auch aus seinem ganz persönlichen geschichtlichen Interesse. Liturgisches und Geschichtliches verbanden sich in seiner ausführlichen Beschäftigung mit den Heiligen, den Seligen und den Glaubenszeugen seiner Heimatdiözese. Er erstellte erstmals für die Diözese neben dem Kalender mit den liturgischen Eigenfeiern einen Namenstagskalender der Diözese Rottenburg-Stuttgart zusammen mit vorbildlichen Glaubenszeugen des 19. und 20. Jahrhunderts, in dem alle Personen in kalendarischer Reihenfolge mit kurzen Biogrammen vorgestellt werden (Werner GROSS [Hrsg.], *Wer glaubt ist nie allein – Namenstagskalender Diözese Rottenburg-Stuttgart*, Rottenburg 2012). Zusammen mit Wolfgang Urban herausgegeben erschien schon im Jahr 2004 ein gewichtiger Band mit dem Titel: »Suevia sancta – Schwäbische Glaubenszeugen (Ulm 2004)«. In ihm versammeln sich Biographien von Heiligen, Seligen und (noch) nicht kanonisierten Glaubenszeugen des 19. und 20. Jahrhunderts aus dem Schwabenland.

Die vielfältige Publikationstätigkeit von Werner Groß hat immer darauf hingezielt, den Menschen den Reichtum des Glaubens zu erschließen, sei es in der Feier des Gottesdienstes, sei es in den konkreten Lebensbildern zahlreicher Glaubenszeugen. In all seinen Publikationen spiegelt sich die Persönlichkeit von Werner Groß wider: genau recherchierend und tiefgründig, überzeugt und zugleich fragend, diskret und unpräzise, fromm auf eine schwäbisch-nüchterne Weise. Sein Ton war nicht das große Pathos, sondern das abgewogene und überlegte Wort. Nicht vergessen sei sein

feinsinniger und hintergründiger Humor. So konnten ihn viele erleben als Mensch und als Priester. So wird er im Gedächtnis vieler in der Diözese Rottenburg-Stuttgart bleiben.

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: maria.e.gruendig@drs.de

Schriftleitung RJKG Gesamter Band

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 RJKG Thematischer Schwerpunkt

Prof. Dr. INES WEBER
 Lehrstuhl für Kirchengeschichte
 und Patrologie
 Katholische Privat-Universität Linz
 Bethlehemstr. 20, A-4020 Linz
 e-Mail: i.weber@ku-linz.at

Schriftleitung RJKG Rezensionen

Prof. Dr. ANDREAS HOLZEM
 Lehrstuhl für Mittlere und
 Neuere 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 KURRLE, 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) (bis März 2018)
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 240
–, Bischöfe s. Pohlschneider, Johannes
Aalen 91
–, S. a. Dewangen, Hofen, Unterkochen, Wasseralfingen
Abel, bibl. Figur 24, 45
Adam, bibl. Figur 46, 86
Adam, Karl (1876–1966) 190, 199
Ägypten 159, 174f.
Afrika 43, 70
Aix (Reg. Provence-Alpes-Côte d’Azur, Frankreich) 237
Alamannen, Alamannien 240, 244–262
Albertinus, Aegidius (1560–1620) 79
Alcalá de Henares (Prov. Madrid, Spanien) 68
Algerien 49
Alkuin (735–804) 53
Ambrosius von Mailand (337–397), Kirchenlehrer, 374–397 Bischof von Mailand 48, 238
Amerika 70, 80
Angers (Reg. Pays de la Loire, Frankreich) 237
–, Bischöfe s. Defensor von Angers
Antiochien (Stadt im antiken Syrien) 44
Aristoteles (384–322 v. Chr.) 55, 60
Arius (ca. 260–327) 82, 86
Arles (Reg. Provence-Alpes-Côte d’Azur, Frankreich) 237
Athanasius der Große (um 300–373), Kirchenvater 47
Augsburg 81
Augustinus von Hippo (354–430), 395–430 Bischof von Hippo Regius 24, 34, 43f., 47–52, 54, 60, 139f., 142
Augustus (63 v. Chr.–14 n. Chr.), 27 v. Chr.–14 n. Chr. Röm. Kaiser 39
Austrasien (östlicher Teil des Fränkischen Reiches) 260f.
Auxentius von Mailand († 374) 234
Ávila
–, Bischöfe s. Priscillian
Baar (Bezirke im frühmittelalterlichen Alamannien) 241
Bad Cannstatt s. Cannstatt
Baden 99, 106
Baden-Baden 249
Baden-Württemberg s. Württemberg
Bajuwaren 252, 254
Balingen (Lkr. Zollernalbkreis) 192
Bamberg
–, Bistum 259
Barmen s. Wuppertal
Barth, Karl (1886–1968) 196–198
Basedow, Ernst (1877–1931) 100
Basel
–, Universität 196, 199
Bauernfeind, Otto (1889–1972) 191
Bayern 65f., 76
–, Ernst von (1554–1612), 1566–1612 Fürstbischof von Freising, 1573–1612 Fürstbischof von Hildesheim, 1581–1612 Fürstbischof von Lüttich, 1583–1612 Erzbischof von Köln, 1581–1612 Fürstabt von Malmedy und Stablo, 1585–1612 Fürstbischof von Münster 71
–, Maximilian I. (1573–1651), ab 1597 Herzog von Bayern, ab 1623 Kurfürst des Hl. Röm. Reiches 76
Bea, Augustin SJ (1881–1968), seit 1959 Kardinal 196
Beirut 181
Belgien 156
Bellarmin, Robert (1542–1621), ab 1599 Kardinal 81f., 84, 89
Benedikt XV. (1854–1922), 1914–1922 Papst 198
Berlin 179, 198
–, Dahlem 192
–, Kirchliche Hochschule 197
–, Universität 191f., 194, 199f.
Bern
–, Universität 196
Besse, Pierre de (1567–1639) 79, 86
Bethlehem 47, 181
Beuron (Lkr. Sigmaringen) 192f.

