

Die Schlagworte ‚böhmisch-katholisch‘ oder ‚rheinisch-katholisch‘ stehen beispielhaft für regional spezifische Ausprägungen des katholischen Glaubens. Meistens bezweckt diese Rede eine ironische Distanzierung von strengkirchlichen Maßstäben. Aber auch das Gegenteil kann unterstellt werden, denkt man etwa an die mit dem ‚westfälischen Katholizismus‘ verbundenen Assoziationen. Der Band will den historisch-semantischen Zusammenhang von ‚Region und Kirche bzw. Konfession‘ analysieren und so für die Regional- wie die Kirchengeschichte neue Einsichten gewinnen.

Römische Erinnerungen von Klaus Ganzer sowie Beiträge zu den Katholikentagen in Baden, zur Rezeption des II. Vaticanum in Münster und zu Kardinal Bea ergänzen den Themenschwerpunkt des Bandes, den wie immer ein umfangreicher Rezensionsteil abrundet.

 **GESCHICHTSVEREIN**
der Diözese Rottenburg-Stuttgart



WWW.THORBECKE.DE
ISSN 0722-7531

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

38



Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Regionale Katholizismen
im 19. und 20. Jahrhundert



2019

Geschichtsverein
der Diözese
Rottenburg-Stuttgart

Band 38 | 2019

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
Band 38 · 2019

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Band 38 · 2019

Herausgegeben vom Geschichtsverein
der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Redigiert von Dietmar Schiersner (Themenschwerpunkt),
Andreas Holzem (Rezensionsteil)
und Claus Arnold (Gesamtschriftleitung)



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

© 2020 Jan Thorbecke Verlag

Verlagsgruppe Patmos in der Schwabenverlag AG, Ostfildern

www.thorbecke.de

Satz: Heidi Klehr, Eichstätt

Umschlagabbildung: © Stadtarchiv Weingarten. »Erzwungene Fußprozession anstatt Blutritt«, kol. Lithografie von Josef Bayer, um 1840

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

Druck: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza

Hergestellt in Deutschland

ISBN 978-3-7995-6388-8

ISSN 0722-7531

Inhalt

Einleitung	11
I. AUFSÄTZE	
<i>Dietmar Schiersner</i> Einführung: Katholizismus und Region. Zusammenhänge und Konstrukte	13
<i>Christoph Kösters</i> »Westfälisch-katholisch«? Historische Beobachtungen zum Wandel eines regionalen Topos im 19. und 20. Jahrhundert	25
<i>Norbert Schloßmacher</i> Zum Rheinischen Katholizismus. Kultur oder Klischee?	65
<i>Lena Krull</i> Katholisches Berlin – anderes Berlin? Das Profil des Katholizismus in der preußisch-deutschen Hauptstadt im 19. Jahrhundert	85
<i>Josef Pilvousek</i> Katholizismus in der DDR und in den neuen Bundesländern	109
<i>Waldemar Grosch</i> Typisch trotz Transformation? Katholizismus in Schlesien zwischen Kaiserreich und Gegenwart	125
<i>Martin Zückert</i> Böhmisch-Katholisch. Genese und Wahrnehmung eines regionalen Katholizismus	145
<i>Rainald Becker</i> Das katholische Bayern im 19. und 20. Jahrhundert. Eine Selbstverständlichkeit?	165
<i>Claus Arnold</i> Gibt es einen schwäbischen Katholizismus? Kirchenhistorische Konstruktionen nach 1945	181
<i>Dietrich Thränhardt/Jenni Winterhagen</i> »Nebenkirchen«. Italienische, spanische und kroatische katholische Einwanderergemeinden und -kulturen in Deutschland	193

<i>Dominik Burkard</i>	
»Rottweiler Katholizismus«.	
Unterscheidend-Spezifisches im Gemeinsamen?	211
<i>Elena Heim</i>	
Die Katholikentage im Großherzogtum Baden	241
<i>Florian Reddeker</i>	
Konzilsrezeption in der Universitätsstadt. Der Streit um die	
Abendgottesdienste in der Pfarrei Sankt Antonius in Münster (1965–1966)	265
<i>Klaus Ganzer</i>	
Römische Erinnerungen	279
<i>Manfred Weitlauff</i>	
Der Kardinal der Einheit. Zu einer Kardinal Augustin Bea SJ gewidmeten	
Gedenkschrift aus Anlass seines 50. Todestages	291

II. BUCHBESPRECHUNGEN

1. Gesamtdarstellungen

<i>Arnold Angenendt: »Lasst beides wachsen bis zur Ernte ...« Toleranz in der</i>	
<i>Geschichte des Christentums (Christoph Böttigheimer)</i>	319
<i>Geschichte des globalen Christentums. 2. Teil: 19. Jahrhundert, hrsg. v.</i>	
<i>Jens Holger Schjørring und Norman A. Hjelm (Anselm Schubert)</i>	320
<i>Hubert Wolf: Konklave. Die Geheimnisse der Papstwahl (Sabrina Blank)</i>	322
<i>Manfred Lütz: Der Skandal der Skandale. Die geheime Geschichte des</i>	
<i>Christentums (Andreas Henkelmann)</i>	324
<i>Reformation in Kirche und Staat. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, hrsg. v.</i>	
<i>Uwe Niedersen (Martin H. Jung)</i>	326
<i>Tübingen. Aus der Geschichte von Stadt und Universität, hrsg. v. Sigrid Hirbodian</i>	
<i>und Tjark Wegner (Ulrich Köpf)</i>	327

2. Quellen und Hilfsmittel

<i>Barbara Gonzaga: Die Briefe / Le Lettere (1455–1508), hrsg. v. Landesarchiv</i>	
<i>Baden-Württemberg (Nina Gallion)</i>	328
<i>Marsilius von Padua, Der Verteidiger des Friedens. Defensor Pacis. Aufgrund der</i>	
<i>Edition von Richard Scholz übersetzt, bearbeitet und kommentiert von Horst</i>	
<i>Kusch, hrsg. v. Jürgen Miethke (Immo Eberl)</i>	330
<i>Konrad Grünenberg: Von Konstanz nach Jerusalem. Eine Pilgerfahrt zum</i>	
<i>Heiligen Grab im Jahre 1486. Die Karlsruher Handschrift (Julian Happs)</i>	332
<i>Johan Huizinga: Herbst des Mittelalters. Studie über Lebens- und Gedanken-</i>	
<i>formen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und den Niederlanden</i>	
<i>(Malte Prietzel)</i>	333
<i>Lothar Graf zu Dohna / Richard Wetzels: Staupitz, theologischer Lehrer Luthers.</i>	
<i>Neue Quellen – bleibende Erkenntnisse (Jonathan Reinert)</i>	334

Melanchthons Briefwechsel, Band T 18: Texte 5011–5343, hrsg. v. <i>Christine Mundhenk</i> (Stefan Michel)	336
Geistliche Spiele der Barockzeit aus Oberbayern, hrsg. v. <i>Klaus Haller</i> und <i>Wilhelm Liebhart</i> (Klaus Amann)	337
Landesgeschichte an der Schule, hrsg. v. <i>Oliver Auge</i> und <i>Martin Göllnitz</i> (Stefanie Neidhardt)	339
 <i>3. Antike</i>	
<i>Heinrich Schlange-Schöningen</i> : Hieronymus. Eine historische Biographie (Uta Heil)	341
Augustinus – Christentum – Judentum. Ausgewählte Stationen einer Problemgeschichte. Beiträge des 13. Würzburger Augustinus-Studentages vom 12./13. November 2015, hrsg. v. <i>Christof Müller</i> und <i>Guntram Förster</i> (Klaus Rosen)	342
»Zu Tisch bei den Heiligen ...« Askese, Nahrung und Individualisierung im spätantiken Mönchtum, hrsg. v. <i>Daniel Albrecht</i> und <i>Katharina Waldner</i> (Werner Tietz)	344
<i>Martina Hartl</i> : Leichen, Asche und Gebeine. Der frühchristliche Umgang mit dem toten Körper und die Anfänge des Reliquienkults (Gia Toussaint)	345
<i>Peter Brown</i> : Der Preis des ewigen Lebens. Das Christentum auf dem Weg ins Mittelalter (Jutta Dresken-Weiland)	347
<i>Marcel Wegener-Rieckesmann</i> : Bischof Gaudiosus, die heilige Restituta und die ecclesia Neapolitana. Zu den Zeugnissen vandalenzeitlicher Exilanten und dem kulturellen nordafrikanischen Einfluss in Neapel sowie zur Entwicklungsgeschichte der örtlichen Bischofskirche zwischen dem 4. und 9. Jahrhundert (Immo Eberl)	348
 <i>4. Mittelalter</i>	
Transformationen Roms in der Vormoderne, hrsg. v. <i>Christoph Mauntel</i> und <i>Volker Leppin</i> (Julian Zimmermann)	349
Europa in Bewegung. Lebenswelten im frühen Mittelalter, hrsg. v. <i>Maria Bormpoudaki</i> u. a. (Sebastian Brather)	351
<i>Geraldine Heng</i> : The Invention of Race in the European Middle Ages (Christoph Mauntel)	352
<i>Benjamin Schönfeld</i> : Die Urkunden der Gegenpäpste. Zur Normierung der römischen Kanzleigewohnheiten im 11. und beginnenden 12. Jahrhundert (Immo Eberl)	354
<i>Boris Gübele</i> : Deus vult, Deus vult. Der christliche heilige Krieg im Früh- und Hochmittelalter (Christoph T. Maier)	355
<i>Frank Rexroth</i> : Fröhliche Scholastik. Die Wissenschaftsrevolution des Mittelalters (Ingo Klitzsch)	357
<i>Jochen Jobrendt</i> : Investiturstreit (Gerd Althoff)	359
The Fourth Lateran Council and the Crusade Movement. The Impact of the Council of 1215 on Latin Christendom and the East, hrsg. v. <i>Jessalynn L. Bird</i> und <i>Damian J. Smith</i> (Chris Schabel)	360
Konstanz und der Südwesten des Reiches im hohen und späten Mittelalter. Festschrift für Helmut Maurer zum 80. Geburtstag, hrsg. v. <i>Harald Derschka</i> , <i>Jürgen Klöckler</i> und <i>Thomas Zotz</i> (Immo Eberl)	361

Bischofsstadt ohne Bischof? Präsenz, Interaktion und Hoforganisation in bischöflichen Städten des Mittelalters (1300–1600), hrsg. v. <i>Andreas Bibrer</i> und <i>Gerhard Fouquet</i> (Immo Eberl)	362
Württembergische Städte im späten Mittelalter. Herrschaft, Wirtschaft und Kultur im Vergleich, hrsg. v. <i>Sigrid Hirbodian</i> und <i>Peter Rückert</i> (Horst Gehring)	364
<i>Stephan Sander-Faes</i> : Europas habsburgisches Jahrhundert 1450–1550 (Claudia Feller)	365
 <i>5. Reformation und Frühe Neuzeit</i>	
<i>Mark Greengrass</i> : Das verlorene Paradies. Europa 1517–1648 (Axel Gotthard)	367
<i>Johannes Meier</i> : Bis an die Ränder der Welt. Wege des Katholizismus im Zeitalter der Reformation und des Barock (Irina Pawlowsky)	368
<i>Lothar Graf zu Dohna / Richard Wetzel</i> : Staupitz, theologischer Lehrer Luthers. Neue Quellen – bleibende Erkenntnisse s. Kap. 2 »Quellen und Hilfsmittel«	369
<i>Mudrak, Marc</i> : Reformation und alter Glaube. Zugehörigkeiten der Altgläubigen im Alten Reich und in Frankreich (1517–1540) (Damien Tricoire)	370
<i>Michael Maurer</i> : Konfessionskulturen. Die Europäer als Protestanten und Katholiken (Andreas Holzem)	372
Herrschaft und Glaubenswechsel. Die Fürstenreformation im Reich und in Europa in 28 Biographien, hrsg. v. <i>Susan Richter</i> und <i>Armin Kohnle</i> (Enno Bünz)	375
<i>Klaus Malettke</i> : Richelieu. Ein Leben im Dienste des Königs und Frankreichs (Guido Braun)	377
<i>Dominik Gerd Sieber</i> : Der konfessionelle Gottesacker. Katholische und protestantische Sepulkralkultur in den oberschwäbischen Reichsstädten der Frühen Neuzeit (Reiner Sörries)	378
<i>Dagmar Freist</i> : Glaube – Liebe – Zwietracht. Religiös-konfessionell gemischte Ehen in der Frühen Neuzeit (Paul Warmbrunn)	379
Religiös motivierte Migrationen zwischen dem östlichen Europa und dem deutschen Südwesten vom 16. bis zum 19. Jahrhundert, hrsg. v. <i>Christine Absmeier</i> , <i>Matthias Asche</i> , <i>Márta Fata</i> , <i>Annemarie Röder</i> und <i>Anton Schindling</i> (Ulrich Niggemann)	381
<i>Pius Onyemechi Adiele</i> : The Popes, the Catholic Church and the Transatlantic Enslavement of Black Africans 1418–1839 (Tilman Moritz)	383
Erziehung als »Entfehlerung«. Weltanschauung, Bildung und Geschlecht in der Neuzeit, hrsg. v. <i>Anne Conrad</i> und <i>Alexander Maier</i> (Markus Müller)	384
 <i>6. Neuzeit und Zeitgeschichte</i>	
Armee im Untergang. Württemberg und der Feldzug gegen Russland 1812, hrsg. v. <i>Nicole Bickhoff</i> und <i>Wolfgang Mährle</i> (Caroline Clausing)	386
1816 – Das Jahr ohne Sommer. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung im deutschen Südwesten, hrsg. v. <i>Senta Herkle</i> , <i>Sabine Holtz</i> und <i>Gert Kollmer-von</i> <i>Oheimb-Loup</i> (Stefanie Neidhardt)	388
Franz Kardinal Ehrle (1845–1934). Jesuit, Historiker und Präfekt der Vatikanischen Bibliothek, hrsg. v. <i>Andreas Sohn</i> und <i>Jacques Verger</i> (Manfred Heim)	390
<i>Klaus Schwabe</i> : Versailles. Das Wagnis eines demokratischen Friedens 1919–1923 (Andreas Holzem)	391

Carl Muth und das Hochland (1903–1941), hrsg. v. <i>Thomas Pittrof</i> (Joachim Schmiedl)	393
<i>Jonas Hagedorn</i> : Oswald von Nell-Breuning SJ. Aufbrüche der katholischen Soziallehre in der Weimarer Republik (Friedhelm Hengsbach)	394
<i>Dominik Burkard</i> : Charakter – Biographie – Politik. Die Theologen Bernhard Hanssler, Karl Hermann Schelkle und Josef Schuster in Malbriefen aus den Jahren 1932–1935 (Markus Thurau)	395
<i>Franz X. Schmid</i> : Verborgener Inspirator. Bischof Joannes Baptista Sproll und die Enzyklika »Mit brennender Sorge« von Papst Pius XI. (Jürgen Schmiesing)	397
<i>Alfred Wolfsteiner</i> : »Der stärkste Mann des Katholizismus in Deutschland«. Pater Augustin Rösch und sein Kampf gegen den Nationalsozialismus (Peter Steinbach)	399
<i>Georg Jäschke</i> : Wegbereiter der deutsch-polnisch-tschechischen Versöhnung? Die katholische Vertriebenenjugend 1946–1990 in der Bundesrepublik Deutschland (Gregor Ploch)	401
<i>Gudrun Silberzahn-Jandt</i> : »... und da gab's noch ein Tor, das geschlossen war«. Alltag und Entwicklung in der Anstalt Stetten 1945 bis 1975 (Johannes Michael Wischnath)	403
<i>Peter Neuner</i> : Turbulenter Aufbruch. Die 60er Jahre zwischen Konzil und konservativer Wende (Florian Bock)	405
 <i>7. Orden, Klöster und Stifte</i>	
<i>Volker Leppin</i> : Franziskus von Assisi (Niklaus Kuster)	407
<i>Anselm Rau</i> : Das Modell Franziskus. Bildstruktur und Affektsteuerung in monastischer Meditations- und Gebetspraxis, Luther und das Konzil. Zur Entwicklung eines zentralen Themas in der Reformationszeit (Volker Leppin)	408
<i>Eva Schlothauer</i> : »Gelehrte Bräute Christi«. Geistliche Frauen in der mittelalterlichen Gesellschaft (Stefanie Neidhardt)	410
<i>Javier Francisco</i> : Die spanisch-amerikanische Jesuiten-Universität in Córdoba, Argentinien – transatlantische Verflechtungen und gesellschaftliche Verankerung in der Kolonialzeit (Franz Obermeier)	411
Transfer, Begegnung, Skandalon? Neue Perspektiven auf die Jesuitenmissionen in Spanisch-Amerika, hrsg. v. <i>Esther Schmid Heer, Nikolaus Klein</i> und <i>Paul Oberholzer</i> (Ulrich Stober)	413
Hexen, Herren, Heilige. Die geistige Welt des Prämonstratensers Sebastian Sailer (1714–1777), hrsg. v. <i>Wolfgang Ott</i> und <i>Ulrich Scheinhammer-Schmid</i> (Lothar Bidmon)	414
<i>Klaus Schatz</i> : Jesuiten in Schweden (1879–2001) (Paul Oberholzer)	417
 <i>8. Kunst-, Musik- und Literaturgeschichte</i>	
An der Wiege Europas. Irische Buchkultur des Frühmittelalters, hrsg. v. <i>Cornel Dora</i> und <i>Franziska Schnor</i> (Lutz E. v. Padberg)	419
<i>Anselm Rau</i> : Das Modell Franziskus. Bildstruktur und Affektsteuerung in monastischer Meditations- und Gebetspraxis, Luther und das Konzil. Zur Entwicklung eines zentralen Themas in der Reformationszeit s. Kap. 7 »Orden, Klöster und Stifte«	421

<i>Katja Schneider</i> : Verehrt. Geliebt. Vergessen. Maria zwischen den Konfessionen. Katalog anlässlich der Ausstellung [...], Augusteum 13. April bis 18. September 2019, hrsg. im Auftrag der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt	
Das Missale Albrechts von Brandenburg. Geschaffen von Nikolaus Glockendon – inspiriert von Albrecht Dürer. Die Handschrift 10 der Hofbibliothek Aschaffenburg, hrsg. v. <i>Norbert Wolf</i> (Andreas Holzem)	421
<i>Kia Vabland</i> : Leonardo Da Vinci und die Frauen. Eine Künstlerbiographie	
<i>Volker Reinhardt</i> : Leonardo da Vinci. Das Auge der Welt (Marianne Koos)	424
Literatur – Gender – Konfession. Katholische Schriftstellerinnen. Bd. 1: Forschungsperspektiven, hrsg. v. <i>Jörg Seiler</i> (Margit Eckholt)	427
Schätze am Wegesrand. Kleindenkmale im Zollernalbkreis, hrsg. v. <i>Helmut Lorenz</i> und <i>Andreas Zekorn</i> (Casimir Bumiller)	430
III. MITTEILUNGEN DER REDAKTION	433
Abkürzungen	433
Autorinnen und Autoren	437
Redaktionsteam	441
IV. VEREINSNACHRICHTEN	443
Chronik des Jahres 2018 mit Tagungsberichten	443
V. ORTS- UND PERSONENREGISTER	457

Einleitung

Der vorliegende Band 38 des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte dokumentiert in seinem Themenschwerpunkt die Studientagung des Jahres 2018, die unter dem Titel »Von ›böhmisch-katholisch‹ bis ›rheinisch-katholisch‹ – Regionale Katholizismen im 19. und 20. Jahrhundert« gemeinsam von Geschichtsverein (Prof. Dr. Dietmar Schiersner, Dr. Maria E. Gründig) und Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Dr. Petra Steymans-Kurz) in Weingarten durchgeführt wurde. Dietmar Schiersner führt in seiner Einleitung weiter in diese Thematik hinein.

Eine thematische Brücke zu den allgemeinen Beiträgen bildet die Studie von Elena Heim zu den Katholikentagen im Großherzogtum Baden, die zugleich die reiche Katholikentags-Forschung der vergangenen Jahre in den Blick bringt. Auf das weite Feld der Rezeption des II. Vaticanums führt der Beitrag von Florian Reddeker, der einen exemplarischen Fall in der Universitätsstadt Münster präsentiert – mit interessanten Verbindungen nach Rottenburg. Der emeritierte Würzburger Kirchenhistoriker Klaus Ganzer, Priester der Diözese Rottenburg-Stuttgart, eröffnet uns seine römischen Erinnerungen, die er in den Jahren 1960–1965 vor allem am Priesterkolleg am Campo Santo Teutonico sammeln konnte. Schließlich erschließt der emeritierte Münchener Kirchenhistoriker Manfred Weitlauff in einer kritischen Miscelle den Inhalt eines neuen gewichtigen Bandes über Augustin Kardinal Bea SJ. Wie immer rundet ein Rezensionsteil, der Neuerscheinungen aus der Kirchengeschichte und ihren Nachbardisziplinen vorstellt, den Band ab. Die formale Einrichtung der Beiträge und der Satz des Bandes liegen heuer zum zehnten Mal in den bewährten Händen von Frau Heidi Klehr (Eichstätt) – ihr und allen anderen, die am Entstehen des Bandes beteiligt waren, gilt der herzliche Dank der Schriftleitung.

Am 8. September 2019 verstarb unser Ehrenmitglied Dr. Waldemar Teufel, der sich als langjähriger Schatzmeister sehr um unseren Verein verdient gemacht hat. Wir gedenken seiner in großer Dankbarkeit.

Claus Arnold

DIETMAR SCHIERSNER

Einführung: Katholizismus und Region. Zusammenhänge und Konstrukte

In der in Würzburg erscheinenden katholischen Wochenzeitung ›Die Tagespost‹ konnte man am 30. Mai 2018 einen ›Steckbrief‹ des nordrhein-westfälischen Ministerpräsidenten lesen. *Der Rheinländer* – so die markante Zwischenüberschrift – Armin Laschet und nebenbei das ›Rheinisch-Katholische‹ erhielten darin eine ambivalente Bewertung:

Armin Laschet ist CDU-Politiker. Und katholisch. Genauer: rheinisch-katholisch. Das ist jene Form der Katholizität, die einen Vertrag mit Fröhlichkeit, Unbekümmertheit, konkreter Unabhängigkeit und selbstbewusstem Gottvertrauen eingegangen ist. [...] Der in Aachen geborene [...] Laschet [...] würde vermutlich öffentlich nie so weit gehen und eine alte rheinisch-katholische und auch selbstironische Mentalität bestätigen: Ich bin und bleibe katholisch, egal wer unter mir Papst und Bischof ist.

Gibt es tatsächlich jenen mit Fröhlichkeit, Unbekümmertheit, konkreter Unabhängigkeit und selbstbewusstem Gottvertrauen charakterisierten rheinischen Katholizismus? Sollten diese schönen Eigenschaften nicht vielmehr allerorten Ausdruck katholischen, ja überhaupt christlichen Glaubens sein und sind es doch auch oft? Existiert mithin überhaupt ein spezifisch rheinischer Katholizismus oder gibt es ihn nur in der Vorstellung? Dann wäre immerhin zu fragen: Welche Bestandteile im einzelnen gehören zu dieser Vorstellung und welche nicht? Wann, wie und warum entstand der rheinische Katholizismus oder doch das Bild von ihm, und weshalb wird die Wortbildung immer wieder so gerne aufgegriffen? Prägt am Ende möglicherweise umgekehrt das Bild die Realität und verhalten sich Rheinländer wie Max Frischs (1911–1991) andorranischer Jude irgendwann so, wie es von ihnen erwartet wird? Aber auch: Wie können solche Fragen und die aus ihnen abzuleitenden Thesen überhaupt auf wissenschaftliche Weise empirisch abgesichert beantwortet werden? Verhält es sich doch mit Klischees ähnlich wie mit Horoskopen. Man kann sie nicht beweisen; aber für den, der an sie glaubt, bestätigen sie sich selbst stets aufs neue¹. Zuerst aber wäre zu fragen: Warum wollen wir das alles eigentlich wissen? Was weiß man, wenn man – wie nach der Lektüre des Beitrags von Norbert SCHLOSSMACHER in diesem Band – die Wahrheit über den rheinisch-katholischen Katholizismus kennt²?

Diesen Fragen soll in dieser Einführung in zwei Anläufen nachgegangen werden: in einem ersten, in dem an markanten Beispielen in das semantische Feld der regionalen Zuschreibungen eingeführt und nach historischen Anhaltspunkten für die vorgeblich re-

1 Vgl. zur Empirieresistenz die Beobachtungen von Florian HUBER, *Grenzkatholizismen. Religion, Raum und Nation in Tirol 1830–1848* (Schriften zur politischen Kommunikation 23), Göttingen 2016, 17.

2 Vgl. zum Phänomen Michael KLÖCKER, ›rheinisch-katholisch‹. Zur Mentalität des rheinischen Katholizismus seit der Aufklärung, in: RQ 100, 2005, 288–312.

gional typische Ausformung des katholischen Glaubenslebens Ausschau gehalten wird. In einem zweiten, abstrakteren Teil sollen dann einige Thesen auf der Grundlage dieser Beobachtungen und weiterer Überlegungen formuliert werden.

I.

Ohne weiteres feststellen lässt sich bereits an dieser Stelle: Die landschaftliche Differenzierung von katholischem Glauben und/oder Glaubenspraxis ist keineswegs singulär und bedarf schon deswegen einer Erklärung. In der deutschen Sprache gibt es eine ganze Reihe regional attribuerter Katholizismen, deren Konnotationen mehr oder weniger allgemein abrufbar sind. Man spricht nicht nur von rheinischem Katholizismus, von diesem gleichwohl offenkundig besonders häufig: Schon eine oberflächliche Medien-Recherche legt die Vermutung nahe, dass es sympathisch wirken soll, sich in der Öffentlichkeit als rheinisch-katholisch zu bezeichnen. Gerade diese Variante des Katholizismus wird als besonders modernisierungskompatibel dargestellt. Aus der Kirche ausgetreten zu sein, bildet zum Beispiel für die bekannte Fernsehmoderatorin und Journalistin Bettina Böttinger im Interview mit dem Kölner Domradio kein Hindernis, sich zum – bislang kirchensteuerfreien – rheinisch-katholischen Bekenntnis zu zählen³. Und der ehemaligen Bundesumweltministerin Barbara Hendricks wird die Äußerung nachgesagt, *Wir rheinischen Katholiken machen uns unseren Katholizismus ohnehin selbst*⁴. Zu einer individualisierten, liberalen Gesellschaft, für die Autonomie und Selbstbestimmung hohe Werte darstellen, dürfte diese Art des Katholizismus besonders gut passen. Blicke für den Rest der modernen Welt nur das Problem: Wie wird man Rheinländer?

Indes, es gibt noch eine weitere, recht ähnlich konnotierte Form des Katholizismus, dessen Schäfchen allerdings seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs immer weniger werden und nach und nach aussterben. Verbreitet ist, weil sie sich auf ›römisch-katholisch‹ reimt, die Zusammensetzung ›böhmisch-katholisch‹. Ein pensionierter sudetendeutscher Kollege, der einem mit einer Nonchalance die Welt erklärte wie seinerzeit Marcel Prawy (1911–2003) die Operngeschichte, pflegte damit verschmitzt seine liberale kirchliche Einstellung zu umschreiben. Er verstand sich zwar als katholisch, wollte aber seine Distanz markieren zu allem, was er mit ›Rom‹ verband. Dafür bediente er sich eines bestimmten Klischees von Böhmen als eines Landes, in dem es die Menschen gerne dem braven Soldaten Schweijk gleich tun und sich listig-subversiv, so gut es geht, dem von oben angeordneten Unfug entziehen.

Sucht man jenseits solcher Zuschreibungen nach den Essenzen, wie dies Martin ZÜCKERT in seinem Beitrag tut, wird man feststellen, dass sich in den böhmischen Ländern, in Böhmen und Mähren, übrigens analog zur Entwicklung in Oberschlesien, religiöse und nationale Fragen vermischten⁵. Durch die allgemeine Nationalisierung im

3 Interview mit dem Kölner Domradio am 4.7.2016 (<https://www.domradio.de/themen/kultur/2016-07-04/bettina-boettinger-ueber-kirche-papst-und-kardinal>); abgerufen am 18.9.2018.

4 <https://charismatismus.wordpress.com/?s=brauchen+wir+eine+modernistische+kirche> (17.5.2015); abgerufen am 18.9.2018.

5 Vgl. einführend allgemein Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert, hrsg. v. Martin SCHULZE WESSEL u. Martin ZÜCKERT, München 2009. – Zur Entwicklung im 19. Jahrhundert: Martin SCHULZE WESSEL, Das 19. Jahrhundert als »Zweites Konfessionelles Zeitalter«? Thesen zur Religionsgeschichte der böhmischen Länder in europäischer Hinsicht, in: Zeitschrift für Ostmitteleuropaforschung 51, 2/2002, 514–529.

19. Jahrhundert verlor die Kirche auch hier an Bindungskraft, allerdings mehr in Böhmen als in Mähren, wo die Kirchlichkeit deutlich stärker ausgeprägt blieb. Bikonfessionalismus – Kontakt und Auseinandersetzung mit Protestanten – spielte in Böhmen eine untergeordnete Rolle, die nationalen Antagonismen zwischen Tschechen und deutschsprachigen Österreichern, waren entscheidend, wie die Auseinandersetzungen vor 1918 ebenso wie die Entwicklung nach dem Ende der Habsburgermonarchie zeigen: Nach der Unabhängigkeit erfolgte die Gründung einer Tschechoslowakischen Nationalkirche, die sich in der Tradition der als tschechischer Nationalbewegung empfundenen Hussiten sah. Infolgedessen kämpfte der deutsche Klerus in Böhmen mit Nachdruck für die Rechte der deutschen katholischen Bevölkerung. Die Spaltung der Katholiken manifestierte sich auffällig beim Katholikentag 1935 in Prag. In Folge des Münchener Abkommens wurden apostolische Administraturen im von Deutschland annektierten Sudetenland eingerichtet. Als konkordatsfreie Räume waren sie besonders betroffen von der nationalsozialistischen Unterdrückung der Kirchen. Bedingt durch die Vertreibungen nach 1945 existiert der böhmische Katholizismus heute lediglich in Erinnerungen.

Und hier scheint es zu einer komplexen Verschränkung und Tradierung historischer Substrate gekommen zu sein. Denn obgleich angesichts der nationalen oder besser nationalistisch motivierten Gegenüberstellung mit dem hussitische Reminiszenzen pflegenden tschechischen Katholizismus eine spezifisch ›römische‹ Profilschärfung der deutschen Katholiken in der Tschechoslowakei plausibel gewesen wäre, scheint es nach 1945 – erst jetzt lässt sich auch der Begriff ›böhmisch-katholisch‹ belegen⁶ – zu einer Übertragung der Konnotationen gekommen zu sein. Möglicherweise ist dabei sogar an langfristige Folgen der aufklärerischen Kirchenpolitik Kaiser Josephs II. (1741–1790; Kaiser: 1765/80–1790) zu denken (auch wenn wir über deren Akzeptanz und nachhaltige mentale Wirkungen eigentlich viel zu wenig wissen). Jedenfalls erschien der Katholizismus der Sudetendeutschen nicht nur innerhalb ihrer neuen bayerischen Heimat als ›säkularer‹ oder laxer⁷.

Entsprechende Beobachtungen macht Josef PILVOUSEK auch für die sowjetisch besetzte Zone bzw. die DDR. Denn der dortige (dreifache: konfessionelle, ideologische und säkulare) Diaspora-Katholizismus, im wesentlichen Import der Heimatvertriebenen, war in sich differenziert: Die Sudetendeutschen hätten sich, so Pilvousek, geprägt vor allem durch Entkirchlungstendenzen in Nordböhmen, bedingt durch eben das josephinische Staatskirchentum und später die Industrialisierung, leichter in den sozialistischen Staat integrieren lassen, während sich die Schlesier als fromme, glaubenstreue Katholiken in der Glaubenspraxis (etwa in den Melodien von Kirchenliedern etc.) durchgesetzt hätten.

6 Der Begriff wird, soweit sich nachweisen lässt, erstmals öffentlich 1949 gebraucht, und zwar durch den Vertriebenenseelsorger Paulus SLADEK, Heimatvertriebene und Kirche. Die »Böhmisch-Katholischen«, in: DERS., Not ist Anruf Gottes. Aus Veröffentlichungen, Rundschreiben, Predigten und Briefen. Dokumente zur Geschichte der Vertriebenenseelsorge. Festgabe zum sechzigjährigen Priesterjubiläum, hrsg. v. Rudolf OHLBAUM, München – Königstein/Taunus 1991, 61f. (Erstabdruck in Christlicher Nachrichtendienst. Katholische Korrespondenz Nr. 43 vom 23.3.1949, 2). – Vgl. Kurt A. HUBER, Der sudetendeutsche Katholizismus. Kräfte, Strukturen und Probleme, in: DERS., Katholische Kirche und Kultur in Böhmen. Ausgewählte Abhandlungen (Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa 5), hrsg. v. Joachim BAHLCKE u. Rudolf GRULICH, Münster 2005, 285–310, hier: 304.

7 Vgl. allgemein zum Kontext Rainer BENDEL, Vertriebene – Katholische Kirche – Gesellschaft in Bayern 1945 bis 1975 (Die Entwicklung Bayerns durch die Integration der Vertriebenen und Flüchtlinge 12), München 2009; Michael FELLNER, Katholische Kirche in Bayern 1945–1960. Religion, Gesellschaft und Modernisierung in der Erzdiözese München und Freising (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 111), Paderborn u. a. 2008, zugl. Diss., München 2005.

Im Gegensatz zum Rheinland oder zu Böhmen wird manchen Regionen auch ein besonders frommer und zugleich ›linientreuer‹ Katholizismus nachgesagt. Allerdings sind entsprechende Zuschreibungen heute weniger allgemein, weil auch in den fraglichen Regionen personelle Basis und kulturelle Prägung zusehends schwinden. Mindestens aber historisch lassen sich signifikante Stereotypen belegen. So brachten z. B. Journalisten und Kommentatoren Spannungen zwischen dem Kölner Domkapitel und Erzbischof Joachim Kardinal Meisner (1933–2017, Erzbischof von Köln: 1989–2014) und generell dessen konservative Einstellung gerne auch mit dessen andersgearteter landsmannschaftlicher Sozialisation in Verbindung. Meisner war 1933 im niederschlesischen Breslau zur Welt gekommen. Die ›Zeit‹ gab in einem Nachruf auf den Kardinal die Auffassung wieder, *ein so konservativer Gottesmann passe nicht in die rheinische Metropole mit ihrer betont lebensfroh-liberalen Ausprägung des Katholizismus*⁸, und ganz ähnlich zitiert die Internet-Enzyklopädie ›Wikipedia‹ *katholische [...] Kreise [...]*, die Meisner *eine für die Kölner Ortskirche zu fremde Mentalität*⁹ bescheinigten.

Dabei geht, betrachtet man die historischen Verhältnisse, die Gleichung ›schlesisch=katholisch‹ ja keineswegs auf, wie Waldemar GROSCH in diesem Band verdeutlicht. Jedenfalls traf sie nur auf einen Teil des Landes tatsächlich zu. Offenbar handelt es sich vergleichbar dem Etikett ›böhmisch-katholisch‹ um eine erst nach dem Zweiten Weltkrieg generierte Klischeevorstellung. In Niederschlesien, das rund zwei Drittel des bis 1945 größten deutschen Bistums, des Erzbistums Breslau, ausmachte, waren die Katholiken deutlich in der Minderheit und mussten sich gegen eine von der preußischen Regierung begünstigte protestantische Umgebung behaupten. In Oberschlesien hingegen stellten sie eine überwältigende Mehrheit, die eine geradezu barocke Frömmigkeit kultivierte, aber unter der katastrophalen sozialen Lage im zweitgrößten Industriegebiet Deutschlands litt. Da die Oberschlesier häufig einen polnischen Dialekt als Umgangssprache verwendeten, bemühte sich die polnische Nationalbewegung ab 1848, sie für einen künftigen polnischen Staat zu gewinnen. Daraus entstand eine folgenreiche Vermischung religiöser, nationaler und sozialer Aspekte, die in der weit verbreiteten Ansicht mündete, man könne die nationale Zugehörigkeit an der Konfession ablesen: Wer katholisch sei, müsse demnach Pole sein; dagegen galten die Protestanten als deutsche Zuwanderer. Dieser Konflikt, durch eine ungeschickte preußische Politik verschärft, prägte die Zeit vor dem Ersten Weltkrieg und kulminierte in der Volksabstimmung von 1921, die eine Teilung Oberschlesiens zwischen Deutschland und Polen zur Folge hatte. Er fand seinen Abschluss in der Neuordnung nach 1945, als die deutsch- und polnischsprachigen katholischen Oberschlesier, von der Vertreibung ausgenommen, zwangsweise in die polnische Staatsbürgerschaft überführt und an einer Ausreise gehindert wurden. Hat möglicherweise die westdeutsche Aufnahmegesellschaft ohne Sinn für solche Differenzierungen die schlesischen Vertriebenen ohne Rücksicht auf deren tatsächliche Konfession als ›irgendwie polnisch‹ und damit katholisch identifiziert und diese Zuschreibung bis in die Gegenwart tradiert?

Dass Katholizität für die Identität Polens und der Polen aus der Außen-, und kaum weniger auch aus der Binnenperspektive einen hohen Stellenwert besitzt, ist auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts unmittelbar nachvollziehbar. Gleichwohl handelt es sich nur um einen besonders markanten, gleichsam nationalen Sonderfall jener ›geographischen

⁸ <https://www.zeit.de/news/2017-07/05/kirche-kardinal-meisner-der-wachhund-gottes-05113802>; abgerufen am 17.9.2018.

⁹ https://de.wikipedia.org/wiki/Joachim_Meisner#Kontroverse_um_die_Ernennung; abgerufen am 17.9.2018.

Identität« (Wilhelm Damberg) in die auch alle kulturellen Äußerungsformen des Glaubenslebens eingehen. Grundsätzlich ist die – unterstellte – konfessionelle Spezifik einer Landschaft und ihrer Bevölkerung nichts anderes als die religiöse Artikulationsform des jeweils ganz eigenen – ebenfalls unterstellten – ›Volkscharakters«. Der – so der Sauerländer Kabarettist Rüdiger Hofmann – typisch rheinische *Spaßzwang* macht eben auch aus dem katholischen Glauben eine lustige Angelegenheit, während bei den gegenüber jeder Veränderung skeptisch gesonnenen und verschlossenen, und wenn einmal nicht, dann zum falschen Zeitpunkt unverblümt direkten Westfalen nur ein schwerfällig-schwermütiger, will heißen allzu ernster Katholizismus gelebt wird. ›Ultrakonservativ« und ›ultrakatholisch« – was auch immer das sein mag – sind in den stereotypen Beschreibungen von Land und Leuten nur zwei Seiten einer Medaille¹⁰.

Wer sich mit Christoph KÖSTERS auf die Suche nach historischen Anhaltspunkten für den behaupteten typisch westfälischen Katholizismus macht, wird abermals eine Differenzierung vornehmen und sich auf das Münsterland als katholischer Kernregion der preußischen Provinz Westfalen konzentrieren müssen. Die für ländliche Regionen wie das Münsterland kennzeichnenden korporativen Sozialstrukturen und Denkmuster wirkten bis weit in das 20. Jahrhundert mit dem Kulturkampf als Erinnerungsort zusammen¹¹. Dem westfälischen Adel (Droste zu Vischering, von Galen, von Ketteler u. a.) kam dabei als Akteur zusammen mit den münsterländischen Textilfabrikanten besonderes Gewicht zu. Generell führt die Suche nach den Trägern und Tradierenden einer konfessionellen geographischen Identität – aus Gründen, die hier nicht vertieft werden können¹² – immer wieder zum regionalen Adel. Oberschwaben wäre dafür ebenfalls ein instruktives Beispiel¹³. Aber zurück nach Westfalen: Eine Entkoppelung der lange identitätsstiftend wirkenden (Selbst- und Fremd-)Wahrnehmung konfessioneller und räumlicher Geschlossenheit setzte spätestens ein, als nach 1945 anstelle der alten Provinzhauptstadt Münster und ihres katholischen Umlandes die boomende Metropolregion des Ruhrgebiets zum räumlich-identitätsstiftenden Zentrum des neu gegründeten Landes Nordrhein-Westfalen wurde. Von der Ikone des Münsteraner Bischofs Clemens August von Galen (1878–1946, Bischof von Münster: 1933–1946) abgesehen, ging mit der verbreiteten Kritik der »katholisch provinziellen und steifen Scheinidylle« (Dietmar Klenke) in den 1960er-/70er-Jahren das Image vom »schwarzen« Münster endgültig unter.

Schließlich noch Beispiele für den Süden des deutschen Sprach- und Kulturraumes: Mit Blick auf die historischen Ursachen der in Vorarlberg bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts tief verankerten Katholizität ließe sich mit dem Landeshistoriker Wolfgang SCHEFFKNECHT vom »langen Schatten Josephs II.« sprechen¹⁴. Mit der Einführung des Josephinischen Staatskirchentums in allen Territorien der Habsburgermonarchie wurden auch in Vorarlberg 1782/85 Klosteraufhebungen durchgeführt, der Kaiser

10 Vgl. Rüdiger Hoffmann im Interview am 7.5.2010 <https://www.n-tv.de/politik/dossier/Ruediger-Hoffmann-erklart-NRW-article860869.html>; abgerufen am 18.9.2018.

11 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 u. a. 1997.

12 Zusammenhänge mit der »restaurativen« Wende des (katholischen) Adels zu Beginn des 19. Jahrhunderts liegen auf der Hand. Vgl. die in RJKG 34, 2015, publizierten Beiträge zur Tagung des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart »Zwischen Aufklärung und Reaktion. Adel, Kirche und Konfession in Südwestdeutschland 1780–1820«.

13 Vgl. Claus ARNOLD, Katholische Milieus in Oberschwaben um 1900. Adlige Damen, Modernisten und Lourdesgrotten, in: RJKG 21, 2002, 219–239.

14 Der Vortrag von Wolfgang Scheffknecht entfiel leider für die Drucklegung.

unternahm zudem den Versuch, die Bistumsgrenzen an die politischen Grenzen anzugleichen. Dies scheiterte, Vorarlberg blieb zunächst den Bistümern Konstanz, Chur sowie, mit einem kleineren Anteil, Augsburg zugeteilt. Nach dem Wiener Kongress (1814/15) wurden die Vorarlberger Bistumsanteile in einem dem Bistum Brixen unterstellten Generalvikariat zusammengefasst. Zur Zeit der bayerischen Besetzung Vorarlbergs empörte sich die Bevölkerung über weitere Reform- und Säkularisierungsbestrebungen der Obrigkeit wie das Verbot des Wetterläutens, vor allem aber über die vor Ort tätigen, die Reformen ausführenden Ortspriester, die im Bereich des 1821 untergegangenen Bistums Konstanz – geprägt von den Reformen des Bistumsverwesers Heinrich Ignaz von Wessenberg (1774–1860) – zumeist der Aufklärung zugeneigt waren. Der in der Bevölkerung fest verankerte, vor allem im ehemals dem Bistum Chur zugehörigen Landesteil sehr konservative Katholizismus avancierte in der Folge zum Träger der Vorarlberger Identität schlechthin. Alles nicht Katholische wurde als landfremd angesehen und ultramontane Tendenzen waren auch in Vorarlberg als geschlossen katholischem Land die Folge.

Ähnlich, wenn auch im historischen Bewusstsein nochmals gesteigert bis zum Erinnerungsort, verlief die Entwicklung im Nachbarland: Nicht nur mit Blick auf das 19. und frühe 20. Jahrhundert wurde das ›Heilige Land Tirol‹ als Bastion des Katholizismus in Österreich beschrieben, als »roccaforte del cattolicesimo austriaco«¹⁵. Bis in die jüngste Zeit hinein werden die angeblich auffällige Frömmigkeit und Kirchlichkeit im Land nördlich und südlich von Reschen und Brenner sei es bewundert oder geschmäht. Ursprünglich waren es – keineswegs nur protestantische – Aufklärer, die Glauben und religiöse Praktiken der Tiroler als modernisierungshemmend geißelten und ein Bild von den gutmütigen, aber einfältigen Bauern im Gebirge zeichneten. Nicht viel später wurde der Spieß umgedreht und Tirol aus katholischer Perspektive gepriesen als »das positive Andere der Moderne«¹⁶, gerade weil Aufklärung und Säkularisierung hier scheinbar nicht Fuß fassen konnten.

Ähnliches lässt sich für Oberschwaben beobachten: Auch hier avancierte das Stigma der aufgeklärten Kritiker nach dessen dialektischer Umkehrung und Umwertung zum selbstbewusst bejahten Bestandteil katholischer Selbstbeschreibung¹⁷, sprachlich genial, wenn auch erst am Ende des 20. Jahrhunderts verdichtet im Paradoxon von der »glückhaften Rückständigkeit« (Elmar L. Kuhn) eines Landes¹⁸, in dem man dem Himmel ein Stück näher sei – näher als im protestantischen ›Unterland‹, versteht sich¹⁹.

Was aber dabei herauskommt, wenn man für die Analyse den Referenzraum verändert und gleichsam die etablierten Grenzziehungen auf der ›mental map‹ zwischen Oberschwaben und Altwürttemberg, zwischen ›Ober- und ›Unterland‹, einmal beiseite lässt, zeigt Claus ARNOLD. Die prominent etwa vom Kirchenhistoriker Hermann Tüchle (1905–1986) ausgelegte Fährte zu einem spezifisch schwäbischen Katholizismus²⁰

15 Sergio BENVENUTI, *I Principi vescovi di Trento fra Roma e Vienna 1861–1918*, Bologna 1988, 32, zit. n. HUBER, *Grenzkatholizismen* (wie Anm. 1), 13.

16 HUBER, *Grenzkatholizismen* (wie Anm. 1), 16.

17 Vgl. José CASANOVA, *Public Religions Revisited*, in: *Religion: Beyond the Concept*, hrsg. v. Hent DE VRIES, New York 2008, 101–119, hier: 10f.