- Bezalel, bibl. Figur 231
 Blaubeuren (Lkr. Alb-Donau-Kreis) 192
 Bloch, Ernst (1885–1977) 94
 Bologna
 –, Prozess 20f.
 –, Universität 57
 Bolschewiki 147
 Bonn 116
 –, Universität 192f., 196f., 199f., 204
 Bordeaux
 –, Synode (384) 238
 Brandel, Fernand (1902–1985) 60
 Breslau
 –, Universität 204
 Briccius (370–444) 233, 237f., 240
 Britto († 386), 373–386 Bischof von Trier 238
 Brüel (Schweiz) 247
 Brunner, Emil (1899–1966) 194–197, 202
 Bultmann, Rudolf (1884–1976) 190, 196–198
 Bultmann-Lemke, Antje (1918–2017) 197
 Burgund 247, 249f., 254

 Calvin, Johannes (1509–1564) 83, 85f.
 Campe, Joachim Heinrich (1746–1818) 100
 Candes (Reg. Centre-Val de Loire, Frankreich) 239
 Canisius, Petrus (1521–1597) 64–66, 73, 76
 Cannstatt 192, 246, 250, 260f.
 Carlo Borromeo (1538–1584), 1565–1584 Erzbischof von Mailand 213–215
 Casel, Odo OSB (1886–1948) 193, 202
 Cato, Marcus Porcius (234–149 v. Chr.) 38f.
 Chalcedon
 –, Konzil von Chalcedon (451) 234
 Chamaven (Westgermanischer Stamm) 249
 Chicago 27, 113
 China 70
 Chlodwig (466–511), fränkischer König 240, 253
 Christophorus, Heiliger 223
 Cicero, Marcus Tullius (106–43 v. Chr.) 48, 51, 53
 Cladder, Hermann Joseph SJ (1868–1920) 200
 Clemens IV. (um 1200–1268), 1265–1268 Papst 229f.
 Clemens von Alexandrien (um 150–um 215) 193
 Clichtove, Josse (1472–1543) 217, 222
 Córdoba 238
 Cranach, Lucas (1472–1553) 212
 Crespi, Giovanni Battista (1573–1632) 214f.
 Cyprian von Karthago (um 200–258) 47, 83
 Cyprianus von Nouatiano, Märtyrer 82
 Cyriakus, Heiliger († 303) 221f., 239

 Dagobert I. († 639), seit 623 Unterkönig in Austrasien, seit 629 König der Franken 260
 Dahlem s. Berlin
 Dänemark 146
 Damasus I. (305–384), 366–384 Papst
 Damberg, Wilhelm 21, 26f., 142f.
 Defensor von Angers (Andegavium) (erwähnt 372), Bischof von Angers 235f.
 Derendingen (Lkr. Tübingen) 257
 Derrida, Jacques (1930–2004) 50
 Deutschland 61, 65f., 68, 83, 86, 113f., 117f., 120, 122f., 127, 142–144, 151, 156, 158f., 199, 208, 257, 262
 –, Bistümer 121
 –, Deutsche Bischofskonferenz 124
 Dewangen (Stadtbezirk Aalen) 93
 Dibelius, Martin (1883–1947) 190, 196
 Dornhan (Lkr. Rottweil) 193
 Drey, Johann Sebastian (1777–1853) 180
 Dürer, Albrecht (1471–1528) 207
 Düsseldorf 200
 Dunant, Henri (1828–1910) 146
 Dunningen (Lkr. Rottweil) 254
 Dursch, Georg Martin (1800–1881) 96, 99–101

 Eck, Johannes (1486–1543) 65, 218–220, 222, 226, 231
 Ehingen
 –, Lyceum 63
 Eislingen (Lkr. Göppingen) 192
 Elberfeld s. Wuppertal
 Ellwangen 180, 249
 England 83
 Erasmus († 303), Heiliger 222, 224f.
 Erasmus von Rotterdam (1466–1536) 68
 Erlinghagen, Karl SJ (1913–2003) 119f.
 Esau, bibl. Figur 24, 45
 Essen 200
 –, Bistum 118
 Europa 20, 22, 63f., 76, 113, 130, 143f., 173, 240, 256
 –, Europäische Union 21
 Evodius (Präfekt) 238
 Exaten (Niederlande) 199f.

 Feilmoser, Benedikt (1777–1831) 180, 185
 Felbiger, Ignaz (1724–1788) 76
 Feld, Helmut (* 1936) 197
 Fellbach (Lkr. Rems-Murr-Kreis) 192
 Ferdinand I. (1503–1564), ab 1526/1527 König von Böhmen, Kroatien und Ungarn, ab 1531 röm.-dt. König, ab 1558 Kaiser des Hl. Röm. Reiches 64
 Ficino, Marsilio (1433–1499) 50