18 Vgl. den Titel der Tagung der Gesellschaft Oberschwaben »Glückhafte Rückständigkeit? Kulturregion Oberschwaben« am 23.11.2001 in Schwendi und deren Dokumentation in: *Oberschwaben. Mitteilungen der Gesellschaft Oberschwaben* 4, 1/2002.

19 Bernd MAYER, *Klischees aus und über Oberschwaben*, in: *Oberschwaben. Mitteilungen der Gesellschaft Oberschwaben* 4, 1/2002, 21–28, hier: 26.

20 Vgl. Hermann TÜCHLE, *Kirchengeschichte Schwabens. Die Kirche Gottes im Lebensraum des schwäbisch-alamannischen Stammes*, Bd. 1, Stuttgart ²1950.

führte auch diesen selbst letztlich ›nur‹ nach Rottenburg²¹. Tüchles ›großschwäbischer‹ Blick – jedenfalls seine Ambition – steht dabei nicht nur im Einklang mit zeittypischen Träumereien, sondern lässt sich auch biographisch deuten: Nicht Oberschwaben, sondern Schwaben war für den in Esslingen geborenen und, was erschwerend hinzukommt, in München – wenn auch erst seit 1952 – lehrenden Tüchle maßgeblicher Bezugsraum. Nach der Dekonstruktion des historischen Raumes, Bewusstseinsraumes oder gar nur historischen Bewusstseinsraumes Schwaben²² bleibt allein das Rottenburg-Stuttgarter Bistumsgebiet als verlässliche administrative Größe. Damit aber bringt der Beitrag von Claus Arnold eine wichtige ›Top-down‹-Perspektive in die Betrachtung der regionalen Katholizismen ein: Bischöfe, kirchliche Verwaltungen, ja diözesanes ›Marketing‹ projizieren Konfession, Kirche bzw. katholische Praxis auf ›ihre‹ Verwaltungsräume. Regionale Katholizismen sind auch und werden auch gemacht.

II.

Auf der Grundlage dieser ersten Bestandsaufnahme regionaler Katholizismen seien sieben Beobachtungen bzw. Thesen formuliert:

1. Die Entstehung *und* die Zuschreibung regional definierter Katholizismen (Plural)²³ steht im Zusammenhang mit individuellen, sozialen, institutionellen, aber auch politischen Identitätsbildungsprozessen. Es mag banal sein, darauf hinzuweisen, aber in allen Fällen geht es, freilich in unterschiedlicher Weise und mit unterschiedlichen Absichten, um die Befriedigung von Identitätsbedürfnissen. Historisch betrachtet liegen im engeren geographisch-politischen Sinn »Grenzkatholizismen« – so der Titel einer 2016 publizierten Dissertation über die komplexen Tiroler Verhältnisse in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts²⁴ – ebenso in Böhmen, in Niederschlesien und vielen weiteren, hier nicht thematisierten Regionen wie der Eidgenossenschaft vor. Bedürfnisse der Abgrenzung, der Grenzziehung zwischen katholischer Bevölkerungsmehrheit und protestantischer Obrigkeit, zwischen alten privilegierten und neuen, sich als zurückgesetzt empfindenden Untertanen fallen darüber hinaus im preußisch beherrschten Münsterland wie auch im württembergischen Oberschwaben ins Auge. Methodisch aufschlussreich kann es sein, wenn katholische Diaspora-Situationen – ein instruktiver Sonderfall ist die von Lena KRULL in den Blick genommene preußische bzw. Reichshauptstadt Berlin²⁵ – großflächigen und homogenen katholischen

21 Vgl. Hermann TÜCHLE, Von der Reformation bis zur Säkularisation vor. Geschichte der katholischen Kirche im Raum des späteren Bistums Rottenburg-Stuttgart, Ostfildern 1981.

22 Dietmar SCHIERSNER, Das Land der Schwaben auf der Karte suchend. Historische Zugänge zu einer Region, in: Ulm und Oberschwaben 55, 2007, 11–26.

23 »Katholizismen« werden hier die seit der Zeit der Konfessionalisierung entstehenden »Erscheinungsformen des katholischen Christentums, die historisch-kontingenter Natur sind«, genannt. Zum Begriff »Katholizismus« sowie zur Pluralbildung »Katholizismen« vgl. LThK³ 5, 1368–1370, hier: 1368. »Katholizismen« werden hier die seit der Zeit der Konfessionalisierung entstehenden »Erscheinungsformen des katholischen Christentums, die historisch-kontingenter Natur sind«, genannt.

24 HUBER, Grenzkatholizismen (wie Anm. 1).

25 Vgl. zuletzt Lena KRULL, Prozession und Provokation. Der Berliner Diasporakatholizismus im Kulturkampf, in: Wichmann-Jahrbuch des Diözesangeschichtsvereins Berlin. Neue Folge 13, 54–55/2015, 117–134.

Regionen wie Bayern (Rainald BECKER) gegenübergestellt werden. Denn anhand solcher Fallstudien lässt sich fragen: Entwickelten sich in fragmentierten Minderheitenkatholizismen regionale, im Falle Berlins: lokale Rekurse überhaupt bzw. fehlten folgerichtig in konfessionell geschlossenen Landen die motivierenden regionalen Identitätsbedürfnisse?

2. Damit wurde eine zweite These bereits vorweggenommen: Andere Konfessionen sind für die Genese und Zuschreibung regionaler Katholizismen bedeutsam. Das Bedürfnis *interkonfessioneller* Abgrenzung nach und von außen steht in vielen Fällen an der Wiege regional bestimmter Katholizismen. Das ist anzunehmen für die angesprochenen Fälle protestantischer ›Fremdherrschaft‹, also in Teilen Westfalens oder in Oberschwaben. Das könnte aber auch für gemischtkonfessionelle Gebiete mit einer Kleinräumigkeit gelten, bei der allgegenwärtige Kontaktzonen zu Menschen anderer Bekenntnisses größere Abgrenzungsbedürfnisse hervorriefen. Beispiele dafür wären die Eidgenossenschaft²⁶, aber auch andere Regionen wie möglicherweise Teile Frankens. Es ist fast schon tautologisch darauf hinzuweisen, dass bei der interkonfessionellen Abgrenzung natürlich die Langzeitfolgen der Konfessionalisierung zum Tragen kommen, und zwar mit den rekonfessionalisierenden Wirkungen während des langen 19. Jahrhunderts, wie man vermuten darf²⁷.
3. Regionale Attribuierungen des Bekenntnisses dienen jedoch auch einer *intrakonfessionellen* Binnendifferenzierung, gegebenenfalls zunächst parallel zur interkonfessionellen Abgrenzung, vor allem aber in dem Maße, in dem die Grenzziehung gegenüber Protestanten und Protestantismus an Bedeutung verliert, also besonders seit der Mitte des 20. Jahrhunderts. Als Folie für die Abgrenzung fungiert hier ›der‹ Katholizismus (Singular) bzw. dessen als hegemonial und dabei – zu Recht oder nicht – in sich geschlossen wahrgenommene ›römisch-katholische Repräsentation. Speziell diese Stoßrichtung des Sich-Abgrenzens ist mit einem – prinzipiell positiv besetzten – anti-autoritären bzw. subversiven Gestus gekoppelt. Mit Sicherheit dient heute die Rede vom ›rheinischen Katholizismus‹ – die Beispiele haben es gezeigt – der intrakonfessionellen Abgrenzung und bedient insbesondere auch individuelle Identitätsbedürfnisse; die begriffliche Zusammensetzung könnte zunächst aber auch das katholische Selbstverständnis in der preußischen Rheinprovinz, später möglicherweise übertragen auf die Bonner Republik, zum Ausdruck gebracht, also durchaus eine antiprotestantische Spitze gehabt haben.
4. Bleiben wir mit der vierten These noch bei den Funktionen und Folgen intrakonfessioneller Abgrenzung. Beispielhaft soll hier ein organisationssoziologischer Aspekt herausgegriffen werden. Genese und Zuschreibung regional spezifischer Katholizismen entfalten im Spannungsfeld von ›Einheit und Vielfalt‹ sowohl integrative als auch desintegrative Wirkungen: Die sich regional definierende Gruppe

26 Vgl. zur Schweiz: Religiöse Grenzziehungen im öffentlichen Raum. Mechanismen und Strategien von Inklusion und Exklusion im 19. und 20. Jahrhundert (Religionsforum 8), hrsg. v. David LUGINBÜH u. a., Stuttgart 2012; sowie aus historiographiegeschichtlichem Blick Franziska METZGER, Religion, Geschichte, Nation. Katholische Geschichtsschreibung in der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert – kommunikationstheoretische Perspektiven (Religionsforum 6), Stuttgart 2010, zugl. Diss., Freiburg 2006.

27 Vgl. Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein zweites konfessionelles Zeitalter, hrsg. v. Olaf BLASCHKE, Göttingen 2002; sowie die Kritik von Carsten KRETSCHMANN/Henning PAHL, Ein »Zweites Konfessionelles Zeitalter«? Vom Nutzen und Nachteil einer neuen Epochensignatur, in: HZ 276, 2003, 369–392.

erfährt eine Stärkung ihres Zusammenhalts. Zugleich werden einerseits zentrifugale Tendenzen eingehegt, indem die Befriedigung partikularer Identitätsbedürfnisse innerhalb des gesamtkirchlichen Rahmens möglich erscheint. Andererseits wohnt partikular definierten Selbstkonzepten prinzipiell auch subversives Potential inne, aus dem eine Gefährdung (dogmatischer) Einheitlichkeit bzw. Klarheit erwachsen kann.

5. Diese Einführung trägt den Untertitel »Zusammenhänge und Konstrukte«. Vielleicht sollte man es einmal umstellen, um die andere Perspektive hervorzuheben: »Konstrukte *und* Zusammenhänge«. Denn es dürfte deutlich werden, dass regionale Katholizismen nicht nur, wenn auch möglicherweise geschichtsmächtige Klischee-Vorstellungen sind, sondern dass es tatsächlich historisch gewachsene bzw. erklärbare spezifische Erscheinungsformen von Katholizismus gibt. Auch religiöse Klischees fallen nicht vom Himmel. Die *Genese* regional spezifischer Ausprägungen des katholischen Glaubens – in Repräsentationen und Praktiken – erfolgt aufgrund unterschiedlicher historischer Faktoren und Konstellationen. Eine ganze Reihe von Punkten, die in der Langzeitperspektive mehr oder weniger prägende Wirkung entfalteten, lässt sich benennen, weitere wären zu ergänzen:
 - die Situierung zwischen ›Zentrum‹ und ›Peripherie‹, also die kommunikative, insbesondere räumliche, personelle usw. Nähe bzw. Ferne zur Kurie bzw. zu kirchlichen Unter-Zentren (Bischöfskirchen, Klöster, Bildungseinrichtungen, Nuntiaturen usw.),
 - die diözesanen bzw. metropoliten Strukturen, insbesondere die Verfassung von Domkapiteln und die Regelungen zur Bischofswahl,
 - seit der Reformation die räumlich-geographische Lage im konfessionellen Kontext, also vorübergehende oder dauerhafte Minderheiten- und Diasporasituationen, Leben in konfessionellen Mischlagen oder in großen, konfessionell geschlossenen Territorien, einschließlich der durch Migrationen entstehenden Dynamiken,
 - verbunden damit: die Situierung in der politischen Geographie, also Nähe zu und Abgrenzung gegenüber konfessionell anders ausgerichteten Mächten und Bevölkerungsgruppen,
 - die auf der Grundlage des (vorreformatorischen) landesherrlichen Kirchenregiments bzw. im Zuge der Konfessionalisierung erfolgten und gegebenenfalls langfristige Wirkungen entfaltenden Maßnahmen wie Universitätsgründungen, Ansiedelung von Reformorden, Förderung besonderer Frömmigkeitsformen, nicht zuletzt die nachhaltig sichtbare Sakralisierung des Raumes,
 - in diesem Zusammenhang insbesondere die mit dem sog. ›Barockkatholizismus‹ verbundenen Initiativen unterschiedlichster Protagonisten, nicht zuletzt mit ihren tradierten und zu ›Kunstlandschaften‹ verdichteten Artefakten,
 - die unterschiedlich intensive Adaption der von der ›katholischen Aufklärung‹ ausgehenden Impulse bzw. deren langfristige Auswirkungen, in Österreich z. B. des Josephinismus,
 - die in den nachnapoleonischen deutschen Staaten aufgrund der neuartigen Heterokonfessionalität aufkommenden Abgrenzungsbedürfnisse,
 - insbesondere seit der Industrialisierung die aus der Auseinandersetzung mit räumlich je spezifischen gesellschaftlichen und sozial-ökonomischen Problemlagen aus dem katholischen Glauben heraus entwickelten Antworten bzw. Reaktionen, also Menschenbild, Vergesellschaftungsformen, Alltagskonzepte, Milieubildung usw.,
 - näherhin die divergierende Entwicklung urbaner und ländlicher Lebenswelten, insbesondere seit der Industrialisierung,

- die von der Veränderung der politischen Koordinaten ausgehenden (intra-)konfessionellen Differenzierungswirkungen – im protestantisch dominierten Kaiserreich, im Nationalsozialismus, durch die Folgen von Flucht und Vertreibung, in der »Bonner Republik«, im getrennten und im wiedervereinigten Deutschland.

Die freilich ganz und gar nicht vollzählige Auflistung nährt einen Verdacht: Einen nicht regional spezifischen ›Normal-Katholizismus‹ scheint es gar nicht zu geben, nicht geben zu können. Immerhin aber: Nicht jeder regional umschriebene Katholizismus schaffte es zum Klischee oder, um die Wertung zu vermeiden und zugleich einen möglichen methodischen Zugriff anzudeuten, zum ›Erinnerungsort‹²⁸.

6. Damit von den Zusammenhängen zu den Konstrukten und zur sechsten These. Die – stereotypisierende – *Zuschreibung* einer in Repräsentationen und Praktiken regionenspezifischen Ausprägung des katholischen Glaubens erfolgt erst seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert und dann forciert im Laufe des 19. Jahrhunderts, womit zugleich der zeitliche Ausgangspunkt für die Tagung bezeichnet wäre. Regionale Besonderheiten fallen zunächst Fremden, z. B. Reisenden, auf, werden jedenfalls – kein unwesentlicher Unterschied – von ihnen behauptet und schließlich unter Umständen von den Betroffenen adaptiert. Wesentliche Ursachen dafür waren die Entstehung einer ›Volkskirche‹ bzw. der intrakonfessionellen Kommunikationsgemeinschaft ›des‹ katholischen Milieus einerseits und die – besonders wichtig – vom Nationalismus ausgehenden raumbezogenen Identifikationsbedürfnisse andererseits. Florian Huber spricht in diesem Sinne von einer ›Territorialisierung des Bekenntnisses‹²⁹, die freilich ohne die Wirkung von populären Medien wie etwa Reiseberichten, Reiseführern oder Zeitschriften und Zeitungen nicht denkbar wäre.

Intrakonfessionell hatten oder haben die Zuschreibungen z. B. folgende Stoßrichtungen:

- gegenüber anderen Regionen bzw. deren ›Katholizismus‹, nicht zuletzt auch aus politischen Motiven, etwa entlang den von der Milieuforschung erkannten ›cleavages‹ bzw. Konfliktlinien Zentrum-Peripherie, Staat-Kirche, Stadt-Land und Arbeit-Kapital³⁰,
- gegenüber ›Rom‹ und den damit assoziierten Inhalten und Formen des Katholischen,
- seitens einer ›Basis‹ gegenüber klerikalischen ›Eliten‹.

28 In den drei von Étienne FRANÇOIS und Hagen SCHULZE herausgegebenen Bänden »Deutsche Erinnerungsorte«, München 2009, hat es zwar nicht einmal der »Rheinische Katholizismus« zu einem Eintrag gebracht, wohl aber Köln in einem vergleichbaren Sammelband: Heribert MÜLLER, Köln, in: Erinnerungsorte des Christentums, hrsg. v. Christoph MARKSCHIES u. Hubert WOLF, München 2010, 280–300, 737–740.

29 HUBER, Grenzkatholizismen (wie Anm. 1), 15. – Weitergehend, mit Blick auf die mentalen Implikationen, fragt Christoph KÖSTERS in seinem Aufsatz nach dem »Beitrag des katholischen Milieus zur regionalen Identität Westfalens«; Norbert SCHLOSSMACHER bringt dasselbe Problem mit dem Bonmot des Kabarettisten Jürgen Becker auf den Punkt: »Philosophisch betrachtet sind im Rheinland selbst die Protestanten katholisch.« Und Martin ZÜCKERT deutet das »Böhmisch-Katholische« sowohl als »regionale[n] Katholizismus« wie auch als »katholische[n] Regionalismus«.

30 Andreas HOLZEM, Katholische Kultur in kommunalen Lebenswelten Südwestdeutschlands, in: RJKG 24, 2005, 87–114, hier: 94, Anm. 41. – Vgl. ARBEITSKREIS FÜR KIRCHLICHE ZEITGESCHICHTE MÜNSTER, Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland, in: HJ 120, 2000, 385–395. – Auf diesen Zusammenhang geht im vorliegenden Band Christoph KÖSTERS besonders ausführlich ein.

7. Im 21. Jahrhundert sind alle regionalen Katholizismen (endgültig) zu folkloristischen Klischeevorstellungen geworden³¹. Zusammen mit dem kirchlich orientierten Glauben, aber eben auch – und das ist mindestens ebenso wichtig – der räumlich-kulturellen Bindung der Menschen müssten sie konsequenterweise, jedenfalls in Deutschland, bald vollständig verschwunden sein³². Ob diese Diagnose auch auf den migrantischen Katholizismus in Deutschland zutrifft – ihre Untersuchungen zu den katholischen Einwanderergemeinden stellen hier Dietrich THRÄNHARDT und Jenni WINTERHAGEN in diesem Band vor –, ist allerdings eine eigene Frage.

Bewusst ungeklärt geblieben ist in diesen Ausführungen, was denn überhaupt unter ›Katholizismus‹ verstanden werden soll. Es spricht viel dafür, diese Frage empirisch-induktiv anzugehen und nicht *a priori* eine Definition vorzugeben. Im Einzelfall lässt sich diskutieren, inwiefern regionale *Propria* auch dogmatische Inhalte oder ›nur‹ Phänomene der Glaubenspraxis berühren. Allerdings dürften solche Begriffe zu starr sein, so als hätte dieses mit jenem wenig zu tun, so als gäbe es eine klare Grenzziehung zwischen Glaubensinhalten und Äußerungsformen. Sinnvoller erscheint es stattdessen, auf das stärker beschreibende und prozessorientierte kulturgeschichtliche Konzept von ›Repräsentationen und Praktiken‹³³ zurückzugreifen, denn nach diesem Ansatz gibt es einen stets fluiden Übergang zwischen Normen und Verhaltensweisen.

Was weiß man nun also, um am Ende auf die Ausgangsfrage zurückzukommen, wenn man die Wahrheit über den rheinischen Katholizismus kennt? Für die Diskursanalyse ist die Erforschung von Klischees oder Erinnerungsorten allemal ein Paradebeispiel, um den vielzitierten Konstruktcharakter von Geschichte zu belegen, auch wenn es so einfach nicht ist, den (philosophischen) Realismus zu erledigen und aus der Geschichtswissenschaft zu verabschieden. Die soziologischen Mechanismen innerhalb religiöser Großgruppen, auch und gerade unter dem Einfluss der Säkularisierung, die Wechselwirkungen zwischen Religion, Kirche, Gesellschaft, Politik und Staat sind von größtem Interesse für die Milieuforschung. Die dem »Theorem ›katholisches Milieu‹« entgegengebrachte Kritik indes, es werde zwar das Milieu in der Region, nicht aber die Region im Milieu untersucht, der Raumbezug von Kultur also werde ausgeblendet, jedenfalls aber nicht konsequent integriert³⁴, diese Kritik könnte der hier erprobte regionalgeschichtliche Ansatz fruchtbar aufgreifen.

31 Vgl. z. B. Odilo LECHNER: Von barocker Lust und einer ehrfürchtigen Scheu. Wir müssen Abschied nehmen vom Klischee eines christlichen Bayern, in: Krachert – global, hrsg. v. Karin DÜTSCH, Waldkirchen 2004, 7–13.

32 Vgl. zum Stand der ›Säkularisierung‹ Detlef POLLACK/Gergely ROSTA, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich (Schriftenreihe »Religion und Moderne« 1), Frankfurt a. M. u. a. 2015.

33 Vgl. zum Konzept Matthias POHLIG/Ute LOTZ-HEUMANN/Vera ISAIASZ u. a., Säkularisierungen in der Frühen Neuzeit. Methodische Probleme und empirische Fallstudien (ZHF Beiheft 4), 2008, 115–120.

34 Thomas MERGEL, Milieu und Region. Überlegungen zur Ver-Ortung kollektiver Identitäten, in: Sachsen in Deutschland. Politik, Kultur und Gesellschaft 1830–1918 (Studien zur Regionalgeschichte 14), hrsg. v. James RETALLACK, Bielefeld 2000, 265–279.

CHRISTOPH KÖSTERS

»Westfälisch-katholisch«?

Historische Beobachtungen zum Wandel eines regionalen Topos im 19. und 20. Jahrhundert

Einleitung

Im Oktober 1952 kam der Zentralrat des Deutschen Caritasverbandes zu seiner alljährlichen Tagung in Münster zusammen. Der Wiederaufbau von Münsters »guter Stube«, dem Prinzipalmarkt und dem Domplatz, war in vollem Gange, die Wunden, die die Zerstörungen des Krieges geschlagen hatten, begannen zu vernarben¹. Für die Mitglieder des höchsten Entscheidungsgremiums des katholischen Wohlfahrtsverbandes stand außer der Wahl eines neuen Präsidenten die Mahnung der deutschen Bischöfe auf der Tagesordnung, sich nach den außerordentlichen Herausforderungen der unmittelbaren Nachkriegszeit wieder auf die Kernaufgaben der Caritas zu konzentrieren².

Die Einladungskarte enthielt auf der Vorderseite eine zweifellos gelungene Hommage an die gastgebende Bischofsstadt: eine Holzschnitt-Illustration, die den Münsteraner Kardinal Clemens August Graf von Galen (1878–1946, Bischof von Münster: 1933–1946) mit seinem Weihespruch *Nec laudibus – nec timore* vor seiner Domkirche zeigte, untertitelt mit einem Zitat Papst Pius' XI. (1857–1939, Papst: 1922–1939): *In Münster in Westfalen steht der Glaube so fest wie die Eichen in den Wäldern*³. Auch wenn die Grafik, die im Übrigen von dem renommierten, in der NS-Zeit als »entartet« verfeimten Münsteraner Künstler und Grafiker Hans Pape (1894–1970) stammte, für sich sprach, schien die Eigenart eines typisch »westfälischen« Katholizismus erst durch den Ausspruch des Papstes geradezu versinnbildlicht.

1 Zur Nachkriegsgeschichte Münsters vgl. Karl TEPPE, Politisches System, gesellschaftliche Strukturen und kulturelles Leben seit dem Zweiten Weltkrieg, in: Geschichte der Stadt Münster, Bd. 3, hrsg. v. Franz-Josef JAKOBI u. Thomas KÜSTER, Münster ³1994, 1–81, bes. 27–29.

2 Das Tableau der Tagesordnung reichte von der *Weiteren Beratung über die Bildung des barmherzigen Menschen* über arbeits- und sozialrechtliche Fragen, die *Fremdbeheimatung als Liebeswerk* und die *Caritasarbeit Ost* bis zur Diskussion über *Kirchensteuermittel für car[itative] Zwecke*.

3 Der Nachweis des in das Jahr 1925 datierten Zitats ist bislang nicht gelungen.



»In Münster in Westfalen steht der Glaube so fest wie die Eichen in den Wäldern.«
Papst Pius XI. (1925)

Dass die Zueignung mit den tatsächlichen Verhältnissen übereinstimmte, daran durften begründete Zweifel bestehen. Schon 1948 hatte von Galens Nachfolger im Bischofsamt, Michael Keller (1896–1961, Bischof von Münster: 1947–1961), in einem programmatischen Hirtenbrief vor einer weltweiten Einheitszivilisation und Einheitskultur gewarnt, die auch die ländlichen Regionen erfassen würden, wenn es nicht gelänge, diese wieder zu verchristlichen: *Wir stehen vor einem gewaltigen Aufbruch. Ob wir es wollen oder nicht: Die Welt geht in rasendem Tempo einer Neugestaltung entgegen. [...] Morgen werden sich die Menschen in ihrem Geben und ihren Lebensgewohnheiten in Berlin, Washington, Tokio, Peking, Montreal und Sidney kaum noch wesentlich voneinander unterscheiden. Und kein Land, keine Stadt, kein Dorf, sei es auch noch das entlegenste, kann sich der unwiderstehlichen Gewalt dieser Umformung entziehen.* Für den Wandel des ländlichen Lebensraumes seien die Veränderungen *von den Zeiten des ersten Bischofs Ludgerus bis zum Abschluß des ersten Weltkrieges [...] nicht so entscheidend [gewesen] wie der Wandel seit 1933. Die Tatsache des ungeheuren Bruchs läßt uns befürchten, daß, wenn es uns nicht gelingt, das Land wieder zu verchristlichen, dann in zwei Generationen das Land uns verloren ist*⁴.

Was also hat es mit der markanten Bild-Text-Illustration auf sich, die Westfalen eine besondere, von anderen Regionen deutlich unterschiedene katholische Kirchentreue zuschrieb? Wann entstand diese Vorstellung, welche Konnotationen wurden mit ihr verknüpft und wie veränderte sie sich? Gab es eine Zeit, in der sie ein Fundament in der

⁴ Zit. n. Wilhelm DAMBERG, *Moderne und Milieu (Geschichte des Bistums Münster 5)*, Münster 1998, 323.

Sache hatte? Und falls dem so wäre: Was ist dann das typisch ›Westfälische‹? Schon das Fragespektrum lässt erkennen, dass mit der Vermessung des katholischen Milieus in Westfalen nur ein Teil des gesuchten Hybrids identifiziert ist. Vielmehr ist zusätzlich auch umgekehrt danach zu fragen, worin der spezifisch katholische Beitrag zum identitätsstiftenden Westfalen-Diskurs besteht.

Bereits 1991 hat der Kölner Religionshistoriker Michael Klöcker den religiös-katholischen Kosmos in seiner alltagsgeschichtlichen Gestalt »von der Wiege bis zur Bahre« beschrieben, dessen Wandel selbst zwar nicht zum Gegenstand seiner Darstellung gemacht, aber später – 2005 – dann die damit zusammenhängenden mentalitätsgeschichtlichen Forschungsfragen skizziert⁵. Nahezu zeitgleich und parallel dazu hat Thomas Mergel dafür plädiert, die sozialmoralischen Milieus anders als bis dahin üblich aus der regionalen Perspektive – gleichsam bottom up – zu erforschen. Dadurch komme man den von den Regionen ausgehenden mentalen Prägungen der Milieus, deren Eigenarten, aber auch den zugehörigen, historisch bedingten Selbststilisierungen und Typisierungen eher auf die Spur⁶.

Das wies in jene Richtung, die dann Barbara Stambolis eingeschlagen und methodisch reflektiert hat. Im Anschluss an den kulturgeschichtlich geleiteten »spatial turn« und namentlich David Blackburns maßgebliche Studien zur »Landschaft in der deutschen Geschichte«⁷ zeichnete sie eine »gedachte Karte« (»mental map«) des Hochstifts Paderborn als »konfessionell geprägter Geschichtslandschaft«⁸. Dietmar Klenke ist ihr darin gefolgt und hat vor allem die bis in die jüngste Gegenwart reichenden klischeearartigen Verzerrungen und damit auch die Instrumentalisierungen aufgezeigt, die mit der Wahrnehmung dieser »mentalen Geographie« von Beginn an stets verbunden waren⁹. Die Landesgeschichtsschreibung hat solche raumbezogenen Konzepte aufgegriffen und das Spektrum älterer lokal- und regionalfokussierter Ansätze erweitert¹⁰. Karl Ditt, Winfried Reininghaus und Bernd Walter haben die Zusammenhänge von westfälischer Identität und Raumbewusstsein kritisch historisiert¹¹. Insbesondere Karl Ditt hat die Ergebnis-

5 Michael KLÖCKER, *Katholisch – von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall?*, München 1991; DERS., *Das katholische Milieu als historische Forschungsperspektive – mit besonderer Berücksichtigung der Rheinlande*, in: *Kirche und Gesellschaft im Wandel der Zeiten. Festschrift für Gabriel Adriányi zum 75. Geburtstag*, hrsg. v. Hermann-Josef SCHEIDGEN, Nordhausen 2012, 145–168; DERS., »Rheinisch-katholisch«. Zur Mentalität des rheinischen Katholizismus seit der Aufklärung, in: *Römische Quartalschrift* 100, 2005, 288–312.

6 Thomas MERGEL, *Milieu und Region. Überlegungen zur Ver-Ortung kollektiver Identitäten*, in: *Sachsen in Deutschland. Politik, Kultur und Gesellschaft 1830–1918 (Studien zur Regionalgeschichte 14)*, hrsg. v. James RETALLACK, Bielefeld 2000, 265–279; Thomas KÜHNE, *Region als Konstrukt. Regionalgeschichte als Kulturgeschichte*, in: ebd., 253–263.

7 David BLACKBURN, *Landschaften der deutschen Geschichte. Aufsätze zum 19. und 20. Jahrhundert (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 217)*, Göttingen 2016, darin der Beitrag »Die Eroberung der Natur« (221–230).

8 Vgl. Barbara STAMBOLIS, *Zur »mentalen Geographie« einer konfessionell geprägten Geschichtslandschaft. Das ehemalige Hochstift Paderborn*, in: *Westfälische Forschungen* 52, 2002, 421–451.

9 Dietmar KLENKE, *Schwarz – Münster – Paderborn. Ein antikatholisches Klischeebild*, Münster 2008.

10 Vgl. *Handbuch Landesgeschichte*, hrsg. v. Werner FREITAG, Michael KISSENER, Christine REINLE u. a., Berlin 2018.

11 Vgl. *Das Ruhrgebiet in Rheinland und Westfalen. Koexistenz und Konkurrenz des Raumbewusstseins im 19. und 20. Jahrhundert (Forschungen zur Regionalgeschichte 57)*, hrsg. v. Karl DITT u. Klaus TENFELDE, Paderborn 2007, insbes. Hans-Heinrich BLOETEVOGEL, *Raumbewusstsein im Rheinland, in Westfalen, im Ruhrgebiet und in Nordrhein-Westfalen. Einführung und Auswertung*

se langjähriger Forschungen vor allem zum Provinzialverband Westfalen als kulturpolitischem Akteur in einem luziden Überblick zur Geschichte divergierender räumlicher Identitäten im Rheinland, in Westfalen und im Ruhrgebiet zusammengefasst. Den konfessionellen Faktor hat er für Westfalen allerdings kaum berücksichtigt¹² – aus gutem Grund, wie im Folgenden zu zeigen sein wird. Aus einem weiteren, dritten Blickwinkel haben schließlich Werner Freitag, Wilfried Reininghaus und andere ihr Augenmerk auf die skizzierte Problemstellung gerichtet, indem sie nach den »westfälischen Geschichtsbaumeistern« gefragt haben. Ihnen kommt für die Konturierung dessen, was im kulturellen Gedächtnis diesseits und jenseits der Region als typisch »westfälisch« galt, nicht unerhebliche Bedeutung zu¹³.

Sämtliche Forschungen stützen die im Folgenden weiter zu entfaltende These, dass es sich bei dem erwähnten hybriden Topos »Westfälisch-katholisch« um ein Phänomen handelt, das den Wandel Westfalens als Region und deren identitätsstiftende Raumbezüge als sozialen und mentalen Erfahrungswandel der Katholiken in der Moderne reflektiert. Obwohl der Wandel des Katholizismus im 19./20. Jahrhundert in Westfalen mittlerweile intensiv erforscht ist, steht für Münster, das Münsterland und die Diözese eine mentalitätsgeschichtliche Landschaftskartographie im skizzierten Sinne noch aus¹⁴. Das überrascht insofern, als der Sitz des vormaligen Fürstbischofs nach dem Wiener Kongress mit der Eingliederung in den preußischen Machtbereich zum Zentrum der Provinz Westfalen erhoben wurde. Überdies hat der Bochumer Geograph Peter Schöller schon 1986 in einem Beitrag zu »Konfession und Territorientwicklung« Nordrhein-Westfalens herausgestellt, wie sehr vor allem die ländlichen Regionen Westfalens noch bis weit ins 20. Jahr-

(345–351); Räume, Grenzen, Identitäten. Westfalen als Gegenstand landes- und regionalgeschichtlicher Forschung (Forschungen zur Regionalgeschichte 71), hrsg. v. Wilfried REININGHAUS u. Bernd WALTER, Paderborn 2013; vgl. dazu auch den Tagungsbericht von Martin DRÖGE, »Nicht überall, wo Westfalen draufsteht, ist auch Westfalen drin ...«. Eine Tagung in Soest zum Thema »Räume, Grenzen, Identitäten«, in: Westfälische Forschungen 57, 2007, 469–482.

12 Vgl. Karl DITT, Die Entwicklung des Raumbewusstseins, in: DITT / TENFELDE (Hrsg.), Ruhrgebiet (wie Anm. 11), 405–473; DERS., Der Raum Westfalen im 19. und 20. Jahrhundert als Gegenstand der Kulturpolitik, in: REININGHAUS / WALTER (Hrsg.), Räume (wie Anm. 11), 139–170.

13 Westfälische Geschichtsbaumeister. Landesgeschichtsforschung und Landesgeschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert, hrsg. v. Werner FREITAG u. Wilfried REININGHAUS, Münster 2015. – Die Problemanzeige Harm Kluetings (ebd., 191–212), der auf den geschichtsschreibenden katholischen Klerus aufmerksam macht, bleibt für Deutschland ein dringendes Forschungsdesiderat. Zum Forschungsstand: Dominik BURKARD, Priester als Landeshistoriker. Vermessung eines Forschungsfeldes, in: Römische Quartalschrift 104, 2009, 187–224; methodisch ausgefeilt: Franziska METZGER, Geschichtsschreibung und Geschichtsdenken im 19. und 20. Jahrhundert, Bern 2011.

14 Grundlegend für das Bistums Münster: DAMBERG, Moderne (wie Anm. 4); für das Erzbistum Paderborn vgl. Hans J. BRANDT / Karl HENGST, Geschichte des Erzbistums Paderborn, Bd. 3: Das Bistum Paderborn im Industriezeitalter 1821–1930, Bd. 4: Das Bistum Paderborn 1930–2010 (Veröffentlichungen zur Geschichte der Mitteldeutschen Kirchenprovinz 14–15), Paderborn 1997, 2014. – Zur Geschichte Westfalens einschlägig: Westfälische Geschichte, Bd. 2: Das 19. und 20. Jahrhundert. Politik und Kultur; Bd. 3: Das 19. und 20. Jahrhundert. Wirtschaft und Gesellschaft, [Bd. 4:] Bild- und Dokumententeil (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen 43), hrsg. v. Wilhelm KOHL, Düsseldorf 1983–1984. – Zuletzt: Westfalen in der Moderne 1815–2015. Geschichte einer Region, hrsg. v. LWL-INSTITUT FÜR WESTFÄLISCHE REGIONALGESCHICHTE, 3., durchges. Aufl., Münster 2015. – Für die Zusammenhänge von Urbanisierung und Konfession wegweisend: Antonius LIEDEGENER, Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830–1933 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, B: Forschungen 77), Paderborn 1997.

hundert von den Grenzen des alten Ober- bzw. Hochstifts und seinen beiden Zentren – Münster und Paderborn – bestimmt waren¹⁵. Allerdings erscheint es schwierig, analog zu einem Paderborner »Hochstifts-Bewusstsein« ein eigenes Münsteraner »Oberstifts-Bewusstsein« nachzuweisen¹⁶. Die nachfolgenden Beobachtungen konzentrieren sich daher auf jene Befunde, die das Bistum Münster und seinen ultramontanen Katholizismus mit Stereotypen des »Westfälischen« verschränkten. Den Anspruch, die bestehende Forschungslücke zu schließen, erhebt der Beitrag nicht, allenfalls vermag er einen Baustein zur Diskussion beizusteuern.

Diese Zurückhaltung erscheint angebracht, weil die gebotene historische Längsschnittperspektive mit den Katholikentagen in Münster lediglich besondere Fixpunkte fokussiert, an denen sozialräumlicher Wandel und damit einhergehende Identitätszuschreibungen greifbar werden. Die Beiträge der zumeist auswärtigen Katholikentagsredner über »Westfalen« reflektierten den Gestalt- und Erfahrungswandel von Region und Landschaft entlang jener Modernisierungskonflikte, die für Formierung, Wandel und Identität stiftendes Selbstverständnis eines katholischen Milieus konstitutiv waren. Die Vorstellungen von dessen Einigkeit, Geschlossenheit und Glaubensfestigkeit, welche die Redner in diesem Prozess der Anverwandlung des »Westfälischen« gewannen, implementierten sie ebenso nach innen in ihr katholisches Weltbild wie sie sie nach außen in den zeitgenössischen »Westfalen«-Diskurs einbrachten. Insofern ergänzen die folgenden Ausführungen jene vornehmlich sozialgeschichtlich orientierten Forschungen, die mit »katholischem Milieu« bzw. »Konfession und Cleavages« v. a. Reichweite und Konfliktlinien regionaler katholischer Lebenswelten wie etwa jener Westfalens vermessen haben; es gilt, einer identitätsstiftenden Bedeutung der räumlichen Lebensbezüge für ebendiese Lebenswelt nachzugehen¹⁷.

Ein Aufweis der These kommt nicht umhin, zuerst nach territorialgeschichtlichen Anfängen der preußischen Provinz Westfalen zu fragen, in die die Neuumschreibung des Bistums Münster 1821 eng hineinverwoben war. Dass der territoriale und räumliche Umbruch einherging mit einem schließlich politisch ausgefochtenen Glaubenskonflikt, den die sich konfessionell reorganisierende katholische Kirche mit dem preußischen Staat ausfocht, begründete jenen Topos von Westfalen und seiner Bevölkerung als resistenter und resilienter katholischer deutscher Glaubenslandschaft, der auch auf dem Katholikentag in Münster 1852 herausgehoben wurde (Kap. 1).

Der in Westfalen mit besonderer Schärfe ausgefochtene Kulturkampf war weit mehr als eine politisch reaktivierte Erinnerung eines früheren Staat-Kirche-Konflikts. Nach-

15 Vgl. Peter SCHÖLLER, Konfession und Territorialentwicklung. Fragen, Aspekte, Bezüge, Wirkungen, in: Erträge geographisch-landeskundlicher Forschung in Westfalen. Festschrift 50 Jahre Geographische Kommission für Westfalen, 1986, 61–86.

16 Vgl. STAMBOLIS, Geographie (wie Anm. 8), die darauf hinweist, dass für das Oberstift Münster vergleichbare Forschungen angestellt werden sollten.

17 Vgl. ARBEITSKREIS FÜR KIRCHLICHE ZEITGESCHICHTE, Münster (AKKZG), Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: Westfälische Forschungen 43, 1993, 588–654; DERS., Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland, in: HISTORISCHES JAHRBUCH 120, 2000, 358–395; Konfession, Milieu und Moderne. Konzeptionelle Positionen und Kontroversen zur Geschichte von Katholizismus und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, hrsg. v. Johannes HORSTMANN u. Antonius LIEDHEGENER, Schwerte 2001; KLÖCKER, Milieu (wie Anm. 5); Andreas HENKELMANN, Vom Milieu zur geteilten Geschichte? Thesen zur aktuellen Geschichtsschreibung des religiösen Feldes im Deutschland des 19. und 20. Jahrhunderts, in: Historisches Jahrbuch 138, 2018, 420–450.

haltiger als anderswo ging er nämlich mit einem Auseinanderstreben der Region in das aufstrebende rheinisch-westfälische Industriegebiet und dem sich davon abhebenden Münsterland einher. Dies diente auf dem Münsteraner Katholikentag 1885 einer ultramontanen Katholizität als topographische Projektionsfläche: Die kirchenpolitische Auseinandersetzung wurde räumlich als Konflikt zwischen Stadt und Land sowie Zentrum und Peripherie wahrgenommen, das »schwarze« Münsterland zum Inbegriff katholischer Glaubensfestigkeit (Kap. 2).

Am Beginn der Republikjahre brach über der Konfessionsschulfrage von neuem der Streit mit dem nunmehr weltanschaulich neutralen demokratischen Staat auf. Der Konflikt rief auch unter den Katholiken in Westfalen ein lebhaftes Echo hervor, jedoch ohne identitätsstiftenden Bezug auf das Münsterland. Dies lässt erkennen, dass sich der katholische Westfalendiskurs räumlich von der Hauptstadt der Provinz und ihrem ländlich-katholischen Kerngebiet auf das Ruhrgebiet als Metropolregion und Ort der Auseinandersetzungen zwischen Arbeit und Kapital zu verlagern begann. Der Münsteraner Katholikentag 1930 fügte sich in diese Entwicklungen des Dortmunder und des Essener Katholikentages (1927 und 1932) ein und machte sich räumlich entsprechende ideologische Feindbilder zu eigen (Kap. 3).

Mit dem Ende Preußens, seiner westfälischen Provinz und der Gründung Nordrhein-Westfalens setzte sich diese Verschiebung zugunsten einer katholischen Fokussierung des Ruhrgebiets fort. Münster und das Münsterland verkamen allerdings mit dem einsetzenden gesellschaftlichen und kirchlichen Strukturwandel am Beginn der langen 1960er-Jahre nicht allein zum verzerrten Klischee. In Gestalt der Erinnerung an den Widerstand des münsterischen Bischofs von Galen gegen das NS-Regime blieb der regional identitätsstiftende katholische Staat-Kirche-Konflikt als »Erbe der Vorfahren«, zuletzt auch kirchlich kanonisiert, präsent – aber nun nicht mehr gegen den Staat gewendet wie noch bei von Galen selbst und seinen Amtsvorgängern, sondern als Beitrag zum antitotalitären Gründungskonsens der bundesdeutschen Nachkriegsdemokratie. Dass diese Erinnerung durchaus kirchenpolitisches Potential bewahrte, zeigte sich auf dem Münsteraner Katholikentag 2018 (Kap. 4).

1. Die Provinz, die Kirche und die Vorstellungen eines ›westfälischen‹ Katholizismus

Im Sommer 1845 erschienen in den konservativen, von George P. Phillips (1804–1871) und Guido Görres (1805–1852) in München herausgegebenen »Historisch-politischen Blättern für das katholische Deutschland« in drei Folgen *Westphälische Schilderungen aus einer westphälischen Feder*¹⁸. Die anonyme Veröffentlichung löste bei ultramontan gesonnenen Katholiken Kritik aus: Die Redaktion musste sich fragen lassen, weshalb sie *ihre Spalten einer solchen Schilderung eines katholischen Landes, angesichts der Protestanten, geöffnet*¹⁹ habe. Die Schilderungen entstammten indes der Feder von Annette von Droste-Hülshoff (1797–1848), der nahe Münster geborenen und aufgewachsenen Dichterin. Die bereits drei Jahre

18 Historisch-politische Blätter 16, 1845, 463–472, 505–520, 587–600.

19 Zit. n. Gisbert STROTDREES, Es gab nicht nur die Droste. Sechzig Lebensbilder westfälischer Frauen, Münster 21997, 56–58; https://www.lwl.org/westfaelische-geschichte/portal/Internet/finde/langDatensatz.php?urlID=530&url_tabelle=tab_person (Stand: Juli 2019).

zuvor auf Schloss Meersburg am Bodensee entstandenen *Bilder aus Westphalen*²⁰ warfen in der Tat ein ungutes Licht auf die katholische Lebenswelt im Nordwesten Deutschlands: *Zwar gibt es ein Element, das dem Ganzen, mit Ausnahme einiger kleiner Gränzprovinzen, für den oberflächlichen Beobachter einen Anhauch von Gleichförmigkeit verleiht, ich meine das des gleichen (katholischen) Religionscultus und des gleichen früheren Lebens unter den Krummstäben, was, in seiner festen Form und gänzlicher Beschränkung auf die nächsten Zustände, immer dem Volkscharakter und selbst der Natur einen Charakter von bald beschaulicher, bald in sich selbst arbeitender Abgeschlossenheit gibt, den wohl erst eine lange Reihe von Jahren, und die Folge mehrerer, unter fremden Einflüssen herangebildeter Generationen völlig verwischen dürften. Das schärfere Auge wird indessen sehr bald von Abstufungen angezogen, die in ihren Endpunkten sich fast zum Contraste steigern, und, bei der noch größtentheils erhaltenen Volksthümlichkeit, dem Lande ein Interesse zuwenden, was ein vielleicht besserer, aber zerflossener Zustand nicht erregen könnte*²¹. Insbesondere über die frühe Fabrikarbeiterschaft im Sauerland wusste die inzwischen über ihre Heimat hinaus bekannte Dichterin wenig Schmeichelhaftes, von den zeitgenössischen ultramontanen Erwartungen nur gänzlich Abweichendes zu sagen: *Obwohl der Confession nach katholisch, ist das Fabrikvolk doch an vielen Orten bis zur Gleichgültigkeit lau, und lacht nur zu oft über die Scharen frommer Wallfahrter, die vor seinen Gnadenbildern bestäubt und keuchend ihre Litaneien absingen, und an denen ihm der Klang des Geldes, das sie einführen, bei weitem die verdienstvollste Musik scheint*²². Umso deutlicher hob sich dagegen die wohlwollende Beschreibung der Bewohner des Münsterlandes ab, die zum Idealbild des frommen »Westfalen« avancieren sollte: *Kurz, der Münsterländer besitzt den Muth der Liebe, und einer, unter dem Schein des Phlegmas versteckten, schwärmerischen Religiosität, so wie er überhaupt durch Eigenschaften des Herzens ersetzt, was ihm an Geistesschärfe abgeht, und der Fremde verläßt mit Theilnahme ein Volk, was ihn zwar vielleicht mitunter langweilt, dessen häusliche Tugenden ihm aber immer Achtung einflößt, und zuweilen ihn tief gerührt haben*²³.