- Fischer, Anton 180
 Flandern 217
 Foucault, Michel (1926–1984) 139
 Francisco de Xavier (1506–1552) 70
 Frank, Hieronymus OSB (1901–1975) 193, 196f., 201f.
 Franke, August Hermann (1853–1891) 100
 Franken 240, 247, 249–256, 259–262
 Frankreich 79, 83, 86, 113, 214, 260
 –, Französische Revolution (1789–1799) 149
 Franziskus (* 1936), seit 2013 Papst 35, 130
 Freiburg i. Br. 242
 –, Universität 200
 Freising
 –, Bischöfe s. Bayern, Ernst von
 Friedrich Wilhelm III. (1770–1840), seit 1797 König von Preußen 149
 Fuchs, Ernst (1903–1983) 197
 Fundanus 40
- Galen, Christoph Bernhard von (1606–1678), 1650–1678 Fürstbischof von Münster 72
 Gallien 234f., 237, 257
 Gallinaria 234
 Gehringer, Joseph (1803–1856) 177–187
 Geiselman, Josef Rupert (1890–1970) 189
 Genf 196
 Genua 234
 George, Francis (1937–2015), seit 1997 Erzbischof von Chicago, Kardinal 113
 Germanien 257
 Götz, Richard (1887–1975) 192
 Göttingen
 –, Theologisches Stift 199
 –, Universität 192, 196, 199
 Goten (Ostgermanisches Volk) 249
 Grabau, Christian 28, 30, 126
 Great Yarmouth (Grafschaft Norfolk, Großbritannien) 194
 Gregor der Große (um 540–604), 590–604 Papst 62, 210f., 213–215, 231
 Gregor von Tours (538–594), 573–594 Bischof von Tours 234, 239
 Greifswald
 –, Universität 191, 199
 Greschat, Katharina 22f., 142f.
 Griesbach, Johann Jakob (1745–1812) 183f.
 Grundtvig, Nikolai (1783–1872) 146
 Guardini, Romano (1885–1968) 117, 142f.
 Guido von Arezzo (um 992–nach 1033) 62
- Habsburg (Adelsgeschlecht) s. Ferdinand I.
 –, Habsburger Territorium 64
 Hager, Hildegard 31
- Hailfingen s. Rottenburg a. Neckar
 Halle
 –, Universität 191
 Hamburg 192
 Handschuh, Christian 22, 26, 142
 Harvard University (Cambridge, Vereinigte Staaten) 192
 Hattuarier (Rhein-Weser-germanischer Stamm) 249
 Hausmeier 246, 261
 –, S. a. Karlmann, Pippin
 Hechingen (Lkr. Zollernalbkreis) 243
 Hefele, Karl Josef (von) (1809–1893), 1869–1893 Bischof von Rottenburg-Stuttgart 178
 Heilbronn 194
 Heiligenkreuz (Wienerwald, Niederösterreich)
 –, Zisterzienserkloster 62
 Henricus de Alemannia 57
 Herbst, Johann Georg (1787–1836) 180
 Herstelle (Lkr. Höxter)
 –, Benediktinerinnenabtei 193
 Herzer, Dekan des Landkapitels Unterkochen 91, 110
 Hieronymus (347–420), Kirchenvater 45–48, 234, 236, 240
 Hilarius von Poitiers (um 315–367), Kirchenlehrer, 349–367 Bischof von Pietiers 47, 234
 Hildesheim
 –, Bischöfe s. Bayern, Ernst von
 Hildrizhausen (Lkr. Böblingen) 192
 Hippo Regius (antike Stadt in Nordafrika) 43
 –, Bischöfe s. Augustinus von Hippo
 Hirscher, Johann Baptist (1788–1865) 180–182
 Hitler, Adolf (1889–1945) 196
 Hofen (Stadtbezirk Aalen) 93
 Hoffmann, Adolph (1858–1930) 114
 Holzem, Andreas 22, 26f., 141–143, 146
 Homer 41f.
 Horaz (65–8 v. Chr.) 41, 43
 Horb (Lkr. Freudenstadt) 190
 Hortensia 46f.
 Hoverlage, Johann 74
 Vinzenz von Beauvais (1184/1194–1264) 50
 Hugo von St. Viktor (um 1097–1141) 50, 54f., 58, 60
 Humboldt, Wilhelm von (1767–1835) 27, 60, 149f.
 Huntare (Verwaltungseinheit des Fränkischen Reiches im frühen Mittelalter) 241
 Hydatius von Emerita († vor 392), Bischof 238
- Ignatius von Loyola (1491–1556) 219f.
 Ildefonso (Heiliger) (um 607–667) 217
 Illyrien (Balkanhalbinsel) 234

- Indien 70, 80, 240
 Ingolstadt 65, 222
 Instantius (4. Jh.), Bischof 238f.
 Iptingen (Lkr. Enzkreis) 192
 Irland 113
 Isidor von Sevilla (ca. 550–636) 51
 Italien 64, 250, 257
 Ithacius von Ossonuba, Bischof 238

 Jakob, Erzvater der Israeliten (bibl. Figur) 24, 45
 Jakobus, Apostel (bibl. Figur) 83
 Japan 70, 80
 Jay, Claude SJ (um 1504–1552) 65
 Jerusalem 181, 187
 –, Franziskanerkloster 181
 –, Grabeskirche 181
 Jesaja, bibl. Figur 48
 Johannes, Apostel (bibl. Figur) 83
 Johannes XXII. (1245/49–1334), 1316–1334 Papst 59
 Johannes Cassian (um 360 – um 435) 240
 Johannes Chrysostomos (349/344–407) 44f., 48
 Johannes der Täufer (bibl. Figur) 223
 Johannes Paul II. (1920–2005), 1978–2005 Papst 122
 Joos, Christina 28f., 125
 Juno, römische Göttin 43
 Jupiter, römischer Gott 43, 45