Schon Zeitpunkt und Ort der Veröffentlichung lassen annehmen, dass es sich bei Droste-Hülshoffs Beschreibungen um anderes als das Genre des am Beginn des 19. Jahrhunderts verbreiteten Reiseberichts handelte, dessen Landschaftsbilder dann – in verzerrter Form – bis weit in das 20. Jahrhundert hinein die volkstümlich-heimatverbundenen Darstellungen westfälischer Lebenskultur dominierten²⁴. Zweifellos beobachtete die Dichterin aus westfälischem Adelsgeschlecht einen auch in ihrer alten Heimat im Gang befindlichen Wandel, der die überkommenden Lebenszusammenhänge grundlegend zu verändern begann. *Müssen wir noch hinzufügen, fragte sie am Schluss ihrer Ausführungen, daß alles bisher Gesagte nur das Landvolk angeht? – ich glaube »nein«, Städte sind sich ja überall gleich, Kleinstädter wie Großstädter. – Oder daß alle diese Zustände am Verlöschen sind, und nach vierzig Jahren vielleicht wenig mehr davon anzutreffen seyn möchte? – Auch leider »nein«, es geht ja überall so!*²⁵

20 So der nicht von der Verfasserin stammende Titel der späteren Ausgaben. Die Online-Ausgabe ist fehlerhaft. Vgl. https://www.xlibris.de/Autoren/Droste-Huelshoff/Originaltexte/Bilder_aus_Westfalen?page=1 (Stand: Juli 2019).

21 Historisch-politische Blätter 16, 1845, 463f.

22 Ebd., 507.

23 Ebd., 600.

24 So beispielsweise in dem Anfang der 1960er-Jahre erschienenen Band von Paul PIEPER, Das Bilderbuch vom Münsterland, Münster 1962, in dem Annette von Droste-Hülshoff ausführlich zitiert wird.

25 Historisch-politische Blätter 16, 1845, 600.

Am Beginn des Wandels in Westfalen stand die Provinz²⁶. Was nach kleinräumiger und beschaulicher Kontinuität klingt, war tatsächlich das Gegenteil: Die Auswirkungen von Französischer Revolution und der Vorherrschaft Napoleons (1769–1821) in Europa beseitigten das »Nebeneinander von Ständestaat und Absolutismus« (Albert K. Hömberg), das den frühneuzeitlichen »Flickenteppich« kleiner und mittlerer Territorien in Westfalen bis 1803 bestimmt hatte²⁷. Das 1815 aus dem Wiener Kongress hervorgehende »neue« Westfalen begründete rechts des Rheins erstmals eine administrative, klar umgrenzte politische Einheit, die die bereits bestehenden preußischen Territorien arrondierte und zusammen mit der linksrheinischen Rheinprovinz die Hohenzollernmonarchie zur einflussreichsten Macht im Deutschen Bund werden ließ – eine Entwicklung, die 1866 in der Gründung des Norddeutschen Bundes und 1871 im Deutschen Kaiserreich kulminierte. Mit der Vereinheitlichung und Neuumschreibung der Provinz Westfalen am 30. April 1815 fiel zugleich der Startschuss für eine bis in die 1840er-Jahre reichende wirtschaftliche und gesellschaftliche Integration in den preußischen Staat, welche schon im aufgeklärten Absolutismus angelegt war²⁸.

Zwar bildeten mit dem ehemaligen Oberstift Münster und dem Hochstift Paderborn nun gleich zwei vormals geistliche, konfessionell katholische Territorien die Mitte der neuen Provinz, an die sich jeweils südlich die einst kurkölnischen Gebiete des Vests Recklinghausen und des Herzogtums Westfalen anschlossen. Aber es wurden 1815 auch die bereits vor 1806 bestehenden preußischen Besitzrechte an protestantischen Gebieten der Grafschaften Mark, Tecklenburg-Lingen und Minden-Ravensberg bestätigt und im Süden um die Wittgensteiner Grafschaften sowie den Siegener Landesteil des Fürstentums Nassau erweitert. Dem gebürtig aus Minden stammenden und mit den westfälischen Verwaltungsverhältnissen bestens vertrauten Oberpräsidenten Ludwig Freiherr von Vincke (1774–1844) dürfte deutlich vor Augen gestanden haben, dass ihm mit der Eingliederung des katholischen Bevölkerungsteils ständestaatlicher Provenienz in das »moderne« preußische Königreich eine besondere Aufgabe gestellt war. Politisch spielte dies jedoch zunächst eine untergeordnete Rolle.

Es ging vielmehr darum, den territorial erweiterten Einfluss Preußens in Westfalen möglichst mit der erforderlichen Neuumschreibung der Bistümer Münster und Paderborn in Einklang zu bringen²⁹.

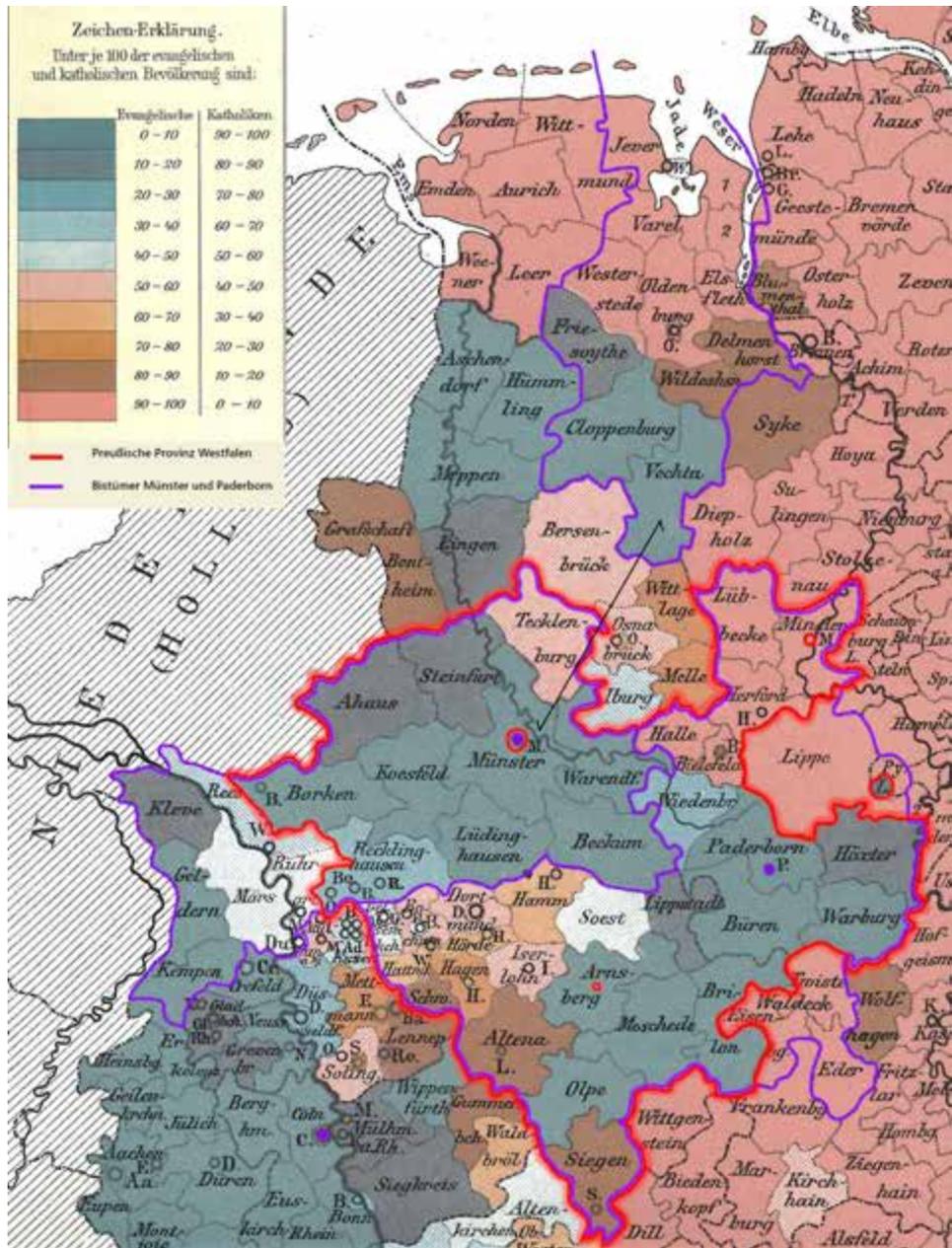
Dieses Ziel war erreicht, als Papst Pius VII. (1742–1823, Papst: 1800–1823) 1821 in der Bulle *De salute animarum* die katholischen Kirchenverhältnisse in Preußen neu regelte: Das neue Territorium des Bistums Münster umfasste mit dem Regierungsbezirk

26 Zu Folgenden v. a. Hans-Joachim BEHR, Die Provinz Westfalen und das Land Lippe 1813–1933, in: KOHL (Hrsg.), Westfälische Geschichte, Bd. 2 (wie Anm. 14), 47–164.

27 Vgl. Bernd WALTER, Von der preußischen Provinz zum Landesteil Nordrhein-Westfalens. Verfassung und politische Kultur unter fünf Systemen in: LWL-INSTITUT FÜR WESTFÄLISCHE REGIONALGESCHICHTE (Hrsg.), Westfalen in der Moderne (wie Anm. 14), 27–76.

28 Vgl. ebd., 27f.

29 Zum Folgenden vgl. insbesondere die Karte »Kirchen- und Konfessionsverhältnisse in der preußischen Provinz Westfalen um 1900«. Die Karte beruht auf der bei Hermann A. KROSE, Konfessionsstatistik Deutschlands. Mit einem Rückblick auf die numerische Entwicklung der Konfessionen im 19. Jahrhundert, Freiburg i. Br. 1904 im Anhang veröffentlichten Karte »Die evangelische und katholische Bevölkerung im Deutschen Reich am 1. Dezember 1900«; ein Neuabdruck in: Atlas zur Geschichte und Gegenwart. Heiliges Römisches Reich. Deutschsprachige Länder, hrsg. v. Erwin GATZ, Regensburg 2009, 276f. – In den Ausschnitt wurden sowohl die Grenzen der Bistümer Münster und Paderborn als auch der Provinz Westfalen übertragen. Die kartographische Bearbeitung erfolgte durch Barbara KÖSTERS, Königswinter-Ittenbach.



Kirchen- und Konfessionsverhältnisse in der preussischen Provinz Westfalen, 1900.
 (Kartographische Bearbeitung: Barbara Kösters, Königswinter)

Münster einen westfälischen und dem Regierungsbezirk Kleve einen niederrheinischen (und damit zur preußischen Rheinprovinz gehörigen) Teil³⁰. Hingegen verblieben von dem einst weit nach Nordwesten ausgedehnten Niederstift Münster lediglich die an das Großherzogtum Oldenburg gelangten katholischen Pfarreien beim Bistum, die seit 1830 der Jurisdiktion eines in Vechta residierenden Offizials des münsterischen Bischofs unterstellt waren³¹. Ähnliche Anpassungen an den preußischen Herrschaftsbereich ergaben sich 1821 für das Bistum Paderborn, das in seinem westfälischen Teil die Regierungsbezirke Arnsberg und Minden, außerdem die nordöstlich an die Provinz Westfalen angrenzenden Fürstentümer Lippe und Waldeck-Pyrmont umfasste, während sich die katholischen Diasporagebiete des Bistums, regional vom westfälischen Teil getrennt, auf die Regierungsbezirke Erfurt, Magdeburg und Merseburg der preußischen Provinz Sachsen erstreckten³². Kirchlich wurden die beiden westfälischen Bistümer zwar dem Erzbischof von Köln unterstellt; allerdings war nicht zu übersehen, dass ihre territoriale Ausdehnung auf das kurkölnische Vest Recklinghausen und Herzogtum Westfalen sowie die preußischen Herzogtümer Kleve und Geldern zu Lasten der rheinischen Erzdiözese gegangen war³³.

Die mit dem Wiener Kongress erfolgte territoriale Arrondierung des preußischen Herrschaftsgebietes führte mit der Angliederung der westfälischen sowie rheinischen Provinz im Westen jene in Berlin wenig geliebten Gebiete zusammen, die – mit René Rémond – innerhalb der drei großen »konfessionellen Zonen« Europas den nordwestlichsten Grenzraum des ganz überwiegend katholischen West- und Südeuropas ausmachten³⁴. In konfessioneller Hinsicht blieb diese überkommene Randlage als katholisches »Bollwerk des Nordens«³⁵ bis weit in das 20. Jahrhundert hinein erhalten. Dass sich

30 Die Zugehörigkeit zum Bistum Münster blieb auch erhalten, als bereits 1822 der Regierungsbezirk Kleve aufgehoben und dem Düsseldorfer Regierungsbezirk zugeschlagen wurde.

31 Vgl. DAMBERG, *Moderne* (wie Anm. 4), 48; BRANDT/HENGST (Hrsg.), *Bistum Paderborn*, Bd. 3 (wie Anm. 14), 21–79; vgl. auch Erwin GATZ, *Bistum Münster* (Kirchenprovinz Köln), in: *Die Bistümer der deutschsprachigen Länder von der Säkularisation bis zur Gegenwart*, hrsg. v. Erwin GATZ, Freiburg i. Br. 2005, 529–545, hier: 530f. – Änderungen sollten sich seitdem noch dadurch ergeben, dass 1929 drei der im niederrheinischen Kreis Kempen gelegenen Dekanate an das neugegründete Bistum Aachen und 1958 zehn der im rheinisch-westfälischen Industriegebiet gelegenen Dekanate mit den Industriestädten Duisburg, Hamborn, Bottrop, Buer, Gladbeck, Osterfeld und Sterkrade an das neu errichtete Ruhrbistum Essen abgegeben wurden.

32 Vgl. Erwin GATZ, (Erz-)Bistum Paderborn (Kirchenprovinz Köln, seit 1930 Erzbistum), in: GATZ (Hrsg.), *Die Bistümer* (wie Anm. 31), 565–583.

33 DAMBERG, *Moderne* (wie Anm. 4), 48; Eduard HEGEL, *Das Erzbistum Köln zwischen der Restauration des 19. Jahrhunderts und der Restauration des 20. Jahrhunderts* (Geschichte des Erzbistums Köln 5), Köln 1987; Ulrich HELBACH/Joachim OEPEN, *Kleine illustrierte Geschichte des Erzbistums Köln*, Köln 2013; Erwin GATZ, *Erzbistum Köln*, in: DERS. (Hg.), *Die Bistümer* (wie Anm. 31), 376–402.

34 Vgl. René RÉMOND, *Religion und Gesellschaft in Europa. Von 1789 bis zur Gegenwart*, München 2000, 173.

35 Wilhelm DAMBERG, *Gesellschaftlicher Wandel und pastorale Planung. Das Bistum Münster und die Synoden von 1897, 1924, 1936 und 1958*, in: *Das Bistum Münster*, Bd. 2: *Pastorale Entwicklung im 20. Jahrhundert*, hrsg. v. Werner THISSEN, Münster 1993, 13–58, hier: 13. – Eine auf *die Hauptstadt Westfalens, die Bischofsstadt Münster* bezogene Bollwerk-Rhetorik (*von Anfang an als festes Bollwerk der Kirche und des Zentrums*) findet sich auch in der 1928 verfassten Einleitung von Otto Hellinghaus zur Ausgabe von Ludwig Fickers »Der Kulturkampf in Münster«. Vgl. *Der Kulturkampf in Münster. Aufzeichnungen des Kreisgerichtsrates a. D. Stadtrates Ludwig FICKER* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für die Provinz Westfalen 5), bearb. v. Otto HELLINGHAUS, Münster 1928, 76.

das zeitgenössische Augenmerk dabei aber nicht allein auf die Rheinprovinz und sein hauptsächlich katholisches Bürgertum³⁶, sondern auf Westfalen, das Münsterland und seine Provinzhauptstadt richtete, mochte auch mit dem landschaftlichen Kontrast zusammenhängen, mit dem sich diese nur scheinbar zeitlose, ländlich strukturierte und konfessionell weitestgehend katholisch geprägte Teilregion Westfalens gegen das beidseits der Ruhr von Duisburg bis Dortmund sich ausdehnende, sogenannte »rheinisch-westfälische Industriegebiet« abzuheben begann³⁷.

Es ist bislang weitgehend unbeachtet geblieben, dass außer Annette von Droste-Hülshoff auch Joseph von Görres (1776–1848), der Mitbegründer der bereits erwähnten »Historisch-politischen Blätter«, die öffentliche Aufmerksamkeit auf Münster, das Münsterland und seine Katholiken lenkte. In seiner 1838 veröffentlichten Flugschrift *Athanasius* legte der aus dem Rheinland stammende Historiker und Publizist bekanntlich das politische Motiv frei, das hinter dem vom Kölner Erzbischof Clemens August Droste zu Vischering (1773–1845; Erzbischof von Köln: 1835–1845) ausgefochtenen Streit um die Einsegnung gemischtkonfessioneller Ehen sichtbar geworden war: »den Kampf um die Anerkennung der Kirche als einer dem Staat frei und unabhängig gegenüber stehenden Größe«³⁸.

Seinen markanten Aufruf beschloss Görres mit einem bemerkenswerten *Wort zur Güte*, das er *an Euch, ihr Rheinbewohner und ihr andern zur Seite in den alten sassischen Marken*³⁹, die *Münsterländer und Andere in den katholischen Gegenden da herum*⁴⁰ richtete. In deren Verhalten nämlich sah er seine *sorglichen Gedanken* widerlegt, *als ob sie unten [am Rheinstrom und daherum] dem industriellen Handthieren, und dem politischen Getriebe des Höheren allzusehr vergäßen; und als wenn jene äußeren an sich höchst achtbaren Kräfte und Strebungen mit allzugroßer Vorwucht die inneren noch weit achtbarern gänzlich überwachsen wollten: ein Resultat, das, eben weil es einer gewissen Gesinnung höchst erwünscht kommen würde, für die Bessern sehr betrübend seyn müßte*⁴¹. Im Rheinland und im Münsterland hatte sich das *religiöse Element* mit großer Entschiedenheit und Geschlossenheit in einer Weise Bahn gebrochen, die der Historiker Görres als tief verwurzelt in der deutschen Geschichte ansah, nämlich im Stamme der Franken, *einem der Kernstämme des deutschen Volkes*⁴². Diese Erfahrung galt es nach seiner Auffassung künftig gegen alles Fremde, *was sich feindlich und un-*

36 Vgl. dazu Thomas MERGEL, *Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794–1914*, Göttingen 1994.

37 Vgl. Karl DITT, *Die Entwicklung des Raumbewusstseins in Rheinland, Westfalen, im Ruhrgebiet und in Nordrhein-Westfalen während des 19. und 20. Jahrhunderts. Charakteristika und Konkurrenzen*, in: DITT/TENFELDE (Hrsg.), *Ruhrgebiet* (wie Anm. 11), 405–476.

38 Joseph GÖRRES, *Athanasius*, bearb. v. Heinz HÜRTE (Joseph Görres Gesammelte Schriften, Bd. 17: Schriften zum Kölner Ereignis, Teil 1), Paderborn 1998, XVI. – Zu den Einzelheiten vgl. Friedrich KEINEMANN, *Das Kölner Ereignis, sein Widerhall in der Rheinprovinz und in Westfalen. Teil 1: Darstellung* (Geschichtliche Arbeiten zur westfälischen Landesforschung 14), Münster 1974; DAMBERG, *Moderne* (wie Anm. 4), 71–80; eine knappe präzise Zusammenfassung bei HELBACH/OEPEN, *Kleine illustrierte Geschichte* (wie Anm. 33), 120–123; HEGEL, *Geschichte des Erzbistums Köln* (wie Anm. 33), 461–493.

39 GÖRRES, *Athanasius* (wie Anm. 38), 131.

40 Ebd., 135.

41 Ebd., 134.

42 Ebd.

tergrabend einzudrängen versuchen wollte⁴³, zu verteidigen und zu bewahren, aber doch ohne die sämtliche Antipathien umgreifenden, einigenden Gesamtinteressen und Gesamtgefühle zu übersehen: *Streitet immerhin, aber streitet nicht des Streits wegen, sondern um des Friedens willen; ...*⁴⁴.

Das historisch grundierte Selbstbild ursprünglich (christlich-)fränkischer (statt germanisch-sächsischer) Freiheit der Religion erkannte Görres auch in jener Beharrlichkeit, mit der die Münsterländer allen von außen, mit aufgeklärter Attitüde vorgetragenen Angriffen auf ihren angeblich blinden, weil abergläubischen *Katholicism in seiner dunkelsten Gestalt*⁴⁵ widerstanden hätten. Dies alles seien vermeintliche *Schandthaten, deren niemand die stillen Leute dort fähig gehalten haben sollte*⁴⁶, urteilte der katholische Publizist. Seine Verheißung, dass allein solcher Grundüberzeugung die Zukunft gehöre, und seine Aufforderung zur Geschlossenheit verband Görres mit jener bereits an die Rheinländer gerichteten Mahnung, bei allem Streit, das große Ganze (gemeint war die nationale Freiheitsidee) nicht aus dem Blick zu verlieren: *Habt Ihr erst glücklich Eure Eigenthümlichkeit überwintert; dann wird große Nachfrage nach ihr seyn; von den Pädagogen aber, die Euch in ihre Schnürstiefel spannen wollten, wird nicht ferner geredet werden. Was aber oben zu Euern Brüdern am Rheine, in Bezug auf allenfallsiges Übermaß [an Streit] geredet worden, das sey auch zu Euch geredet! Haltet zusammen mit ihnen eng und fest, denn ihr habt alles ein und dasselbe Ziel, und dies Ziel ist: die ganze und volle Realisierung der feierlich gewährten Religionsfreiheit, und der zugesagten politischen und bürgerlichen Gleichheit der Confession in ihrem ganzen Umfang ohne Gefährde und Hinterhalt. Es wird Euch und ihnen gewonnen seyn, wenn ihr Beide mit Eifer und Beharrlichkeit darauf besteht*⁴⁷.

Friedrich Keinemann hat darauf hingewiesen, das »Kölner Ereignis« habe zwischen Ende 1837 und Ende 1838 in Münster und Paderborn zwar eine umfassende Misstimmung und oppositionelle Haltung hervorgerufen; aber entgegen dem etwa von Görres erweckten öffentlichen Eindruck sei man von einer Geschlossenheit des gesamten Volkes und einer Haltung des Widerstands gegen den Staat weit entfernt gewesen⁴⁸. In der Tat reflektierten die Bilder katholischer Geschlossenheit religiöse Spannungen innerhalb von Bürgertum und – in Westfalen gewichtiger – eines sich gesellschaftlich bzw. politisch reorganisierenden Adels. Aber es blieb nicht bei einem Ringen um eine ultramontane Ausrichtung der katholischen Kirche. Sowohl das Rheinland als auch Westfalen wurden seitdem deutschlandweit als Räume konfessioneller Modernisierungskonflikte wahrgenommen, in denen die Katholiken demokratische Freiheiten nach belgischem Vorbild zuvörderst für ihre Kirche einforderten und an eine ultramontane Frömmigkeitspraxis zurückbanden⁴⁹. Nicht nur für den jungen, aus westfälischem Adelsgeschlecht stammenden Rechtsreferendar und nachmaligen Mainzer Bischof, Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877; Bischof von Mainz: 1850–1877) wurde Droste zu Vishering zur »Symbolfigur«⁵⁰ eines politischen, zeitgenössisch als »Katho-

43 Ebd.

44 Ebd., 135.

45 Ebd., 136.

46 Ebd., 137.

47 Ebd., 137.

48 KEINEMANN, Kölner Ereignis (wie Anm. 38), 472.

49 Vgl. DAMBERG, Moderne (wie Anm. 4), 74–80.

50 Vgl. ebd., 79.

lizismus« bezeichneten Bewusstseins⁵¹. Görres' *Athanasius* formulierte überdies jenen katholisch bestimmten Topos eines widerständigen Westfalens, der zusammen mit dem politischen Leitmotiv Kirchenfreiheit zum Fixpunkt des deutschen Katholizismus wurde.

Das Potential gesellschaftlicher und politischer Mobilisierung breiterer katholischer Bevölkerungskreise entfaltete sich vollends allerdings erst 1848, als katholische (Pius-)Vereine entsprechende Forderungen über Petitionen und Abgeordnete in die Frankfurter Nationalversammlung hineintrugen. *Westfalen! Alles zur Ehre Gottes und zum Heile des Volkes! So lautet unser Wahlspruch*, hieß es im Aufruf des Münsteraner Piusvereins vom 17. Januar 1849. *Billigt ihr ihn? Wir wollen Freiheit, wahre, ächte, volle Freiheit, – aber nicht aus der Hand der Verschwörer. Wir wollen, daß es besser werde; besser werde für den Armen, für den Arbeiter, für den Handwerker, für alle! – Aber wir wollen auch Versöhnung Aller in christlicher Liebe – Versöhnung, nicht Haß*⁵².

Wenige Jahre nach der gescheiterten deutschen Revolution kamen die deutschen Katholiken vom 21. bis 23. September 1852 in Münster zur ihrer seit 1848 sechsten »General-Versammlung des Katholischen Vereines in Deutschland« zusammen. Die Stadt zählte zu diesem Zeitpunkt noch kaum mehr als 25.000, zu über 90 % katholische Einwohner. Im Jahr zuvor war hier deutschlandweit die erste Niederlassung des Jesuitenordens seit dessen Aufhebung 1773 errichtet worden⁵³. Nicht nur deshalb dürfte der Katholikentag unter besonderer Beobachtung der münsterischen Behörden gestanden haben; nachdem im März 1850 das neue preußische Vereinsgesetz in Kraft getreten war, trachtete man argwöhnisch, jeden Missbrauch des Versammlungsrechts zu politischen Zwecken zu unterbinden. Unverdächtig erschien indes die abendliche Gedenkfeier im St.-Paulus-Dom⁵⁴ am Grab des 1845 dort im Hochchor an der Seite seines Bruders und Münsteraner Bischofs Caspar Max (1770–1846; Bischof von Münster: 1826–1846) bestatteten Kölner Erzbischofs Clemens August Droste zu Vischering.

Dem zeitgenössischen Berichtersteller erschienen Kathedrale und Grab dabei als Bekenntnis- und Gnadenort, der in der märtyrergleich stilisierten Gestalt des aus westfälischem Grafengeschlecht stammenden Kölner Erzbischofs Vergangenheit und Zukunft zugleich vergegenwärtigte. *Die Heimat solcher Männer zu ehren, in dem Leben, das sie entfaltet, sich zu stärken, waren die Gäste von Nah und Fern gekommen; es war ihnen wohl gewesen in Münster, sie durften nicht scheiden, ohne am Grabe von Clemens August gebetet, betrachtet zu haben. Nachdem die Berathungen geendet, pilgerten sie in dichten Schaaren, begleitet von einer großen Menge von Gläubigen, zu der geheiligten Stelle. [...]*

51 Der ausführliche, sichtlich um Aufklärung der einzelnen historischen Zusammenhänge bemühte Artikel über Droste zu Vischering in »Wetzer und Welte's Kirchenlexikon« beließ es 1884 bei dessen Herkunft aus einer *eifrig katholischen Familie, in einem von den Grundsätzen der Reformation und der Aufklärerei wenig berührten Lande*. Vgl. N. N. MARX, »Droste-Vischering, Clemens August«, in: Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, bearb. v. Joseph HERGENRÖTHER u. Franz KAULEN, Bd. 3, Freiburg i. Br. 21884, 2073–2081, hier: 2074.

52 Abgedruckt bei DAMBERG, *Moderne* (wie Anm. 4), 83. – Insbesondere die niederrheinischen Piusvereine verbanden die Forderung nach Kirchenfreiheit mit sozialen Anliegen. Vgl. HEGEL, *Geschichte des Erzbistums Köln* (wie Anm. 33), 524.

53 Zur Entwicklung des katholischen Lebens in Münster im 19. Jahrhundert vgl. LIEDHEGENER, *Christentum* (wie Anm. 14), 81–265.

54 Die Feier fand am Mittwoch, den 22. September, abends im Anschluss an die 3. Deputierten-Versammlung statt. VERHANDLUNGEN DER 6. GENERALVERSAMMLUNG DES KATHOLISCHEN VEREINES DEUTSCHLANDS zu Münster 1852, Münster 1853, 209f.

Das Grab des Bekenner war umringt von den Betenden. Welch' ein Augenblick, welche Erinnerungen, welche Gefühle und Vorsätze bewegten die Brust! War es doch, als erbebe sich die ehrwürdige Gestalt des großen Helden aus ihrem Grabe, als schaue sie mit Wohlgefallen auf die Männer aus Deutschlands Gauen, als öffne sich der Mund und mahne zum festen Zusammenhalten, zum glaubensmuthigen Kampfe für die heilige katholische Kirche, [...] Freudig bewegt bei der Erinnerung an die Gnaden, die Gott seiner Kirche seit den Tagen, wo Clemens August gelebt, gegeben, dankte jeder von Grund seines Herzens und faßte den kräftigen Vorsatz, rüstig fortzuarbeiten, damit das verjüngte katholische Deutschland erstarke zum Heile von Kirche und Staat⁵⁵.

Die Pilgererfahrung deutscher Katholiken im Dom der Bistumsmetropole blieb in den Tagen der Generalversammlung nicht die einzige Gelegenheit, um Ort und Region Züge vorbildhafter Katholizität zuzuschreiben. Unter Katholiken waren die von Görres' grundgelegten Stereotypen des »Westfälisch-Katholischen« längst verbreitet. Bemerkenswerterweise versahen die Redner den »modernen« Katholizismus mit einem entschieden antiaufklärerischen Profil, das sie – in Abgrenzung zu den liberalen Entwicklungen im Rheinland oder in Baden – in landschaftlichen Stereotypen des Westfälischen zeichneten. Franz-Josef Ritter von Buß (1803–1878), 1848 Präsident der ersten Generalversammlung des Katholischen Vereins in Deutschland, brachte dies markant zum Ausdruck: *Ihr Westfalen, ihr seid besser daran als viele Leute. Ihr seid nicht in jenem Wege der Aufklärung gestanden; Euch ist ein altes, einfaches, ehrenhaftes, sittliches Wesen eigen. Bewahrt dieses; laßt Euch nicht verkümmern, und nicht verdächtigen die alte, gesunde Sitte in Stadt und Land, dieses ehrenhafte Wesen, nicht aufbrausend und nicht aufgeregt, sondern still, ruhig, sinnig und zäh. Das ist ein edler Stamm. Das sind keine Sandfiguren, wie wir sie da im Südwesten hinauf haben, wo viel angeschwemmtes Land ist. Bei Euch ist fester, guter Boden. Behaltet diese Sitte, dieses edle Erbe der Vergangenheit. Ihr seid es, die das Grab eines großen Kirchenfürsten zu hüten habt, Eures verklärten Clemens August. Laßt dieses großen Bekenner Leben Euch zum Leitstern dienen auf Euren Wegen, dann wird es Euch wohl ergehen, Ihr werdet Frieden unter Euch bewahren!*⁵⁶ Der 1837 wegen seiner sozialpolitischen, sogenannten »Fabrikrede« deutschlandweit bekannt gewordene Freiburger Staats- und Völkerrechtler, badische Hofrat und Abgeordnete der Nationalversammlung prägte damit jene Vorstellung mit, die bis in das 20. Jahrhundert hinein die Wahrnehmung der westfälischen Provinzhauptstadt als Hochburg eines ultramontanen Katholizismus bestimmen sollte.

Allerdings erzeugten solche katholischen Vorstellungen westfälischer Identität umso größere Spannungen, desto stärker sie mit dem Prozess der nationalen Integration des Deutschen Reiches in Einklang zu bringen waren, wie Bernd Walter zutreffend festgestellt hat: »Die Regionen formten die Nation, die Nation spiegelte sich in den Regionen«⁵⁷.

55 Ebd., 210.

56 Ebd., 242f. – In ähnlicher Weise hob der bekannte Kölner Gymnasialprofessor, Schriftsteller und kurzzeitige (1847) Freimaurer Johann Peter Balthasar Kreuser das *Glück* des Münsterlandes hervor, *an der Grenze der Welt* zu liegen, sodass *manche Unsitte zu ihm nicht herübergekommen* sei, sich hier vielmehr *noch gute Sitten*, entsprechende Charaktere sowie *eine gewisse Zähigkeit* erhalten hätten. *Und diese Zähigkeit achte ich, denn sie machten den Mann und keine Lumpen, weil sie das Ehrenhafte festhält, was von den Vorältern ererbt ist.* Ebd., 31.

57 WALTER, Provinz (wie Anm. 27), 50.

2. Preußen, der Kulturkampf und die Peripherie eines ›westfälischen‹ Katholizismus

Was außer einer ultramontan grundierten Erinnerung des ›Kölner Ereignisses‹ und der religiös-sakralen Popularisierung des in Münster begrabenen Kölner Erzbischofs beförderte in den Jahrzehnten bis zur Jahrhundertwende eine katholische Ausprägung westfälischer Identität? Es sollte sich zeigen, dass der im Kulturkampf in neuer Weise aufflammende Konflikt um die Kirchenfreiheit räumlich jene mit der dynamischen Industrialisierung und dem deutschen Einigungsprozess einhergehenden Konflikte zwischen Stadt und Land sowie Zentrum und Peripherie reflektierte: Kaum anderswo im Deutschen Reich strebten in dieser Phase Landschaften und Lebenskulturen der Menschen stärker auseinander als in Westfalen; und kaum eine Teilregion eignete sich deshalb als Projektionsfläche des westfälisch-katholischen Topos besser als Münster und seine ländlich-katholische Umgegend.

Die Lippe, der nördlichste deutsche Nebenfluss des Rheins, wurde seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sozialräumlich zu einer Grenze, an der in der Westfalenprovinz die Lebenswelten aneinanderstießen. Südlich veränderten Bergbau, Eisen- und Stahlproduktion binnen kürzester Zeit die ursprünglich ländliche Gestalt der bis an Emscher, Rhein und Ruhr reichenden Landschaft; Duisburg, Bottrop, Gladbeck, Buer, Recklinghausen sowie Bochum und Dortmund wuchsen in atemberaubendem Tempo zu Industriemetropolen⁵⁸. Umso markanter hob das sich nördlich der Konfessionsgrenze des alten Oberstifts erstreckende Münsterland ab⁵⁹.

Ständisch-korporative Ordnungsstrukturen wirkten hier nachhaltiger als anderswo in den preußischen Westprovinzen. Mit der Säkularisation hatte der einst landständische Adel im Fürstbistum Münster zwar seine sämtlichen ständischen Privilegien eingebüßt. Seine Angehörigen fanden aber in Preußens Militär – Münster wurde Garnisonsstadt – und Verwaltung – der Landkreise zumal – Möglichkeiten, sich den veränderten Macht- und Einflussverhältnissen anzupassen. Horst Conrad hat überzeugend gezeigt, wie sich die seit 1857 im »Verein katholischer Edelleute« zusammengeschlossenen Droste zu Vischerings, von Kettelers, von Galens, von Landsberg-Velens, von Schorlemers, von Heeremans u. a. ein konservativ-antiliberales Programm gaben, das sie katholisch-ultramontan ausrichteten. Wilhelm-Emmanuel von Kettelers in »Freiheit, Autorität und Kirche« als gottgewollt begründete ständische Staats- und Gesellschaftsordnung und die daraus abgeleitete vorrangige Aufgabe des Adels, gegen den auf Majorität gründenden zentralistischen Staat die Autorität kirchlicher Freiheit zu verteidigen, galten als Richtschnur adeligen Selbstverständnisses⁶⁰.

Korporative Vorstellungen blieben auch in der seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wachsenden westfälischen Textilindustrie präsent. Die nicht zuletzt von nieder-

58 In nuce findet sich die geteilte Wahrnehmung nachweislich in dem zwischen Lippe und Dortmund-Ems-Kanal gelegenen Recklinghausen, wo die kulturelle Grenze zwischen dem westfälischen Kerngebiet und dem Ruhrgebiet im 20. Jahrhundert quer durch die Stadt verlief. Vgl. Sandra SCHÜR-MANN, »Poahlbürger« versus »polnische Bergarbeiter«. Westfälische Selbstbilder und der Blick auf das Ruhrgebiet am Beispiel der Stadt Recklinghausen, in: DITT/TENFELDE (Hrsg.), Ruhrgebiet (wie Anm. 11), 189–217.

59 Vgl. SCHÖLLER, Konfession (wie Anm. 15), 66–68.

60 Vgl. Horst CONRAD, Stand und Konfession. Der Verein katholischer Edelleute, Teil I: Die Jahre 1857–1918; Teil II: Die Jahre 1918–1949, in: Westfälische Zeitschrift 158, 2008, 125–186, bes. 128f., 133f. sowie 159, 2009, 91–154.

ländischen Familien aufgebauten Textilfabriken waren mittelständische Unternehmen. Sie rekrutierten ortsansässige, traditionell des Spinnens wie Webens kundige Arbeiter und Arbeiterinnen. In der Landwirtschaft sicherten die den Bauernhöfen zugrunde liegenden erbrechtlichen Eigentums- und Pachtverhältnisse bis weit ins 20. Jahrhundert nicht nur einer beachtlichen Zahl von Groß- und Mittelbauern eine stattliche oder immerhin doch auskömmliche Betriebsgröße⁶¹; sie konservierten zugleich soziale Abhängigkeitsverhältnisse von Kleinbauern, Köttern und Heuerlingen, die ihren Lebensunterhalt durch Bewirtschaftung eines kleinen gepachteten Grundstücks, Mitarbeit auf dem Hof des Pächters sowie textile Heimarbeit verdienten⁶².

Im Klerus und in der Kirchlichkeit spiegelte sich diese sozialräumliche Erfahrungswelt wider: Der Herkunft nach stammte am Ausgang der Kaiserzeit fast jeder zweite Neupriester im Bistum vom Bauernhof, ein Spitzenwert, der sich dann in den 1920er-Jahren stark zugunsten von Familien aus dem Handwerks-, Industrie- und Dienstleistungssektor verringerte, aber zu Beginn der 1930er-Jahre immer noch ein Drittel betrug. Unbeschadet des Habitus des priesterlichen Amtes wirkte dieser Umstand auf die sozial- und lebenskulturellen Ordnungszusammenhänge gerade kleinstädtisch-ländlicher Pfarreien zurück, zumal wenn sie zusätzlich durch ein dichtes Geflecht von Konfessionsschule, Vereinsorganisationen und Ordenskongregationen gestützt wurden⁶³. Was für die ländlich-katholischen Gegenden Westfalens allgemein zutraf, galt insbesondere für die Kirchlichkeit im Münsterland: eine hohe Beteiligung an gebotenen Riten und frommen Gebräuchen. Der regelmäßige Besuch der Sonntagsmesse, der Empfang der Sakramente (Beichte, Osterkommunion) und das damit eng verbundene Sozialverhalten (katholische Eheschließung, Kindererziehung und Beerdigung) waren in diese in die Vormoderne zurückreichenden Praktiken frommen Brauchtums eingebunden und somit Ausdruck sowohl ländlich-gesellschaftlicher Konvention als auch individueller Frömmigkeitspraxis. Noch in den 1920er-Jahren lag z. B. in den münsterländischen Dekanaten der Kirchenbe-

61 1895 betrug im Regierungsbezirk Münster der Anteil landwirtschaftlicher Betriebe mit einer Größe von fünf und mehr Hektar 22 % (17.911 von 80.345), 1960 mit einer Größe von mehr als zehn Hektar 37 % (16.030 von 43.124); Vgl. auch Karl DITT, Polarität und Nivellierung. Ländliche und städtische Gesellschaft, in: Westfalen in der Moderne (wie Anm. 14), 431–457; ebd., 823f. auch eine tabellarische Übersicht über landwirtschaftliche Betriebe und die genutzte Fläche.

62 Zur Entwicklung der westfälischen Landwirtschaft im Kontext der gesamtwirtschaftlichen Entwicklungen vgl. Hans J. TEUTEBERG, Vom Agrar- zum Industriestaat (1850–1914) und Peter BORSCHIED, Vom Ersten zum Zweiten Weltkrieg (1914–1945), in: KOHL (Hrsg.), Westfälische Geschichte, Bd. 3 (wie Anm. 14), 162–311, bes. 283–300 u. 316–438, bes. 336–347.

63 Vgl. Thomas SCHULTE-UMBERG, Profession und Charisma. Herkunft und Ausbildung des Klerus im Bistum Münster 1776–1940 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 87), Paderborn 1999. Dass sich das Bistum Münster bis zum Vorabend des Ersten Weltkriegs deutschlandweit zu einer Hochburg des Vereins- und Verbandskatholizismus entwickelte, war seit der Diözesansynode von 1897 auch pastoral anerkannt. Vergleichbares trifft auch für die Schwesternkongregationen zu, die in den Pfarreien die Aufgabe der Krankenpflege und vornehmlich hauswirtschaftlichen Mädchenbildung übernahmen. Die in Preußen bis 1918 vorherrschenden, die Orden kontrollierenden rechtlichen Rahmenbedingungen beförderten in Westfalen ebenso wie im Rheinland neben der am protestantischen Vorbild orientierten pfarrlichen Rechtsträgerschaft auch die finanzielle Fundierung der Hospitäler durch Stiftungen von Bürgern oder Adeligen. Vgl. dazu die Karten in: 1700 Jahre Christentum in Nordrhein-Westfalen. Ein Atlas zur Kirchengeschichte, hrsg. v. Erwin GATZ u. Marcel ALBERT, Regensburg 2013, Karte 56 (Erwin GATZ, Katholische Hospitäler im rheinisch-westfälischen Teil des Bistums Münster bis 1875) und 61 (Christoph KÖSTERS, Katholische Gesellenvereine im rheinisch-westfälischen Teil des Bistums Münster 1852–1914).

sich 20–25 % über dem Bistumsdurchschnitt von 63 %; der Anteil konfessionsverschiedener Ehen betrug 1931 im Dekanat Coesfeld kaum nennenswerte 1,3 %, im Dekanat Warendorf gar nur ein halbes Prozent⁶⁴.

Allerdings ging vom rheinisch-westfälischen Industriegebiet als der dynamischsten Wirtschaftsregion Europas eine große Sogwirkung aus, der sich die ländlichen Regionen Westfalens und somit auch das Münsterland nicht entziehen konnten. Aus dem rasch wachsenden Bevölkerungsreservoir und seiner Landwirtschaft deckten Kohle- und Stahlindustrie ihre enorme Nachfrage nach Arbeitskräften und Lebensmitteln. Zugleich entwickelte sich der sogenannte westfälische Textilgürtel nach 1890 infolge preußischer Schutzzollpolitik zu einem der produktionsstärksten Standorte im Deutschen Reich⁶⁵. Eisenbahnlinien verbanden den boomenden Ballungsraum mit den Standorten der Leinen- und Baumwollspinnereien im westlichen (Bocholt, Gronau) und nördlichen (Rheine, Emsdetten, Greven) Münsterland sowie – grenzüberschreitend – mit den Fabriken in der niederländischen Twente. Wirtschaft und Mobilität veränderten Zeit- und Raumerfahrung der Menschen: Ließen die Eisenbahnen mit den Entfernungen auch die Zeit schrumpfen, so weitete das bis zum Vorabend des Ersten Weltkriegs auch auf das Land vordringende künstliche elektrische Licht die Zeit über den naturgegebenen Tages- und Arbeitsrhythmus hinaus aus⁶⁶.

Man wird den in den beiden westfälischen Diözesen mit ungewöhnlicher Härte ausgefochtenen Kulturkampf auch als Teil solcher, für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts so bezeichnenden Erfahrungen wirtschaftlicher wie gesellschaftlicher Ungleichzeitigkeiten und entsprechender räumlicher Wahrnehmung verstehen müssen. Anders als noch im »Mischehenstreit« des Kölner Erzbischofs Droste zu Vischering 1837 lief der reichsweit geführte Kulturkampf auf eine vor allem von den (National-) Liberalen forcierte Entflechtung von Politik und Religion dergestalt hinaus, dass die Kirche dem säkularen Staat untergeordnet und die Bürger von kirchlichen Zwängen befreit sein sollten. Der preußische Staat erhob nicht mehr nur statistische Angaben über die konfessionsverschiedene Ehe⁶⁷, er setzte auch die zivile Eheschließung vor einem Standesbeamten als obligatorisch durch. Der preußische Ministerpräsident und Reichskanzler Otto von Bismarck (1815–1898; Reichskanzler: 1862 bzw. 1871–1890) befeuerte mit antikatholischen Zwangsmaßnahmen gegen Episkopat, Klerus und Orden die staatlichen Maßnahmen in einer Weise, welche die unter erheblichen Transformations-

64 Vgl. Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland, hrsg. v. d. AMTLICHEN ZENTRALSTELLE FÜR KIRCHLICHE STATISTIK DES KATHOLISCHEN DEUTSCHLANDS KÖLN, Bd. 18: 1933–1934, Köln [1934], 324–327.

65 In Gronau, nahe der deutsch-niederländischen Grenze, beschäftigte die Firma van Delden in der bis 1914 größten Spinnerei Europas allein 2500 Textilarbeiter. Vgl. Thomas HAUFF, Gronau: Aufstieg und Niedergang des führenden Spinnereizentrums im westmünsterländischen Textilindustriegebiet, in: Geschichte der westfälischen Textilindustrie (Geschichte im Westmünsterland 4), hrsg. v. Erhard MIETZNER, Winfried SEMMELMANN u. Hermann J. STENKAMP, Vreden – Bredevoort 2013, 179–219, hier: 183.

66 Zur räumlichen Integration in Westfalen durch Verkehr und Mobilität vgl. Christopher KOPPER, Räumliche Integration: Verkehr und Mobilität, in: WESTFALEN IN DER MODERNE (wie Anm. 14), 213–232. – Zur Elektrizitätsentwicklung in Westfalen vgl. TEUTEBERG, Vom Agrar- zum Industriestaat (wie Anm. 62), 217–219.

67 Vgl. KROSE, Konfessionsstatistik (wie Anm. 29), 136. – Vgl. auch Tilman BENDIKOWSKI, »Eine Fackel der Zwietracht«. Katholisch-protestantische Mischehen im 19. und 20. Jahrhundert, in: Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter, hrsg. v. Olaf BLASCHKE, Göttingen 2002, 215–242.

druck stehende Pfarrseelsorge massiv beeinträchtigte und mancherorts zum Erliegen brachte⁶⁸. Dass Bismarck den Konflikt strategisch als »Präventivkrieg« (Rudolf Morssey) gegen den politischen Katholizismus nutzte, verankerte das Ringen mit dem Staat um die Kirchenfreiheit nicht nur, aber vor allem in Preußen endgültig im kulturellen Gedächtnis der Katholiken. Als *Opfer des Kulturkampfes*⁶⁹ wurden die preußischen Bischöfe und ihr Widerstand in eine Reihe mit den katholischen Glaubenszeugen gerückt.

1874 ereignete sich in Münster ein Skandal, der sich in ähnlicher Weise auch in Köln und Paderborn sowie weiteren Bischofsstädten Preußens zutrug: Wegen Missachtung der im Jahr zuvor verfügten Pflicht, die Wiederbesetzung vakant gewordener Pfarrstellen dem Staat anzuzeigen, wurde Bischof Johann Bernhard Brinkmann (1813–1889; Bischof von Münster: 1870–1889) nach ständig steigenden Geldstrafen und damit zusammenhängenden Pfändungen⁷⁰ im Frühjahr 1875 für 40 Tage im Warendorfer Kreisgefängnis interniert. Noch bevor der Königliche Gerichtshof ihn 1876 seines Amtes enthob, floh er – wie zuvor schon der Paderborner Bischof Konrad Martin (1812–1879; Bischof von Paderborn: 1856–1875) und der Kölner Erzbischof Paul Ludolf Melchers (1813–1895; Erzbischof von Köln: 1866–1885, Rücktritt) – in die Niederlande⁷¹. Die Rückkehr des Bischofs nach Münster 1884 glich einem Triumphzug. 1913 setzte man ihm in seinem unweit von Warendorf gelegenen Geburtsort Everswinkel ein Denkmal. In die Geschichte seines Bistums ging Brinkmann als »Bekennerbischof« ein⁷². Die Staat-Kirche-Konfrontation verschmolz mit jenen Konflikten zwischen Stadt und Land sowie zwischen Zentrum und Peripherie. Mit der räumlichen Fokussierung des münsterländischen Westfalen verschob sich auch die Sichtweise auf die Region insgesamt, die – wie David Blackburn zutreffend formuliert hat – zusammen mit den katholischen Territorien im Südwesten, Süden und Osten als »widerstrebende Peripherie um das protestantische Kerngebiet des Reiches«⁷³ wahrgenommen wurde. Die katholische Aneignung des »Westfälischen« nahm im Kulturkampf antipreußische, mehr aber noch gegen staatlichen Zentralismus gerichtete Züge an, die – wie die Erfolgsgeschichte des politischen Katholizismus seit 1871 zeigte – unter veränderten Bedingungen erneut mobilisierbar waren⁷⁴.

68 Nach dem Kanzelparagraph und der staatlichen Schulaufsicht 1871 führte die gewaltsame Durchführung der Gesetzesbestimmungen zur Staatsaufsicht über die Ausbildung und Anstellung des Klerus, über die alleinige staatliche Disziplinargewalt über die Kleriker (11./12. Mai 1873), über den vereinfachten Kirchenaustritt (13./14. Mai 1873), die obligatorische Zivilehe und zuletzt im Mai 1874 über die Möglichkeit, widerspenstige Kleriker des Landes zu verweisen, zu tiefen Eingriffen in das Leben, insbesondere in katholischen Pfarreien. Wo Pfarrstellen unbesetzt blieben, kam es zu einer weitgehenden Lähmung der Seelsorge.

69 So die Überschrift eines Gedenkblattes, aus dessen Verkaufserlös die Katholiken im Frankfurter Ortsteil Bornheim 1874 den Bau einer neuen Kirche finanzierten.

70 Um die wegen Verstoßes gegen die kirchliche Anzeigepflicht gegen Bischof Johann Bernhard Brinkmann gerichtlich verhängten Bußgelder zu begleichen, ließen die Justizbehörden das Mobiliar des Bischofshauses pfänden und zwangsversteigern; die katholische Bürgerschaft Münsters erwarb daraufhin Stück für Stück zum Mindestgebot und ließ das Mobiliar in das Bischofshaus zurücktragen. Vgl. DAMBERG, *Moderne* (wie Anm. 4), 137f.

71 Vgl. HEGEL (Hrsg.), *Geschichte* (wie Anm. 33), 549–576; BRANDT/HENGST (Hg.), *Bistum Paderborn*, Bd. 3 (wie Anm. 14), 94–104.

72 So noch die Bezeichnung im 1. Band des 1946 veröffentlichten Handbuchs des Bistums Münster, hrsg. v. Heinrich BÖRSTING u. Alois SCHRÖER, Münster ²1946, 113.

73 David BLACKBURN, *Fortschritt und Frömmigkeit. Liberalismus, Katholizismus und Staat im Kaiserreich*, in: DERS., *Landschaften* (wie Anm. 7), 15–40, hier: 17.

74 Zum Kulturkampf in Münster vgl. Horst GRÜNDER, »Krieg bis auf's Messer«. Kirche, Kirchenvolk und Kulturkampf (1872–1887), in: JAKOBI/KÜSTER (Hrsg.), *Münster* (wie Anm. 1), 122–145; Eleonore FÖHLES, *Kulturkampf und katholisches Milieu 1866–1890 in den niederrheinischen Krei-*

1885 kamen die Katholiken Deutschlands zum zweiten Mal in Münster zu ihrer Generalversammlung zusammen⁷⁵. Bereits 1868 hatte die Münsteraner katholische Bürgergesellschaft »Eintracht« einen eigenen Vertreter zum Katholikentag nach Bamberg entsandt, um nachdrücklich, aber letztlich vergeblich für Münster als Versammlungsort für ein nächstes Katholikentreffen zu werben. Erst nach der Rückkehr des Bischofs nach Münster 1884 waren zusätzlich zu den organisatorischen auch die atmosphärischen Voraussetzungen dafür geschaffen. Mit dem Lied der *Kleinen Exzellenz* als *edlem Ritter* geradezu populär verehrt⁷⁶, blieb es Ludwig Windthorst (1812–1892) vorbehalten, am westfälischen Vorbild Widerstand und Geschlossenheit des Katholizismus auch nach dem Ende des Kulturkampfes einzufordern: *Denn wir aus den anderen Provinzen müssen doch anerkennen, daß das Münsterland von jeher – mit einer kleinen Pause, die früher am Lambertithurm hing (Heiterkeit) – recht fest und echt katholisch war und ist. (Bravo!) Ich kenne keinen schwärzeren Fleck Erde als das Münsterland. (Bravo!) Aber deshalb auch keinen besseren! (Bravo!) Und es wird noch lange dauern, bis es gelingt, wozu ja während der Kulturkampfsjahre, wie man sie nennt, so viele Versuche gemacht wurden, in dieser Hinsicht etwas ab zu bleichen. Das sind die Verdienste der großen Männer, die das Münsterland regiert haben und die in Münster gelehrt haben: der Fürstenberg, der Droste, der Kistemaker, der Kellermann und wie sie alle heißen; und auch nicht zum geringsten Theile desjenigen, der von Münsterland weg nach Mainz zog, des Freiherrn Wilhelm Emmanuel von Ketteler (Bravo!) M[eine] H[erren], Ich glaube, es ist billig und recht, dieses Mannes besonders zu gedenken; denn alles, was jetzt uns besonders bewegt, hat ihn auch bewegt, und er hat zuerst die Leuchte aufgesteckt, an der wir weiter jetzt unsere Lichter anzünden. (Bravo!) Ich hoffe und vertraue, daß das Münsterland fortfahren wird, der katholischen Welt auch ferner solche Männer zu erziehen, und das ganze Deutschland wird dankbar dafür sein (Bravo!)⁷⁷.*

sen Kempen und Geldern und der Stadt Viersen (Schriftenreihe des Kreises Viersen 40), Geldern 1995.

⁷⁵ Zum Folgenden vgl. Verhandlungen der 32. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands zu Münster i. W., hrsg. v. LOCAL-COMITÉ, Münster 1885. – Vgl. auch die ausführliche Beschreibung bei HELLINGHAUS (Bearb.), Kulturkampf (wie Anm. 35), 466–477. – Der in Münster geborene Kölner Erzbischof Paulus Melchers schrieb aus dem römischen Exil in einer Grußadresse, er erlebe in der Messe den Gnadenbeistand, damit *die bevorstehende Generalversammlung im Lande der treuen Westfalen wiederum in vorzüglicher Weise eine reiche Quelle von Licht, Trost und starkem Glaubensmut für alle Gläubigen im deutschen Vaterland* werde. Ebd., 472.

⁷⁶ In einem – wie der Katholikentagsbericht vermerkt – *nicht-offiziellen* Toast besangen die zum Abschluss des Katholikentages im historischen Rathaussaal zu einem Festessen versammelten Ehrengäste den erfolgreichen Kampf der namentlich auch von westfälischen Adeligen (Schorlemer-Alst, von Heereman-Zuydwick) getragenen Zentrumsstreitmacht gegen den preußischen Ministerpräsidenten und Reichskanzler Bismarck. Der Liedtext erhielt seine ironisch-antipreußische Note durch die Melodie des verbreiteten Volksliedes über den Habsburgischen Feldherrn Prinz Eugen. Wie der volkstümliche Prinz von Savoyen 1717 vor Belgrad gegen die Türken, so erschien nun Windthorst als edler Ritter, unter dessen Führung die Zentrums-Generäle seit 1871 die national-liberale Festung Berlin politisch erfolgreich belagert und erobert hatten. Vgl. Verhandlungen der 32. Generalversammlung (wie Anm. 75), 366f. – Der auf dem Katholikentag ebenfalls anwesende Zentrumsabgeordnete und Vorsitzende des Westfälischen Bauernvereins, Burghard von Schorlemer-Alst (1825–1895), hatte in seiner Rede dieselben Stereotypen bedient. Er werde die Zentrums-Grundsätze *mit westfälischer Zähigkeit vertreten ... bis zum letzten Athemzuge (Bravo!), getreu der Fabne »für Wahrheit, Recht und Freiheit«, welche ein ruhmreicher Führer uns voranträgt (Bravo!)* Ebd., 124.

⁷⁷ Verhandlungen der 32. Generalversammlung (wie Anm. 75), 348f.

Der Geschlossenheits-Appell des unbestrittenen Führers der Zentrumsfraktion im Deutschen Reichstag zielte nicht nur strategisch nach innen auf seine Partei⁷⁸. Seine Rückbindung an Münster und das katholische Münsterland lag einerseits quer zu jenen weit verbreiteten Stereotypen von Westfalen als der Ursprungsregion des »deuthesten der deutschen Stämme«, welche den nationalen Mythos des unter Führung Preußens geeinten Reiches stützten⁷⁹. Windthorsts launiger Toast machte andererseits aber auch nicht vor verdeckter Kritik am politischen Kurswechsel Papst Leos XIII. (1810–1903; Papst: 1878–1903) und damit dem Zentrum der römisch-katholischen Kirche halt, wenn er subtil vor allzu ultramontaner Gläubigkeit warnte: *Denn ich bin leider kein Theologe; meine theologische Wissenschaft stammt freilich aus dem Münsterland, aber sie ist doch nicht so gründlich, wie sie sein sollte. Meine ganze Theologie habe ich aus Overberg's Katechismus und aus der »Vernünftigkeit der katholischen Kirche« von Darup, Pfarrer in Sendenhorst (Heiterkeit); damit bin ich bis jetzt immer ausgekommen, m[eine] H[erren], und das andere überlasse ich den Gelehrtenleuten und meinem Freunde, dem Grafen Galen. (Heiterkeit. Bravo!)*⁸⁰.

Christoph Moufang (1817–1890), Mitinitiator des ersten deutschen Katholikentags 1848, Regens sowie Administrator der Diözese Mainz und seit 1871 auch Reichstagsabgeordneter, hob schließlich in einem weiteren, auf die Stadt Münster ausgesprochenen Toast die verbreiteten Vorstellungen eines harmonischen Einklangs von katholischer Kirche und westfälischem Raum hymnisch heraus: *O glückliches Land, wo die drei Stände⁸¹ eine solche Eintracht haben, und ein solches Land, das sie zusammenhält, wie es das Westfalenland und die herrliche Stadt im Herzen des Landes, die Stadt Münster thut. M[eine] H[erren], Münster hat uns gastlich empfangen, – das ist aber Nebensache; Münster hat uns erbaut, und das ist die Hauptsache. (Bravo!) Ja, m[eine] H[erren], das war eine herrliche, eine schöne, eine noch nie dagewesene General-Versammlung. Und das verdanken wir dem katholischen Glauben, der katholischen Eintracht des Volkes, der katholischen Gesinnung der Stadt Münster*⁸².

Windthorsts doppeltes Bekenntnis zur westfälischen Peripherie des Katholizismus wiederum wirkte auch deshalb bemerkenswert, weil es das manche seltsame Blüte treibende Handeln ultramontaner Scharfmacher desavouierte: Die 1876 in Münsteraner Bürgerkreisen mit Elan aufgebrachte Idee, der westfälischen Dichterin Annette von Droste-Hülshoff ein Denkmal zu errichten, scheiterte zunächst auf Jahre daran, dass man sich in ultramontanen Kreisen der Stadt an der Mitgliedschaft des Wuppertaler Kaufmanns, Heimatlyrikers, Freimaurers und offenen Kritikers Papst Pius' IX. (1792–1878; Papst: 1846–1878), Friedrich Emil Rittershaus (1834–1897), im Denkmals-Komitee stieß. In der Hochphase des Kulturkampfes hatte der durch den Kaplan der Ägidii-Pfarrei, Karl Böttinghaus, verantwortete »Westfälische Merkur« in einem *Ein Reichspoet und eine katholische Dichterin* überschriebenen Artikel die antipäpstlichen Invektiven des bekannten

78 Vgl. Windthorst an Reuß, 27.9.1885., in: Ludwig Windthorst. Briefe, Bd 2: 1881–1891 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A 47), bearb. v. Hans Günter ASCHOFF u. Heinz-Jörg HEINRICH, Paderborn 2002, Nr. 347, 379–381.

79 DITT, Entwicklung (wie Anm. 12), 427.

80 VERHANDLUNGEN DER 32. GENERALVERSAMMLUNG (wie Anm. 75), 348; zur Persönlichkeit Ferdinand von Galens (1831–1906), des Vaters des nachmaligen Bischofs von Münster, vgl. die Hinweise bei CONRAD, Stand und Konfession I (wie Anm. 60), 177.

81 Gemeint waren der Stand des Adels, der des Priestertums und der Stand derjenigen, *die sich im Gewerbe, Handel, Ackerbau ... abmühen, nach dem Willen Gottes* (364).

82 Verhandlungen der 32. Generalversammlung (wie Anm. 75), 364f.

Dichters des Westfalenliedes⁸³ öffentlich gemacht⁸⁴. Erst 1896 konnte das Denkmal auf der Burg Hülshoff seiner Bestimmung übergeben werden.

Für die weitere Entwicklung der katholischen Anverwandlung des ›Westfälischen‹ wurde indes wichtiger, dass sie durch jene gelehrten Kleriker historisch konserviert wurde, die den westfälischen Geschichtsvereinen angehörten und zur Erforschung der regionalen Kirchengeschichte beitrugen. Der 1824/25 in zeitlicher Nähe der Neuzirkumskription der Bistümer Münster und Paderborn gegründete »Verein für Geschichte und Alterthumskunde Westphalens« hatte sich auf die Fahnen geschrieben, *der allgemeinen Geschichte des Vaterlandes durch Erforschung der speziellen Geschichte dieser Provinz zu dienen und nützlich zu werden. Er beschränkt sich daher nicht auf das Specielle und Locale als solches, sondern hat stets das ganze [sic] im Auge*⁸⁵. 1899 gehörten dem in zwei Abteilungen – Münster und Paderborn – organisierten Verein 71 bzw. 94 Geistliche an, was einem Fünftel der Mitglieder (833) entsprach⁸⁶. Sowohl das Vereinsorgan – die »Westfälische Zeitschrift« – als auch Editionen westfälischer Urkunden (*Westfälisches Urkundenbuch*) bzw. *Geschichtsquellen des Bisthums Münster* legten einen über die preußischen Provinzgrenzen ausgreifenden Territorialbegriff Westfalens zugrunde⁸⁷. Das *Oldenburgische Münsterland* fand in diesen Jahren als territoriale Bezeichnung für den vormals zum Niederstift Münster gehörenden Bistumsteil Eingang in die westfälische Geschichtsschreibung⁸⁸. Die zahlreichen Nachforschungen zur Gründungs- und Kirchengeschichte der Pfarreien und Diözesen⁸⁹ deuteten deren westfälische Vergangenheit aus dezidiert katholischer Perspektive. Die 1884 erschienene, über 1.300 Seiten umfassende Gründungsgeschichte der Pfarreien im Bistum Münster aus der Feder von Adolf Tibus⁹⁰ lässt dies ebenso erkennen wie das 1946 von Heinrich Börsting und Alois Schröer veröffentlichte zweibändige *Handbuch des Bistums Münster*⁹¹. Ob die dort auf dreieinhalb Seiten kaum mehr als angedeutete »raum-

83 Im *Lied des Westfalen* griff Rittershaus die verbreiteten westfälischen Stereotype auf und erflachte göttlichen Segen für *die rote Erde, das Land der Mark, wie deine Eichenstämme stark, das Land von Wittekind und Teut*. Vgl. auch Lars NOWAK, Westfalenlied, in: *Westfälische Erinnerungsorte* (Forschungen zur Regionalgeschichte 80), hrsg. v. Lena KRULL, Paderborn 2017, 457–469.

84 Vgl. HELLINGHAUS (Bearb.), *Kulturkampf in Münster* (wie Anm. 35), 228f. – Rittershaus hatte in seinem Gedicht *Einer wehrt sich* Papst Pius IX. und seinen im *Syllabus errorum* (1864) zementierten Antimodernismus scharf attackiert.

85 Zit. n. Mechthild BLACK-VELDTRUP, *Westfalen im Spiegel seiner Vereine und ihrer Publikationen*, in: FREITAG/REININGHAUS (Hg.), *Geschichtsbaumeister* (wie Anm. 13), 165–189, hier: 170.

86 Vgl. die Zusammenstellung bei Hildegard DITT, *Zur Entwicklung der Sozialstruktur des Vereins für Geschichte und Altertumskunde Westfalens – Abteilung Münster* –, in: *Westfälische Zeitschrift* 124/125, 1974/1975, 61–90, hier: 75.

87 Vgl. BLACK-VELDTRUP, *Westfalen* (wie Anm. 85), 182–188; DITT, *Entwicklung* (wie Anm. 86), 70.

88 Die Bezeichnung war schon seit Mitte des 19. Jahrhunderts regional verbreitet. Vgl. Alwin HANSCHMIDT, *Emsland, Oldenburger Münsterland, Osnabrücker Land. Politische Grenzen und mentaler Orientierungen in den ehemals Nordwestfälischen Stiftsgebieten Münster und Osnabrück*, in: REININGHAUS/WALTER (Hrsg.), *Räume* (wie Anm. 11), 237–264, hier: 250; DERS., *Westfalen aus dem Blick? Zur Geschichtsschreibung über das Niederstift Münster im 19. Jahrhundert*, in: FREITAG/REININGHAUS (Hrsg.), *Geschichtsbaumeister* (wie Anm. 13), 139–163, hier: 157f.

89 Vgl. den Problemaufriss von Harm KLUETING, *Historiker in Soutane*, in: FREITAG/REININGHAUS (Hrsg.), *Geschichtsbaumeister* (wie Anm. 13), 191–211.

90 Adolf TIBUS, *Gründungsgeschichte der Stifter, Pfarrkirchen, Klöster und Kapellen im Bereiche des alten Bisthums Münster mit Ausschluß des ehemaligen friesischen Theils, Münster 1885*.

91 BÖRSTING/SCHRÖER, *Handbuch* (wie Anm. 71), Bd. I: *Geschichte*, Bd. II: *Gegenwart*. – Die von Schröer im 1. Band beigezeichneten ersten vier Kapitel behandelten die Anfänge des Bistums,

geschichtliche Entwicklung des Bistums im Überblick«⁹² für das nachfolgende, 300 Seiten starke Kapitel über die »Pfarreien im westfälischen Teil des Bistums« Impulse durch die seit den 1920er-Jahren profilierte Kulturraumforschung zum »Raum Westfalen«⁹³ erfuh, kann offenbleiben. Zwar lassen sich Anklänge an den vom westfälischen Provinzialverband geförderten national grundierten Stammes- und Volkstumsansatz der westfälischen Heimatbewegung nicht übersehen⁹⁴; sie hoben aber auf die räumlichen und kulturellen Zusammenhänge von *Volkstum und Kirche*⁹⁵ bzw. *religiöser Volkskunde*⁹⁶ ab. Befunde zur *Deutschen Bauernfrömmigkeit in volkskundlicher Sicht*, wie sie der Münsteraner Kirchenhistoriker Georg Schreiber (1882–1963) 1937 in der von ihm herausgegebenen Forschungsreihe zur Volkskunde vorlegte, waren fern jener völkischen Aufladungen des »Westfälischen«⁹⁷, wie sie Willi Oberkrome für die westfälische Heimatbewegung in Kaiserzeit und Weimarer Republik nachgewiesen hat⁹⁸.

Vom 9. bis zum 13. August 1914 hätten die deutschen Katholiken zum dritten Mal in Münster zusammenkommen sollen. Wegen des Kriegsausbruchs musste der bereits bis ins Detail von Grußkarten vorbereitete Katholikentag in Westfalens Hauptstadt ebenso abgesagt werden wie der für September vorgesehene Besuch Kaiser Wilhelms II. (1859–1941; Deutscher Kaiser: 1888–1918). Es bleibt daher offen, inwieweit die verbreitete nationalistische Tonlage diese Generalversammlung der deutschen Katholiken und ihre

seine Bischöfe und Weihbischöfe und beruhten teilweise auf seiner 1943 bei Josef Lortz (1887–1975) und Adolf Rücker (1880–1948) an der Theologischen Fakultät der Universität Münster angenommenen Dissertation über die münsterischen Bischöfe des Mittelalters. Vgl. Reimund HAAS, »Schröer, Theodor Alois«, in: BBKL 21, 2003, 1363–1372, hier: 1365. Sie fanden erneut Eingang in den 1. Band des ansonsten neu konzipierten, von Generalvikar Werner Thissen 1993 herausgegebenen Bistumshandbuchs. Vgl. Das Bistum Münster, Bd. 1: Die Bischöfe von Münster. Biogramme der Weihbischöfe und Generalvikare, von Alois Schröer, hrsg. v. Werner THISSEN, Münster 1993.

92 BÖRSTING/SCHRÖER, Handbuch (wie Anm. 72), Bd. I, 130–133.

93 Vgl. dazu DITT, Entwicklung (wie Anm. 12), 432–434; Thomas KÜSTER, Die Vermessung Westfalens. Konzeptionen geschichtlicher Landeskunde auf den Raumwerktagungen 1950 bis 1970, in: FREITAG/REININGHAUS (Hrsg.), Geschichtsbaumeister (wie Anm. 13), 45–68, hier: 46–51.

94 Vgl. DITT, Der Raum Westfalen im 19. und 20. Jahrhundert als Gegenstand der Kulturpolitik, in: REININGHAUS/WALTER (Hrsg.), Räume (wie Anm. 11), 139–170, hier: 146–150.

95 Vgl. die von Georg SCHREIBER verfassten Abschnitte »Volkstum und Kirche« sowie »Volkstum und Nationalität« im Artikel »Volk, Volkstum« im Staatslexikon, Bd. 5, hrsg. v. Hermann SACHER, 5., neu bearb. Aufl., Freiburg i. Br. 1932, 886–888.

96 Vgl. Georg SCHREIBER, Religiöse Volkskunde in Westdeutschland, in: Volk und Kirche. Katholisches Leben im deutschen Westen, hrsg. v. Karl HOEBER, Essen 1935, 143–149.

97 Vgl. Georg SCHREIBER, Deutsche Bauernfrömmigkeit in volkskundlicher Sicht, Düsseldorf 1937. Darin hebt Schreiber nachdrücklich den Einfluss des Christentums auf die bäuerliche Lebenskultur hervor (17f.) und kommt zu dem Schluss: *Die Volksreligiosität auf deutschem Boden stammt in ihrer christlichen Formgebung aus einer Religiosität, deren Wesen universal und ökumenisch gerichtet ist.* (59). – Alois Schröers vom Direktor des Staatsarchivs Münster (bis 1932), Ludwig Schmitz-Kallenberg, betreute, im Sommer 1933 von der Philosophischen und Naturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Münster angenommene Dissertation über »Werdegang und Schicksal eines westfälischen Bauerndorfes. Dargestellt an der Geschichte von Einen« war in diesem Sinne von strikter Quellenreferenz bestimmt. An einigen wenigen Stellen tauchen gleichwohl die zeitgenössischen Stereotype des westfälischen Bauerntums auf, ohne dass damit der historische Gesamtduktus der Studie verlassen wird. Vgl. Alois SCHRÖER, Werdegang und Schicksale eines westfälischen Bauerndorfes. Dargestellt an der Geschichte von Einen, Warendorf 1934, 27, 35, 123f.

98 Vgl. DITT, Entwicklung (wie Anm. 12), 433; außerdem Willi OBERKROME, Der Raum und seine Regionen. Anspruch und Grenzen westfälischer Kulturraumkonzeptionen, in: DITT/TENFELDE (Hrsg.), Ruhrgebiet (wie Anm. 11), 363–376.

Vorstellungen von Festigkeit, Einigkeit und Geschlossenheit durchdrungen hätte. Einen Widerspruch erkannten die deutschen Katholiken jedenfalls 1914 nicht mehr⁹⁹. Man folgte begeistert dem Ruf des Vaterlandes und eilte zu den Waffen¹⁰⁰.

Illusionslos fiel eineinhalb Jahrzehnte später der mit einem religiösen Umkehrruf verbundene Rückblick auf die Augusttage 1914 aus, mit welchem Aloys Fürst zu Löwenstein (1871–1952) als Präsident des Zentralkomitees 1930 in Münster den 69. Deutschen Katholikentag eröffnete: *Es hätte damals, 1914, glänzend werden können, aber Gott hat es zugelassen, daß die verblendeten Menschen mit so vielem anderen auch diese Vorbereitungsarbeit zunichte machten. Oder hat Gott es gewollt und wird aus der unsäglichen Fülle von Leid, Not, Sünde, aber gewaltiger Opfer doch wieder die Ehre Gottes erstehen?!¹⁰¹*

3. Die »Krisenjahre der klassischen Moderne«¹⁰² und die Vorläufer eines Ruhrgebietsbewusstseins

Die Anfänge der demokratischen Republik von Weimar waren auch in Westfalen belastet: Das Ende tragender alter Ordnungsvorstellungen in Politik, Gesellschaft und Religion ging für die Katholiken mit der Erfahrung einher, es würden erneut – diesmal von sozialistischer Seite – Kulturkampfgräben zwischen Staat und Kirche aufgeworfen. Im Zuge der revolutionären Umbrüche erließ der USPD-Mitbegründer und preußische Kultusminister Adolph Hoffmann (1858–1930; Preußischer Kultusminister: 1918–1919) eine Reihe von Anordnungen, die eine laizistische Trennung ausgerechnet im Bereich der konfessionsgebundenen öffentlichen Schule umsetzen sollten. Den dramatischen Geschlossenheitsappellen der preußischen Bischöfe¹⁰³ fehlte allerdings der Rückgriff auf den katholischen »Westfalen«-Diskurs. Nicht nur fanden dessen vormalige Protagonisten aus den westfälischen Adelskreisen in der nachgewachsenen Generation politisch zu keiner gemeinsamen Linie mehr¹⁰⁴. Ohne den Rückhalt der alten politischen Elite nahmen hingegen deren Nachfolger den demokratischen Auftrag zur Mitgestaltung der auseinanderstrebenden Gesellschaft an. Mit Johannes Gronowski als Oberpräsident

99 Vgl. Andreas HOLZEM, Erster Weltkrieg, in: Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, hrsg. v. Peter DINZELBACHER, Bd. 6/1: 20. Jahrhundert. Epochen und Themen, hrsg. v. Volkhard KRECH u. Lucia HÖLSCHER, Paderborn 2015, 21–60; Kirche, Krieg und Katholiken. Geschichte und Gedächtnis im 20. Jahrhundert, hrsg. v. Karl-Joseph HUMMEL u. Christoph KÖSTERS, Freiburg i. Br. 2014.

100 Vgl. Jochen-Christoph KAISER, Vom Kulturkampf bis 1918, in: JAKOBI/KÜSTER (Hrsg.), Münster (wie Anm. 1), 167–217, hier: 197.

101 69. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands zu Münster in Westfalen 1930, hrsg. v. LOKALKOMITEE, Münster 1930, 6.

102 Übernommen von Detlev PEUKERT, Die Weimarer Republik. Krisenjahre der klassischen Moderne, Frankfurt a. M. 1987.

103 Es gehe *um das Ganze, um die Ehre Gottes, um den Namen Jesu Christi, um Eure heilige Kirche, um Eure Gewissensfreiheit, um das Heil Eurer Seelen und um das Heil der Seelen Eurer unschuldigen Kinder*, hieß es 1918 in einem dramatischen Hirtenbrief. Denn: *Jetzt kommt ein Kulturkampf von noch viel schlimmerer Art. Schließet darum enger wieder Eure Reihen! Verteidigt Eure Rechte mit Unerschrockenheit und Ausdauer!* In: Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933, bearb. v. Heinz HÜRTELEN, Bd. 1 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen 51), Paderborn 2007, 43 (Dok. 21).

104 Vgl. CONRAD, Stand und Konfession II (wie Anm. 60), 91–95.

(1874–1958; Oberpräsident: 1922–1933) und Rudolf Amelunxen als Münsteraner Regierungspräsident (1888–1969; Münsteraner Regierungspräsident: 1926–1932) standen gleich zwei im sozialen Katholizismus verwurzelte Männer an der Spitze der Provinz Westfalen.

Ausschlaggebend für das einsetzende Verblässen der alten Vorstellungen vom *schwarzen Münsterland* war allerdings, dass der enorme Urbanisierungsschub, den gerade Westfalen durch die Industrialisierung an Rhein, Ruhr und Emscher erfahren hatte, nunmehr in seinen krisenhaften Auswirkungen vollständig zu Bewusstsein kam. Die Schattenseiten der »Moderne« holten die katholische Lebenskultur vollständig ein. Zwischen 1922 und 1924 justierte die geistliche Führung sowohl in Köln als auch in Paderborn und Münster im Rahmen von Diözesansynoden das seelsorgliche Aufgabenfeld ihrer jeweiligen Bistumssprengel neu¹⁰⁵. Der Konflikt zwischen Arbeit und Kapital hatte die rheinisch-westfälischen Bistümer aber auch in seiner räumlichen Wahrnehmung erreicht. Übereinstimmend verschob man in allen drei Diözesen die Blickrichtung von der ländlich-katholischen Peripherie auf die Industrieregionen: auf das rheinisch-westfälische Industriegebiet mit ihren Großstädten Duisburg, Essen, Bochum und Dortmund sowie – linksrheinisch – auf das niederrheinische Industriegebiet mit seinen von Bergbau, Textil- und Papierindustrie bestimmten Zentren Aachen, Mönchengladbach, Krefeld und Düren¹⁰⁶. Als nach dem Ersten Weltkrieg die veränderten Reichsgrenzen eine Neuumschreibung der preußischen Diözesen erforderlich machten, lag es nahe, zusätzlich auch den mittlerweile eingetretenen, gänzlich veränderten pastoralen Herausforderungen Rechnung zu tragen. Gut 100 Jahre, nachdem in der Bulle *De salute animarum* die Grenzen der beiden westfälischen Bistumssprengel neu festgeschrieben worden waren, bestimmte das 1929 ratifizierte Preußenkonkordat die Errichtung eines Bistums Aachen (aus Teilen des Erzbistums Köln zu 90 % und des Bistums Münster zu 10 %) ¹⁰⁷, das zusammen mit den Bistümern Münster, Köln und Osnabrück als Metropolitanbezirk dem Kölner Erzbischof unterstellt wurde. Derweil wurde die Diözese Paderborn zum Erzbistum und Sitz einer neuen mitteldeutschen, die Bistümer Hildesheim und Fulda einschließenden Kirchenprovinz erhoben¹⁰⁸.

Im Erzbistum Paderborn mit seinen jeweils an der diözesanen Peripherie gelegenen westfälischen bzw. sächsisch-anhaltinischen Industriegebieten verschmolz das im 19. Jahrhundert ausgeprägte Hochstifts-Bewusstsein in den 1920er-Jahren mit zeitgenössischen Heimatvorstellungen vom »Paderborner Land« zu einer eigenen, auf das Bistum bezogenen Identität¹⁰⁹. Diese Entwicklung dürfte womöglich auch deshalb eigenständiges Gewicht bekommen haben, weil es den rheinisch-westfälischen Bischöfen nicht gelang, Überlegungen und Beratungen über die Errichtung eines neuen Bistums zum

105 Vgl. HEGEL, Geschichte des Erzbistums Köln (wie Anm. 33), 180; DAMBERG, Gesellschaftlicher Wandel (wie Anm. 35), 18–22; BRANDT/HENGST, Geschichte des Erzbistums Paderborn, Bd. 3 (wie Anm. 14), 170f.; Erwin GATZ, Synodale Bewegungen und Diözesansynoden in den deutschsprachigen Ländern von der Säkularisation bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Römische Quartalschrift 82, 1987, 206–243.

106 Vgl. dazu die Hinweise bei Hermann KELLENBENZ, Wirtschafts- und Sozialentwicklung der nördlichen Rheinlande, in: Rheinische Geschichte, Bd. 3: Wirtschaft und Kultur im 19. und 20. Jahrhundert, hrsg. v. Franz PETRI u. Georg DRÖGE, Düsseldorf 1979, 1–192.

107 Vgl. Erwin GATZ, Bistum Aachen (Kirchenprovinz Köln), in: GATZ (Hrsg.), Die Bistümer (wie Anm. 31), 31–42.

108 Vgl. auch Dieter GOLOMBEK, Die politische Vorgeschichte des Preußenkonkordats (1929) (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte 4), Mainz 1970, 73–76.

109 Vgl. STAMBOLIS, Geographie (wie Anm. 8), 432–435.

Erfolg zu führen, das die Metropolregion an Rhein und Ruhr und damit das Kerngebiet künftiger pastoraler Herausforderungen umfassen sollte. Die Anfänge eines Ruhrgebietsbewusstseins, das sich mit dem *Ruhrkampf* begonnen hatte auszubilden¹¹⁰, blieb vorerst ohne entsprechenden kirchlich-katholischen Rückhalt.

Die Katholikentage reflektierten solche räumlichen Verschiebungen des ›Westfälisch-katholischen‹ von der ländlichen Peripherie auf die großstädtischen Industrieregionen sowohl in organisatorischer Gestalt als auch programmatischer Ausrichtung. Marie-Emmanuelle Reytier hat in ihrer wenig rezipierten umfassenden Studie über die Katholikentage in der Weimarer Republik diesen markanten Gestaltwandel herausgearbeitet. Vor allem in den Anfangsjahren der Republik rückten die Regionen in den Vordergrund. In einer Reihe von Städten nahm man die Empfehlung des Präsidenten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Clemens Heidenreich Droste zu Vischering (1832–1923), auf und führte statt des organisatorisch und finanziell nicht realisierbaren deutschlandweiten Katholikentags sogenannte »Provinzial-« und »Lokalkatholikentage« durch, so in Köln (1920), Cloppenburg (1920) und Meppen (1921)¹¹¹.

In Münster kamen am 24. Oktober 1920 ca. 15 000 Katholiken zu einem regionalen *Katholikentag für Münster und das Münsterland*¹¹² zusammen. Der äußere Ablauf folgte in der Dramaturgie den Katholikentagen früherer Tage: Festgottesdienst, Festumzug und Defilee entlang der Ehrentribüne auf dem Domplatz und Versammlungen in neun großen Festsälen, darunter der Schützenhof, die Stadthalle, der Dom, die Lamberti- und Überwasserkirche. In dem durchgängig vorgetragenen Appell, der revolutionären bzw. urbanen *Entchristlichung des privaten und öffentlichen Lebens* durch einen katholischen *Kreuzzug* für Familie und Schule¹¹³ geschlossen entgegenzutreten, finden sich nur noch vereinzelt stereotype Anklänge an den Topos des ›Westfälisch-Katholischen‹; dieser erscheint nunmehr in ein pflichtbewusstes und kämpferisches Tatchristentum aufgehoben. Die Kölner Reichstagsabgeordnete Christine Teusch (1888–1968) forderte, mit demselben opferbereiten Mut wie die Gefallenen des Krieges *männlich stark im Glauben gefestigt hier aus dem Westfalenland als katholische Regimenter* in den Kampf um die öffentliche Moral zu ziehen¹¹⁴. Anstelle der sozialistischen Staats- und Gesell-

110 Vgl. DITT, Entwicklung (wie Anm. 12), 437–458; exemplarisch für die Städte Dortmund und Recklinghausen Wilfried REININGHAUS, Von der Freien Reichsstadt zur Westfalenmetropole? in: DITT/TENFELDE (Hrsg.), Ruhrgebiet (wie Anm. 11), 315–341; SCHÜRMAN, »Poahlbürger« (wie Anm. 58); vgl. auch Ole SCHARRENBERG, Die Ruhrbesetzung, in: KRULL (Hrsg.), Westfälische Erinnerungsorte (wie Anm. 83), 115–125.

111 Marie-Emmanuelle REYTIER, Les Catholiques Allemands et la République de Weimar: Les Katholikentage 1919–1932, phil. Diss. (masch.schr.), Lyon 2004, 73–81, 259–267, 809f.

112 Ausführliche Berichterstattung im Westfälischen Merkur 99, 1920, Nr. 491 vom 25.10.1920 (Abendausgabe). In der Forschung hat dieses Ereignis bisher keine Beachtung gefunden, weshalb die Belegstellen im Folgenden ausführlich wiedergegeben werden.

113 Zu den bemerkenswerten Resultaten der Schul- und Bildungsdebatten zählte offenbar die Idee, in Münster ein »Deutsches Institut für wissenschaftliche Pädagogik« zu errichten. Vgl. Markus MÜLLER, Das Deutsche Institut für wissenschaftliche Pädagogik 1922–1980. Von der katholischen Pädagogik zur Pädagogik von Katholiken (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, B 126), Paderborn 2014, 32, 44f.

114 Ebd., 2, Sp. 1. *Wie jene Gefallenen auszogen zu Schlacht und Kampf, so sollen auch wir den Mut haben, uns männlich stark als Deutsche zu zeigen, männlich stark im Glauben gefestigt hier aus dem Westfalenland als katholische Regimenter, auch den Mut haben, uns selbst für ein gleiches Opfer bereit zu erklären, für ein Opfer des Lebens, wenn es sein muß, für das Opfer unseres eigenen Selbst, wenn deutsche Familien, deutscher Heimatberd beschmutzt und besudelt, wenn deutsche Jugend gefährdet und verführt werden soll. [...] Zeigen wir uns als katholische Männer und Frauen der Tat.*

schaftsauffassung proklamierte Reichstagsvizepräsident Johannes Bell (1868–1949) den christlichen Solidarismus und stellte dazu den *christlichen Jünglingen aus dem Westfalenlande* für die *erwartete Vaterlandsarbeit auf religiöser Grundlage zwei leuchtende Vorbilder* vor Augen, *beide entsprossen westfälischer Erde: Emanuel [sic] von Ketteler und Hermann von Mallinckrodt. Beider Name bedeutete für die Durchführung des christlichen Staatsgedankens und Kulturideals ein Programm*¹¹⁵. Gänzlich andere Töne schlug hingegen der Dortmunder Arbeitersekretär und Zentrumsabgeordnete Johannes Gronowski an. Vor der Versammlung im katholischen Gesellenhaus prangerte er den fortgesetzten Ständedünkel ostpreußischer Adelige, deren Jammern und Nörgeln an und forderte sie auf, angesichts ihrer Mitschuld an der deutschen Niederlage das eigene Gewissen zu erforschen¹¹⁶ – eine öffentliche Kritik, die ihm offenbar auch im westfälischen Adel übelgenommen wurde¹¹⁷.

Es entsprach dem räumlichen Perspektivwechsel, dass während der Weimarer Jahre dann gleich zwei deutsche Katholikentage im rheinisch-westfälischen Industriegebiet

115 Westfälischer Merkur 99, 1920, Nr. 491 vom 25.10.1920 (Abendausgabe), 1, Sp. 3. Zuvor hatte Bell ausgeführt: *Unter Ablehnung sozialistischer und liberaler Irrlehren halten wir fest an der christlichen Anschauung, daß der Staat ein unlösbarer Bestandteil der gottgewollten sittlichen Weltordnung ist. Der moderne Staat, der seine Kulturaufgaben erfüllen soll, darf sich nicht erschöpfen in dem Wesen des Rechtsstaates. Absolutistische Staatsomnipotenz früherer Doktrin und Uebung, ausgehend von der Lehre, der Staat sei nicht Mittel zum Zweck, ist vom sittlichen Standpunkt des Christentums ebenso abzulehnen wie die sozialistische Staats- und Gesellschaftsauffassung mit ihrer vornehmlich im Erfurter Programm niedergelegten Ueberspannung staatlicher Zwecke und volkswirtschaftlicher Aufgaben. Soll die Demokratie Daseinsberechtigung haben und dauernden Bestand gewährleisten, so muß von überspannter Betonung der Rechte des Staatsbürgers zurückgekehrt werden zu einer Besinnung auf die Pflichten des Bürgers gegenüber dem Staatsganzen. In diesem Sinne bewahrt sich des Papstes Pius VII. goldenes Gedenkwort »Werdet ganze Christen, dann werdet ihr auch gute Demokraten.« Darum proklamieren wir den Grundsatz des christlichen Solidarismus, indem wir Privateigentum, wirtschaftliche Selbständigkeit und Freiheit der Gütererzeugung aufrecht erhalten, ihrer Bestätigung aber eine notwendige Schranke auferlegen in Rücksicht auf das Gesamtwohl und den Staatssozialismus. Selbstsucht muß ersetzt werden durch Selbstzucht. [...] Wir haben noch in den letzten Tagen im Reichstage die einzigartige Erfahrung machen müssen, in welcher Form und mit welchem Inhalt heute der Sozialismus Deutschlands Volk und Nation sich zu heilen berufen fühlt. [...] Solange die Sozialisten unter sich nicht einig werden können, können wir mit dem Sozialismus als einem Rettungsmittel nicht rechnen. Wenn wir Rettung finden wollen, können wir sie nur bei uns finden. Den Bolschewismus als Heilmittel lehnen wir ab.*

116 Ebd., 2, Sp. 2. *Die Vorsehung Gottes hat Deutschlands Unglück zugelassen. Statt zu jammern und zu nörgeln, sollten sich alle, die es angeht, mal die Frage vorlegen: Bist du mitschuldig an dem Zusammenbruch Deutschlands? – Nicht die Schuldfragen will ich behandeln, nur zwei unumstößliche Wahrheiten möchte ich tausendmal ins Land hineinrufen, weil es die Gerechtigkeit erfordert. Wenn reich und arm, Stadt und Land, hoch und niedrig die Leiden, Kreuz und Not des Krieges gemeinsam getragen hätten, dann wäre der Krieg nicht verloren gegangen (Lebh. Beifall). 2. Der Hochmutsteufel hat uns gepackt, der Kasten- und Klassengeist hat einen unerträglichen Dünkel erzeugt. Wir alle haben den Sieg gewollt, aber eins darf ausgesprochen werden, wenn wir im August 1914 im Automobiltempo unsere Feinde niedergedrungen hätten, wahrlich, das großsprecherische Berlinertum und die ostelbischen Junker wären vor Hochmut explodiert. Wer will es den Katholiken übel nehmen, wenn sie hierbei ein halbes Jahrhundert zurückdenken an ihre Leiden und Verfolgung?*

117 Ausgerechnet westfälische Adelige versagten 1922 zusammen mit Zentrumsvertretern aus dem Westfälischen Bauernverein dem vom der preußischen Landtagsfraktion als Oberpräsidenten nominierten Arbeitersekretär und Zentrumsabgeordneten Gronowski ihre Unterstützung. DAMBERG, Moderne (wie Anm. 4), 209.

stattfanden: nach gut drei Jahrzehnten 1927 erneut im westfälischen Dortmund¹¹⁸ und sodann 1932 in Essen, der zur Rheinprovinz und dem Kölner Erzbistum gehörenden Industriemetropole. Thematisch rückten jene Fragen in den Vordergrund, die Gestalt und Wandel des Katholizismus seit dem Kaiserreich vor allem auch in dieser Region nachhaltig beeinflusst hatten. Die Industriearbeiterfrage im entstehenden deutschen Sozialstaat und die damit zusammenhängenden Herausforderungen großstädtischer Lebenskultur standen allerdings seit dem Kriegsende 1918 unter den Vorzeichen der Erschütterungen in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft. Angesichts der in Preußen stabilen Vernunft-Koalition des Zentrums mit der Sozialdemokratie¹¹⁹ avancierte im Katholizismus allgemein der Sozialismus bzw. »gottlose Bolschewismus« zum weltanschaulich aufgeladenen Feindbild und zur Projektionsfläche einer katholischen Materialismuskritik, die verbreitete Stimmungen einer krisenhaft erfahrenen Massengesellschaft aufgriff¹²⁰.

Westfalen erschien infolgedessen als *das Land überraschender Gegensätze. Im Süden eine walddreiche, ausgedehnte Gebirgslandschaft, im Norden die weite Ebene der Münster'schen Bucht, umzogen von langgestreckten Gebirgsketten – Viehwirtschaft in den Wiesentälern des Sauerlandes und auf den grundwasserreichen Weiden des Tieflandes, dazwischen die fruchtschwere Börde – rote-rauhe Erde meist überall, mag der Bauer dem oft kärglichen Boden den Ertrag abringen, macht der Bergmann im tiefen Schoß der Erde nach Kohlen oder Erzen schürfen, mag der Arbeiter in der Glut der Oefen das spröde Gestein in geschmeidiges Eisen und elastischen Stahl wandeln oder der werkende Mann aus den glühenden Blöcken schließlich die kühnsten Bauwerke oder die feinsten Werkzeuge schmieden – subtilste Geistesarbeit mitten unter dem Pochen und Hämmern und Brausen der Riesenwerke – das Land der Gegensätze auch im Bereich der Weltanschauung und der Religion, das Land der Zersplitterung in politische Parteien, der wirtschaftlichen und sozialen Kämpfe*¹²¹.