Kain (bibl. Figur) 24, 45
 Kaiseraugst (Kanton Aargau, Schweiz) 257
 Karl der Große (um 747–814), 768–814 König des Fränkischen Reichs. 800–814 Kaiser 53, 240
 Karlmann (vor 714–754), 741/742 bis 747 fränkischer Hausmeier aus dem Geschlecht der Karolinger 261
 Karolinger 246, 251f., 260f.
 –, S. a. Karlmann, Pippin
 Karthago (antike Handelsrepublik) 38, 42
 Katharina, Heilige 223
 Kellner, Lorenz (1811–1892) 96, 102
 Keplinger, Franz 28–30, 126f.
 Kiel
 –, Universität 191
 Kintzinger, Martin 22, 24f., 27, 30, 127, 141–143, 146–148
 Kittel, Gerhard (1888–1948) 191–196, 202
 Kocherthürn (Neuenstadt am Kocher) 180f.
 Köln 200
 –, Erzbischöfe s. Bayern, Ernst von
 Kohl, Helmut (1930–2017), 1982–1998 Bundeskanzler der Bundesrepublik Deutschland 120
 Konrad III. (um 1093–1152), 1116/20 Herzog in Franken, 1127–1135 Gegenkönig von Lothar III., 1138–1152 König im römisch-deutschen Reich 229f.
 Konrad von Megenberg (1309–1374) 56
 Kuhn, Johannes (von) (1806–1887) 178

 Lachmann, Carl (1793–1851) 185
 Laeta 45f.
 Landmann, Michael (1913–1984) 198f.
 Langobarden 254
 Lauchheim (Lkr. Ostalbkreis) 247, 253f., 258
 Laurentius, Märtyrer († 258) 215–217, 230
 Laurentius de Voltolina 57
 Leeds (Großbritannien) 194
 Leipzig 81
 –, Universität 191
 Le Mans (Reg. Pays de la Loire, Frankreich) 237
 Leo X. (1475–1521), 1513–1521 Papst 82, 86
 Lérins, Vinzenz von († um 450), Kirchenvater 78
 Levison, Wilhelm (1876–1947) 193
 Ligugé (Reg. Nouvelle-Aquitaine)
 –, Abtei Saint-Martin de Ligugé 234
 Linz 28, 126
 –, Pädagogische Hochschule 28, 126
 Litorius (337–371), Heiliger, 338–370 Bischof von Tours 237
 Locke, John (1632–1704) 100
 Lösch, Stefan (1881–1966) 190f., 196f., 203
 Loyola, Ignatius von (1491–1556) 64
 Ludwig IV. (1282/86–1347), ab 1314 römisch-deutscher König, ab 1328 Kaiser im Hl. Römischen Reich 59
 Ludwigsburg 249
 Lüttich (Belgien)
 –, Bischöfe s. Bayern, Ernst von
 Lugdunensis (röm. Provinz) 235
 Lukas (Evangelist) 46
 Luther, Martin (1483–1546) 50, 65, 68, 71, 78, 81–86, 88, 212f., 215–217, 230

 Machomet s. Mohammed
 Magdeburg 71
 Maier, Alexander 20
 Mailand 214f., 234
 –, Diözese 215
 –, Erzbischöfe s. Ambrosius von Mailand, Augustinus von Mailand, Carlo Borromeo
 Makedonier, Basileios I. (um 812–886) 82