In Dortmund gedachte man dementsprechend des 1877 verstorbenen Mainzer Bischofs von Ketteler, *des sozialen Bischofs, den Papst Leo XIII. seinen großen Vorgänger in der Arbeiterfrage genannt* habe, wie Nuntius Eugenio Pacelli (1876–1958) in seiner Begrüßungsansprache betonte. *Er, der adlige Sproß westfälischer Erde, hat ein Beispiel katholischen Brudersinnes gegeben, vor dem aller unchristliche Klassen- und Kastenstolz in sich zusammenbricht*¹²². Die Erinnerung an von Ketteler als Streiter für die Kirchenfreiheit trat mit dem entstehenden Ruhrgebietsbewusstsein hinter dessen sozialpolitische Bedeutung zurück, mit der sich die Katholiken die Industrieregion und ihren Wandel in spezifisch katholischer Weise zu eigen machten¹²³. An den Nuntius ge-

118 Zum ersten Dortmunder Katholikentag 1896 vgl. Hundert Katholikentage. Von Mainz 1848 bis Leipzig 2016, Holger ARNING u. Hubert WOLF, Darmstadt 2016, 106f.

119 Vgl. Herbert HÖMIG, Das preußische Zentrum in der Weimarer Republik (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, B., 28), Mainz 1979.

120 Vgl. die Ansprache Walterbachs über »Ketteler und die Arbeiterfrage«, in: 66. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands zu Dortmund 1927, hrsg. v. GENERALSEKRETARIAT DES ZENTRAL-KOMITEES, Dortmund 1927, 219: *Darum bekämpfen wir den Sozialismus nicht mit Gewalt und Gesetz – das schafft Martyrer! – auch nicht durch Terror! Wir üben keinen, lassen uns aber auch keinen gefallen! (Langanhaltender brausender Beifall!) Jawohl, den Sozialismus als System bekämpfen wir, aber unsere sozialistischen Arbeitsbrüder, die lieben wir!*

121 So der Vorsitzende des Lokalkomitees des Dortmunder Katholikentages, der Dortmunder Stadtrat Dr. Kaiser, in: Ebd., 31.

122 Ebd., 67.

123 Diese Beobachtung bedürfte eingehenderer Nachforschungen.

wandt, gelobte der Paderborner Bischof Caspar Klein (1865–1941; Bischof von Paderborn: 1920–1941) vor den in der Westfalenhalle versammelten katholischen Arbeitern: *Exzellenz, wenn Sie zum Heiligen Vater kommen, so entrichten Sie einen Gruß von der katholischen Arbeiterschaft Westfalens und sagen Sie ihm, er könnte sich auf die Treue der katholischen Arbeiter im Ruhrgebiet verlassen, möge kommen, was da wolle!*¹²⁴

Der mit gewandeltem Selbstbewusstsein und Selbstverständnis einhergehende räumliche Perspektivwechsel spiegelte sich auch in einem äußeren Gestaltwandel der Katholikentage wider. Anders als vormals »im Geschmack des bürgerlichen 19. Jahrhunderts mit Gartenfest und trinkspruchgesättigten Dinern«¹²⁵ wurden die Generalversammlungen nun in großen Veranstaltungshallen abgehalten oder sogar ins Freie verlegt, um sie der Masse der Gläubigen zugänglich zu machen. In Dortmund nahmen an der Arbeiterkundgebung in der Westfalenhalle 16 000, an der Jugendkundgebung 40 000 und an der abschließenden Festmesse mit Nuntius Eugenio Pacelli im Stadion »Rote Erde« 120 000 Katholiken teil¹²⁶. In Essen stand der Katholikentag unter dem programmatischen Leitwort *Christus in der Großstadt*; als Präsident des Katholikentages gab Eugen Baumgartner, Kultusminister in Baden (1879–1944; Kultusminister in Baden: 1931–1933), gegen die *Gefahren aus dem Osten* die Parole aus: *Für das Leonische Rom gegen das Leninsche Moskau!*¹²⁷ Und zur abschließenden, im Rundfunk übertragenen Pontifikalmesse strömten 250 000 Gläubige¹²⁸.

Die 69. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands, die vom 4. bis 8. September 1930 in Münster stattfand, fügte sich in solche demonstrative Katholizität der Zwischenkriegszeit ein. Auch die Stadt selbst hatte ihre Metamorphose zur modernen Großstadt hinter sich: 1925 zählte sie 106 000 Einwohner, mit weiterhin steigender Tendenz; in der Liste der zehn größten Städte Westfalens war sie allerdings hinter Dortmund, Gelsenkirchen und Bochum auf den vierten Rang zurückgefallen¹²⁹. In ihrer Beschäftigungsstruktur war sie unter Deutschlands Großstädten diejenige mit dem geringsten Anteil an Arbeitern bzw. Beschäftigten im sekundären Sektor¹³⁰. In dieser »Mischung aus Verwaltungs- und Garnisonsstadt mit einer Rentner- und Universitätsstadt«¹³¹ hatte sich die Konfessionsverteilung deutlich zugunsten der evangelischen Bevölkerung verschoben; statistisch aber unterschied sich der Katholikenanteil von fast 80 % in kaum nennenswerter Weise von dem im sie umgebenden Münsterland¹³². Den Katholikentagsteilnehmern, die 1930 auf dem großzügig erneuerten Hauptbahnhof eintrafen, präsentierte sich äußerlich noch ein durch und durch bürgerlich-katholisch verwurzelttes Großstadtmilieu, dessen Integrationskraft allerdings gegenüber den Vorkriegsjahren spürbar nach-

124 So zitiert im Bericht *Helden des Glaubens* von Direktor Wies, Trier, über die Arbeiterkundgebung in der Westfalenhalle, in: 66. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands (wie Anm. 120), 211.

125 Heinz HÜRTE, Katholikentage im Wandel der Zeit, in: *Zeitzeichen. 150 Jahre Deutsche Katholikentage 1848–1998*, hrsg. v. Ulrich von HEHL u. Friedrich KRONENBERG, Paderborn 1999, 59–72, hier: 67. – Ausführlich: REYTIER, Katholikentage (wie Anm. 111), 258–302.

126 Vgl. ARNING/WOLF, Hundert Katholikentage (wie Anm. 118), 154f.

127 71. Generalversammlung der deutschen Katholiken zu Essen an der Ruhr 1932, hrsg. v. der GESCHÄFTSSTELLE DES LOKALKOMITEES, Essen 1932, 351; Hajo GOERTZ, Booklet zur CD *150 Jahre Deutsche Katholikentage 1848–1998*, [o. O., 1998], 58.

128 Vgl. ARNING/WOLF, Hundert Katholikentage (wie Anm. 118), 159f.

129 Vgl. LIEDHEGENER, Christentum (wie Anm. 14), 63.

130 Vgl. ebd., 72.

131 Vgl. ebd., 74.

132 Vgl. ebd., 78.

gelassen hatte¹³³. Die Ergebnisse einer im Frühjahr 1931 von Kapuzinerpater Chrysostomus Schulte (1880–1943) veröffentlichten (und wohl nach dem Katholikentag durchgeführten) Umfrage unter Münsters auch weniger ›kirchentreuen‹ Katholiken förderte jedenfalls ein beträchtliches Maß an Kritik am Klerus und nicht zuletzt an der kirchlichen Morallehre zutage¹³⁴.

Angesichts solcher Entwicklungen traten die alten, raumbezogenen Zuschreibungen katholischer Glaubensstärke und -festigkeit an Westfalens Provinzhauptstadt und sein Umland erkennbar zurück. *Vor drei Jahren tagten Sie, meine Damen und Herren, im Herzen des westfälischen Industriegebietes zwischen Hochöfen und Kohlenhalden, dort wo alle Kräfte, die menschlicher Geist erforscht und erfunden hat, den Takt zu den Hymnen und Reden des Katholikentages schlugen*, so Oberpräsident Gronowski in seiner Begrüßungsrede. *Heute sind Sie im Mittelpunkt des stillen Münsterlandes mit seinen Wasserburgen und Bauernhöfen. Hier wie dort ist der Katholikentag heimatberechtigt, und überall hat er Freunde und erweckt Freude*¹³⁵. Deutlicher konnte der räumliche Perspektivwechsel kaum formuliert werden. So unterschiedliche Charaktere wie der adelige Landtagsabgeordnete Franz von Galen (1879–1961) und der Verbandssekretär der Katholischen Arbeiterbewegung Westdeutschlands, Bernhard Letterhaus (1894–1944), aber auch Bischof Johannes Poggenburg (1862–1933; Bischof von Münster: 1913–1933) bemühten dementsprechend die einstige Abwehr der Wiedertäufer 400 Jahre zuvor und erinnerten an den Kulturkampf in Münster, um zu einem geschlossenen und einmütigen Kampf gegen die weltanschaulichen Gefahren des Bolschewismus, des Kulturliberalismus und der Entkirchlichung aufzurufen¹³⁶.

Demgegenüber wirkte die aus dem 19. Jahrhundert überkommene naturräumliche Zuschreibung von der Glaubensfestigkeit Münsters und des Münsterlandes als typisch ›westfälisch‹, wie sie Oberbürgermeister und Zentrumsmitglied Georg Sperlich (1877–1941) vortrug, bereits wie aus der Zeit gefallen: *Wie die Stadt damals, als zum ersten und zweiten Male vor acht und vor fast fünf Jahrzehnten die Tagung der Katholiken Deutschlands in ihren Mauern stattfand, eng verbunden war mit dem Münsteraner Lande in 1000-jähriger guter Nachbarschaft und treuer Freundschaft, wie sie Zeugnis gab in ihrem Gesicht und ihrem Charakter von ihrer großen Vergangenheit auf dem festen Boden uralter katholischer, uralter deutscher Kultur, so ist die alte Stadt, so ist das Münsterland stolz darauf, dass es noch heute so ist: eng vereint Stadt und Land. Draußen*, und hier zitierte Sperlich aus dem allseits bekannten »Westfalenlied«, *an des Hofes Saum reckt sich auch heute noch empor der Eichenbaum*, um dann das gängige Bild des Liedes ›katholisch‹ anzupassen, *zu seinen Füßen am Eingang der Hofstatt weihevoll ein Kreuz, ein altersgraues Heiligenhäuschen! Und die Stadt ebenso hat ihr Gesicht und ihren Charakter bewahrt auch als junge Großstadt modernster Entwicklung*¹³⁷.

Das landschafts- und traditionsbezogene konservative Bekenntnis des städtebaulich ausgesprochen fortschrittlichen Oberbürgermeisters zum katholischen Münster hatte einen lokalen kirchenpolitischen Hintergrund: Es war Sperlich gewesen, der sich im Jahr zuvor sowohl bei den staatlichen als auch den kirchlichen Stellen in Berlin wie Münster engagiert, aber letztlich vergeblich dafür eingesetzt hatte, im Rahmen des Preußenkon-

133 Vgl. ebd., 224–265. Vgl. auch Doris KAUFMANN, *Katholisches Milieu in Münster 1928–1933. Politische Aktionsformen und geschlechtsspezifische Verhaltensräume*, Düsseldorf 1984, 54–113.

134 Vgl. LIEDHEGENER, *Christentum* (wie Anm. 14), 253–263.

135 69. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands (wie Anm. 101), 61.

136 Vgl. ebd., 58f., 72, 74, 76, 78f.

137 Ebd., 63f.

kordats nicht Paderborn, sondern Münster in den Rang eines Erzbistums zu erheben¹³⁸. Das Domkapitel hatte in seiner Denkschrift dem Oberbürgermeister sekundiert und die *kernige bodenständige Gestaltung und Frömmigkeit der weiten Volksmassen* herausgehoben, ohne aber die enormen Veränderungen im rheinisch-westfälischen Industriegebiet sowie die besondere seelsorgerliche Verantwortung zu erwähnen, die dem Bischof besonders am Herzen lag¹³⁹. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg unternahmen die Bischöfe von Köln, Münster und Paderborn einen diesen Wandel aufnehmenden Anlauf, der 1958 in der Errichtung des neuen »Ruhrbistums« Essen gipfelte. Zu diesem Zeitpunkt hatte der industrielle Nachkriegsboom seinen Zenit bereits erreicht, was dem nunmehr einsetzenden gesellschaftlichen und kirchlichen Strukturwandel der langen 1960er-Jahre im Ruhrgebiet eine krisenbestimmte Tönung verlieh¹⁴⁰.

4. Das katholische »Erbe der Vorfahren« und der »Löwe von Münster«

Hinter die nach dem Ersten Weltkrieg einsetzende räumliche Fokussierung auf das Ruhrgebiet gab es kein Zurück. Das traf auch für das NS-Regime zu. Mit Etiketten »artgerecht« und »deutschstumsgemäß« versehen, erhielten stammes- und heimatbezogene Vorstellungen gerade im Blick auf Westfalen zwar spürbar kulturpolitischen Auftrieb; die beteiligten NS-Akteure verfolgten jedoch allzu divergierende Ziele, als dass ein einheitliches Westfalenbewusstsein hätte entstehen können¹⁴¹. Unter den westfälischen Adeligen wiederum, die im 19. Jahrhundert die Vorstellungen der Einheit von Kirchenglauben und westfälischem Raum maßgeblich beeinflusst hatten, ging seit dem Ausgang der Weimarer Republik der Konsens über das *sentire cum ecclesia* als ihrem handlungsleitenden Selbstverständnis verloren. Virulent wurden beide Entwicklungen, als 1933 im Rheinland und in Westfalen mit Hermann (1933–1935) und Ferdinand von Lüninck (1933–1938, 1944 hingerichtet) sowie Clemens August Graf von Galen (1933–1946) gleich drei Mitglie-

138 Claudia BECKER, Städtisches Bemühen um kirchliches Prestige. Münsters Erzbistumsambitionen 1929 und 1956, in: *Vestigia Monasteriensia*. Westfalen, Rheinland, Niederlande. Festschrift für Wilhelm Janssen (Studien zur Regionalgeschichte 5), hrsg. v. Ellen WIDDER, Mark MERISOWSKY u. Peter JOHANEK, Bielefeld 1995, 179–196, hier: 180–183.

139 Zit. ebd., 185.

140 Zur Vorgeschichte und Geschichte des Bistums Essen vgl. außer der Studie von Franziskus SIEPMANN, *Mythos Ruhrbistum. Identitätsfindung, Innovation und Erstarrung in der Diözese Essen von 1958–1970*, Essen 2017 auch Wilhelm DAMBERG/Johannes MEIER, *Das Bistum Essen 1958–2008. Eine illustrierte Kirchengeschichte der Region von den Anfängen des Christentums bis zur Gegenwart*, Münster 2008; Reimund HAAS, *Warum scheiterte 1928 der erste Plan für ein Ruhrbistum Essen*, in: *Das Ruhrbistum in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. 50 Jahre Bistum Essen* (Theologie im Kontakt 17), hrsg. v. Reinhard GÖLLNER, Münster 2010, 27–63.

141 Oberkrome nennt vier kulturpolitische Strömungen, die dem Bestreben des Westfälischen Heimatbundes um ein einheitliches Westfalenbewusstsein entgegenstanden: 1. die Kulturämter der Gaue Westfalen-Nord und -Süd, die jeweils ihre Teilregion in den Vordergrund rückten; 2. die aus dem Reichspropagandaministerium kommenden zentralistischen Maßnahmen, die eher auf urbane Unterhaltungs- und Vergnügungsangebote gerichtet waren; 3. die Bestrebungen der DAF, eine systemloyale KDF-Stimmung herzustellen; 4. die während des Krieges von der SS vorangetriebenen, die regional-kulturellen Belange ignorierenden Maßnahmen zur »Neuordnung Europas« sowie die Eingliederung der Heimatbünde in das Goebbels unterstehende »Volkskulturwerk«. Vgl. OBERKROME, *Raum* (wie Anm. 98), 372f.

der aus dem »Verein katholischer Edelleute« an die Spitze von Staat bzw. Kirche traten¹⁴². Der nationalsozialistisch inszenierte ›Westfalen‹-Diskurs geriet katholischerseits zum Streit über das »Erbe der Vorfahren«. Die vom Bischof von Münster offen geführte Auseinandersetzung mit dem NS-Staat aktualisierte die alten Vorstellungen vom »Westfälisch-Katholischen« auf der Ebene eines identitätsstiftenden kulturellen Gedächtnisses der westfälischen Region. Das Echo des Staat-Kirche-Konflikts reichte dabei weit über die Bistumsgrenzen hinaus bis in den Vatikan und verstärkte damit entsprechende Wahrnehmungen von einem widerständigen katholischen Westfalen unter Führung seines Bischofs¹⁴³.

Von Galens entlang verbrieftter Konkordatsrechte geführte, vom Vorbild seines Großonkels von Ketteler geleitete Verteidigung der kirchlichen Freiheit¹⁴⁴ ging mit einem frühzeitigen, entschlossenen Widerspruch gegen völkische Blut- und Bodenvorstellungen jener NSDAP-Elite einher, die die Geschichte des Christentums im Sinne einer rasseideologisch durchdrungenen Religion umdeutete. Unter den deutschen Bischöfen sprach der Bischof von Münster als erster vom *neuen Heidentum* bzw. *Neuheidentum*¹⁴⁵. Er prägte damit nicht nur die Begriffe, die seitdem die Auseinandersetzung in ihrer neuen, ideologischen Qualität bestimmten. Er machte sich auch deren wissenschaftliche Widerlegung zu eigen und ließ die aus der Feder des Bonner Kirchenhistorikers Wilhelm Neuss (1880–1965) stammenden *Studien zum Mythos des 20. Jahrhunderts* im Oktober 1934 als Beigabe zum »Kirchlichen Amtsblatt« seiner Diözese veröffentlichen¹⁴⁶. Der Konflikt eskalierte im Juli 1935: Auf dem NSDAP-

142 Vgl. CONRAD, Stand und Konfession, Teil II (wie Anm. 60), 142–151.

143 Zu Begegnung von Galens mit Papst Pius XI. im Januar 1937 im Rahmen der Vorbereitungen der Enzyklika *Mit brennender Sorge* vgl. Christoph KÖSTERS, »Kulturkampf« im Dritten Reich. Zur Deutung der Konflikte zwischen NS-Regime und katholischer Kirche im deutschen Episkopat, in: Die Kirche und die Verbrechen im nationalsozialistischen Staat (Dachauer Symposien 11), hrsg. v. Thomas BRECHENMACHER u. Harry OELKE, Göttingen 2011, 67–112, hier: 85–87. – Bei der Audienz der deutschen Kardinäle und Bischöfe am 17. Januar 1937 im Vatikan hatte Papst Pius XI. unter Anspielung auf von Galens Körpergröße scherzhaft bemerkt, er möge Westfalen einen großen Segen *nach Ihrem Ausmaß* bringen. Aufzeichnung Faulhabers am 17. Januar über eine Audienz deutscher Bischöfe bei Pius XI., in: Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917–1945, Bd. II: 1935–1945 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A 26), bearb. v. Ludwig VOLK, Mainz 21984, Nr. 607, 281.

144 Vgl. dazu v. a. Wilhelm DAMBERG, Clemens August Graf von Galen, in: Westfalen. Hefte für Geschichte Kunst und Volkskunde 83, 2005, 121–135; Clemens August von Galen. Ein Kirchenfürst im Nationalsozialismus, hrsg. v. Hubert WOLF, Thomas FLAMMER u. Barbara SCHÜLER, Münster 2007.

145 Osterhirtenbrief von Galens vom 26. März 1934, ADB 1933–1945, I, Nr. 145, 649 bzw. 652. Zuvor hatte der Kölner Kardinal Schulte Rosenbergs Mythos bereits als *Heidentum und Abfall von Christus und Christentum* verurteilt. Oberhirtliche Mahnung Schultes vom 1. März 1934, ADB 1933–1945, I, Nr. 137, 609.

146 Vgl. Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Münster, Beilage, Studien zum Mythos des XX. Jahrhunderts mit Anhang »Der Apostel Paulus und das Urchristentum«, hrsg. v. GENERALVIKARIAT DES ERZBISTUMS KÖLN, 3. Nachdruck, Köln 1935. – Vgl. dazu auch Raimund BAUMGÄRTNER, Weltanschauungskampf im Dritten Reich. Die Auseinandersetzung der Kirchen mit Alfred Rosenberg (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, B 22), Mainz 1977; Dominik BURKARD, Häresie und Mythos des 20. Jahrhunderts. Rosenbergs nationalsozialistische Weltanschauung vor dem Tribunal der römischen Inquisition (Römische Inquisition und Indexkongregation 5), Paderborn 2005; Keywan K. MÜNSTER, »Dein Volk – oder Christus?« Joseph Teusch, die Kölner »Abwehrstelle« und die Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit dem völkischen Nationalsozialismus, in: Profil und Prägung. Historische Perspektiven auf 100 deut-

Gauparteitag in Münster bezichtigte Alfred Rosenberg (1893–1946), inzwischen von Reichskanzler Adolf Hitler (1889–1945; Reichskanzler: 1933–1945) beauftragter Reichsleiter für das gesamte Schulungswesen der Partei und Verfasser des *Mythus des 20. Jahrhunderts*, den Bischof öffentlich der Volksverhetzung, und Gauleiter Alfred Meyer (1891–1945; Gauleiter: 1930–1945) rückte ihn in eine Reihe mit den unaufgeklärten *Dunkelmännern* des 16. Jahrhunderts¹⁴⁷. Als daraufhin von Galen während der traditionellen Großen Stadtprozession vor 20 000 Teilnehmern an die *Befreiung der Stadt von der Irrlehre und Gewaltherrschaft der Wiedertäufer* vor 400 Jahren erinnerte und die Treue der münsterländischen Katholiken beschwor, *als vor sechzig Jahren der Bischof in Gefangenschaft, in der Verbannung weilte*, waren zentrale Stereotype des westfälisch-katholischen Topos reaktiviert¹⁴⁸. Der Streit um das »Erbe der Vorfahren« setzte sich mit den sogenannten *Ketteler-Fahrten* und *Liudger-Feiern* 1934/35 sowie in dem reichsweit Aufsehen erregenden »Kreuzkampf« im Oldenburger Münsterland 1936 fort¹⁴⁹. Der demonstrative Widerspruch großer Massen rief Kulturkampf-Erinnerungen von neuem wach¹⁵⁰.

Die päpstliche Enzyklika *Mit brennender Sorge*, an deren Vorbereitung der Bischof von Münster beteiligt gewesen war, verurteilte im März 1937 das pseudoreligiöse Selbstverständnis der NS-Bewegung lehramtlich als unvereinbar mit dem christli-

sche Katholikentage, hrsg. v. Christoph KÖSTERS, Hans MAIER u. Frank KLEINEHAGENBROCK, Paderborn 2017, 69–88.

147 Meyer bezog sich dabei auf Rosenbergs mit *An die Dunkelmänner unserer Zeit* titulierte Erwiderung auf die *Studien zum Mythus des XX. Jahrhunderts*. In den 1515 verbreiteten, sogenannten »Dunkelmännerbriefen« waren Humanisten in Deutschland satirisch gegen die zeitgenössische Scholastik aufgetreten.

148 Ansprache von Galens auf dem Domplatz in Münster am 8. Juli 1935, Bischof Clemens August Graf von Galen. Akten, Briefe und Predigten 1933–1946 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, A 42), bearb. v. Peter LÖFFLER, 2., erw. u. durchges. Aufl., Paderborn 1996, Nr. 116, 255–258. – Zu den Vorgängen zusammenfassend DAMBERG, *Moderne* (wie Anm. 4), 254–260; vgl. auch CONRAD, *Stand und Konfession*, Teil II (wie Anm. 60), 143f.; vgl. Jan M. HOFFROGGE, *Die »Wiedertäufer«*, in: KRULL (Hrsg.), *Westfälische Erinnerungsorte* (wie Anm. 83), 505–521.

149 Christoph KÖSTERS, »Fest soll mein Taufbund immer stehn ...«. Demonstrationskatholizismus in Münster 1933 bis 1945, in: *Zwischen Loyalität und Resistenz. Soziale Konflikte und politische Repression während der NS-Herrschaft in Westfalen*, hrsg. v. Rudolf SCHLÖGL u. Hans-Ulrich THAMER, Münster 1996, 158–184; *Zur Sache – das Kreuz! Untersuchungen zur Geschichte des Konflikts um Kreuz und Lutherbild in den Schulen Oldenburgs, zur Wirkungsgeschichte eines Massenprotests und zum Problem nationalsozialistischer Herrschaft in einer agrarisch-katholischen Region*, hrsg. v. Joachim KUROPKA, Vechta ²1987; Barbara STAMBOLIS, »Es lobe den Herrn der Brand der Hochöfen ...«. Feste der katholischen Arbeiterbewegung zwischen Konfession und Klasse, in: *Geschichte im Westen* 14, 1999, 8–20, hier: 16; Jürgen ARETZ, *Katholische Arbeiterbewegung und Nationalsozialismus. Der Verband katholischer Arbeiter- und Knappenvereine Westdeutschlands 1923–1945* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, B 26), Mainz ²1982, 140–147; Werner FREITAG, *Heiliger Bischof und moderne Zeiten. Die Verehrung des heiligen Ludger im Bistum Münster*, Münster 1995, 91–99.

150 Damit erwiesen sich im »Verein katholischer Edelleute« jene Vorstellungen endgültig als illusionär, wonach die sperrige katholische Kirchenfrage in Westfalen und darüber hinaus am besten dadurch zu lösen sei, dass man nach dem Ende der Zentrumspartei unter Berufung auf das Konkordat (Artikel 31) den »politisch« organisierten Katholizismus aus dem öffentlichen Leben zurückdrängte. Beide von Lünincks traten infolgedessen aus dem Verein katholischer Edelleute aus und überließen jenen wie Leopold von Nagel das Feld, die auf einen katholischen Nationalsozialismus setzten. Vgl. CONRAD, *Stand und Konfession*, Teil II (wie Anm. 60), 143–148; KÖSTERS, »Kulturkampf« (wie Anm. 143), 77–81.

chen Glauben. Dies verlieh der Auseinandersetzung über das westfälisch-katholische »Erbe der Vorfahren« gleichsam lehramtlichen Charakter. Das ostwestfälische Enger und das westmünsterländische Vreden wurden zu Symbolorten des Konflikts um den »wahren« westfälischen Glauben. Während in Enger der völkisch-nationalistische Geschichtskult um den Widerstand des germanischen Sachsenherzogs Widukind gegen Gewaltmission und Zwangstaufe durch den Frankenkönig Karl inszeniert wurde¹⁵¹, beschwor in Vreden der Bischof mit dem Habitus seiner adeligen Herkunft das katholisch tradierte Glaubensbild in seiner geschichtlichen Bindung an das westfälische Münsterland.

Wir lassen uns unsere Helden und Heiligen, unsere Vorfahren und Voreltern, unsere Väter und Mütter nicht beschimpfen!, so der Bischof in seiner Predigt im November 1937. *Und wenn wir es nicht hindern und jene Lästerungen nicht zum Schweigen bringen können: dann soll es doch einmal offen gesagt sein: eine sogenannte Weltanschauung, die uns zu Lästerern und Verächtern unserer treu deutschen Vorfahren, unserer Eltern und Voreltern machen würde, die uns zu dem Bekenntnis nötigen wollte, daß unsere Vorfahren deutsche Art verraten, deutsches Blut verleugnet haben, eine solche Weltanschauung lehnen wir ab. Wenn das die nationalsozialistische Weltanschauung ist, dann lehnen wir die nationalsozialistische Weltanschauung ab! Mag man in anderen Gegenden für sie um Anhänger und Nachbeter werben: Wir Westfalen, wir Münsterländer und deutschen Männer vom Niederrhein bleiben treu dem Blut und besten Erbe unserer christlichen Vorfahren, bleiben treu dem römisch-katholischen Glauben, den wir im Wort und Beispiel eines gottesfürchtigen Vaters erfahren, den wir mit der Muttermilch eingesogen, den wir auf den Knien der Mutter gelernt haben! Schande über den, der an seinen christlich-deutschen Voreltern zum Verräter würde!*¹⁵²

Im Luftkrieg der »Heimatfront« schließlich stellte der Bischof von Münster dem Aufruf der NSDAP-Gauleitung an den Durchhaltewillen der Bevölkerung – *Trotzdem und dennoch Wi stoabt fast*¹⁵³ – den symbolisch in das Bild von Hammer und Amboss gefassten Appell entgegen, an Glaube und Traditionen der heimatlichen Vorfahren samt ihrer adelig-ritterlichen Tugenden festzuhalten und damit der rechtsbrüchigen NS-Führung die Gefolgschaft aufzukündigen¹⁵⁴. Das Bild von der in Münster fest verwurzelten Glaubensfestigkeit hatte bereits mit dem »Skandal im Sommer 1941«¹⁵⁵ weltweit Aufmerksamkeit gefunden. Vor dem Hintergrund von Niederlage und alliierter Besatzung entfal-

151 Vgl. Christof SPANNHOFF, Widukind, in: KRULL (Hrsg.), Westfälische Erinnerungsorte (wie Anm. 83), 31–46; vgl. auch Anne ROERKOHL, Widukind. Geschichte und Mythos (Westfalen im Bild, Reihe: Persönlichkeiten aus Westfalen 11), Münster, 1996.

152 LÖFFLER, Galen-Akten I (wie Anm. 148), Nr. 232, 585.

153 Vgl. KOHL (Hrsg.) Westfälische Geschichte, Bild- und Dokumententeil (wie Anm. 14), 377, Abb. 140f. – Vgl. Caroline HASENAUER, Der Kiepenkerl, in: KRULL (Hrsg.), Westfälische Erinnerungsorte (wie Anm. 83), 297–304.

154 *Ich müßte mich schämen vor Gott und vor euch, ich müßte mich schämen vor unseren edlen deutschen Vorfahren, vor meinem ritterlichen seligen Vater, der meine Brüder und mich mit unerbittlichem Ernst zu zarter Hochachtung vor jeder Frau und jedem Mädchen, zu ritterlichem Schutz aller unschuldig Bedrängten, besonders jener, die als Frauen Abbilder unserer eigenen Mutter, ja der lieben Gottesmutter im Himmel sind, ermahnt, erzogen und angeleitet hat, wenn ich Gemeinschaft haben würde mit jenen, die schutzlose Frauen aus Heim und Heimat vertreiben und obdachlos und mittellos aus dem Lande jagen!* Predigt von Galens vom 20. Juli 1941, in: LÖFFLER, Galen-Akten II (wie Anm. 148), Nr. 336, 858f.

155 Winfried Stüss, Ein Skandal im Sommer 1941. Reaktionen auf den »Euthanasie«-Protest des Bischofs von Münster, in: WOLF / FLAMMER / SCHÜLER (Hrsg.), Von Galen (wie Anm. 144), 181–198.

tete es umso größere Strahlkraft, nachdem von Galen 1946 zum Kardinal erhoben und kurze Zeit später verstorben war.

Das westfälisch-katholische »Erbe der Vorfahren« hatte in von Galen einen weiteren »Bekennerbischof« erhalten. *Solange es ein Bistum Münster gibt, wird man Kardinal Galen mit Stolz nennen als Zierde des Münsterlandes. Solange es Geschichte des deutschen Volkes gibt, wird man ihn als der Idealsten einen, als den Stolz Deutschlands nennen. Er bleibt euer als euer Fürsprecher in allen euren Nöten*, brachte der Kölner Erzbischof Joseph Kardinal Frings (1887–1978; Erzbischof von Köln: 1942–1969) in seiner Traueransprache die Verschränkung von regionaler und deutschlandweiter Bedeutung von Galens auf den Punkt¹⁵⁶. Dementsprechend kamen Nachrufe und die frühen Lebensbilder zu meist ohne ausdrücklichen Rekurs auf jene westfälischen *Grundkräfte der bischöflichen Wirksamkeit* aus, die Max Bierbaum (1883–1975), Domkapitular und Münsteraner Theologieprofessor, in einer ersten, 1947 veröffentlichten Vita angeführt hatte: *Ferner müssen wir Clemens August auch in der niederdeutschen Landschaft sehen, aus der er stammt; denn wenn der Mensch lange Zeit in der gleichen Landschaft lebt, wird von da seine Leiblichkeit mitbestimmt, »er wird in einem tiefen biologischen Sinn ein Sohn seines Landes, immer aber in dem Verstande, daß er die Umwelt in sein Eigensein integriert«. Clemens August war ein Sohn des Münsterlandes, das sonnenarm, schlicht und ernst in seinen Linien Menschen formt, die in sich gekehrt, nicht sehr heiter, ohne den Charme des Aufgelockerten und Leichten anderer Erdbewohner sind und etwas von der knorrigen, zähen Art ihrer Eichen an sich haben*¹⁵⁷.

Im Bild des »Löwen von Münster«¹⁵⁸ verbanden sich mehr oder weniger explizit die nach 1945 weit verbreiteten Erwartungen der Kirche an eine christlich fundierte Staats- und Gesellschaftsordnung mit Vorstellungen westfälisch-katholischer Glaubensfestigkeit gegen Weltanschauung und Diktatur des Nationalsozialismus – eine »westfälisch-katholische« Erinnerung, die von Beginn an durch die Diözese und die Stadt Münster gefördert wurde. Bereits zehn Jahre nach von Galens Tod eröffnete sein Nachfolger, Bischof Keller, 1957 das Seligsprechungsverfahren; der Schriftsteller Gottfried Hasenkamp (1902–1990) veröffentlichte zeitgleich im Münsteraner Aschendorff-Verlag ein volkstümliches Lebensbild, das den *Kardinal*¹⁵⁹ mit martyrengleichen Zügen versah. Eher mittelbar fügte sich dazu auch die Kulturpolitik des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe, der als Nachfolgeorganisation des Provinzialverbandes Westfalen »das Westfalenbewusstsein und seine Stereotypen weit über das Verfallsdatum des Stammesparadigmas hinaus«¹⁶⁰ unterstützte.

Innerhalb einer konfessionell paritätischen Bundesrepublik¹⁶¹ mochten das westfälische Münster und sein in Fragen der Konfessionsschule streitbarer Bischof Keller weiterhin als ein regional-katholisches Epizentrum erscheinen. Dies umso mehr, als der

156 Traueransprache Frings' vom 28.3.1946, LÖFFLER, Galen-Akten II (wie Anm. 148), Nr. 565, 1338.

157 Max BIERBAUM, Kardinal von Galen. Bischof von Münster, Münster 1947, 79.

158 Vgl. KLENKE, Schwarz (wie Anm. 9), 49; Michael NEUMANN, Der Löwe von Münster, in: KRULL (Hrsg.), Westfälische Erinnerungsorte (wie Anm. 83), 537–552. Vgl. auch Martin Hülskamp, Das Seligsprechungsverfahren für Kardinal von Galen, in: WOLF/FLAMMER/SCHÜLER (Hrsg.), Von Galen (wie Anm. 144), 253–270, hier: 263–265.

159 So der Titel der kleinen, 38 Seiten umfassenden Broschüre. Gottfried HASENKAMP, Der Kardinal. Taten und Tage des Bischofs von Münster Clemens August Graf von Galen, Münster 1957.

160 DITT, Entwicklung (wie Anm. 12), 434.

161 Vgl. die Karte »Deutschland – Konfessionelle Gliederung in der Gegenwart«, in: LThK, Bd. III, 2., neu bearb. Aufl., Freiburg i. Br. 1959, nach Spalte 288.

enorme Zustrom der Flüchtlinge und Vertriebenen die Region religiös-mental zwar zu verändern begann, die alte Dominanz des katholischen Glaubens davon aber äußerlich scheinbar unberührt blieb¹⁶². So konnte sich mancher Zeitgenosse wohl tatsächlich des Eindrucks nicht erwehren, dass im westfälischen Münster der Glaube noch so feststehe, wie die Eichen in den Wäldern. Münsters Verdienste *als starkes Bollwerk christlicher und katholischer Weltanschauung und Lebensart in den Auseinandersetzungen mit den materialistischen Ideologien*, insbesondere in der *Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft*¹⁶³ waren unbestritten. 1960 beging die Stadt den 1150. Todestag des Bistumsgründers Liudger in demonstrativ katholischer Weise, was die »Westfälischen Nachrichten« in der Schlagzeile *Münster blieb dem Erbe Liudgers treu* zum Ausdruck brachte¹⁶⁴.

Allerdings hatten sich nach 1945 mit der Auflösung Preußens, der Gründung Nordrhein-Westfalens und schließlich der Bundesrepublik politische Grenzen und Deutungsprämie grundlegend verändert. Seinen administrativen Vorrang als »Hauptstadt der Provinz« hatte Münster endgültig an Düsseldorf verloren, das zusätzlich zum »Schreibtisch des Ruhrgebiets«¹⁶⁵ seit 1946 auch die Regierung des neuen Bundeslandes beherbergte; dessen Kernregion bildete das rheinisch-westfälische Industriegebiet, das in den 1950er-Jahren zur maßgeblichen Wachstumsregion der jungen Bonner Republik wurde¹⁶⁶. Und nachdem bereits der Katholikentag in Bochum 1949 brennende Fragen einer sozialen wirtschaftlichen Nachkriegsordnung in den Mittelpunkt des katholischen Interesses gerückt hatte¹⁶⁷, erhielt die wirtschaftliche Kern- und Metropolregion Nordrhein-Westfalens auf dem Scheitelpunkt des industriellen Nachkriegsbooms mit der Gründung des sogenannten »Ruhrbistums« Essen 1958 einen katholischen Identitätsmarker¹⁶⁸. Die dann am Ausgang der Nachkriegsepoche einsetzende wirtschaftliche, kulturelle und politische Strukturveränderungen der »langen« 1960er-Jahre erfassten auch das Münsterland. Die Auflösung überkommener Verwaltungsstrukturen im Zuge der kommunalen Gebietsreformen in Nordrhein-Westfalen traf mit einem

162 Allein durch die enorme Zuwanderung von Heimatvertriebenen und Flüchtlingen aus dem vorwiegend evangelischen deutschen Osten, welche 1949 im Regierungsbezirk Münster mit 210 000 und in Westfalen mit einer Dreiviertelmillion zwischen 11 % bzw. 12 % der Gesamtbevölkerung ausmachten, wuchs die evangelische Bevölkerung Westfalens um das 1,5-Fache der Zeit vor 1945. Für die einheimischen Katholiken im Münsterland änderte sich mit dem vergleichsweise höheren Anteil, den evangelische Christen unter den Zuwanderern besaßen (52 % : 46 % im Reg.-Bez. Münster, 59 % : 39 % in Westfalen) zwar die Wahrnehmung der evangelischen Konfession, aber wenig an der bleibenden Dominanz des eigenen Glaubens. Vgl. Geschichte der deutschen Länder. Territorien-Ploetz, Bd. 2: Die deutschen Länder vom Wiener Kongreß bis zur Gegenwart, hrsg. v. Georg W. SANTE, Würzburg 1971, 673, 670.

163 So die Begründung von Stadt und Domkapitel, um mit der Gründung des Bistums Essen eine kirchliche Rangerhöhung der münsterischen Bistumskapitale zu erreichen. Auch dieser zweite Vorstoß blieb ohne Erfolg. Vgl. BECKER, Städtisches Bemühen (wie Anm. 138), 191–195, hier: 192.

164 Vgl. KLENKE, Schwarz (wie Anm. 9), 60. – Zur Liudger-Verehrung vgl. FREITAG, Heiliger Bischof (wie Anm. 149); Sophie SPIEGLER, Liudger, in: KRULL (Hrsg.), Westfälische Erinnerungsorte (wie Anm. 83), 481–492.

165 Ebd., 422.

166 Zusammenfassend: Christoph NONN, Geschichte Nordrhein-Westfalens, München 2009, 67–71; SANTE (Hrsg.), Geschichte der deutschen Länder (wie Anm. 162), 670–685.

167 Zum ersten Nachkriegskatholikentag vgl. ARNING / WOLF, Hundert Katholikentage (wie Anm. 118), 166f.

168 Vgl. dazu STEPMANN, Mythos (wie Anm. 140), der auch auf das identitätsstiftende Interesse der Landesregierung an der Gründung des Ruhrbistums aufmerksam macht (66f.).

grundlegenden Wandel der wirtschaftlichen Verhältnisse zusammen: Dabei ging eine subventionsgestützte Kapitalisierung der landwirtschaftlichen Betriebe einher mit einem weitreichenden Umbruch in den westfälischen Textilunternehmen, in denen durch Importkonkurrenz und verstärkte Mechanisierungsmaßnahmen die Beschäftigtenzahlen massiv einbrachen¹⁶⁹.

Die Integrationskraft des politischen Katholizismus¹⁷⁰ ließ sichtbar nach. Das nach 1945 neu belebte Bild traditionsverwurzelter westfälischer Glaubensstärke mutierte mit Beginn der 1960er-Jahre zu einem »antikatholischen Klischeebild«. Kaum ein Ereignis setzte diese mentalen Auswirkungen des regionalen Strukturwandels sichtbarer in Szene als Ulrich Schamonis preisgekrönter Berlinale-Film *Alle Jahre wieder* von 1967. Die künstlerische Kritik an einer »katholisch provinzielle[n] und steife[n] Scheinidylle«¹⁷¹ der Stadt Münster füllte auch deshalb deutschlandweit die Kinosäle, weil die Stadt bereits in der ersten Hälfte der 1960er-Jahre mit einem Justizskandal in die Schlagzeilen geraten war; dessen tiefere Ursachen hatten Reporter des »Stern« auf Münster als *Hochburg des deutschen Katholizismus* und als *alte Hauptstadt der preußischen Provinz* zurückgeführt¹⁷². Die lange Zeit als identitätsstiftend vertretene Verschränkung von westfälischem Bürgertum und kirchentreuem Katholizismus wurde offenkundig als unzeitgemäß empfunden. Am Ende dieses Wahrnehmungs- und Imagewandels blieb das scherzhaft verzerrende Klischee übrig, das *schwarz* im Sinne von »katholisch-fromm« mit *Münster* und *Paderborn* steigerte¹⁷³. Das drei Jahrzehnte zuvor noch beschworene katholische »Erbe der Vorfahren« hatte seinen regionalen, landschaftlichen und auch katholisch-lebenskulturellen Resonanzraum eingebüßt.

Dass diese Entflechtung von räumlich-westfälischer und zugleich erodierender katholischer Identität ohne Auswirkungen auf das Erinnerungsbild des »Löwen von Münster« bleiben würde, war nicht zu erwarten. Symptomatisch war der Versuch der Stadt, in einer Gedenkstunde anlässlich des 20. Todestages im April 1966, die Erinnerung an Kardinal von Galen sowohl zu aktualisieren als auch von der westfälisch-frommen Patina zu befreien¹⁷⁴. Das Bemühen um eine historisch-kritische Auseinandersetzung und Würdigung geriet allerdings im Schatten der öffentlichen Debatten über das Schweigen des »Stellver-

169 Vgl. MIETZNER/SEMELMANN/STENKAMP (Hrsg.), *Textilindustrie* (wie Anm. 65).

170 AKKZG, *Katholiken* (wie Anm. 17), 654, Abb. 18: Stimmenanteil des Zentrums bzw. der CDU im Reg.-Bez. Münster 1871–1987. – Vgl. auch: *Westfalen in der Moderne* (wie Anm. 14), 837–842 (Tab. 19: Kommunalwahlergebnisse nach Regierungsbezirken 1948–2009; Tab. 20: Landtagswahlergebnisse nach Regierungsbezirken 1947–2012; Tab. 21: Bundestagswahlergebnisse nach Regierungsbezirken 1949–2013).

171 So KLENKE, *Schwarz* (wie Anm. 9), 69.

172 Zit. ebd., 60, 65. Dort auf Seite 88–90 auch der Hinweis, dass Münster den Titel »Provinzialhauptstadt« nach längeren Diskussionen in aller Stille ablegte.

173 KLENKE, *Schwarz* (wie Anm. 9), 9, 225.

174 Während Oberbürgermeister Albrecht Beckel (1925–1993) in seiner Begrüßungsrede die Erinnerung aktualisierte und auf die herausgehobene Erwähnung von Galens in der im November 1965 an den deutschen Episkopat gerichteten Versöhnungsbotschaft der polnischen Bischöfe aufmerksam machte, stellte der junge Zeithistoriker Rudolf Morsey (*1927) in seinem Festvortrag die Frage, ob das *Gefühl der Bewunderung und der Verehrung, das Clemens August entgegengebracht wird, dem historischen Urteil über die Einordnung seiner Persönlichkeit und Leistung in die Epoche der jüngsten deutschen Geschichte* entspreche. Vgl. Rudolf MORSEY, *Clemens August Kardinal von Galen. Versuch einer historischen Würdigung*, in: *Clemens August Kardinal von Galen. Gedenkstunde zum 20. Jahrestag seines Todes im Stadttheater zu Münster am Sonntag, dem 24. April 1966*, Münster 1967, 9–24, hier: 9 u. 14.

treters« und das schuldhafte Versagen der Kirchen im Dritten Reich unter Apologieverdacht¹⁷⁵. Der 1978 öffentlich ausgetragene Streit um die Errichtung eines Denkmals für den münsterischen Bischof rief dann nicht nur deshalb ein überregionales Medienecho hervor, weil Initiatoren und Stadtrat das aufscheinende Problem von Politik und Kunst zulasten der Avantgarde entschieden und den ambitionierten Entwurf des italienischen Bildhauers Giacomo Manzù (1908–1991) wegen seiner vermeintlich pornographischen Kunst und Nähe zum Kommunismus ablehnten¹⁷⁶. Vielmehr ließ die Debatte erkennen, dass sich nach dem regional-westfälischen auch der Deutungshorizont des katholischen Milieus fundamental gewandelt hatte. Das westfälisch-katholische »Erbe der Vorfahren« selbst war historisch erklärungsbedürftig geworden, entsprang doch von Galens Widerstand gegen das totalitäre NS-Regime dem Denken und Habitus eines westfälischen Adligen, der Kirchenfreiheit und Menschenrechte nicht aus dem Geist liberaler Demokratie verteidigte, sondern aus den Wurzeln katholisch-naturrechtlichen Denkens des 19. Jahrhunderts begründet hatte¹⁷⁷.

Wenn von Galen 1999 in einer Leserumfrage der »Westfälischen Nachrichten« dennoch zum *Münsteraner des Jahrhunderts* gewählt wurde, hatte dies seinen Grund in dem kirchlichen Seligsprechungsverfahren, dem Papst Johannes Paul II. (1920–2005; Papst: 1978–2005) 1987 mit seinem Besuch am Grab von Galens im münsterischen Dom einen entscheidenden Impuls verliehen hatte. Nach dem Bistumsgründer und Heiligen Liudger wurde 2005 von Galen als zweiter Bischof in der münsterischen Kirchengeschichte zur Ehre der Altäre erhoben. Die Erinnerung an den »Löwen von Münster« hatte sich von der westfälisch-katholischen zugunsten einer universal-kirchlichen Perspektive verschoben. Der kirchlich-regionale Impuls, der von der Seligsprechung für die Reformulierung katholischer Glaubensidentität ausgehen sollte, barg durchaus auch kirchenpolitisches Potential, wie sich Jahrzehnte später im Mai 2018 auf dem 101. Deutschen Katholikentag in Münster zeigte. Volker Münz (* 1964), religionspolitischer Sprecher der AfD, sah sich während einer aufgeheizten Podiumsdiskussion mit Vertretern aller Bundestagsfraktionen über deren religionspolitisches Selbstverständnis mit der Nachfrage zur umstrittenen Rede des Thüringer AfD-Fraktionsvorsitzenden Björn Höcke (* 1972) vom Januar 2017 konfrontiert. Den fraglichen Angriff Höckes erläuternd, die *Angstkirchen* würden unser liebes deutsches Vaterland auflösen *wie Seife unter einem lauwarmen Wasserstrahl* und man werde ihnen diesen Wasserstrahl jetzt zudrehen, betonte Münz, es gehe doch darum, dass es nicht Aufgabe der Kirchenvertreter sei, sich in die Politik einzumischen. Unter langanhaltendem Applaus der Zuhörer entgegnete ihm der Vertreter der CDU, Staatssekretär Christian Hirte: *In Münster gibt's übrigens einen, der liegt da im Dom [begraben], den habe ich heute noch besucht, den Bischof von Galen, den sollte man angucken*¹⁷⁸.

175 Vgl. Mark E. RUFF, *The battle for the catholic past in Germany 1945–1980*, Cambridge 2017, 153–192; Karl-Joseph HUMMEL, *Die Schuldfrage*, in: *Die katholische Kirche im Dritten Reich. Eine Einführung*, hrsg. v. Christoph KÖSTERS u. Mark E. RUFF, 2., aktual. Aufl., Freiburg i. Br. 2018, 154–170; Olaf BLASCHKE, *Die Kirchen und der Nationalsozialismus*, Bonn 2019, 231–248.

176 Zum Denkmalstreit vgl. Thomas GROSSBÖLTING, *Gedenken und Instrumentalisierung. Kardinal von Galen in der Erinnerung der Nachkriegszeit*, in: WOLF/FLAMMER/SCHÜLER (Hrsg.), *von Galen* (wie Anm. 144), 231–252; KLENKE, Schwarz (wie Anm. 9), 92–100.

177 Vgl. Conrad, *Stand und Konfession II* (wie Anm. 60), 94, der darauf hinweist, dass von Galen zwar die republikanische Staatsform akzeptierte, aber die Volkssouveränität als deren Essenz im Sinne katholischer Adelstradition ablehnte.

178 Wortlaut der Podiumsdiskussion »Nun sag, wie hast du's mit der Religion« auf dem 101. Deutschen Katholikentag im Mai 2018 in Münster, MCC Congress-Saal.

5. »Westfälisch-katholisch«? Ein historisch-kritisches Fazit

Dass Westfalen katholische »Provinz« war, ist ein verzerrendes Klischeebild der 1960er-Jahre. Tatsächlich überlagerten sich hier im 19./20. Jahrhundert in vielfacher Weise jene Konfliktpotentiale gesellschaftlicher Modernisierung, die dazu führten, dass sich in dieser preußischen Provinz ein alltägliche Lebenskulturen prägendes katholisches Milieu formierte. Anders als in der Rheinprovinz kam dabei in Westfalen zunächst dem landständischen Adel als Akteur eine führende Rolle zu. Das konfessionsbestimmte »Erbe« der Hochstifte Münster und Paderborn reichte als ultramontan formiertes Derivat über die »Sattelzeit« des Umbruchs weit in die Moderne des 19. Jahrhunderts hinein. Seine besondere Stabilität erreichte das katholische Milieu in Westfalen durch ein ausgesprochen engmaschig geflochtenes organisatorisches Netzwerk: ein konfessionsgebundenes Schul- und Vereinswesen, caritative Ordenskongregationen und ein religiös-sakral durchwobener Alltag wiesen Pfarrern und Ordensfrauen, Lehrerinnen und Lehrern ihren Platz im Kreis der dörflichen oder städtischen Eliten zu. Ihre Akteure transportierten mit der sozialen Praxis pfarrlich organisierten Kirchenlebens zugleich auch korporativ gegründete Ordnungsvorstellungen, welche die Modernisierung »halbieren«, also sowohl als gesellschaftsbedrohend ablehnten als auch in ihren zum Teil erheblichen sozialen Verlusten auffingen. Der eindrucksvolle Nachweis eines regionalen katholischen Milieus in Westfalen erlaubt es jedoch nicht, auf ein »westfälisch-katholisches« Milieu zu schließen, gehörten infolge der Arrondierung des preußischen Machtbereichs doch auch dezidiert evangelische Territorien zur Provinz Westfalen.

Worin aber bestand der Beitrag des katholischen Milieus zur regionalen Identität Westfalens? Die hier vorgetragenen Beobachtungen lassen erkennen, dass die Katholiken sich den landschaftlichen, geographischen, politischen und sozialräumlichen Wandel Westfalens seit Beginn des 19. Jahrhunderts zu eigen machten entlang modernisierungsbedingter, milieubildender Konfliktlinien, nämlich Staat und Kirche, Zentrum und Peripherie, Stadt und Land sowie Arbeit und Kapital – ein Prozess, der sich als katholische Anverwandlung des »Westfälischen« bezeichnen ließe und vergleichbar für den Protestantismus zu untersuchen wäre. »Westfalen« wird in diesem Sinne nicht nur politisch-administrativ als Territorium, geographisch als Region oder naturräumlich als Landschaft, sondern auch kommunikativ als wirklichkeitsdeutender Lebens-, Erfahrungs- und Erinnerungsraum verstanden. Auf diese Weise gelangt ein komplexes Gefüge in den Blick, das die dynamischen räumlichen Veränderungen Westfalens im 19. und 20. Jahrhundert aus der Sicht der Akteure des sich formierenden, wandelnden und erodierenden katholischen Milieus betrachtet. Dabei zeigen bereits die wenigen ausgewählten Fallbeispiele, dass die Konflikte zwischen katholischer Kirche und preußischem Staat initialzündend auf die Gestalt eines identitätsstiftenden westfälisch-katholischen Topos wirkten.

Die Münsteraner Katholikentage 1852, 1885, 1930 und 2018 bilden diese katholische Anverwandlung des »Westfälischen« ab. Es wird deutlich, wie die Katholiken »Westfalen« zu einem Selbstbild konfessioneller Geschlossenheit und kirchegebundener Katholizität formten und identitätsstiftend in ihre Vorstellungen katholischer Lebenskultur und -praxis implementierten. Katholischem Adel und Bürgertum in Westfalen, aber auch den aus dem Klerus stammenden Kirchenhistorikern kam hierbei eine Schlüsselrolle zu. Der Topos des »Westfälisch-Katholischen« speiste sich in erheblichem Maße aus ihren jeweils im Modernisierungsprozess gewonnenen politischen und gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen. Diese wirkten dadurch als »Erbe der Vorfahren« bis tief in das 20. Jahrhundert hinein fort und die räumliche Identität Westfalens zurück.

Wie wurden Westfalens Katholiken ›westfälisch‹, und wie blieben sie es? Im Verlauf der Geschichte der Provinz Westfalen und ab 1945 Nordrhein-Westfalens nahm der katholische Anverwandlungsprozess des ›Westfälischen‹ unterschiedliche Gestalt an. Vier Beobachtungen lassen sich abschließend festhalten:

1. Am Beginn stand ein aus dem Staat-Kirche-Konflikt hervorgehendes Verständnis, welches den zeitgenössischen westfälischen Gründungsmythos vom Kampf und Widerstand gegen die zunächst römische (Varus), dann christliche (Widukind) Fremdherrschaft in einen »westfälisch-katholischen« Kampf für die Freiheit der Kirche (Görres) bzw. Widerstand gegen Verletzungen religiöser Freiheitsrechte durch einen omnipotenten Staat (Ketteler, Windthorst) umdeutete. In der räumlichen Zuordnung von Zentrum und Peripherie erschienen folglich Münster und das Münsterland – gerade auch in Abgrenzung zum Rheinland, aber auch zum rasanten Aufstieg und Wandel des rheinisch-westfälischen Industriegebiets – nicht Ursprungsregion des »deutschesten der deutschen Stämme«¹⁷⁹, sondern als katholischste aller katholischen Kerngebiete des Deutschen Reiches und aus katholischer Sicht als pars pro toto Westfalens. Der hier besonders heftig ausgefochtene Kulturkampf bezog sein kirchenpolitisches Konfliktpotential nicht zuletzt aus dieser spezifisch katholischen Anverwandlung Westfalens.
2. In einem solchen Sinne agierten auch die westfälischen Geschichtsbaumeister »in Soutane«; es bedürfte allerdings eingehenderer Nachforschungen, inwieweit seit dem Ende des Kulturkampfes mit dem Topos ›Westfalen‹ die verbreiteten nationalen Vorstellungen größeres Gewicht als zuvor erlangten. Ob eine solche Suche nach räumlichen Schnittmengen des ›Westfälisch-Katholischen‹ auf dem 1914 abgesagten Katholikentag in Münster ihren Niederschlag gefunden hätte, bleibt Spekulation; auf dem Provinzial-Katholikentag in Münster 1920 war eine in entschiedene Republikfeindlichkeit umschlagende, völkisch aufgeladene Enttäuschung über den Ausgang des Krieges ebenso wenig erkennbar wie 1930 auf dem in Münster stattfindenden deutschen Katholikentag. Ausschlaggebend wurde vielmehr, dass sich der Prozess räumlicher Anverwandlung ›Westfalens‹ nach 1918 von Münster und seinem ländlichen Umland zugunsten des mehr und mehr als ›Ruhrgebiet‹ identifizierten rheinisch-westfälischen Industriegebiets verschob – eine unumkehrbare Entwicklung, die weit über die von Arbeit und Kapital bestimmten krisenhaften Konflikte der Weimarer Republik hinaus in die Bundesrepublik hineinreichte und 1958 in der Errichtung des Ruhrbistums Essen ihren Höhepunkt fand.
3. Nach 1945 verlor der Topos des ›Westfälisch-Katholischen‹ seinen territorialen Bezugsraum, als Nordrhein-Westfalen und die Landeshauptstadt Düsseldorf an die Stelle des aufgelösten preußischen Staates und seiner Westprovinzen traten, das wirtschaftlich aufstrebende Ruhrgebiet das Herz des neuen Bundeslandes wurde und zudem die konfessionell paritätische Bonner Republik die früheren kirchenpolitischen Konfliktlagen durch ein hohes Maß an verfassungsmäßig abgesicherter Religions- und Kirchenfreiheit entschärfte. Die alten, im 19. Jahrhundert wurzelnden Vorstellungen vom »schwarzen« Münsterland und seiner westfälischen Hauptstadt waren längst verblasst, bevor sie in den 1960er-Jahren zusammen mit dem fundamentalen Strukturwandel Westfalens und dem sich auflösenden katholischen Milieu zu einem Klischee verkamen.

179 DITT, Entwicklung (wie Anm. 12), 427.

4. Die über die 1960er-Jahre hinausweisende und bis in die Gegenwart reichende Transformation des westfälisch-katholischen Topos erfolgte indes als sakralisierte Anverwandlung auf der Ebene der Erinnerung an den Münsteraner Bischof Clemens August Graf von Galen. Dessen Rekurs auf das westfälisch grundierte katholische »Erbe der Vorfahren« wurde zusammen mit seinem Widerstand gegen die Verbrechen der NS Bestandteil eines nach 1949 etablierten, in den 1960er-Jahren historisch-kritisch begründeten antitotalitären Gründungskonsenses der Bundesrepublik. Das unterschied das Gedenken an von Galen grundlegend von dem der früheren »Bekennerbischöfe« im Bistum Münster. Unbestritten blieb dieser westfälische »Erinnerungsort« deshalb gerade nicht. Die Seligsprechung des »Löwen von Münster« durch die katholische Kirche stellte für die Verehrung einen universal-kirchlichen Bezug her, der identitätsstiftend auf die Diözese Münster und darüber hinaus wirkte – nicht ohne politisches Potential, wie sich 2018 auf dem Münsteraner Katholikentag zeigte.

NORBERT SCHLOSSMACHER

Zum Rheinischen Katholizismus

Kultur oder Klischee?

Gereon Rath, aus gut katholischem rheinischem Elternhaus stammend, als Kind Ministrant, arbeitet als Kommissar bei der Berliner Mordkommission.

Gereon Rath ist keine reale Person, sondern die Hauptfigur einer Kriminalromanreihe¹, die durchaus Furore macht und in Teilen unter dem Titel »Babylon Berlin« verfilmt wurde. Die Handlung setzt Ende der 1920er-Jahre ein, und zwar in der seinerzeit vielleicht »angesagtesten« Stadt Europas, mit einer boomenden Kultur, einem ausschweifenden Nachtleben und vor dem Hintergrund der immer brutalere Züge annehmenden Auseinandersetzungen zwischen »roten« und »braunen« Extremisten, die Teil des hauptstädtischen Alltags werden.

Gereon Rath trägt den wohl katholischsten Vornamen, den man sich in Köln denken kann. Auch sein Vater Severin, sein Bruder Anno und seine Schwester Ursula tragen urkölnische und urkatholische Namen. Gereon ist kein Kirchgänger, nicht das, was man einen praktizierenden Christen nennt. Privat wie dienstlich gibt er sich völlig undogmatisch, Regeln gelten vor allem für andere. Er ist intelligent, attraktiv, schlagfertig, eloquent, humorvoll, er ist schlau. Er eckt immer dann an, wenn er mit preußischen Tugenden konfrontiert wird. Er ist generös, lässt gerne einmal »fünf gerade sein«, er isst gerne, noch lieber trinkt er, bevorzugt französischen Cognac und Wein von der Mosel.

Seine Freundin ist evangelisch, jedenfalls wurde sie getauft, und was er im Katechismus über das Sechste Gebot gelesen und gelernt haben mag, ist für Gereon entweder nicht maßgebend, oder er hat es vergessen. Sein Vater ist ein enger Freund und politischer Weggefährte des Kölner Oberbürgermeisters Konrad Adenauer (1876–1967), der vielen ja bis heute als eine Art Inkarnation des rheinischen Katholiken gilt². Um seinem Vater bzw. Adenauer einen Gefallen zu tun, scheut sich Gereon Rath übrigens nicht, den Pfad der Tugend und der Rechtschaffenheit zu verlassen.

Mit Gereon Rath hat der Autor Volker Kutscher, er ist selbst Rheinländer, bewusst oder unbewusst den katholischen Rheinländer gezeichnet, wie er uns als Stereotyp, wohl gemerkt als Stereotyp, immer wieder begegnet.

1 Die bislang insgesamt sieben Titel umfassende Reihe begann mit dem Titel »Der nasse Fisch« (2008) und endete mit »Marlow« (2018).

2 Vgl. hierzu zuletzt Hans-Peter SCHWARZ, Konrad Adenauer (1876–967). Rheinischer Gründungskanzler der Bundesrepublik, in: Das Rheinland – Wiege Europas? Eine Spurensuche von Agrippina bis Adenauer, hrsg. v. Karlheinz GIERDEN, Köln 2011, 259–280.

Lauten doch die üblichen Zuschreibungen wie folgt: Der rheinische Katholik ist eher liberal: *Der liebe Gott ist kein Paragraphenhengst*, war einer der Lieblingssätze meiner »gut katholischen« Schwiegermutter, die es als junge Frau aus Westfalen ins Rheinland verschlagen hatte. Mit Rom und den Autoritäten nimmt man es nicht so genau. Sätze wie: *Dä von de Kanzel kann vill verzälle*, oder *Dä leve Jott es net esu*, habe ich in meiner – nahezu rein katholischen – Kindheit und Jugend oft gehört. Die Strenge des Dogmas schreckt den katholischen Rheinländer nicht, im Gegenteil, sein Verhalten ist eher unkonventionell, eine gewisse Leichtlebigkeit ist ihm zu eigen, fundamentalistische Eindeutigkeiten sind ihm fremd, die Lektüre frommer und erbaulicher Werke gehört nicht zu seinen täglichen Übungen, finessereiches Taktieren und Lavieren liegen ihm mehr. *Wer schon fasten muss, sollte wenigstens gut essen*, ist solch ein dem katholischen Rheinländer in den Mund gelegtes Bonmot. Auch der hintergründige Hinweis, dass der rheinische Katholik in Wirklichkeit nur ein Dogma und nur zwei Sakramente kenne und beherzige, gehört in diesen Kontext: Das Dogma lautet *Der liebe Gott ist gar nicht so streng*, und bei den Sakramenten handelt es sich um den *Blasiussegen* und das *Aschenkreuz*.

Darüber lagern sich dann auch noch all die Bilder vom Karneval oder von Schützenfesten, man ist fröhlich und unverbindlich, optimistisch und fatalistisch, ist gesellig und ein wenig dünnköpfig, und entweder Kölner oder Düsseldorfer, trinkt Kölsch oder Alt und ruft Alaaf oder Helau. *Der Westfale hält, was der Rheinländer verspricht*, soll der nordrhein-westfälische Landesvater (1978–1998) und spätere Bundespräsident (1999–2004) Johannes Rau einmal gesagt haben, wohl mehr um den Rheinländer als den Westfalen zu charakterisieren. Heinrich Böll (1917–1985), oft als rheinisch-katholischer »Rebell« apostrophiert, attestierte – erstmals 1959 – seinen rheinischen Landsleuten, dass sie die »weltliche Macht nie so recht ernst genommen« hätten und die »geistige Macht weniger ernst, als man gemeinhin in deutschen Landen glaubt.«³

Anders, seriöser und vor allem frommer fällt die Charakterisierung aus, die Annette Schavan (* 1955), ebenfalls rheinisch und katholisch, unlängst vornahm; für sie ist »rheinisch-katholisch« in Wahrheit die Steigerungsform von »römisch-katholisch«. Typisch für den rheinischen Katholiken sei es, ernsthaft zu sein in Sachfragen, eigenständig zu denken, gefeit zu sein gegen eine Selbstsicherheit, die anderes nicht gelten lässt, und Kompromissbereitschaft zu zeigen. Ein »Filou«, räumte Schavan ein, dürfe der rheinische Katholik zuweilen auch sein⁴.

Der Befund ist vielschichtig und wirft Fragen auf: Gibt es tatsächlich, wie das gestellte Thema suggeriert, etwas Besonderes im rheinischen Katholizismus, gibt es spezifische Merkmale, die den rheinischen von anderen Katholiken unterscheiden? War und ist der Katholizismus im Rheinland ein kohärenter Kulturkreis, geschlossen und einmütig agierend? Lassen sich unter den im Rheinland zu verortenden Katholiken Denk- und Verhaltensmuster ausmachen, die signifikant mit denen anderer – ebenfalls mehrheitlich katholischer – Regionen kontrastieren? Kann man demnach eine eigene rheinisch-katholische Mentalität identifizieren?

3 Zitiert nach Heinz FINGER, »Rheinische Kirche« – Kirche im Rheinland, in: »Rheinisch«. Zum Selbstverständnis einer Region (Heinrich-Heine-Institut Düsseldorf, Archiv-Bibliothek-Museum 9a), hrsg. v. Gunter E. GRIMM u. Bernd KORTLÄNDER, Düsseldorf 2005, 29–50, hier: 41.

4 Zitiert nach: Kölnischer Stadt-Anzeiger, 24.6.2015: <https://www.ksta.de/nrw/pax-bank-die-welt-auf-rheinisch-katholisch-813744> (eingesehen am 14.9.2018). Es handelt sich um einen Bericht über die Verabschiedung des Aufsichtsratsvorsitzenden der Pax-Bank, Dr. Norbert Feldhoff, früherer Dompropst und Generalvikar in Köln, bei der die damalige deutsche Botschafterin beim Vatikan die Festrede hielt.

Untersuchungen hierzu habe ich, von einem Beitrag des Kölner Soziologen Michael Klöcker einmal abgesehen, keine gefunden⁵. Zwar ist viel zur Geschichte des Rheinlands allgemein und mindestens ebenso viel zur rheinischen Kirchengeschichte geforscht und publiziert worden, Antworten auf die hier gestellten Fragen werden jedoch nicht geboten. Um nämlich festzustellen, ob und inwieweit Glaube und kirchliches Leben am Rhein sich von denjenigen anderer Regionen unterscheiden, müssten Lebensformen, Gebräuche, religiöse Haltungen und Vollzüge, Usancen und Habitus untersucht, soweit möglich statistisch erfasst und vor allem einander gegenübergestellt werden. Es müssten Parameter festgelegt werden, an denen sich der jeweilige Grad der Katholizität, also die Spanne zwischen zutiefst regelkonformem einerseits und vom Dogma abweichendem Verhalten andererseits festmachen ließe. Heranzuziehen wären beispielsweise Zahlen zum Kirchenbesuch und zum Sakramentenempfang, der Prozentsatz unehelicher Geburten, eventuell wäre auch die Auswertung von Kriminalstatistiken hilfreich. Hinzu kämen Indikatoren wie die Zahl von Wallfahrtsstätten sowie deren Frequentierung, sowie von Klöstern und kirchlichen Einrichtungen oder die Mitgliedschaft in kirchlichen Vereinen, die Nähe zur Zentrumspartei und deren Wahlerfolge⁶. Auch wäre zu prüfen, ob und an welchen Stellen sich gegebenenfalls innerkirchliches widerständiges Verhalten manifestiert, wie Kritik an Klerus und Episkopat oder am Papst bzw. am Papsttum.

Da solche Daten bislang nicht in der gewünschten bzw. notwendigen Dichte ausgewertet wurden, falls die Archive diese überhaupt hergeben, will ich mich auf einem anderen Weg dem Thema nähern und einige für den rheinischen Katholizismus zentrale Aspekte vornehmlich des »langen« 19. Jahrhunderts in den Blick nehmen.

Zuvor noch ein Wort zu den beiden für die folgenden Überlegungen zentralen Adjektiven »rheinisch« und »katholisch«: Es ist ein Leichtes, Konsens darüber herzustellen, was »katholisch« meint: In einer weiter gefassten Auslegung ist katholisch die- oder derjenige, die oder der katholisch getauft ist. In einem engeren Sinn bezeichnet es diejenigen, die den Vorgaben der katholischen Kirche – mehr oder weniger – folgen und – mehr oder weniger – am kirchlichen Leben in den Gemeinden oder/ und darüber hinaus teilnehmen. Weit schwieriger gestalten sich Überlegungen, was unter »rheinisch« zu verstehen ist: Zunächst sei festgehalten, dass wohl kaum eine andere Landschaft in Deutschland mit derart vielen sich zum Teil widersprechenden Klischees behaftet ist und mit derart vielen Mythen, Märchen und Sagen verbunden wird, wie das Rheinland⁷: Loreley und Weinseligkeit, Nibelungen und Heinzelmännchen, Burgenherrlichkeit und Bürgerstolz, Festkultur und Frohsinn, Leichtlebigkeit und Fatalismus, Klüngel und Toleranz. Dabei sind viele dieser uns heute so geläufigen Assoziationen Produkte erst des 19. Jahrhunderts, als erstmals ein einigermaßen geschlossener rheinischer Kulturraum entstand. Entsprechend hatte sich allgemeines rheinisches Bewusstsein vor dem Ende der Territorialzeit nicht entwickelt; allzu zersplittert war das Land, sowohl politisch als auch kulturell⁸. So gab es

5 Vgl. Michael KLÖCKER, »rheinisch-katholisch«. Zur Mentalität des rheinischen Katholizismus seit der Aufklärung, in: RQ 100, 2005, 288–312.

6 Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (AKKZG), Münster, Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: Westfälische Forschungen 43, 1993, 588–654; in diesem Beitrag wird eine Vielzahl entsprechender Indikatoren, und zwar am Beispiel des Bistums Münster, genannt.

7 Vgl. Jörg ENGELBRECHT, Der Rhein. Geschichte eines Stroms und seiner Wahrnehmung, in: Rheingold. Menschen und Mentalitäten im Rheinland. Eine Landeskunde, hrsg. v. DEMS., Norbert KÜHN, Georg MÖLICH u. a., Köln – Weimar – Wien 2003, 51–79, hier: 52.

8 Zur territorialen Situation vgl. Franz IRSIGLER, Herrschaftsgebiete im Jahre 1789 (Geschichtlicher Atlas der Rheinlande, Beiheft V/1) (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichts-

beispielsweise einen regelrechten »Nationalhaß« zwischen den Stadtkölnern in Köln und den Kurkölnern in Bonn«, und das sogar über das Ende des Alten Reiches hinaus⁹. Und manch ein Trierer beispielsweise wird sich bis heute eher als Moselaner denn als Rheinländer definieren, manch Aachener eher als Maasländer begreifen, vom Saarländer und den Bewohnern des Bergischen Landes ganz zu schweigen. Erst als 1815 zahlreiche unter französischer Herrschaft untergegangener Territorien zur preußischen Rheinprovinz zusammengeschmiedet wurden und bis 1946 eine administrative Einheit bildeten, entstand ein Gebiet, das wir heute in der Regel als Rheinland bezeichnen: Es handelt sich um den rheinischen Landesteil von Nordrhein-Westfalen, den nördlichen Teil von Rheinland-Pfalz und das Saarland¹⁰. Die verfasste »Evangelische Kirche im Rheinland« hält übrigens bis heute an diesen Grenzen fest.

I.

Am Ende des Alten Reiches war der ganz überwiegende Teil der Bevölkerung im Rheinland katholisch¹¹. Die bedeutendsten Territorien waren

- die beiden – katholischen - Reichsstädte Aachen und Köln,
- die seit dem Spätmittelalter in einer Personalunion vereinigten – mehrheitlich katholischen – Herzogtümer Berg und Jülich mit dem Hauptort Düsseldorf,
- die beiden geistlichen Kurfürstentümer Trier und Köln, mit ihren Residenzstädten Koblenz und Bonn,
- das – überwiegend katholische – Herzogtum Kleve und die – ganz überwiegend calvinistische – Grafschaft Moers, beide preußisch.

Vor allem die beiden Kurstaaten gerieten im Zeitalter der Aufklärung in Bewegung: Nachdrückliche episkopalistische Emanzipationsbestrebungen (»Febronianismus«) ge-

kunde 12. Abt., 1b NF), Köln 1982. Als Beispiel für die kulturelle Divergenz kann die Wahrnehmung des »aufgeklärten« Naturforschers und Reiseschriftstellers Georg Forster (1754–1794) dienen: Ansichten vom Niederrhein, von Brabant, Flandern, Holland, England und Frankreich im April, Mai und Junius 1790, Berlin 1791. Forster beschreibt beispielsweise den Gegensatz zwischen dem »finsternen, traurigen« Köln und dem vom Geist der Aufklärung erfassten Bonn. Zitiert nach Jakob VOGEL, *Natürliche oder nationale Grenze? Nationalisierung eines transnationalen Stroms im 19. Jahrhundert*, in: *Der Rhein. Eine europäische Flussbiographie* (Ausstellungskatalog), München – London – New York 2016, 226–239, hier: 227.

⁹ Josef HANSEN, *Rheinland und Rheinländer* (Westdeutsche Monatshefte 3), Bonn – Leipzig 1925, 14. Dieser Beitrag entstand vor dem Hintergrund der »Jahrtausendfeier« im Rheinland 1925 und in Abgrenzung zur seinerzeit führenden (rheinischen) landesgeschichtlichen Forschung um Hermann Aubin in Bonn, in der »Stamm« und »Rasse« zentrale Begriffe waren. Vgl. hierzu Bernd A. RUSINEK, »Rheinische« Institutionen, in: ENGELBRECHT u. a., *Rheingold* (wie Anm. 7), 109–146, hier: 116–118.

¹⁰ Vgl. Wilhelm JANSSEN, *Kleine Rheinische Geschichte*, Düsseldorf 1997, 11; zuletzt zusammenfassend unter Hinweis auf weitere Untersuchungen: Georg MÖLICH, *Regionale Geschichtskultur ohne Geschichtsraum? Anmerkungen zum rheinischen Selbstverständnis in historischer Perspektive*, in: GRIMM/KORTLÄNDER, »Rheinisch« (wie Anm. 3), 23–28. Vgl. auch Fritz DROSS, *Von der Erfindung des Rheinlandes durch die rheinische Landesgeschichte. Eine Polemik*, in: *Jahrbuch für Regionalgeschichte* 23, 2005, 13–34.

¹¹ Der Katholikenanteil im Bereich des Erzbistums Köln liegt heute bei ca. 35 %, im Bistum Aachen bei 50 % und im Bistum Trier bei 56 %; vgl. die entsprechenden Wikipedia-Einträge zu den jeweiligen Bistümern (eingesehen am 14.6.2019).

genüber Rom wurden mit allgemeinen kirchenreformerischen Forderungen vermischt: Immer weniger Prozessionen und Wallfahrten wurden gestattet, die Bedeutung der Bruderschaften ging zurück, Fast- und Abstinenzgebote oder der Zölibat sollten auf den Prüfstand gestellt werden, das Eintrittsalter in Klöster sollte deutlich erhöht und die Zahl der nicht im unmittelbaren pastoralen Dienst stehenden Kleriker reduziert werden. Vom in Bonn regierenden Kölner Erzbischof Maximilian Franz (1756–1801) – ein Bruder Kaiser Josephs II. (1741–1790) – ist überliefert, dass ihm ein guter Schulmeister weit wertvoller war als einer der unzähligen und vielfach schlecht ausgebildeten Vikare. So war die Bildungsreform ein wesentliches Merkmal seiner Regierungszeit¹². Von besonderer Bedeutung in diesem Zusammenhang ist die Gründung einer Hochschule in der Residenzstadt Bonn mit einer klar aufklärerischen Zielsetzung und als bewusste Alternative, wenn nicht als Gegenpart, zur altehrwürdigen, aber mittlerweile völlig antiquierten und in ihren überkommenen Strukturen erstarrten Universität zu Köln¹³. Der Landesherr fügte damit, wie der Bonner Universitätskurator – Franz Wilhelm Spiegel zum Desenberg (1752–1815) – schrieb, »der kölnischen Pfafferei den größten Schaden, seinem Lande aber größten Vorteil«¹⁴ zu. Berufen wurden durchaus »unbequeme« Professoren, vielfach Ordensgeistliche, darunter bevorzugt Franziskaner, wie der Kirchenrechtler Philipp Anton Hedderich (OFM, 1743–1808), ein führender Episkopalist, dessen Bücher teilweise auf dem Index landeten, über den aber die Kölner Kurfürsten ihre Hände hielten¹⁵, der Philosoph Eulogius Schneider (OFM, 1756–1794), ein begeisterter Anhänger der Französischen Revolution, der als erster die Marseillaise ins Deutsche übersetzte und der 1794 in Paris von denjenigen Geistern auf das Schafott gezerrt wurde, die er zuvor gerufen hatte¹⁶, oder der umtriebige Dogmatiker und Karmelit Thaddäus Anton Dereser (1757–1827)¹⁷.

Diese aufgeklärten und reformerischen Bestrebungen wurden maßgeblich von Teilen der städtischen Eliten mitgetragen¹⁸. Die aus einem Illuminatenzirkel in Bonn hervorgegangene und bis heute bestehende Bonner Lese- und Erholungsgesellschaft beispielsweise, in der sich die führenden Köpfe des Hofes, des örtlichen Klerus und der Stadtgesellschaft trafen, war ihr Kristallisationspunkt¹⁹. Sie war auch der Humus, auf dem beispielswei-

12 Vgl. ganz allgemein Eduard HEGEL, Das Erzbistum Köln zwischen Barock und Aufklärung. Vom Pfälzischen Krieg bis zum Ende der französischen Zeit (1688–1814) (Geschichte des Erzbistums Köln 4), Köln 1979; JANSSEN, Geschichte (wie Anm. 10), 240–242. Zu den angedeuteten Anfängen eines »modernen« Schulwesens, das übrigens auch nicht genuin rheinisch ist, vgl. Hans-Jürgen APEL, Volksaufklärung und Widerstand. Der Kampf um die Durchsetzung der neuen Lehrart in den kurkölnischen Landschulen vor der französischen Besetzung der linksrheinischen Gebiete (1787–1794), in: Bonner Geschichtsblätter 37, Bonn 1985 (1988), 81–99. Für den Gesamtzusammenhang neuerdings: Ulrich L. LEHNER, Die katholische Aufklärung. Weltgeschichte einer Reformbewegung, Paderborn 2017.

13 Vgl. Max BRAUBACH, Die erste Bonner Hochschule. Maxische Akademie und kurfürstliche Universität 1774/77 bis 1798, Bonn 1966.

14 Zitiert nach Jörg ENGELBRECHT, Das Rheinland und die Rheinländer. Struktur und Identität des Nordrheinlandes und seiner Menschen, in: DERS. u. a., Rheingold (wie Anm. 7), 3–49, hier: 24.

15 Vgl. August FRANZEN, Philipp Hedderich, in: NDB 8, Berlin 1969, 186f.

16 Vgl. Georg SEIDERER, Eulogius Schneider, in: NDB 23, Berlin 2007, 288f.

17 Vgl. Eduard HEGEL, Thaddaeus Anton Dereser und sein Verhältnis zum Karmelitenorden, in: Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins 36/37, 1962, 157–172.

18 Vgl. Rudolf SCHLÖGL, Glaube und Religion in der Säkularisierung (Ancien Régime. Aufklärung und Revolution 28), München 1995.

19 Vgl. Alexander WOLFSHOHL, »Lichtstrahlen der Aufklärung«. Die Bonner Lese-Gesellschaft – Geistiger Nährboden für Beethoven und seine Zeitgenossen, Bonn 2018 (Begleitband zur gleichnamigen Ausstellung im Bonner Beethoven-Haus).

se der junge Ludwig van Beethoven (1770–1827), dessen 250. Geburtstag 2020 weltweit begangen wird, heranwuchs und seine Sozialisation erfuhr. Selbst unter den musikalisch Gebildeten und Engagierten war die aufgeklärte Situation in Bonn ein Thema: »*Man war vielleicht bisher gewohnt, unter Kölln sich ein Land der Finsterniß zu denken, in welchem die Aufklärung noch keinen Fuß gefaßt. Man wird aber ganz anderer Meinung, wenn man an den Hof des Kurfürsten kommt*« hieß es 1791 in einer Fachzeitschrift²⁰. Und dass die erste deutsche Übersetzung der »Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte« von 1789 in der von Kurfürst Max Franz privilegierten »*Gazette de Bonn*« erschien, wird man auch nicht als Zufall deuten wollen.

Doch gab es auch, nach anfänglicher Euphorie, Skepsis und Widerstand gegen zu viel »Neues«: So hatte der Abt der niederrheinischen Zisterzienserabtei Kamp, der ältesten Zisterze in Deutschland, seine Novizen voller Enthusiasmus zum Studium nach Bonn geschickt, um sie später als Lehrer einsetzen zu können. Bald sah der Abt sich jedoch genötigt, seine jungen Mitbrüder wieder zurückzuberufen, da sie sich, wie er schrieb, in Bonn zusammen »*mit den Wissenschaften [...] auch jene Ideen und Grundsätze anfeigneten*«²¹, die mit dem Namen Kaiser Josephs II. verbunden waren. Mit anderen Worten: Aufklärung und Reformen ja, in Maßen, aber nicht mit der die eigene Existenz bedrohenden Konsequenz und in Ablehnung der die kirchliche Autonomie gefährdenden Politik des »Josephinismus«²².

Rudolf Schlögl kam vor geraumer Zeit in seiner Studie über Glaube und Religiosität in den Jahrzehnten vor und nach 1800 am Beispiel der Städte Aachen, Köln und Münster zu dem Schluss, dass Gläubigkeit parallel zu den allgemeinen Säkularisierungstendenzen aus der Mitte des Daseins und des Alltags zunehmend verschwand. Referenzgruppen waren ihm die gebildeten mittleren und oberen Schichten²³. Für den ländlichen Raum und die städtischen Unterschichten muss hingegen, auch wenn hierzu keine umfassenden Arbeiten vorliegen, eine weit größere Anhänglichkeit an traditionelle Religionsvollzüge angenommen werden: »*hier trierisch, dort kölnisch; der eine Katholizismus ländlich, ergeben, fast barock, der andere städtischer, freiheitlicher*«²⁴.

Doch selbst unter den von Schlögl untersuchten Städten ließen sich Unterschiede konstatieren: So hielt man in Köln sehr viel stärker an althergebrachten Glaubensformen und -riten fest als in Aachen, wo ebenfalls zahlreiche mit der Aufklärung sympathisierende Zirkel bestanden²⁵. Der Bonner Publizist Johann Peter Eichhoff klagte diesbezüglich über die Lesegewohnheiten in Köln: »*Der Geschmack des rohern Publikums sind Gebet und Predigtbücher nach altem Schrot und Korn [...]*« Beim »*feiner sein wollenden Publikum sind verrostete Juristen und Theologen*« beliebt. »*Belleslettres und was sonst nicht zu den Brotstudien gehört, sind das Eigentum des kleinsten Teils von Lesern in dieser heiligen Stadt.*«²⁶

20 Musikalische Korrespondenz der Deutschen Filarmonischen Gesellschaft, 23.11.1791.

21 Matthias DICKS, Die Abtei Camp am Niederrhein – Geschichte des ersten Cistercienserklosters in Deutschland (1123–1803), 1913 (ND Moers 1978), 556.

22 Vgl. Josephinismus als Aufgeklärter Absolutismus, hrsg. v. Helmut REINALTER, Wien – Köln – Weimar 2008.

23 Vgl. SCHLÖGL, Glaube (wie Anm. 18).

24 Heinrich BÖLL, Der Rhein, zitiert nach: Rhein. Eine Lese-Verführung, hrsg. v. Hannah ARNOLD, Juliane BECKMANN u. Jörg BONG, Frankfurt a.M. 2009, 14–20, hier: 17.

25 Vgl. u.a. Frank POHLE, Dautzenbergs Bücher. Leben und Wirken des Peter Joseph Franz Dautzenberg (1769–1828) im Spiegel seiner Bibliothek, Aachen 1999, insbesondere 201–291.

26 Zitiert nach: Quellen zur Geschichte des Rheinlandes im Zeitalter der Französischen Revolution 1780–1801, 4 Bde, hier Bd. 1: 1780–1791 (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Ge-

Während also über weiten Teilen des Rheinlands »Lichtstrahlen der Aufklärung« schienen, war die größte rheinische Stadt, Köln, voller Stolz auf ihre große mittelalterliche Vergangenheit, noch weitgehend in ihren alten Traditionen verhaftet, wie es beispielsweise ein Reisender im Jahr 1790 eindrücklich berichtet: »Hass gegen Neuerungen, Intoleranz, missverstandene Freiheit, womit sie ihre verjährten Privilegien durchsetzen wollen, und die keine Polizei abnden darf, sind die Hindernisse, warum es nicht recht Tag werden will; und wenn, wie hier, Steifsinn und Vorurtheil die Zerstreung des Nebels verbent, da weiß man schon, wie schwer es der Philosophie wird, mit ihren Strahlen durchzudringen. Überhaupt ist Köln in der Kultur wenigstens ein Jahrhundert hinter dem ganzen übrigen Deutschland zurück; {wenn man} das fünf Stunden nur davon entlegene Bonn und das benachbarte Düsseldorf, das nur sieben Stunden davon abliegt, damit in Vergleich stellet, so weiß man gar nicht, was man sagen soll, und man muss sie {die Stadt Köln} [...] mitten in ihrem Vaterlande für eine fremde Kolonie halten.«²⁷

Erstes Fazit: Das Rheinland bzw. den rheinischen Katholizismus als religiös wie kirchenpolitisch im Gleichschritt marschierende Einheit, und dies dann noch mit einem ganz eigenen Charakter, also eine »rheinisch-katholische« Kultur, gab es am Ende des Alten Reiches ganz offenbar nicht. Beharrungs- wie Modernisierungsbestrebungen und -tendenzen bestanden sowohl vertikal wie horizontal nebeneinander.

II.

Ein paar Jahrzehnte später, das französische Zwischenspiel war vorüber, der Wiener Kongress hatte die Landkarte Europas einer Revision unterzogen, hatte sich diese Situation nicht verändert. »Aufklärung und Orthodoxie am Mittelrhein« nannte Christoph Weber seine Studie über die zur Zeit des Vormärz im Koblenzer Katholizismus wetteifernden Gruppen und Gedanken²⁸. Auch im benachbarten Erzbistum Köln lässt sich ein ähnlicher Dualismus beobachten, stark befeuert nicht zuletzt durch die Kontroverse um den seit 1820 in Bonn lehrenden, in der katholischen Aufklärung wurzelnden Theologen Georg Hermes (1775–1831), der eine halbe Priestergeneration prägte und dessen Werke posthum indiziert wurden²⁹. Auch hier standen sich

schichtskunde 42), hrsg. v. Joseph HANSEN, Bonn 1931 (ND Düsseldorf 2003), 7. Der Text stammt aus: Materialien zur Geist- und weltlichen Situation. Statistik des Niederrheinischen und Westfälischen Kreises und der angrenzenden Länder, nebst Nachrichten zum Behuf ihrer älteren Geschichte I, 1, Erlangen 1781.

²⁷ Joseph G. LANG, Reise auf dem Rhein, II. Theil: Von Andernach bis Düsseldorf, Koblenz 1790, zitiert nach: Köln um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts (1170–1830). Geschildert von Zeitgenossen, hrsg. v. Josef BAYER, Köln 1912, 55.

²⁸ Vgl. Christoph WEBER, Aufklärung und Orthodoxie am Mittelrhein 1820–1850 (Beiträge zur Katholizismusforschung B), München – Paderborn – Wien 1973. Dass dieser Antagonismus, diese beiden *Katholizismen*, durchaus eine weltkirchliche Dimension besaß, hat unlängst anhand einer zuweilen reißerisch anmutenden Beschreibung eines Inquisitionsverfahrens aus der Mitte des 19. Jahrhunderts dargestellt: Hubert WOLF, Die Nonnen von Sant' Ambrogio. Eine wahre Geschichte, München 2013.

²⁹ Vgl. Herman H. SCHWEDT, Das Römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert (RQ, 37. Supplementheft), Rom – Freiburg – Wien 1980. – Zur pastoralen Situation jener Epoche vgl. Wilfried EVERTZ, Seelsorge im Erzbistum Köln zwischen Aufklärung und Restauration (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 20), Köln u. a. 1993.

zwei »katholische« Modelle gegenüber, die vielleicht nur in zweiter Linie auf theologischen Gegensätzen beruhten: das Rationales herausstellende, eher vernunftbetonte und Zweifel zulassende, weniger klerikale und weniger auf das Mysterium fixierte und dazu noch staatsbejahende Denken auf der einen, und auf der anderen Seite eine emotional-restaurative, von keiner aufklärerischen Irritation heimgesuchte, dafür mit einem antigouvernementalen Affekt beseelte und von der Romantik bestimmte Auffassung des Katholizismus³⁰. »Romantisch-erweckt-rechtgläubig gegen rationalistisch aufgeklärt«³¹, lassen sich diese und zwar nicht nur im rheinischen Katholizismus existierenden konträren Haltungen zusammenfassen. Und auch hier verlief die Trennlinie häufig entlang sozialer Grenzen.

Dass sich schließlich »Romantisch-erweckt-rechtgläubig« durchsetzte, diese dann meist ultramontan genannte, anti-aufklärerische Richtung gleichsam den Sieg davontrug, hat viel mit der am Rhein wurzelnden Romantik³² zu tun: Sie war die eigentliche Antwort auf die »Entzauberung der Welt«, wie Max Weber später die zunehmende Bedeutung des Verstandesmäßigen bezeichnet hat³³. All das, was die Aufklärung am Katholischsein verurteilt hatte, Wunder, Sinnlichkeit, Heiligen- und Reliquienverehrung, Prachtentfaltung, prunkvolle und pompöse Liturgie, wurde von der Romantik bewundert und gepriesen. Gefühle und Sehnsüchte nach Schönheit und Harmonie wurden geweckt. Katholizismus und das – für die aufgeklärte Welt vor allem finstere – Mittelalter wurden zum Begriffspaar. »Das Katholische wurde förmlich Mode«, schrieb Joseph von Eichendorf (1788–1858) rückblickend³⁴, und meint damit die ultramontane, auf Rom fixierte Ausprägung des Katholizismus.

Ausgangspunkt und Zentrum – Stichwort Rheinromantik – war das sagenumwobene Rheintal mit seinen typischen Landschaftsformen, dazu den Burgen – vor allem den Burgruinen –, den Kirchen, Klöstern und Kapellen. Zum ersten Mal gab es so etwas wie Massentourismus. Und auch in der Malerei, in Musik, Literatur und nicht zuletzt in der Architektur schlug sich diese Entwicklung nieder: Markantestes Beispiel ist die Apollinariskirche in Remagen. Sie war das früheste neugotische Bauwerk am Rhein und architektonischer »Ausdruck des romantisch-ultramontanen Strebens«³⁵. Zur Grundsteinlegung 1839 schrieb eine Koblenzer Zeitung: »Die neue Kirche wird nicht bloß eine Zierde des Rheinstroms, sondern auch ein Denkmal katholischer Frömmigkeit und des wieder lebendiger gewordenen religiösen Bewußtseyns werden. [...] Manchem [jedoch] mag diese neue Kirche zum Anstoße gereichen. [...] Auf einem Berge an dem schönen Rheinstrome wird eine Wallfahrtskirche gebaut und das noch in unsern aufgeklärten Zeiten, wo man

30 Vgl. u.a. Heinrich LINN, Ultramontanismus in Köln. Domkapitular Baudri an der Seite von Erzbischof Geissel während des Vormärz (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 22), Siegburg 1987, 90ff., der die entsprechenden Strömungen im Kölner Klerus skizziert.