- Malmedy (Belgien)
 –, Fürststäbe s. Bayern, Ernst von
 Marburg
 –, Universität 191f., 196f.
 Maria Laach
 –, Benediktinerabtei 193
 –, s. a. Casel, Odo; Frank, Hieronymus
 Marmoutier (Reg. Grand Est, Frankreich) 237
 Marsilius von Padua (1275/90–1342/43) 59
 Martin von Tours (Heiliger) (um 316–397), 371–397 209, 211, 222–224, 228, 233–240, 244f., 249, 259–261
 Matthäus (Evangelist) 46
 Maximilian I. (1459–1519), ab 1477 Herzog von Burgund, ab 1486 röm.-dt. König, ab 1493 Herr der Habsburgischen Erblande, 1508–1519 röm.-dt. Kaiser 86
 Maximus, Flavius Magnus (um 335–388), 383–388 Usurpator 238–240
 Meinrad († wohl 861), Heiliger 242
 Meister Eckhart (um 1260–1328) 50, 144
 Mekka 174
 Melanchthon, Philipp (1497–1560) 83
 Merowinger, Königsgeschlecht der Franken 244, 246–248, 250–253, 256, 261
 Messina (Reg. Sizilien, Italien) 66, 68
 Meßkirch (Lkr. Sigmaringen) 209
 –, Martinskirche 208–211, 215f., 221, 227f., 230f.
 –, Meister von Meßkirch (tätig zwischen 1515 und 1540) 207–213, 215–217, 221–226, 228, 230–232
 –, Schloss 222
 –, Schlosskapelle 209
 Mette, Norbert (* 1946) 121
 Metz, Johann Baptist (* 1928) 123
 Mikat, Paul (1924–2011) 120
 Modena (Reg. Emilia-Romagna, Italien)
 –, Bischöfe s. Morone, Giovanni
 Mögglingen (Lkr. Ostalbkreis) 180
 Möhler, Johann Adam (1796–1838) 177
 Mohammed (zwischen 570 und 573–632) 82, 174
 Monica von Tagaste (um 332–387) 44, 142
 Morone, Giovanni (1509–1580), 1529–1550 u. 1564–1571 Bischof von Modena, ab 1542 Kardinal 65
 Mose (bibl. Figur) 231
 Münch, Matthäus Cornelius (1771–1853) 98
 München 66, 76, 200
 –, Universität 190, 200
 Münster 71
 –, Bischöfe s. Bayern, Ernst von; Galen, Christoph Bernhard von
 –, Universität 194, 196
 Neapel 230
 Nestle, Eberhard (1851–1913) 200
 Nestorius (um 381–453), 428–431 Patriarch von Konstantinopel 82
 Neudorffer, Georg (nachweisbar 1526–1528) 208f.
 Neuffen (Lkr. Esslingen) 192
 New York
 –, Union Theological Seminary 194
 Nicäa
 –, Erstes Konzil (325) 234
 Niederlande 113
 Nikolaus von der Flüe (1417–1487) 146
 Novatian (um 200–um 258) 83
 Oberaspach (Lkr. Schwäbisch Hall) 197
 Oberwangen (Kanton Bern, Schweiz) 255
 Obstalden (Kanton Glarus, Schweiz) 194
 Oekolampad, Johannes (1482–1531) 83
 Österreich 156
 Oholiab (bibl. Figur) 231
 Orbilius (113–13 v. Chr.) 41
 Orel (Russland) 193
 Origenes (um 185–um 254) 193
 Ostgotenreich 234
 Oxford
 –, Universität 59
 Paris 64, 67f., 222
 –, Bischöfe 55
 –, Sorbonne s. Paris, Universität
 –, St. Viktor, königliche Abtei 54
 –, Universität 55–57, 59, 68, 217
 –, s. a. Konrad von Megenberg
 Patricius, Vater v. Augustinus von Hippo († 372) 44, 142
 Paul IV. (1476–1559), 1555–1559 Papst 68
 Pavia (Lombardei, Italien) 233
 Pazifische Inseln 70
 Pelagius (ca. 350–420) 82
 Perpetuus († 488), 458–488 Bischof von Tours 240
 Pestalozzi, Johann Heinrich (1746–1827) 52, 100, 146
 Peterson, Erik (1890–1960) 199
 Petrarca, Francesco (1304–1374) 50
 Petrus Abaelard (1079–1142) 54
 Pfullingen (Lkr. Reutlingen) 253