31 WEBER, Aufklärung (wie Anm. 28), 180.

32 Vgl. Vom Zauber des Rheins ergriffen. Zur Entdeckung der Rheinlandschaft vom 17. bis 19. Jahrhundert (Ausstellungskatalog), hrsg. v. Klaus HONNEF, Klaus WESCHENFELDER u. Irene HABERLAND, München 1992. Für HANSEN, Rheinland (wie Anm. 9), werden »Rheinland« und »Rheinländer« sogar erst mit dem Aufkommen der Rheinromantik am Ende des 18. Jahrhunderts zu geläufigen Begriffen.

33 Vgl. hierzu Hartmut LEHMANN, Die Entzauberung der Welt. Studien zu Themen von Max Weber, Göttingen 2009.

34 In: Erlebtes, in: Joseph Freiherr von Eichendorff, Romane, Novellen. Märchen, Erlebtes (Neue Gesamtausgabe, 4 Bde., hier Bd. 2), hrsg. v. Gerhard BAUMANN, in Verbindung mit Siegfried GROSSE, Stuttgart 1978, 1019–1094, hier: 1071f.

35 WEBER, Aufklärung (wie Anm. 28), 182f. Dort auch das nachfolgende Zitat.

doch so gern geschäftig subtrahiert und dividiert, bis das Christenthum zur reinen Null wird.«

Nicht mehr helle, die Gemeinde in den Blick nehmende, nunmehr als »Scheunenkirchen« diffamierte klassizistische Gotteshäuser wurden gebaut, sondern neugotische, das Mittelalter heraufbeschwörende Kirchenbauten, in denen das Mysterium an einem von den Gläubigen entrückten Altar vollzogen wurde; sie galten als Maß der Dinge³⁶. Auch und gerade der 1842 begonnene Weiterbau des Kölner Doms, bis heute wohl das Symbol des katholischen Rheinlands an sich, gehört in den weiteren Kontext Neugotik und Ultramontanismus.

Einen gewichtigsten Beitrag zur fortschreitenden Ultramontanisierung des rheinischen Katholizismus mit deutlichen grenzüberschreitenden Signalen leistete die »Heilig-Rock-Wallfahrt« nach Trier im Jahre 1844³⁷. Mit dieser vor allem außerhalb der katholischen Welt als Provokation empfundenen Veranstaltung ließ der Trierer Bischof Wilhelm Arnoldi (1798–1864) eine jahrzehntelang auch in innerkatholischen Kreisen verpönte Frömmigkeitsform wiederaufleben. Die Wallfahrt war hervorragend organisiert und geriet mit ihren mehreren hunderttausend Teilnehmern zur – äußerst erfolgreichen – Machtdemonstration eines wieder erstarkenden bzw. bereits wieder erstarkten Katholizismus restaurativer Prägung. Überhaupt feierte das Wallfahrts- und Pilgerwesen vielerorts fröhlich Urständ. Und zum ersten Mal artikulierte sich ein heftiger außerkirchlicher Antultramontanismus: In nicht-katholischen Intellektuellenkreisen brach eine Welle des Protests und des Unmuts über diese als anachronistisch, weil mit dem Stand der modernen Wissenschaft als nicht vereinbar, empfundene Zurschaustellung und Verehrung eines Gegenstandes aus, dem man jegliche Authentizität absprach. Zwei junge Bonner Wissenschaftler, der Historiker Heinrich von Sybel (1817–1895) und der Orientalist Johann Gildemeister (1812–1895), bildeten mit ihrem vielgelesenen und ebenso intensiv diskutierten Buch »Der heilige Rock zu Trier und die zwanzig andern heiligen ungenähten Röcke. Eine historische Untersuchung«, zweifellos die Speerspitze der seinerzeitigen Kritik³⁸.

Nicht unerheblich für die weitere Entwicklung war der Generationswechsel auf den beiden rheinischen Bischofsstühlen: In Trier folgte auf den aus einer städtischen Beamtenfamilie stammenden, aufgeklärten Joseph von Hommer (1760–1836) der in der Eifel sozialisierte streng ultramontane Wilhelm Arnoldi (1798–1864); ähnliches in Köln: Nachfolger des 1835 verstorbenen irenischen, und ebenfalls von der Spätaufklärung beeinflussten Erzbischofs Ferdinand August von Spiegel (1764–1835) wurde der ebenfalls streng ultramontane Clemens August Freiherr Droste zu Vischering (1773–1845), beide aus altem westfälischem Adel. In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, dass von den bis heute 13 Kölner Erzbischöfen seit der Neuumschreibung der Bistümer 1821 lediglich vier aus

36 Vgl. hierzu aus kunstgeschichtlicher Perspektive: Willy WEYRES, Katholische Kirchen im alten Erzbistum Köln und im rheinischen Teil des Bistums Münster, in: Architektur I (Kunst des 19. Jahrhunderts im Rheinland, 5 Bde., hier: Bd. 1, hrsg. v. Eduard TRIER u. DEMS.), Düsseldorf 1980, 75–193; auch diese Entwicklung ist keineswegs auf das Rheinland beschränkt. Eine der maßgeblichsten Persönlichkeiten bei der Durchsetzung der Neugotik am Rhein war der Bruder des Kölner Weihbischofs Johann Anton Friedrich Baudri (1804–1893): Ernst HEINEN, Friedrich Baudri (1808–1874) – ein bedeutender Vertreter des politischen Katholizismus in Köln, in: Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins 74, 2003, 31–58.

37 Vgl. hierzu Wolfgang SCHIEDER, Kirche und Revolution. Sozialgeschichtliche Aspekte der Trierer Wallfahrt von 1844, in: Archiv für Sozialgeschichte 14, 1974, 419–454. Sie gilt als »die größte organisierte Massenbewegung des deutschen Vormärz überhaupt«; ebd., 421. Vgl. DERS., Religion und Revolution. Die Trierer Wallfahrt von 1844, Vierow 1996.

38 Erschienen Düsseldorf 1844.

dem eigenen Diözesanklerus stammten bzw. stammen, während fünf im westfälischen Katholizismus sozialisiert wurden; auch dies ein Aspekt des »rheinischen« Katholizismus³⁹. In Trier stellt sich die Situation anders dar: Von insgesamt elf Bischöfen der gleichen Zeitspanne kamen bzw. kommen sechs, also mehr als die Hälfte, aus dem eigenen Bistum. – Im 1930 (wieder-)errichteten Bistum Aachen wurden drei der bislang sechs Bischöfe aus dem eigenen Sprengel rekrutiert.

Der gerade erwähnte Freiherr Droste zu Vischering, Kölner Erzbischof seit 1836, ein frommer, dabei eigensinniger und wenig diplomatischer, zunächst von seinen Diözesanen wenig geschätzter Kirchenfürst, sollte wegen seines Widerstands gegen eine feindliche antikatholische Obrigkeit, zum *Märtyrer*, ja zum Mythos werden.

Hintergrund war die zwischen Staat und Kirche bestehende Kontroverse hinsichtlich der Konfession der aus gemischtkonfessionellen Beziehungen stammenden Kinder. Während Erzbischof Spiegel sich noch kompromissbereit gezeigt hatte, weigerte sich Erzbischof Droste, die staatliche Regelung, nach der Kinder stets in der Konfession des Vaters zu erziehen seien, zu akzeptieren. Diese Haltung führte 1837 zu seiner Verhaftung und Inhaftierung⁴⁰. Dieses in weiten Kreisen als Skandal empfundene und entsprechend medial begleitete Vorgehen der preußischen Obrigkeit⁴¹ wurde zu einem weiteren Meilenstein auf dem Weg des Katholizismus, gerade auch des rheinischen, hin zu einer strengkirchlichen, engstens an Rom orientierten, eben ultramontanen, vielleicht sogar fundamentalistischen Richtung, wie Christoph Weber den Begriff einmal präzisiert hat⁴². In der innerkirchlichen Auseinandersetzung hatte diese – nennen wir sie – Partei endgültig gesiegt, und das Rheinland hatte mit seinen »Kölner Wirren« entscheidend dazu beigetragen. August Reichensperger (1808–1895), rheinischer Bürger und später einer der führenden Zentrumspolitiker, schrieb im Rückblick: »*An der Gewaltthat vom 20.11.1837 sah ich, wohin das preußische Staatskirchentum führt: der gefangene Erzbischof hat mich wieder zur Kirche zurückgebracht.*«⁴³

Endgültig während der so genannten Revolution von 1848/49 zeigte der Katholizismus, auch der rheinische, eine weitgehende Geschlossenheit⁴⁴. In einer Fülle von Petitionen und Eingaben wurden politische Entscheidungen im Sinne der Kirche gefordert, so

39 Vgl. hierzu Hermann-Josef SCHEIDGEN, Die nachnapoleonischen westfälischen Erzbischöfe von Köln und der rheinische Karneval, in: Kirche und Gesellschaft im Wandel der Zeiten. Festschrift für Gabriel Adriány zum 75. Geburtstag, hrsg. v. DEMS., Sabine PROROK u. Hermut RÖNZ, Nordhausen 2012, 347–370.

40 Eine gute Zusammenfassung der meist als »Kölner Wirren« zusammengefassten Ereignisse bietet Karl-Egon LÖNNE, Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1986, 76–82.

41 Die vielleicht wichtigste antipreußische Publikation war das 1837 erschienene Buch von Joseph (VON) GÖRRES, Athanasius; vgl. Marcus BAUER, Der »Athanasius« von Joseph Görres Ein politisch-kirchliches Dokument im Spannungsfeld zwischen Politik und Theologie, Liberalismus und Konservatismus, Geistesfreiheit und Dogmenstrenge, Frankfurt a. M. u. a. 2002. In dieser Schrift wandte sich Görres gegen obrigkeitliche Allmachtsvorstellungen, Willkür und Bürokratie und forderte eine vom Staat unabhängige, ultramontan ausgerichtete Kirche.

42 Vgl. Christoph WEBER, Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus, in: Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne (Konfession und Gesellschaft 3), hrsg. v. Winfried LOTH, Stuttgart – Berlin – Köln 1991, 20–45.

43 Ludwig PASTOR, August Reichensperger 1808–1895, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1899, hier: Bd. 1, 76.

44 Zuletzt zu diesem Themenkomplex: Hermann-Josef SCHEIDGEN, Der deutsche Katholizismus in der Revolution von 1848/49. Episkopat – Klerus – Laien – Vereine (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 27), Köln – Weimar – Wien 2008. Auch für Scheidgen geht der (politische) Katholizismus gestärkt aus diesen Revolutionszeiten hervor.

eine großdeutsche Einigung oder die so viel apostrophierte »Freiheit« der Kirche, also ihre weitest mögliche Unabhängigkeit vom Staat. Aufgerufen wurde zur Wahl dezidiert katholischer Abgeordneter. Vielerorts gründeten sich Piusvereine, die in ihrer politischen Orientierung und Motivation durchaus Unterschiede aufwiesen, aber stets engagiert die »religiöse Freiheit« postulierten⁴⁵. Und schließlich fand 1848 der erste deutsche Katholikentag, wenn auch noch unter anderem Namen und anderen Vorzeichen, statt; zugegebenermaßen nicht im Rheinland, aber immerhin am Rhein, und zwar in Mainz.

Zweites Fazit: Der rheinische Katholizismus befand sich endgültig seit den 1830er-Jahren auf dem Weg zu einer neuen Homogenität. Die Distanz zur bürgerlich-liberalen, ganz überwiegend nicht-katholischen Welt begann sich zu vergrößern. Eine rheinische Eigenart vermag ich dahinter jedoch nicht zu erkennen.

III.

Und die Formierung des nunmehr mehrheitlich ultramontan ausgerichteten katholischen Milieus⁴⁶ setzte sich fort; innerkatholische Säkularisierungstendenzen waren weitestgehend verschwunden: Volksmissionen zogen übers Land und erreichten Scharen von Menschen⁴⁷, neue bzw. wiederentdeckte oder -erstarkte Frömmigkeitsformen, wie der Herz-Jesu-Kult⁴⁸ oder die enorm an Wirkkraft gewonnene Marienverehrung⁴⁹, regelrecht »gepuscht« durch die 1854 dogmatisierte Unbefleckte Empfängnis Mariens, fassten auch im Rheinland Fuß, zahlreiche Orden und Kongregationen entstanden und entwickelten sich z. T. rasant. Allein im Bereich des Erzbistums Köln waren am Vorabend des

45 Vgl. Ernst HEINEN, *Katholizismus und Gesellschaft. Das katholische Vereinswesen zwischen Revolution und Reaktion (1848/49–1853/54)* (Historisches Seminar NF 4), Idstein 1993.

46 Zur Milieudebatte vgl. die knappe – unter Nennung der einschlägigen Literatur-Zusammenfassung: Helmut RÖNZ, *Der Trierer Diözesanklerus im 19. Jahrhundert. Herkunft – Ausbildung – Identität*, 2 Bde. (Rheinisches Archiv 151), Köln – Weimar – Wien 2006, hier: Bd. 1, 1–5, v. a. fußend auf den einschlägigen Arbeiten von Michael KLÖCKER, *Das katholische Milieu. Grundüberlegungen – in besonderer Hinsicht auf das Deutsche Kaiserreich von 1871*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 44/3, 1992, 241–262; DERS., *Religionen und Milieu. Perspektiven im Anschluß an die jüngere Erforschung des »katholischen Milieus«*, in: *Dialog der Religionen* 2, 1995, 178–192. – Vgl. auch Ders., *Das »Katholische Milieu« als historische Forschungsperspektive – mit besonderer Berücksichtigung der Rheinlande*, in: SCHEIDGEN / PROROK / RÖNZ, *Kirche und Gesellschaft* (wie Anm. 39), 145–168; Christoph KÖSTERS u. Antonius LIEDEGENER, *Historische Milieus als Forschungsaufgabe. Zwischenbilanz und Perspektiven*, in: *Westfälische Forschungen* 48, 1998, 593–601.

47 Vgl. Erwin GATZ, *Rheinische Volksmission im 19. Jahrhundert*, Düsseldorf 1963.

48 Vgl. Norbert BUSCH, *Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*, Gütersloh 1997.

49 Beispielhaft sei auf die Marienerscheinungen der 1870er-Jahre im saarländischen (Bistum Trier) Marpingen hingewiesen: David BLACKBOURNE, *Marpingen – Das deutsche Lourdes in der Bismarckzeit* (Historische Beiträge des Landesarchivs Saarbrücken 6), Saarbrücken 2007. – Michael Klöcker weist nach, dass allein im Erzbistum Köln zwischen 1854 und 1960 60 Kirchen das Patrozinium der Immaculata erhielten: Michael KLÖCKER, »kölsch – katholisch«. Neue Forschungen zu einem alten Thema, in: *Krone und Flamme. Mitteilungen des Heimatvereins Alt-Köln* 43, Nov. 2007, o. S.; erneut erschienen in: *Religionen und Katholizismus, Bildung und Geschichtsdidaktik, Arbeiterbewegung. Ausgewählte Aufsätze. Mit einer Einleitung von Christoph Weber*, hrsg. v. Michael KLÖCKER (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 21), Frankfurt a. M. 2011, 467–495.

Ersten Weltkriegs 17 Männerorden mit nahezu 900 Priesterbrüdern und Laienbrüdern sowie 30 weibliche Gemeinschaften in mehr als 900 Niederlassungen und mit 7.707 Ordensfrauen tätig⁵⁰, und dies nur gut ein Jahrhundert nach der Säkularisation und nur wenige Jahrzehnte nach Beilegung des Kulturkampfes. Auch das kirchliche Vereinswesen breitete sich, wie später gezeigt wird, explosionsartig aus.

1870 wurde das Rheinland dann wieder Schauplatz einer – anfänglich dramatischen, in der Rückschau dann allerdings nur marginalen – innerkatholischen Auseinandersetzung. Auf die Verkündigung des gerade auch im deutschen Katholizismus zunächst äußerst umstrittenen Dogmas von der Unfehlbarkeit des Papstes hin bildete sich insbesondere am Rhein eine zunächst machtvoll erscheinende Opposition. In Königswinter, vis-à-vis der Universitätsstadt Bonn gelegen, tagte am 14. August 1870 eine vielköpfige Versammlung von Antiinfallibilisten, nahezu ausschließlich Angehörige gebildeter städtischer Kreise, ganz überwiegend aus Bonn, Koblenz und Köln. Man verabschiedete – beraten von namhaften Theologen der Bonner Fakultät – eine »*Protesterklärung*« gegen die »*Päpstliche Unfehlbarkeit*«. Wenig später wurde dieser Text, versehen mit mehreren hundert Unterschriften, in verschiedenen Zeitungen veröffentlicht. Zwar wurde das Ganze kirchlicherseits heruntergespielt⁵¹, doch reagierte der aus Münster stammende Kölner Erzbischof Paulus Melchers (1813–1895), vor dem Konzil noch ein erklärter Gegner der Dogmatisierung, unerbittlich: Entzug der Lehrerlaubnis für vier Bonner Professoren und Exkommunikation für alle, die weiterhin gegen die päpstliche Entscheidung opponierten⁵².

1873 kam es zum Schisma, als die aus der Kirche ausgeschlossenen Dogma-Gegner eine eigene Kirche, die Alt-Katholische Kirche, gründeten, und in Bonn ein bis heute bestehendes Bistum errichteten⁵³. Dass diese Oppositionsbewegung trotz staatlicher Unterstützung eine kleine Minderheit blieb, lag daran, dass Viele den Bruch mit der römischen Kirche letztlich doch nicht wagten; die Korrespondenz der geistlichen Brüder Wilhelm (1811–1889) und Joseph Hubert Reinkens (1821–1896) ist diesbezüglich höchst aufschlussreich: Wilhelm war der äußerst angesehene Pfarrer der größten Bonner Gemeinde, sein Bruder Joseph Hubert Professor für Kirchengeschichte in Breslau⁵⁴. Beide waren sich in der Ablehnung des Dogmas einig; während der Pfarrer sich jedoch nach langem Ringen unterwarf, ließ sich der Professor zum ersten Bischof der Altkatholiken weihen. Der dem rheinischen Katholizismus nachgesagte Widerspruchsgeist hielt sich schließlich in Grenzen.

50 Die Zahlen nach Eduard HEGEL, *Das Erzbistum Köln zwischen Restauration des 19. Jahrhunderts und der Restauration des 20. Jahrhunderts (1815–1962)* (Geschichte des Erzbistums Köln 5), Köln 1987, 294f., 308f. Vgl. auch die entsprechenden Kapitel in: *Klöster und Ordensgemeinschaften* (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts 7), hrsg. v. Erwin GATZ, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2006.

51 Der extrem ultramontane Kölner Dogmatiker Josef Scheeben meinte beispielsweise, dass es bei den Unterzeichnern manche gäbe, »*deren kirchlicher Tod bereits längst constatirt war*«. Zitiert nach Heinrich LINN, *Das katholische Bonn*, in: *Bonn in der Kaiserzeit 1871–1914*, hrsg. v. Dietrich HÖROLDT u. Manfred VAN REY, Bonn 1986, 217–262, hier: 220.

52 Vgl. August FRANZEN, *Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn im Streit um das Erste Vatikanische Konzil* (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 6), Köln – Wien 1974; zur Versammlung in Königswinter explizit 160ff.

53 Zur Geschichte des Altkatholizismus insgesamt Victor CONZEMIUS, *Katholizismus ohne Rom*, Zürich 1969; pointierter Olaf BLASCHKE, *Der Altkatholizismus 1870 bis 1945. Nationalismus, Antisemitismus und Nationalsozialismus*, in: *HZ* 26, 1995, 51–99.

54 Vgl. Joseph Hubert Reinkens. *Briefe an seinen Bruder Wilhelm (1840–1873)*, 3 Bde. (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 10), hrsg. v. Hermann J. SIEBEN, Köln – Wien 1979.

Der parallel zu diesen Ereignissen von Otto von Bismarck (1815–1898) gemeinsam mit den liberalen Parlamentsmehrheiten in Reichs- und Preußischem Landtag geführte Kulturkampf führte dann zu einer nie dagewesenen Geschlossenheit auch im rheinischen Katholizismus⁵⁵. Die Schließung eines Großteils der Klöster und Ordenseinrichtungen sowie die weitgehende Entfernung der Geistlichen aus dem Schulbetrieb schufen allergrößten Unmut. Die Weigerung der Bischöfe und des Klerus, Gesetze zu akzeptieren, die die Ausbildung der Geistlichen und den Modus der Stellenbesetzung in den Kirchengemeinden regeln sollten, führte zu einer Flut von Anklageerhebungen gegen Geistliche, die in zahllosen Inhaftierungen, Verurteilungen und anschließenden Außerlandesverweisungen gipfelten. Auch die Oberhirten von Trier und Köln wurden zu Freiheitsstrafen verurteilt; seit 1876 waren beide Bischofsstühle unbesetzt. Im Regierungsbezirk Aachen waren Anfang der 1880er-Jahre 43 % der Seelsorgestellen vakant⁵⁶. Für das Erzbistum Köln insgesamt liegen Zahlen vor für das Jahr 1878: Demnach waren dort 125 der insgesamt 813 Pastorate (knapp 16 %) unbesetzt, hinzu kamen 126 freie Vikarstellen⁵⁷, im Bistum Trier waren es 33 % vakante Pfarrstellen⁵⁸.

Doch auch diese pastorale Notlage war kein rheinisches Alleinstellungsmerkmal: Von den elf preußischen Bistümern waren 1878 acht unbesetzt, sechs Bischöfe erhielten Haftstrafen, zum Teil flohen sie ins benachbarte Ausland. 1881 waren 1125 katholische Pfarrstellen in Preußen (24 %) nicht besetzt, weiter fehlten 645 Hilfsgeistliche. 601 Pfarreien waren ganz, 584 teilweise verwaist. 296 Ordensniederlassungen mit fast 4000 Ordensfrauen und -männern waren aufgehoben worden⁵⁹.

Auch die Entlassung prominenter und beliebter katholischer Beamter aufgrund ihrer vermeintlichen oder tatsächlichen Nähe zur Zentrumsparterie und/oder ihrer zögerlichen Umsetzung der Kulturkampfmaßnahmen, wie die der Oberbürgermeister Ludwig Hamers (1822–1902) (Düsseldorf) und Leopold Kaufmann (1821–1898) (Bonn) oder der Landräte Wilderich Graf von Spee (1830–1890) (Düsseldorf) und Freiherr Friedrich von Eerde (1781–1848) (Geldern), festigte einerseits die Bande der Katholiken zu ihrer Kirche und vergrößerte andererseits die Distanz zur preußischen Obrigkeit⁶⁰.

Prozessionen und Wallfahrten – insofern sie erlaubt blieben und Geistliche zur Verfügung standen –, Papstjubiläen, Visitationen und Firmreisen sowie die alljährlichen Katholikentage wurden in einer zuvor unbekanntenen Größenordnung und Intensität inszeniert

55 Vgl. zuletzt, mit vielen Hinweisen auf ältere und weiterführende Literatur: Norbert SCHLOSSMACHER, »... eine vergiftete Atmosphäre«. Kulturkampf – Katholizismus und Liberalismus im Rheinland, in: Jahrbuch zur Liberalismus-Forschung 30, 2018, 103–126.

56 Vgl. Herbert LEPPER, Die kirchenpolitische Gesetzgebung der Jahre 1872 bis 1875 und ihre Ausführung im Regierungsbezirk Aachen. Ein Beitrag zur Geschichte des »Kulturkampfes« in der Erzdiözese Köln, in: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein 171, 1969, 200–258, hier: 229.

57 Vgl. HEGEL, Erzbistum Köln (wie Anm. 50), 562.

58 Vgl. BLACKBOURNE, Marpingen (wie Anm. 48), 129.

59 Die Zahlen nach Rudolf MORSEY, Der Kulturkampf, in: Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963, 2 Bde., hrsg. v. Anton RAUSCHER, München 1981/82, hier: Bd. 1, 72–109, hier: 90f.

60 Vgl. Dietrich HÖROLDT, Die Nichtbestätigung des Bonner Oberbürgermeisters Leopold Kaufmann, in: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein 177, 1975, 376–395; Norbert SCHLOSSMACHER, Düsseldorf im Bismarckreich. Politik und Wahlen – Parteien und Vereine (Düsseldorfer Schriften zur Neueren Landesgeschichte und zur Geschichte Nordrhein-Westfalens 15), Düsseldorf 1985, 169f.; Eleonore FÖHLES, Kulturkampf und katholisches Milieu 1866–1890 in den niederrheinischen Kreisen Kempen und Geldern und der Stadt Viersen (Schriftenreihe des Kreises Viersen 40), Viersen 1995, 120–125.

und zelebriert und erhielten einen demonstrativen Charakter. Auch die vielerorts neu gegründeten, katholisch orientierten und der Politik der Zentrumspartei verpflichteten Tageszeitungen wirkten milieustabilisierend.

Als »Erfolgsgeschichte« kann die Arbeit der Zentrumspartei gelten, die sich als politische Vertretung des deutschen Katholizismus verstand und schon bei der ersten Reichstagswahl 1871, wenige Monate nach ihrer Gründung, mehr als die Hälfte der rheinischen Wahlkreise gewann⁶¹. 1874 wurden bereits 28 der insgesamt 35 rheinischen Mandate gewonnen. Und der Stimmenanteil des Zentrums sollte sich in den Kulturkampfsjahren weiter steigern, ehe der Wählerzuspruch seit den 1890er-Jahren, etwa zeitgleich mit der offiziellen Beilegung des Kulturkampfes, zu sinken begann⁶².

Jüngere Untersuchungen belegen, dass insbesondere der ganz überwiegend dezidiert ultramontane rheinische Adel, der nach dem Ende des Alten Reiches lange nach einer adäquaten Funktion in Staat und Gesellschaft gesucht hatte, im Kulturkampf zu einem stabilisierenden Faktor im rheinischen Katholizismus wurde⁶³. Gleiches wird übrigens auch aus Westfalen berichtet⁶⁴.

Drittes Fazit: Der rheinische Katholizismus steht am Ende des Kulturkampfes gestärkt, solidarisch und selbstbewusst da. All dies ist jedoch nicht Ausdruck einer spezifisch rheinischen Ausprägung des Katholizismus. Die Kulturkampfgesetze galten auch außerhalb des Rheinlands und wurden staatlicherseits umgesetzt, und das Zentrum war bekanntlich auch in nicht-rheinischen Gebieten, man blicke nur nach Westfalen oder nach Schlesien, überaus erfolgreich.

IV.

Bereits unmittelbar nach Beilegung des Kulturkampfes begann dann das zuletzt so geschlossen, zumindest aber konform wirkende katholische Milieu zu erodieren, das heißt, es spaltete sich auf. Unter dem nunmehr geringer werdenden äußeren Druck setzten schon bald spannungsreiche interne Differenzierungsprozesse ein. Diese lassen sich im

61 Zur Gründungsgeschichte vgl. Christoph WEBER, »Eine starke, enggeschlossene Phalanx«. Der politische Katholizismus und die deutsche Reichstagswahl 1871 (Düsseldorfer Schriften zur Neueren Landesgeschichte und zur Geschichte Nordrhein-Westfalens 35), Essen 1992. Zur Geschichte der Partei ist viel geforscht worden; vgl. zuletzt: Die Zentrumspartei im Kaiserreich. Bilanz und Perspektiven, hrsg. v. Andreas LINSENMANN u. Markus RAASCH, Münster 2015.

62 Zu den Zahlen vgl. Lothar WEISS, Wahlen im 19. und 20. Jahrhundert (Geschichtlicher Atlas der Rheinlande: Beiheft V, 6/8) (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 12. Abt., 1b NF), Bonn 2006; vgl. auch JANSSEN, Geschichte (wie Anm. 10), 360.

63 Vgl. Norbert SCHLOSSMACHER, Der Rheinische Adel und der Kulturkampf – *Kämpfer für die Rechte seiner heiligen Mutter* – am Beispiel der Familie von Loë und anderer rheinischer Adelsfamilien, Die Freiherren und Grafen von Loë auf Schloss Wissen. Beiträge zur Familiengeschichte im 19. und frühen 20. Jahrhundert (Weezer Archiv 6), Weeze 2015, 66–94. Zeitgleich erschien: Markus RAASCH, Der Adel auf dem Feld der Politik. Das Beispiel der Zentrumspartei in der Bismarckära (1871–1890) (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 169), Düsseldorf 2015.

64 Vgl. Friedrich KEINEMANN, Vom Krummstab zur Republik. Westfälischer Adel unter preußischer Herrschaft (1802–1945) (Dortmunder Historische Studien 18), Bochum 1997; Horst CONRAD, Stand und Konfession. Der Verein der katholischen Edelleute, Teil 1: Die Jahre 1857–1918, in: Westfälische Zeitschrift 158, 2008, 125–186; Markus RAASCH, Der rheinisch-westfälische Adel und der Papst. Zur Vorgeschichte der deutschen Zentrumspartei, in: RQ 108, 2013, 3–21.

Rheinland sehr genau aufzeigen, sind aber keineswegs ein rheinisches Alleinstellungsmerkmal.

Entlang vor allem sozialer Bruchlinien bildeten sich Strömungen heraus, die mit der Zeit ein immer stärkeres Eigengewicht erhielten: Darunter ein städtisch-bürgerlicher Katholizismus, der, folgt man den Untersuchungen unter anderem von Thomas Mergel⁶⁵, längst den Habitus des tonangebenden liberalen Bürgertums angenommen hatte, dann eine bildungsärmere Gruppe, bestehend vor allem aus Kleinbauern und Handwerkern, ein konservativer (groß-)agrarisch-aristokratischer Flügel und ein immer stärker werdender Arbeiterflügel, also zentrifugale Kräfte, die nur mit allergrößtem Aufwand zusammen zu halten waren⁶⁶. Noch im Vorfeld der Reichstagsersatzwahl im Wahlkreis Bonn-Rheinbach im Dezember 1917 stießen diese Parteiungen, nämlich eine urban geprägte, sowie eine im ländlichen Raum beheimatete, vehement aufeinander und stürzten die Partei in eine tiefe Krise⁶⁷. Hinzu kommt eine letztlich noch unerforschte nationalkatholische, den Alleinvertretungsanspruch des Zentrums wiederholt in Frage stellende Richtung, die sich übrigens bis weit in die Zeit der Weimarer Republik hinein verfolgen lässt⁶⁸.

In diesen Zusammenhang gehört auch die einer Zerreißprobe gleichkommende grundsätzliche Auseinandersetzung um die Ausrichtung der Zentrumspartei zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die sich als *Gewerkschaftsstreit*, *Integralismusstreit* oder gar als *Zentrumsstreit*, durchaus mit einem Schwerpunkt im Rheinland, verorten lässt⁶⁹:

Auslöser war der 1906 erschienene Artikel des Zentrumspolitikers Julius Bachem (1845–1918)⁷⁰ mit dem Titel »*Wir müssen aus dem Turm heraus*«, in welchem dieser u. a. die Exklusivität des katholischen Milieus tadelte, letztlich für eine Öffnung der Partei gegenüber Nichtkatholiken und für größeres Selbstbewusstsein gegenüber der kirchlichen Hierarchie warb. Vordergründig ging es um die Frage der Selbständigkeit der christlichen Gewerkschaften, wie sie von der so genannten »Köln-Gladbacher«-Richtung propagiert wurde, während die »Berlin-Trierer« ausschließlich rein katholische Gruppierungen unter geistlicher Leitung dulden wollten. Der große Rheinlandbezug dieser Kontroverse erhellt schon aus den Namen der beteiligten Kontrahenten: auf der einen Seite die beiden Bischöfe Michael Felix Korum (1840–1921, Trier) und Georg (von) Kopp (1837–1914, Berlin bzw. Breslau), der auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung sogar von einer

65 Vgl. unlängst Thomas MERGEL, *Köln im Kaiserreich 1871–1918* (Geschichte der Stadt Köln 10), Köln 2018, passim, zum Teil fußend auf DERS., *Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794–1914* (Bürgertum 9), Göttingen 1994.

66 Vgl. hierzu Wilfried LOTH, *Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschland* (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 75), Düsseldorf 1984. – Fortgeführt und präzisiert: DERS., *Katholische Milieus und katholische Subgesellschaft in Deutschland*, in: *Le milieu intellectuel catholique en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1871–1963)* (Das katholische Milieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke), hrsg. v. Michel GRUNWALD u. Uwe PUSCHNER, Bern 2006, 21–37.

67 Vgl. Norbert SCHLOSSMACHER, *Wahlkampf trotz Burgfrieden. Die umstrittene Reichstagsersatzwahl in Rheinbach-Bonn im Dezember 1917 und die unerledigte Modernisierung der Zentrumspartei*, in: *Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein* 221, 2018, 175–203.

68 Vgl. Horst GRÜNDER, *Rechtskatholizismus im Kaiserreich und in der Weimarer Republik unter besonderer Berücksichtigung der Rheinlande und Westfalens*, in: *Westfälische Zeitschrift* 134, 1984, 107–155.

69 Zusammenfassend: Thomas NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte 1866–1918. Arbeitswelt und Bürgergeist*, München 1990, 465–468.

70 Vgl. Hugo STEHKÄMPER, *Julius Bachem (1845–1818)*, in: *Rheinische Lebensbilder* 5, hrsg. v. Bernhard POLL, Köln 1973, 213–226.

»*Verseuchung des Westens*« sprach⁷¹. – Im gleichen Zusammenhang erschien übrigens 1910 die Schrift eines jungen integralistischen rheinischen Geistlichen unter dem reißerischen Titel: »*Köln, eine innere Gefahr für den Katholizismus*«⁷². – Auf der anderen Seite die »Köln-Gladbacher«-Richtung mit der »Kölnischen Volkszeitung«, dem seinerzeit wohl mächtigsten Sprachrohr der sich öffnen wollenden Kräfte im Katholizismus, sowie mit Mönchengladbach als dem Sitz des mitgliederstärksten und wohl auch einflussreichsten kirchlichen Verbandes, des »Volksvereins für das katholische Deutschland« mit 1914 mehr als 800.000 Mitgliedern⁷³.

Konkurrenz drohte zudem von außen: So reichte in den Industriegebieten und Großstädten die vor allem religiös vermittelte Milieubindung nicht mehr aus, um die Arbeiter, insbesondere die in großer Zahl Zugewanderten, zu halten bzw. zu integrieren: Selbst rheinische Zentrumshochburgen wie Düsseldorf und Köln verloren 1912 ihr Reichstagsmandat an die SPD⁷⁴. Insbesondere der selbstbewusste Kölner Katholizismus, der seine Stadt gern als *das deutsche Rom* oder die *Krone des Zentrumsturms* wahrnahm, war zu tiefst betroffen⁷⁵.

Am Vorabend des Ersten Weltkriegs hatte der Katholizismus zwar das Stigma der Reichsfeindschaft verloren; Jörg Engelbrecht beschrieb diese Entwicklung als eine Art Borussifizierung auch des Rheinlandes, vom Aufgehen der »rheinischen Identität« in einer »gesamtdutschen«⁷⁶. Dennoch blieb der Katholizismus politisch, wie Rudolf Morsey einst formulierte, im Vorhof der Macht⁷⁷, und gesellschaftlich hielt sich eine katholische Inferiorität, die sich v. a. in den Bereichen Bildung und beruflicher Karrieren vornehmlich in Militär, Justiz und Verwaltung zeigte, und zwar im Rheinland ebenso wie in anderen Teilen des Reiches⁷⁸. So war von den 15 rheinischen Oberpräsidenten vor dem Ersten Weltkrieg nur einer katholisch, und auch nur einer – ein Protestant – ein geborener Rheinländer⁷⁹!

71 Vgl. Christoph WEBER, Kardinal Kopps Brief von der »Verseuchung des Westens«, in: Archiv für Schlesische Kirchengeschichte 26, 1968, 327–334.

72 Vgl. Norbert SCHLOSSMACHER, Edmund Schopen (1882–1961). Ein klerikaler Publizist und Wanderprediger in integralistischer und national-chauvinistischer Mission, in: Kirchengeschichte. Alte und neue Wege. Festschrift für Christoph Weber, 2 Bde., hrsg. v. Gisela FLECKENSTEIN, Michael KLÖCKER u. Norbert SCHLOSSMACHER, Frankfurt 2008, hier: Bd. 2, 677–727.

73 Vgl. zuletzt Gotthard KLEIN, Der Volksverein für das katholische Deutschland 1890–1933. Geschichte, Bedeutung, Untergang (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 75), Paderborn 1996.

74 Vgl. WEISS, Wahlen (wie Anm. 62), 50.

75 Vgl. Christoph NONN, »Die Krone des Zentrumsturms ist ausgebrochen«. Die Reichstagswahlen von 1912 in Köln und der politische Katholizismus, in: Geschichte in Köln 36, 1994, 83–113. Vgl. auch MERGEL, Köln (wie Anm. 65), 416, der auf das Paradoxon hinweist, dass Köln am Vorabend des Ersten Weltkriegs durch einen Sozialdemokraten im Berliner Reichstag vertreten wurde, aber aufgrund des herrschenden Kommunalwahlrechts nicht ein einziger Sozialdemokrat in der Stadtverordnetenversammlung saß.

76 ENGELBRECHT, Rheinland (wie Anm. 14), 40.

77 Rudolf MORSEY, Der politische Katholizismus 1890–1933, in: RAUSCHER, Katholizismus 1 (wie Anm. 59), 110–164, hier: 116.

78 Vgl. Martin BAUMEISTER, Parität und katholische Inferiorität. Untersuchungen zur Stellung des Katholizismus im Kaiserreich (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Abhandlungen der Görres-Gesellschaft 3), Paderborn 1987.

79 Der (evangelische) Rheinländer war Berthold Johannes Marcellus Edmund von Nasse (1831–1906), Professorensohn aus Bonn, Oberpräsident von 1890 bis 1905; der (westfälische) Katholik war Dr. Clemens August Michael Hubertus Antonius Aloysius Freiherr von Schorlemer-Lieser (1856–

Im sogenannten Modernismusstreit in den Jahren um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert spielte das angeblich ja so freizügige Rheinland übrigens keine tragende Rolle⁸⁰. Dieses zahlreiche theologische wie philosophische Fakultäten, die Publizistik ebenso wie Rom und die jeweiligen Ordinarien beschäftigende und beunruhigende Phänomen hatte seinen Schwerpunkt im deutschen Süden und Südwesten. Aus dem rheinischen Raum war einzig der Bonner Theologe Albert Ehrhard (1862–1940), allerdings ein gebürtiger Elsässer, in diese Auseinandersetzung involviert⁸¹. – Jahrzehnte später erst kam es im Rheinland zu vergleichbaren, vom theologischen Mainstream abweichenden Erscheinungen, einer Art Spätmodernismus, beispielsweise in der Person des katholischen Philosophen Johannes Hessen (1889–1971)⁸² oder in dem in den 1940er-Jahren entstandenen so genannten Rheinischen Reformkreis⁸³.

Das Rheinland war zweifellos ein wichtiger und ernstzunehmender Akteur im deutschen Katholizismus, doch scheint dies weniger auf die Mentalität der Handelnden als vielmehr auf die infrastrukturelle, eben dichte, bevölkerungsreiche und stark urbane Situation der Region zurückzuführen zu sein⁸⁴. Entsprang beispielsweise das katholische Vereinswesen zunächst einem emanzipatorischen Impetus, so wurde es mit der Zeit Teil eines veränderten pastoralen Angebots, Stichwort Großstadtseelsorge⁸⁵: Vom Zentrums-Ortsverein, über Kolping-, Arbeiter- und Handwerkervereine, fromme Sodalitäten für alle »Stände«, Jungfrauen- und Jungmännerverbände, Chöre und Paramentenvereine, Mäßigkeits-, Armen- und Missionsvereine, caritative Vinzenz- und Elisabethenvereine, Studentenverbindungen, Schützenbruderschaften, Kirchbauvereine bis zum gegen den Widerstand des Kölner Erzbischofs 1903 gegründeten Katholischen Deutschen Frauenbund reichte das Spektrum⁸⁶. Dieses Angebot vermochte jede und jeden zu erreichen und zu erfassen⁸⁷.

1922), Sohn des Rittergutsbesitzers, Zentrumspolitikers und Gründers des Westfälischen Bauernvereins Burghard von Schorlemer-Alst, Oberpräsident von 1905 bis 1910; vgl. Horst ROMEYK, Die leitenden staatlichen und kommunalen Verwaltungsbeamten der Rheinprovinz 1816–1945 (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 69), Düsseldorf 1994, 646–647, 732–733. 80 Diese komplexe Thematik kann hier nur angedeutet werden; vgl. Claus ARNOLD, Kleine Geschichte des Modernismus, Freiburg i.Br. – Basel – Wien 2007.

81 Vgl. Norbert TRIPPEN, Albert Ehrhard – ein »Reformkatholik«, in: RQ 71, 1976, 199–230; DERS., Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland, Freiburg i.Br. – Basel – Wien 1977.

82 Vgl. Christoph WEBER, Der Religionsphilosoph Johannes Hessen (1889–1971). Ein Gelehrtenleben zwischen Modernismus und Linkskatholizismus (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 1), Frankfurt a.M. 1994.

83 Vgl. Der Rheinische Reformkreis. Dokumente zu Modernismus und Reformkatholizismus 1942–1955, hrsg. v. Claus ARNOLD u. Hubert WOLF, Paderborn 2001. Zur Gesamtthematik vgl. Otto WEISS, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995.

84 Vgl. hierzu Elmar SABELBERG, Die Städteballungen am Rhein, in: Der Rhein. Mythos und Realität eines europäischen Stroms, hrsg. v. Hans BOLDT, Peter HÜTTENBERGER, Hansgeorg MOLITOR u. a., Köln 1988, 139–146.

85 »So sehr sich auch der »Vereinskatholizismus« um die äußere und innere Sammlung der katholischen Gläubigen verdient gemacht hat, so sehr hat er andererseits der allmählichen »Ghettoisierung« des katholischen Bevölkerungsteils in Deutschland Vorschub geleistet.« Ernst HEINEN, Staatliche Macht und Katholizismus in Deutschland, 2 Bde., Paderborn 1969/1979, hier: Bd. 1, 11.

86 Vgl. Hans-Georg ASCHOFF, Von der Revolution 1848/49 bis zum Ende des Ersten Weltkriegs, in: Laien in der Kirche (Geschichte [wie Anm. 50], 8), hrsg. v. Erwin GATZ, Freiburg – Basel – Wien 2008, 115–191.

87 Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Studie von Michael KLÖCKER, Katholisch – von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall?, München 1991.

Christoph Schank hat in seiner bemerkenswerten sozialwissenschaftlichen Studie mit dem Titel »Kölsch-katholisch« zum kirchlichen Leben zwischen 1870 und 1933 zum einen die maßgebliche Rolle des Klerus, v.a. aber die große milieukonstruierende und -stabilisierende Bedeutung dieses allumfassenden Vereinslebens herausgearbeitet⁸⁸. So wies er nach, dass in der in den 1890er-Jahren gegründeten St.-Agnes-Pfarr in der Kölner Neustadt binnen kürzester Zeit 19 kirchliche Vereine mit zum Teil großer Mitgliederzahl existierten und arbeiteten. Ein rheinisch-katholisches Spezifikum? Ich denke nein. Zwar gilt das Vereinswesen als »ein wesentlicher Bestandteil der rheinischen Kultur«⁸⁹, doch hat Josef Mooser vor etlichen Jahren für das – strukturell vom Rheinland durchaus verschiedene – Erzbistum Paderborn eine ähnlich große Bedeutung des kirchlichen Vereinswesens nachgewiesen⁹⁰.

Dass sich bis heute die Zentralen einiger der mitgliederstärksten katholischen Verbände im Rheinland befinden, fällt dennoch auf: in Düsseldorf die Katholische Deutsche Frauengemeinschaft und der Bund der Deutschen Katholischen Jugend, die 1920 gegründete Deutsche Jugendkraft in Langenfeld, der Bund der historischen deutschen Schützenbruderschaften in Leverkusen bzw. Köln, der Malteser Hilfsdienst, Kolpingwerk und Katholische Arbeitnehmerbewegung in Köln, der Borromäusverein in Bonn, wo die Deutsche Bischofskonferenz auch nach dem Umzug der Bundesregierung vom Rhein an die Spree verblieben ist; hingegen hat das ebenfalls in Bonn beheimatete Zentralkomitee der Deutschen Katholiken unlängst seinen Umzug vom Rhein an die Spree beschlossen. In diesen Zusammenhang gehört auch der Befund, dass von den 60 Katholikentagen vor dem Ersten Weltkrieg insgesamt 16, also mehr als jeder vierte, in der Rheinprovinz stattfanden⁹¹. In keiner anderen Region gab es eine vergleichbare Häufigkeit. Diese von Jahr zu Jahr von mehr Teilnehmern besuchten Massenveranstaltungen galten als inoffizielle Parteitage des Zentrums und wurden auch in der Selbstwahrnehmung als »Heerschau« des deutschen Katholizismus betrachtet⁹². Ob all dies nun der immer wieder bemühten rheinischen »Festkultur«, der sprichwörtlichen rheinischen »Geselligkeit«, einem der vielen vermeintlichen oder tatsächlichen rheinischen »Markenzeichen« geschuldet ist, muss bezweifelt werden. Eher ist auch in diesem Zusammenhang an die dichte Städtelandschaft und die vergleichsweise hohe Infrastruktur der Region zu denken.

Viertes Fazit: Es ist nicht gelungen, eine spezifisch rheinische Spielart des Katholizismus für das 19. und frühe 20. Jahrhundert auszumachen, die die immer wieder vorgetragenen und bis heute kultivierten Stereotypen bestätigen kann. Möglicherweise war es doch erst die Bonner Republik ab 1948/49 und der sie anfänglich und nachhaltig prägende Adenauer, die das sich dann verselbstständigende Bild vom unkonventionellen und un-

88 Vgl. Christoph SCHANK, »Kölsch-Katholisch«. Das katholische Milieu in Köln 1871–1933 (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 34), Köln – Weimar – Wien 2004.

89 ENGELBRECHT, Rheinland (wie Anm. 14), 21.

90 Vgl. Josef MOOSER, Das katholische Vereinswesen in der Diözese Paderborn um 1900, in: Westfälische Zeitschrift 141, 1991, 447–461.