- Philo von Alexandrien (um 15/10 v. Chr.–nach 40 n. Chr.) 42f.
Picht, Georg (1913–1982) 118
Pippin (um 580–640), ab 615/625 fränkischer Hausmeier in Austrien 261
Pius V. (1504–1572), 1566–1572 Papst 217
Pius IX. (1792–1878), 1846–1878 Papst 179
Pius XI. (1857–1939), 1922–1939 Papst 114f., 118
Plato (428/427–348/347 v. Chr.) 60, 193f.
Plinius der Jüngere (61/62–113/115) 40
Plutarch (um 45–um 125) 38
Pohlschneider, Johannes (1899–1981), 1954–1974 Bischof von Aachen 119
Poitiers (Reg. Nouvelle-Aquitaine, Frankreich) 234
–, Bischöfe s. Hilarius von Poitiers
–, Saint-Martin de Ligugé, Benediktinerabtei 239
Polanco, Juan de SJ (1517–1576) 65, 67
Portugal 64
Preußen 99, 106, 113
Princeton
–, Universität 194
Priscillian (340–385), 381–385 Bischof von Ávila 238f.
Prudentius (348–nach 405) 40
Przywara, Erich SJ (1889–1972) 199
Publius Caionius Caecina Albinus 45
- Quickborn 117, 142
Quintilian (um 35–96) 51
- Rademacher, Arnold (1873–1939) 116
Rader, Matthäus SJ (1561–1634) 77
Rahner, Karl (1904–1984) 180
Ramsen (Ktn. Schaffhausen, Schweiz) 247
Ravenna
–, Sant’Apollinare Nuovo 234
Regensburg 56
–, Universität 190
Reiser, Susann 28f., 125
Rieger (Präzeptor in Aalen) 92
Rom 23–26, 37–41, 46f., 85, 119, 122, 179, 199f., 219, 236, 238, 257
–, Bildungskongregation 122
–, Päpste s. Benedikt XV., Clemens IV., Damasus I., Gregor der Große, Johannes XXII., Johannes Paul II., Paul IV., Pius V., Pius IX., Pius XI., Siricius, Zacharias
–, Santa Croce in Gerusalemme (Basilika) 211
–, Universität 193
–, Zweites Vatikanisches Konzil (1962–1965) 20, 114, 119f., 182f., 203
- Rosenheim 175
Rottenburg 92, 180, 190, 194, 241–245, 259
–, Bischöfe 243
–, s. a. Hefe, Karl Joseph (von), Sproll, Joannes Baptista
–, Bistum Rottenburg-Stuttgart 19, 28, 92, 96, 99, 126, 202, 241, 243
–, Domkapitulare 243
–, Halfingen (Stadtteil) 251
–, s. a. Stülchen
Rottweil 99, 192
–, Dominikanerkloster
–, S. a. Neudorffer, Georg
Rouen (Reg. Normandie, Frankreich)
–, Bischöfe s. Viktrizius von Rouen
Rousseau, Jean-Jacques (1712–1778) 50, 100
Rubens, Peter Paul (1577–1640) 219
Russland 147, 181
- Sabaria s. Szombathely
Sachsen 54
Safenwil (Kanton Aargau, Schweiz) 196
Sailer, Johann Michael (1751–1832) 95, 98, 100, 142
Salamanca (Spanien) 68
Salmerón, Alfonso SJ (1515–1585) 65, 68
Salvianus (4. Jh.), Bischof 238
Salzmann, Christian Gotthilf (1744–1811) 100
Sannwald, Adolf (1901–1943) 192
Sao Leopoldo (Brasilien) 200
Saragossa 238
Seneca (um 1–65) 53
Schanz, Paul (1841–1905) 178
Scharfenecker, Uwe 28, 30, 125f.
Schelkle, Karl Hermann (1908–1988) 189–205
Schempp, Paul (1900–1959) 192
Schilling, Otto (1874–1956) 204
Schleithem (Ktn. Schaffhausen, Schweiz) 247
Schmid, Leopold (1808–1869) 179
Scholl, Sophie (1921–1943) 24, 49f.
Schreiber, Waltraud 20
Schulze Wessel, Martin 61
Schwäbisch Gmünd (Lkr. Ostalbkreis) 93, 104, 110, 180
Schweden 255
Schweiz 146, 156, 194, 252
–, Eidgenossenschaft 146
Simon Petrus (bibl. Figur) 83–85
Siricius (um 334–399), 384–399 Papst 239
Sozomenos († um 450) 234
Spaichingen (Lkr. Tuttlingen) 194
Spanien 64, 83, 238
Sproll, Joannes Baptists (1870–1949), 1927–1949 Bischof von Rottenburg-Stuttgart 243

- St. Andrews 194
 St. Beuno's College (Großbritannien) 200
 Stablo (Belgien)
 –, Fürststäbe s. Bayern, Ernst von
 Stalingrad 201
 Stolz, Alban (1808–1883) 95f., 101
 Storr, Rupert (1883–1957) 194
 Straßburg
 –, Straßburger Schulordnung 88
 –, Universität 190, 199f.
 Sturm, Johannes (1507–1589) 67, 88
 Stuttgart 28, 125, 177, 181, 192–194
 –, Königlich Katholischer Kirchenrath 104, 110
 –, Staatsgalerie 207
 Sülchen (Rottenburg a. Neckar) 241f., 244f., 247–262
 –, Frauenklause (später Franziskanerinnenkloster) 242
 –, Herrenhof 245f., 249, 251f., 259f.
 –, Sülchenkirche 241–249, 251–253, 259f., 262
 Sülchgau 242, 261
 –, Grafen 243
 Sulpicius Severus (363–420/425) 211, 233–236, 238, 240
 Sulz (Lkr. Rottweil) 193
 Szombathely (Ungarn) 233
- Tacitus (um 58 n. Chr.–um 120 n. Chr.) 39
 Tell, Wilhelm 146
 Tertullian (nach 150–nach 220) 42, 199
 Thalhofer, Valentin (1825–1891) 183
 Theoderich der Große (um 451–526) 234
 Theudebert I. († 547/548), 533–547/548 König der Franken 250
 Thomas von Aquin (ca. 1225–1274) 51f., 55, 59, 67, 146, 186
 Tokio
 –, Universität 194
 Touraine (historische Provinz in Frankreich) 239
 Tours (Dep. Centre-Val de Loire, Frankreich) 233, 235–237, 239f.
 –, Bischöfe s. Gregor von Tours, Litorius, Martin von Tours, Perpetuus
 Trapp, Ernst Christian (1745–1818) 100
 Trient
 –, Konzil von Trient (1545–1563) 63, 83, 215, 217
 Trier 238–240
 –, Bischöfe s. Britto
 –, Synode (386) 239
 Triest 181
- Tübingen 81, 180f., 189, 192, 195, 197, 242
 –, Eberhard Karls Universität 28, 126, 177f., 180, 189–194, 196–198, 200, 203f., 245
 –, Evangelische Stiftskirche 203f.
 –, Wilhelmsstift 180, 192f.
- Türkei 181
 Tympius, Matthaeus (1566–1616) 79
- Überlingen 209
 Unterkochen (Stadtbezirk Aalen) 93, 180
 –, Dekanat 109
 –, Landkapitel 91f.
 –, S. a. Herzer
 Uppsala (Schweden) 194
 USA 192
- Valkenburg (Niederlande) 200
 –, Universität 200
 Venantius Fortunatus (530–600) 233, 240
 Viktrizius von Rouen (um 340–vor 409), 395 (383)–417 Bischof von Rouen 238
 Vogel, Bernhard (* 1932) 120
 Vogels, Heinrich (1880–1972) 200f.
 Voltaire (François Marie Arouet) (1694–1778) 100
- Wachendorf (Lkr. Tübingen) 201f.
 Wagner-Rathgeb, Traude 28–30, 126f.
 Waiblingen (Lkr. Rems-Murr-Kreis) 192
 Wankheim (Lkr. Tübingen) 192
 Wassenach (Lkr. Ahrweiler) 193
 Wasseralfingen (Stadtbezirk Aalen) 92
 Weber, Ines 28, 30f., 126f., 140
 Weimarer Republik (1918–1933) 114
 Weingarten (Lkr. Ravensburg) 19
 Weisse, Christian Hermann (1801–1866) 185
 Welzheim (Lkr. Rems-Murr-Kreis) 192
 Wessenberg, Ignaz Heinrich von (1774–1860) 96, 98, 105
 Westfalen 26
 Wien 62, 181
 –, Universität 192
 Wijnandsrade (Niederlande) 200
 Wilhelm von Ockham (ca. 1288–1347) 59, 146
 Wilke, Christian Gottlob (1788–1854) 185
 Winkelried, Arnold († um 1386) 146
 Winzerhausen (Lkr. Ludwigsburg) 197
 Wittenberg 71, 81f., 86, 212, 215
 Worms 233
 Württemberg 26, 90, 92f., 97, 99f., 102–105, 109, 129, 178, 242, 259
 –, Herzogtum 209
 –, Landtag 180

Würzburg

–, Bistum 259

–, Würzburger Synode (1971–1975) 121–123,
142

Wuppertal

–, Barmen 192

–, Elberfeld 192

Zacharias († 752), 741–752 Papst 236

Zimmern

–, Gottfried Werner von (1484–1554) 208f.,
222, 226–228, 230–232

–, Wilhelm Werner Freiherr von (1485–1575)
209

Zürich

–, Universität 194

Zwiefalten

–, Benediktinerabtei 63

Zwingli, Huldrych (1484–1531) 83, 85