91 Von den 42 Katholikentagen nach 1918 fanden dann nur noch acht auf dem Gebiet der Rheinprovinz statt.

92 Zur beliebten Kriegsmetaphorik auf diesen Veranstaltungen vgl. Norbert SCHLOSSMACHER, Die Düsseldorfer Katholikentage im »langen« 19. Jahrhundert (1869 – 1883 – 1908). Darstellung und Vergleich, in: Das Heute hat Geschichte. Forschungen zur Geschichte Düsseldorfs, des Rheinlands und darüber hinaus. Festschrift für Clemens von Looz-Corswarem zum 65. Geburtstag (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Niederrheins 10), hrsg. v. Benedikt MAUER, Essen 2012, 113–144, hier: 143f.

dogmatischen rheinischen Katholizismus entstehen ließ. So nannte »Der Spiegel« im Jahre 1962 beispielsweise Adenauers Katholizität »aufrichtig, aber doch von rheinischer Art.«⁹³ Und Michaels Klöcker resümierte: »Als ›rheinisch-katholisch‹ gilt auch jenes rheinisch-katholische Verhalten, das in der Bonner Ära der Bundesrepublik Deutschland herrschte, personifiziert insbesondere durch den trickreichen Bundeskanzler Adenauer und eine ›rheinisch-katholisch‹ geprägte CDU.«⁹⁴ Und auch der zweifellos »rheinischste« in der langen Reihe der Kölner Erzbischöfe, Josef Kardinal Frings (1887–1978, Erzbischof seit 1942)⁹⁵, oft aber nicht immer im Einvernehmen mit Adenauer, darf in diesem Zusammenhang nicht unerwähnt bleiben.

V.

Unbestreitbar gibt es regionale, früher sagte man landsmannschaftliche Eigenarten, die in Phänomenen wie Sprache, Ernährung, Landschaft, Klima, Brauchtum gründen bzw. sich darstellen, wobei diese Besonderheiten in einer sich immer stärker globalisierenden Welt zunehmend verwässern oder unsichtbar werden. Auch haben diese regionalen Eigentümlichkeiten zweifellos Einfluss auf religiöse Vollzüge, auf kirchliches Denken und Leben. Und dennoch beging der rheinische Katholizismus die gleichen Wege, erlebte die gleichen Entwicklungen, stand unter der gleichen römischen Autorität wie der Katholizismus anderer Landstriche. Die – falls tatsächlich vorhandenen – Anzeichen »katholisch-rheinischer Mentalität« sind dabei »überwölbt [...] von jenen weltweit geltenden vatikanischen Weisungen, die [...] zu weitgehenden Analogien mit katholischer Mentalität in anderen Regionen und Orten führen.«⁹⁶ Entsprechend kommentierte der Kölner Historiker und Kabarettist Martin Stankowski – eine wunderbare Berufskombination, vielleicht typisch rheinisch? – in seinem Geleitwort zur schon zitierten Studie »Kölsch-katholisch«: »Nun ist das Erstaunliche, und für mich völlig Überraschende, dass Geschlossenheit, Autorität und Gehorsam des Gesamtsystems Kirche imgroßen- undganzen in Köln nicht anders funktionierten als im Sauerland, in Altötting oder einem anderen katholischen Milieu.«⁹⁷

Ein letzter Gedanke: Auf der Heimfahrt von der Beerdigung des bekannten nieder-rheinischen, protestantischen Kabarettisten und Schriftstellers Hans Dieter Hüsck (1925–2005), die mit großem Pathos unter einem wolkenverhangenen Himmel an einem grauen Dezembertag im Jahre 2005 im niederrheinischen Moers stattfand, texteten zwei katholische rheinische Kabarettistenfreunde des Verstorbenen – Norbert Alich und Jürgen Becker – das Lied: »*Ich bin so froh, dass ich nicht evangelisch bin*«, ein Stück voller – rheinischer – Komik, vor allem Selbstironie, in dem all die eingangs beschriebenen Stereotypen, insbesondere die vom gerne sündigen Rheinländer, der sich in der samstäglichem Beichte wieder reinigen lässt, besungen werden⁹⁸. Von Jürgen Becker stammt aber auch

93 Zitiert nach Hans R. HARTUNG, *Rheinisches. Der Rhein, das Rheinland und die Rheinländer*, Pulheim 1985, 144.

94 KLÖCKER, »rheinisch-katholisch« (wie Anm. 5), 289.

95 Vgl. die ausführliche Biographie: Norbert TRIPPEN, *Josef Kardinal Frings (1887–1978)*, 2 Bde., Paderborn – München – Wien u. a. 2003/2005.

96 KLÖCKER, »rheinisch-katholisch« (wie Anm. 5), 312.

97 SCHANK, »Kölsch-Katholisch« (wie Anm. 88), IX.

98 https://www.youtube.com/watch?v=uZKArxVEm8U&list=OLAK5uy_IK9tN_qqw6WIZ-bl29O02UNeYv6iS-JX5g (eingesehen am 28.6.2019).

der sehr viel ernster zu nehmende Satz: »*Philosophisch betrachtet sind im Rheinland selbst die Protestanten katholisch.*«⁹⁹

Und dies ist wohl des »Pudels Kern«: Es gibt ganz offenbar eine generelle, konfessionsunabhängige rheinische »DNA«¹⁰⁰, eine regionale Mentalität, in der auch die Klischees vom rheinischen Katholiken ihren Ursprung haben und zu einer Art Kultur stilisiert wurden. Doch an dieser Stelle sind endgültig Psychologen, Volkskundler, Sozialwissenschaftler oder das Feuilleton gefragt.

99 <https://www.kiwi-verlag.de/buch/ich-bin-so-froh-dass-ich-nicht-evangelisch-bin/978-3-462-81001-1/> (eingesehen am 28.6.2019).

100 Vielfach wird diese »DNA« als das Ergebnis der »Völkermühle« Rheinland, der »Kelter Europas« betrachtet, wie sie der Dramatiker Carl Zuckmayer (1896–1977) in seinem 1946 uraufgeführten, 1941 in Berlin angesiedelten Drama *Des Teufels General* in besonders anschaulicher Weise schildert. Dort wird einem mit »Unklarheiten« in seinem »Stammbaum« hadernden jungen Offizier aus dem Rheinland dessen möglicher Stammbaum vorgehalten: »Da war ein römischer Feldhauptmann, ein schwarzer Kerl, braun wie ne reife Olive, der hat einem blonden Mädchen Latein beigebracht. Und dann kam ein jüdischer Gewürzhändler in die Familie, das war ein ernster Mensch, der ist noch vor der Heirat Christ geworden und hat die katholische Haustradition begründet. Und dann kam ein griechischer Arzt dazu, oder ein keltischer Legionär, ein Graubündner Landsknecht, ein schwedischer Reiter, ein Soldat Napoleons, ein desertierter Kosak, ein Schwarzwälder Flözer, ein wandernder Müllerbursch vom Elsaß, ein dicker Schiffer aus Holland, ein Magyar, ein Pandur, ein Offizier aus Wien, ein französischer Schauspieler, ein böhmischer Musikant ...« Zitiert nach der Ausgabe Berlin 1947, 57f. Die Kölner Kult-Band Bläck Fööss hat diese Idee in ihrem berühmten, im Jahr 2000 aufgenommenen Lied *Unsere Stammbaum* verarbeitet <https://www.songtexte.com/songtext/black-fooss/unsere-stammbaum-1bc7e970.html> (eingesehen am 4.7.2019).

LENA KRULL

Katholisches Berlin – anderes Berlin?

Das Profil des Katholizismus in der preußisch-deutschen Hauptstadt im 19. Jahrhundert

1929 widmete die in München erscheinende *Deutsche Illustrierte Rundschau* ein komplettes Heft dem »katholischen Berlin«. Programmatisch zeigt das Titelbild eine lichtumflorte Christusfigur, die segnend ihre Hände über Berlin und die Kirche St. Hedwig mit ihrer charakteristischen Kuppel hält. In den 1920er-Jahren waren Teile dieses »katholischen Berlins« im gesellschaftlichen Establishment angekommen und die Zentrumspartei gehörte zu den Stützen der Weimarer Republik¹. 1930 wurde schließlich das Bistum Berlin gegründet, womit ein vorläufiger Schlusspunkt dieser Erfolgsgeschichte erreicht war². Allerdings entsprach dieses »katholische Berlin« eben nicht der Vorstellung, die man sich zeitgenössisch normalerweise von der größten deutschen Metropole machte. So schreibt der Herausgeber der eben genannten Zeitschriftenausgabe, der Schriftsteller und *Germania*-Redakteur Heinrich Bachmann (1900–1945)³, zur Einführung: »Der Katholik Berlins, der noch vor kaum mehr als fünfzig Jahren darum kämpfen mußte, überhaupt geduldet zu werden, er hat heute begonnen, eine vollständig eigene Welt sich zu schaffen. Es gibt heute katholische Dichter und katholische Künstler, es gibt katholische Gelehrte und Parlamentarier, es gibt eine katholische Caritas und ein katholisches Erziehungswesen; und alles das hat heute seine Anerkennung gefunden, auch von außen. [...] Es wird, auch wenn uns auf allen Gebieten noch viel mehr Erfolge winken, doch immer unterschieden bleiben von der übrigen Weltstadt – eben ein »anderes« Berlin.«⁴ Bachmann macht auch deutlich, wovon sich dieses andere, katholische Berlin abgrenzt: Es sei »nicht das Berlin des Kurfürstendamms und der Friedrichstraße, nicht das Berlin des Wedding und des Proletarierostens, nicht das der Nachbars und der Verbrecherkaschemmen, nicht das der Riesenwarenhäuser und des Kraftwerks Klingenberg.«⁵

1 Vgl. Hans-Georg ASCHOFF, Berlin als katholische Diaspora, in: Seelsorge und Diakonie in Berlin. Beiträge zum Verhältnis von Kirche und Großstadt im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert (Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin 74), hrsg. v. Kaspar ELM u. Hans-Dietrich LOOCK, Berlin – New York 1990, 223–232, hier: 231.

2 Michael HÖHLE, Die Gründung des Bistums Berlin 1930 (VKZG.B 73), Paderborn u. a. 1996.

3 Zu Bachmann vgl. die biografischen Angaben auf der Webseite des Diözesanarchivs Berlin: <http://www.dioezesanarchiv-berlin.de/bestaende/abteilung-v/bestand-v265/> (Stand: 28.05.2019).

4 Heinrich BACHMANN, Das andere Berlin, in: Das katholische Berlin (Deutsche Illustrierte Rundschau 1), hrsg. v. Heinrich BACHMANN, München 1929, 9.

5 Ebd., 9.

Woraus resultiert diese empfundene Andersartigkeit der Berliner Katholikinnen und Katholiken gegenüber der protestantischen Mehrheitsgesellschaft? Dieser Beitrag argumentiert, dass die Wurzeln dieses Phänomens im 19. Jahrhundert liegen. Die Diasporasituation⁶ des katholischen Berlins war dabei ein beherrschendes Moment und überschneidet sich mit verschiedenen Problemlagen wie der Urbanisierung und damit zusammenhängenden Migrationsprozessen, dem Verhältnis von Staat und Kirche und dem Kulturkampf, den Bachmann übrigens mit den Kämpfen »vor mehr als fünfzig Jahren« referenziert. Im Folgenden wird daher chronologisch strukturiert zunächst nach der Etablierung katholischer Organisationsstrukturen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, zweitens nach Konfrontationen besonders im Rahmen des Kulturkampfes um die Reichsgründung herum sowie drittens nach der Urbanisierung und ihren Folgen für die Gemeinden Ende des 19. Jahrhunderts gefragt. Auf dieser Basis soll ein Profil des Berliner Katholizismus für das 19. Jahrhundert entstehen. Damit wird nicht nur ein Beitrag zum komplexen Zusammenhang von Kirche und Großstadt geleistet, sondern auch ein spezifischer, regionaler Katholizismus charakterisiert⁷.

1. Die Pröpste und der Delegaturbezirk: Akteure und Strukturen

Die Organisationsstrukturen des Berliner Katholizismus waren zu Beginn des 19. Jahrhunderts äußerst schwach ausgeprägt⁸: Berlin war Missionsgebiet im Rahmen des Apostolischen Vikariat des Nordens, d. h. es gab keine flächendeckenden Gemeindestrukturen. Die 1773 nach mehreren Jahrzehnten Bautätigkeit vorläufig fertiggestellte Kirche St. Hedwig war lange die einzige katholische Kirche Berlins. Als Teil des Forum Friderici

6 Zum Diasporabegriff und -katholizismus in Deutschland vgl. Hans-Georg ASCHOFF, *Diaspora*, in: *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*. Die katholische Kirche, Bd. III: Katholiken in der Minderheit, hrsg. v. Erwin GATZ, Freiburg u. a. 1994, 39–143; Christoph KÖSTERS, *Minderheit und Konfession. Einige Überlegungen zur Erforschung der Diaspora in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert*, in: *Wichmann-Jahrbuch* 54/55, 2014/15, 9–39; Hermann A. KROSE, *Die Diaspora im Lichte der Statistik*, in: *Stimmen aus Maria Laach* 87/4, 1914, 397–414. – Mit Bezug auf Berlin: ASCHOFF, *Berlin* (wie Anm. 1); Christoph KÖSTERS, *Katholiken in der Minderheit. Befunde, Thesen und Fragen zu einer sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Erforschung des Diasporakatholizismus in Mitteldeutschland und der DDR (1830/40–1961)*, in: *Wichmann-Jahrbuch* 36/37, 1997, 169–204; Christian MÜLLER-LORENZ, *Diaspora in der Großstadt? Überlegungen zu einer Untersuchung der katholischen Kirche in Berlin 1945–1965*, in: *Wichmann-Jahrbuch* 54/55, 2014/15, 199–219.

7 Zur regionalen Prägung des brandenburgischen Katholizismus im 18. Jahrhundert vgl. Angela STRAUSS, *Religiöser Regionalismus. Katholische Räume in Brandenburg im 18. Jahrhundert*, in: *Brandenburg und seine Landschaften. Zentrum und Region vom Spätmittelalter bis 1800*, hrsg. v. Lorenz F. BECK u. Frank GÖSE, Berlin 2009, 221–244.

8 Zur Entwicklung der katholischen Kirche in Berlin vor der Bistumsgründung vgl. Felix ESCHER, *Die katholische Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, in: *Tausend Jahre Kirche in Berlin-Brandenburg*, hrsg. v. Gerd HEINRICH, Berlin 1999, 647–702; Felix ESCHER, *Pfarrgemeinden und Gemeindeorganisation bis zur Gründung des Bistums Berlin*, in: *Seelsorge und Diakonie* (wie Anm. 1), 265–292; HÖHLE, *Gründung* (wie Anm. 2); Leo JABLONSKI, *Geschichte des fürstbischöflichen Delegaturbezirkes Brandenburg und Pommern*, 2 Bde., Breslau 1929 (unter Benutzung der nicht mehr vorhandenen Akten der Fürstbischöflichen Delegatur); Walter WENDLAND, *Die Entwicklung der katholischen Kirche in Groß-Berlin bis 1932*, in: *Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte* 30, 1935, 3–87.

cianum genannten Bauprogramms Friedrichs II. (1740–1786) war sie an der Straße Unter den Linden im Herzen der Residenzstadt errichtet und der schlesischen Bistumspatronin geweiht worden⁹. Wesentlich weniger repräsentativ waren die Kirchengebäude oder Kapellen der kleineren Gemeinden in Spandau, Potsdam, Frankfurt a. d. Oder, Stettin und Stralsund. Diese über die ganze Mark Brandenburg und Pommern verstreuten Pfarreien wurden 1821 mit der päpstlichen Bulle *De salute animarum*, welche die Verhältnisse der katholischen Kirche im Königreich Preußen neu ordnete, als Delegaturbezirk dem Fürstbischof von Breslau unterstellt¹⁰. Grundlegende rechtliche und organisatorische Fragen wurden damit aber nicht geklärt¹¹, so gehörte der Delegaturbezirk weiterhin keinem Bistum an. Träger des derartig neu strukturierten Katholizismus wurde der Propst der Berliner Kirche St. Hedwig, der in Personalunion als fürstbischöflicher Delegat für die Mark Brandenburg und Pommern fungierte und einen Sitz im Breslauer Domkapitel erhielt. Trotz des Titels wurden die Delegaten allerdings zunächst allein vom preußischen Kultusministerium bestimmt, in dem es ab 1841 eine eigene Katholische Abteilung gab¹². Die katholischen Ministerialräte – zu nennen sind hier beispielsweise Johann Heinrich Schmedding (1774–1846) und Matthias Aulike (1807–1865) – nahmen dabei eine vermittelnde Position zwischen Kirche und Staat ein, die oftmals schwieriger war als jene der evangelischen Beamten im Kultusministerium. Für das Kultusministerium wirkte die Katholische Abteilung bzw. zuvor der katholische Ministerialrat an den Besetzungen der Bischofssitze in Preußen mit und entwickelte auch die Vorschläge für die Stellenbesetzungen an St. Hedwig.

Davon profitierte der Münsterländer Georg Anton Brinkmann (1836–1849), dessen Bekanntschaft mit Schmedding ihn 1836 als geeigneten Kandidaten für dieses Amt ins Gespräch brachte. Brinkmann verdanken wir einige Einschätzungen zur Lage der Katholiken im Delegaturbezirk des Jahres 1842¹³. Die Berliner Gemeinde umfasste zu diesem Zeitpunkt 12 000 Menschen (ohne die Militärangehörigen), die alle an St. Hedwig betreut wurden. Propst Brinkmann wurde dabei von vier Kaplänen unterstützt. Zudem gab es vier Elementarschulen mit insgesamt 1 000 Kindern, ein kleines Hospital und ein Waisenhaus samt Unterstützungsverein. 1848 gründete Brinkmann noch einen Missionsver-

9 Vgl. Martin ENGEL, Das Forum Fridericianum und die monumentalen Residenzplätze des 18. Jahrhunderts, Diss. FU Berlin 2004 (urn:nbn:de:kobv:188-2004001613), 123–142; JABLONSKI, Delegaturbezirk (wie Anm. 8), Bd. 1, 246–264.

10 Vgl. Bulle *De salute animarum* (16.07.1821), in: Gesetzsammlung für die Königlichen Preussischen Staaten 1821, Nr. 666 (Allerhöchste Kabinetts-Order vom 23. August 1821, betreffend die Königliche Sanction der päpstlichen Bulle, d. d. Rom d. 16. Juli c. a.), 114–152, hier: 135.

11 Vgl. JABLONSKI, Delegaturbezirk (wie Anm. 8), Bd. 2, 1–14.

12 Vgl. Hubertus GUSKE, Ein Spagat zwischen König und Kirche. Der katholische Geheime Oberregierungsrat Johann Heinrich Schmedding (1774–1846) im preußischen Kultusministerium, in: Berlin in Geschichte und Gegenwart. Jahrbuch des Landesarchivs Berlin, 2008, 27–71; Bärbel HOLTZ, Matthias Aulike (1807–1865), in: Westfälische Lebensbilder (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XVII A), hrsg. v. Friedrich G. HOHMANN, Bd. 18, Münster 2009, 36–59; Bärbel HOLTZ, Ministerialabteilung auf Zeit – Die Katholische Abteilung zwischen »Kölner Wirren« und Kulturkampf, in: Acta Borussica N. F. 2. Reihe: Preußen als Kulturstaat, hrsg. v. Wolfgang NEUGEBAUER, Abt. 1: Das preußische Kultusministerium als Staatsbehörde und gesellschaftliche Agentur (1817–1934), Bd. 3.1: Kulturstaat und Bürgergesellschaft im Spiegel der Tätigkeit des preußischen Kultusministeriums. Fallstudien, Berlin 2012, 139–212.

13 Vgl. Michael HÖHLE, Propst Anton Brinkmann und seine Relation über den Zustand der Delegatur aus dem Jahr 1842, in: Wichmann-Jahrbuch 34/35, 1995, 159–178; HÖHLE, Gründung (wie Anm. 2), 33f.

ein für Brandenburg und Pommern, der im Bonifatiusverein aufging¹⁴. Zwar mag diese Beschreibung der kirchlichen Verhältnisse bescheiden anmuten, die Situation in Berlin war aber damit immer noch viel besser als in den anderen Gemeinden der Delegatur oder gar in den insgesamt 32 Missionsgemeinden, die überhaupt nur ein- bis zweimal im Jahr von einem Geistlichen besucht werden konnten¹⁵. Die Anbindung an das Fürstbistum Breslau war in dieser Zeit lose, so dass bereits Brinkmann die dann im 20. Jahrhundert realisierte Idee eines eigenen Bistums Berlin entwickelte¹⁶. Trotz seiner Bemühungen kam Brinkmann zu einer sehr pessimistischen Einschätzung der kirchlichen Lage. In seinen autobiografischen Aufzeichnungen spricht Brinkmann ausgehend von der »Trostlosigkeit« der katholischen Kirche in Preußen davon, dass diese »vorzugsweise in dem Delegaturbezirke zur Anschauung« komme¹⁷. Berlin und der Delegaturbezirk waren für Brinkmann ein Missionsgebiet par excellence: »Die Verbreitung des Christenthums unter den Heiden ist gewiß ein heiliges hochwichtiges Werk, allein nicht minder wichtig die Befestigung der Kirche in der Mark Brandenburg und Pommern, einem so fruchtbaren Boden, wo der Unglaube so überhand genommen hat, daß die Zeit der Regeneration nicht mehr fern sein dürfte.«¹⁸

Daran konnte auch Brinkmanns Tätigkeit zunächst nichts ändern: Fehlendes Personal und knappe Mittel, die Kirchenferne der Gläubigen und die allgegenwärtigen konfessionsverschiedenen Ehen – im Jargon der Zeit »Mischehen« – kennzeichneten aus der Sicht des Propstes seine Berliner Jahre¹⁹. Brinkmanns kompromisslose Haltung bei der Einforderung der katholischen Kindererziehung brachte ihm in Zeiten der »Kölner Wirren« viel Kritik ein und führte zu Konflikten vor Ort²⁰. Zudem sorgten die fehlende Unterstützung aus dem Bistum Breslau und das landesherrliche Kirchenregiment (*ius circa sacra*) dafür, dass viele von Brinkmanns Projekten erschwert oder verhindert wurden²¹. Als besonderes Hindernis identifizierte Brinkmanns Nachfolger, Wilhelm Emanuel von Ketteler (1849–1850), das Statut der Gemeinde St. Hedwig aus dem Jahr 1812, welches eine presbyteriale Gemeindeorganisation nach evangelischem Vorbild vorsah und damit

14 Vgl. JABLONSKI, Delegaturbezirk (wie Anm. 8), Bd. 1, 213f. u. Bd. 2, 217–219; ERNST THRASOLT, Eduard Müller. Der Berliner Missionsvikar. Ein Beitrag zur Geschichte des Katholizismus in Berlin, der Mark Brandenburg und Pommern, Berlin 1953, 74.

15 Vgl. HÖHLE, Propst (wie Anm. 13); HÖHLE, Gründung (wie Anm. 2), 33f.

16 Vgl. HÖHLE, Propst (wie Anm. 13), 168; HÖHLE, Gründung (wie Anm. 2), 34 sowie Schreiben Brinkmanns an Ketteler 20.04.1849 (Nr. 164), in: Wilhelm Emmanuel von KETTELER, Sämtliche Werke und Briefe, hrsg. v. Erwin ISELOH, Abt. 2, Bd. 1: Briefe 1825–1850, Mainz 1984, 384f.

17 Georg A. BRINKMANN, Aus dem Leben des Hochsel. Weibbischofs A. Brinkmann von Münster, † 1856, in: Sonntagsblatt für katholische Christen 1880, 36–38, 102–104, 119–121, 133–135, 166–168, 197–198, 213–214, 243–244, 261–262, 292–294, 306–307, hier: 306f.

18 HÖHLE, Propst (wie Anm. 13), 175.

19 Zur Frage der konfessionsverschiedenen Ehen allgemein in Berlin vgl. ASCHOFF, Diaspora (wie Anm. 6), 76; ASCHOFF, Berlin (wie Anm. 1), 226; ESCHER, Pfarrgemeinden (wie Anm. 8), 281; JABLONSKI, Delegaturbezirk (wie Anm. 8), Bd. 2, 165–181; KÖSTERS, Katholiken (wie Anm. 6), 187f.; HORST MATZERATH, Wachstum und Mobilität der Berliner Bevölkerung im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: Seelsorge und Diakonie (wie Anm. 1), 201–222, hier: 216f.; WENDLAND, Entwicklung (wie Anm. 8), 31f. u. 47f. – Zum Konflikt um die »Mischehen« in Preußen vgl. ERNST R. HUBER, Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789, Bd. 2: Der Kampf um Einheit und Freiheit 1830–1850, 3. überarb. Aufl., Stuttgart u. a. 1980, 185–262.

20 Vgl. BRINKMANN, Leben (wie Anm. 17), 292f.; JABLONSKI, Delegaturbezirk (wie Anm. 8), Bd. 2, 166–175; WENDLAND, Entwicklung (wie Anm. 8), 31f.

21 Beispiele vgl. JABLONSKI, Delegaturbezirk (wie Anm. 8), Bd. 1, 212f.

den katholischen Grundsätzen der Gemeindeorganisation zuwiderlief²². Angesichts von Brinkmanns Idee, den Delegaturbezirk aus dem Bistum Breslau herauszulösen, gestaltete sich auch das Verhältnis zu Fürstbischof Melchior von Diepenbrock (1845–1853) immer schwieriger. Dankbar nutzte der überdies gesundheitlich beeinträchtigte Brinkmann daher seine Ernennung zum Domkanoniker in Münster, um Berlin zu verlassen²³.

Der neue Propst Ketteler war (wie Brinkmann) ein gebürtiger Westfale, der die neue Aufgabe ab Oktober 1849 zunächst nur widerstrebend annahm²⁴. Von Berlin, Münster und Breslau aus musste Ketteler erst von dem neuen Amt überzeugt werden. Kettelers Briefpartner sparten dabei nicht mit Kritik an Berlin, der »widerwärtigsten aller widerwärtigen Residenzstädte«²⁵ (so Heinrich Förster, der spätere Fürstbischof von Breslau [1853–1881]). Andererseits betonten sie stets die hohe Bedeutung der Berliner Position. Johann Georg Müller (1847–1870), Bischof von Münster, ließ sich gar zu der Behauptung hinreißen, »daß auf dem ganzen europäischen Continent es keinen Missionsort giebt, der jetzt mehr ins Auge gefaßt zu werden verdient als Berlin.«²⁶ Die Appelle an Ketteler fruchteten zwar und er kam nach Berlin; bevor er dort größere Wirksamkeit entfalten konnte, wurde er jedoch bereits im März 1850 zum Bischof von Mainz gewählt. Ketteler selbst hatte sich da gerade mit seiner Stellung arrangiert und konstatierte ganz im Sinne seiner zuvor zitierten Korrespondenzpartner: »In diesem Falle aber schmerzt es mich, aus Berlin zu gehen, denn Berlin ist eine so wichtige Stelle, wie vielleicht keine andere in Deutschland. Ohne Zweifel wird hier zuerst eine große Bewegung der Rückkehr zur Kirche stattfinden, und ein Konvertierter Protestant hat dann größeren Werth als 1000 laue Katholiken.«²⁷ Trotz der wenigen Monate in Berlin betonten Kettelers Biografen stets seine umfassenden Aktivitäten in der Seelsorge und Armenfürsorge vor Ort²⁸, wobei sein Einsatz für den Neubau des katholischen Krankenhauses St. Hedwig²⁹ und die Konversion der Schriftstellerin Ida Hahn-Hahn (1805–1880) hervorzuheben sind. Als Höhe- und Schlusspunkt von Kettelers Berliner Zeit wird gerne seine Teilnahme an der Fronleichnamsprozession in Spandau beschrieben³⁰.

22 Vgl. Schreiben Ketteler an Diepenbrock, 12.12.1849 (Nr. 204), in: KETTELER, Werke (wie Anm. 16), 432–435; Otto PFÜLF, Bischof von Ketteler (1811–1877). Eine geschichtliche Darstellung, Bd. 1, Mainz 1899, 183f.; JABLONSKI, Delegaturbezirk (wie Anm. 8), Bd. 2, 39f. u. 60–69.

23 Vgl. HÖHLE, Propst (wie Anm. 13), 164–166.

24 Vgl. zu Kettelers Berliner Zeit: KETTELER, Werke (wie Anm. 16), 377–531; PFÜLF, Ketteler (wie Anm. 22), 175–201.

25 Schreiben Förster an Ketteler, 01.05.1849 (Nr. 169), in: KETTELER, Werke (wie Anm. 16), 389–391, hier: 390.

26 Schreiben Müller an Ketteler, 29.04.1849 (Nr. 168), in: KETTELER, Werke (wie Anm. 16), 388f., hier: 389. Vgl. auch JABLONSKI, Delegaturbezirk (wie Anm. 8), Bd. 1, 209.

27 Schreiben Ketteler an Sacconi, 31.03.1850 (Nr. 220), in: KETTELER, Werke (wie Anm. 16), 461–463, hier: 462.

28 Vgl. z. B. Hermann-Josef GROSSE KRACHT, Wilhelm Emmanuel von Ketteler. Ein Bischof in den sozialen Debatten seiner Zeit, Köln 2011, 73f.; PFÜLF, Ketteler (wie Anm. 22), 184f.

29 Vgl. Wilhelm E. VON KETTELER, Hülferuf zur Errichtung eines katholischen Krankenhauses in Berlin, in: DERS., Sämtliche Werke und Briefe, hrsg. v. Erwin ISERLOH, Abt. 1, Bd. 1: Schriften, Reden und Aufsätze 1848–1866, Mainz 1977, 93–107; Eleonore LIEDTKE/Charlotte RIEDEN, Das St. Hedwig-Krankenhaus in Berlin, in: Seelsorge und Diakonie (wie Anm. 1), 525–566; PFÜLF, Ketteler (wie Anm. 22), 192–195.

30 Teilweise wird Kettelers Beteiligung an der Feier überhöht und ihm (fälschlicherweise) die Neuorganisation oder Initiierung der Prozession zugeschrieben, vgl. z. B. GROSSE KRACHT, Ketteler (wie Anm. 28), 76: »seit langer Zeit erste öffentliche Fronleichnamsprozession«; Andreas LINSENMANN, Zwischen Paulskirche, Reichstag und Kanzel. Wilhelm Emanuel von Ketteler als politischer

Eine rechtliche Verbesserung der Situation der Katholikinnen und Katholiken in Berlin wie auch in ganz Preußen erfolgte durch die preußische Verfassung von 1850, die neben der Religionsfreiheit auch die Selbstständigkeit der Religionsgesellschaften vorsah. Evangelische und römisch-katholische Kirche wurden damit prinzipiell gleichgestellt, was für die katholische Kirche eine Verbesserung bedeutete³¹. Die schwierige Stellung des Delegaturbezirks änderte sich, seine Abhängigkeit vom Staat wurde gelockert und die Anbindung an den Fürstbischof von Breslau gestärkt, etwa bei der Ernennung der Pröpste bzw. Delegaten³². Für eine höhere Kontinuität in diesem Amt sorgte Kettelers Nachfolger Leopold PellDRAM (1850–1859), der später preußischer Feldpropst und schließlich Bischof von Trier (1865–1867) wurde³³. PellDRAM arrangierte sich besser als seine Vorgänger mit den Verhältnissen in der preußischen Hauptstadt. Mit PellDRAM kam nach den Westfalen Brinkmann und Ketteler ein Schlesier auf den Posten als Propst an St. Hedwig und fürstbischöflicher Delegat. Zwar hatte Diepenbrock zunächst Kettelers Bruder Richard (1819–1855) nach Berlin berufen wollen, dieser hatte jedoch abgelehnt³⁴. In einem Schreiben an Wilhelm von Ketteler zeigte sich Diepenbrock danach überzeugt, »daß ich diesmal den schlesischen Clerus bei Besetzung Ihrer dortigen Stelle nicht wieder und seit Fischer schon zum vierten Mal übergehen dürfte, es würde mir als ein gänzlichliches Mißtrauen, als ein beschämendes öffentliches Testimonium paupertatis für die Diözese gedeutet werden«³⁵. Die von Diepenbrock geäußerte Präferenz für Geistliche aus dem Bistum Breslau wurde bei den folgenden Investituren häufiger beachtet, so dass insgesamt acht von dreizehn Pröpsten aus Schlesien stammen³⁶. Hinzu kommen drei Westfalen aus dem Bistum Münster (Brinkmann, Ketteler und Josef Deitmer, 1920–1929), ein gebürtiger Rheinländer (Hubert Auer, 1824–1827) und ein Sachse (Nikolaus Fischer, 1829–1837).

Neben den Pröpsten an St. Hedwig wurde besonders der Geistliche Rat Eduard Müller (1852–1891), der seit 1852 als Missionsvikar in und um Berlin aktiv war, zu einer entscheidenden Figur des Berliner Katholizismus³⁷. Nach der Lektüre eines Artikels

Akteur, in: *Historisches Jahrbuch* 132, 2012, 76–91, hier: 83: »erste Fronleichnamsprozession seit Menschengedenken«; Harald SCHWILLUS/Matthias BRÜHE, *Erzbistum Berlin. Eine junge Diözese in langer Tradition*, Kehl am Rhein 2009, 60: »erste öffentliche Fronleichnamsprozession in Berlin seit der Reformation«. Richtig ist, dass Ketteler anders als sein Vorgänger Brinkmann die schon bestehende Feier unterstützte und an ihr teilnahm, vgl. Lena KRULL, *Prozessionen in Preußen. Katholisches Leben in Berlin, Breslau, Essen und Münster (Religion und Politik 5)*, Würzburg 2013, 73f., ausführlich zu dieser Feier ebd., 216–251.

31 Vgl. Christoph LINK, *Die Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche*, in: *Deutsche Verwaltungsgeschichte*, Bd. 3: *Das Deutsche Reich bis zum Ende der Monarchie*, hrsg. v. Kurt G. A. JESERICH, Hans POHL u. Georg-Christoph VON UNRUH, Stuttgart 1984, 527–559, hier: 539–542.

32 Vgl. HÖHLE, *Gründung* (wie Anm. 2), 35f.; JABLONSKI, *Delegaturbezirk* (wie Anm. 8), Bd. 2, 18–24.

33 Vgl. HÖHLE, *Gründung* (wie Anm. 2), 35f.

34 Vgl. PFÜLF, *Ketteler* (wie Anm. 22), 197.

35 Schreiben Diepenbrock an Ketteler, 22.06.1850 (Nr. 258), in: KETTELER, *Werke* (wie Anm. 16), 519f.; vgl. auch Schreiben Diepenbrock an Ketteler, 24.06.1850 (Nr. 260), in: KETTELER, *Werke* (wie Anm. 16), 521–523.

36 Vgl. die Übersicht über die Biografien der Delegaten bei JABLONSKI, *Delegaturbezirk* (wie Anm. 8), Bd. 2, 146–149.

37 Vgl. zur Biografie Müllers Michael DILLMANN, *Art. Müller, (Franz) Eduard*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* XXXI, 2010, 910–916; Adalbert JURASCH, *Eduard Müller (1818–1895)*, in: *Wichmann-Jahrbuch* 44/45, 2005, 10–24; Emil KOLBE, *Missionsvikar Eduard Müller. Ein Lebensbild*. Hrsg. zum Besten des Baues einer St. Eduard-Kirche für Rixdorf-Britz bei Berlin, Britz

über die Situation der Katholiken in Brandenburg in der *Deutschen Volkshalle* wandte sich Müller, damals noch Religionslehrer in Sagan/Žagań, direkt nach Berlin und bot seine Unterstützung an, worauf Pell dram ihm begeistert antwortete und das Tätigkeitsfeld in Berlin und Brandenburg als so umfassend »wie in den Urwäldern Amerikas« umschrieb³⁸. Müllers Hauptaufgaben waren die Lehrtätigkeit für die Berliner Gymnasiasten und die Seelsorge für die verstreut lebenden Katholiken in den Missionsgemeinden. Darüber hinaus war er an der Gründung und Organisation katholischer Vereine beteiligt, besonders als Präses im Berliner Gesellenverein, und gab mit dem *Märkischen Kirchenblatt* das Sprachrohr der Berliner Katholiken vor 1870 heraus. Auch Müllers politische Tätigkeit ist erwähnenswert, zunächst wegen seiner Mitwirkung bei der Gründung der Zentrumspartei, aber auch aufgrund der heftigen Verwerfungen um seine Wahl in den Reichstag³⁹. Bei der ersten Reichstagswahl 1871 wurde er mit großer Mehrheit zum Abgeordneten für den oberschlesischen Wahlkreis Pleß-Rybnik gewählt, allerdings wurde die Wahl zunächst annulliert und umfassend im Reichstag diskutiert. Es stand der Vorwurf im Raum, die katholischen Geistlichen in Oberschlesien hätten die Wähler beeinflusst; nur so konnte man sich den Erfolg des unbekanntenen Müller gegenüber dem ansässigen Herzog Viktor I. von Ratibor (1818–1893), der den Wahlkreis bereits seit 1867 im Norddeutschen Reichstag vertreten hatte, erklären. Neben konfessionellen Motiven spielte aber auch der soziale Kontext eine Rolle, so argumentiert Margaret L. Anderson, die in der Wahl auch eine bewusste Zurücksetzung des reichen schlesischen Adels durch die Wähler sieht. Müller jedenfalls erhielt auch bei der Wiederholung der Wahl die meisten Stimmen und zog schlussendlich in den Reichstag ein, wo er bis 1891 ein Mandat innehatte.

Aus Anlass seines 25-jährigen Priesterjubiläums 1868 erschien eine Broschüre mit eigens gedichteten Festliedern, in der es zu Müllers Aktivitäten unter anderem heißt: »Gott hat ihn uns so gegeben,/ Und so thut er kühnlich streben/ Unverdrossen darauf los,/ Norddeutschland zu annektieren,/ So im Stillen heimzuführen/ In der Mutterkirche Schoß./ Dabei geht er schlau zu Werke/ – Darin liegt ja seine Stärke –/ Pakt das Ding allseitig an:/ Stift't Vereine, G'sellschaftshäuser,/ Schulen, Klöster, Krankenhäuser,/ 's ist ein rechter Allerweltsmann.«⁴⁰ In dem geschilderten, etwas humoristischen Zusammenhang mag die Formulierung von der Annexion Norddeutschlands für die katholische Kirche harmlos erscheinen, angesichts der im Kulturkampf entstehenden Konfrontationen ist sie es aber keineswegs, wie noch zu zeigen sein wird. Tätigkeitsfelder und langjähriges Wirken erklären Müllers populären Beinamen als Apostel Berlins (*Apostolus Berolinensis*) und seine umfassende Würdigung, etwa in der Publizistik⁴¹, durch jährliche Gedächtnisfeiern oder den Bau einer Kirche für Müllers Namenspatron Eduard den Bekenner (um 1004–1066) in Rixdorf (heute Neukölln)

bei Berlin 1906; Edmund KREUSCH, Eduard Müller, der priesterliche Volksfreund. Ein Lebensbild, Berlin 1898; Helmut NEUBACH, Art. Müller, Eduard, in: NDB 18, 1997, 357; THRASOLT, Müller (wie Anm. 14).

38 Vgl. KREUSCH, Volksfreund (wie Anm. 37), 41–44, Zitat: 43.

39 Vgl. die Analyse des Falls bei Margaret L. ANDERSON, The Kulturkampf and the Course of German History, in: Central European History 19/1, 1986, 82–115.

40 Landesarchiv Berlin A Pr. Br. Rep. 030 Nr. 11691, fol. 32. Eine ausführliche Beschreibung des Priesterjubiläums (fälschlicherweise datiert auf 1865) findet sich bei KREUSCH, Volksfreund (wie Anm. 37), 101–106.

41 Vgl. z. B. KOLBE, Missionsvikar (wie Anm. 37); KREUSCH, Volksfreund (wie Anm. 37); Mariarose FÜCHS, Eduard Müller. Eine Skizze seines Lebens, in: Das katholische Berlin (Deutsche Illustrierte Rundschau 1), hrsg. v. Heinrich BACHMANN, München 1929, 67f.

1907, wo noch 1920 eine Tumba mit Müllers sterblichen Überresten errichtet wurde⁴². Nicht mehr konsequent verfolgt wird offenbar eine Seligsprechung Eduard Müllers, die 1931 noch angestrebt wurde⁴³.

Zusammenfassend zeichnet sich der allmähliche Auf- und Ausbau katholischer Strukturen in Berlin durch enge personelle Verbindungen zu den Diözesen Münster und Breslau aus, wobei neben den Präpsten und anderen Geistlichen die Beamten der Katholischen Abteilung im Kultusministerium eine Rolle spielten. Dem am Rande genannten Ministerialdirektor in der Katholischen Abteilung, Matthias Aulike, gelang es beispielsweise, durch eine großzügige Stiftung für den Bau der 1867/68 fertiggestellten Kirche St. Matthias zu erreichen, dass die Pfarrer der Gemeinde stets aus dem Bistum Münster stammen⁴⁴. Bei ihrer Einschätzung der Situation der Berliner Katholikinnen und Katholiken kamen die Kleriker in der Regel zu einem übereinstimmenden Bild: Sie schätzten den Ausbau kirchlicher katholischer Strukturen aufgrund der Bedeutung der Stadt Berlin in Deutschland und Europa als sehr wichtig ein und griffen dabei zu drastischen Vergleichen beispielsweise mit der außereuropäischen Mission.

2. Klostersturm und Kulturkampf: Konfrontationen

Die Entwicklung des Katholizismus in Berlin und Norddeutschland überhaupt blieb auch Kritikern nicht verborgen. Anschauliche Beispiele für die Auseinandersetzung mit diesem Thema liefern Satirezeitschriften wie der *Kladderadatsch*, beispielsweise mit einer Karikatur von 1869⁴⁵: Katholische Mönche kriechen förmlich – ausgehend von Tirol und Bayern – als metaphorische Schädlinge über eine Deutschlandkarte Richtung Preußen (und damit auch Richtung Berlin). Die durch das Beffchen kenntlich gemachten evangelischen Geistlichen beobachten die Neuankömmlinge aufgeschreckt, während im Hintergrund (in Mecklenburg) der Teufel wartet. Als weiteres Beispiel sei ein fiktiver Brief aus den *Berliner Wespen* von 1871 genannt, in dem der Papst angesichts der Konflikte mit dem italienischen Staat aufgefordert wird, nach Berlin überzusiedeln⁴⁶ (Abb. 1). Am Anhalter Bahnhof erwarten ihn zwei der wichtigsten Exponenten des Berliner Katholizismus, Paul Majunke (1842–1899), der Chefredakteur der *Germania*, und Eduard Müller, mit Bischofsstab und Papstkrone dargestellt. Natürlich handelt es sich in beiden Fällen um Satire, aber das rasche Wachstum der katholischen Bevölkerung und die verstärkten Bestrebungen in der Mission und im Gemeindeausbau in Berlin erschienen einigen Zeitgenossen als durchaus reale Bedrohung⁴⁷.

42 Vgl. DILLMANN, Art. Müller (wie Anm. 37); JABLONSKI, Delegaturbezirk (wie Anm. 8), Bd. 1, 309f. u. Bilderanhang; THRASOLT, Müller (wie Anm. 14), 227–231.

43 Thrasolt gibt ein Gebet wieder, in dem mit »kirchlicher Genehmigung vom 12. Juli 1931« um die Seligsprechung Eduard Müllers gebetet werden darf, vgl. THRASOLT, Müller (wie Anm. 14), 231.

44 Vgl. HOLTZ, Aulike (wie Anm. 12), 56f.

45 Vgl. Kladderadatsch 22/35, 01.08.1869, 274 (<https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/kla1869/0274>).

46 Vgl. Berliner Wespen 4/29, 21.07.1871 (urn:nbn:de:kobv:109-1-11864031).

47 Vgl. Manuel BORUTTA, Enemies at the Gate: The Moabit Klostersturm and the Kulturkampf: Germany, in: Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe, hrsg. v. Christopher CLARK u. Wolfram KAISER, Cambridge 2003, 227–245, hier: 229.



Karikatur »Die geheimen Räte der Berliner Wespen«: Paul Majunke und Eduard Müller erwarten den Papst am Anhalter Bahnhof. *Berliner Wespen* 4/29, 21.07.1871 (Zentral- und Landesbibliothek Berlin).

Entsprechend thematisierten auch seriöse theologische Periodika das Verhältnis der christlichen Konfessionen in Norddeutschland⁴⁸. Für die evangelische Seite waren insbesondere Konversionen ein Reizthema⁴⁹, aber auch der Ausbau katholischer Strukturen allgemein, der in einem Beitrag aus den *Protestantischen Monatsblättern* 1864 als Schreckensszenario skizziert wird. Konkret zählt der Autor, ein anonymer »preußischer Theologe«, die Kirchnerneubauten im Delegaturbezirk auf und verweist auf angebliche Pläne, einen katholischen Bischof für Berlin zu ernennen, mit der Schlussfolgerung: »so möchten wohl die Kapuziner, Klöster und Missionen doch mehr Eroberungen machen in der Metropole des preußischen Staates, als es unsere Schultheologie zugeben will.«⁵⁰ Im Rahmen eines »zweiten« konfessionellen Zeitalters (so Olaf Blaschke), das von Spannungen zwischen den christlichen Konfessionen gekennzeichnet war, sind solche konfessio-

48 Vgl. A.S., Die Weltstellung des Protestantismus dem Katholicismus gegenüber, zunächst in Deutschland. Von einem preußischen Theologen, in: *Protestantische Monatsblätter*, Bd. 23, Februar 1864, 81–128.

49 Vgl. JABLONSKI, Delegaturbezirk (wie Anm. 8), Bd. 2, 152 u. 201–207.

50 A.S., Weltstellung (wie Anm. 48), 124. Gegen diese Vorstellung wendet sich explizit JABLONSKI, Delegaturbezirk (wie Anm. 8), Bd. 1, 217f.

nalistischen Äußerungen keineswegs ungewöhnlich⁵¹. Dies gilt umgekehrt auch für die katholische Seite, wo hochrangige Akteure durchaus der Vorstellung folgten, die Protestanten würden sich der katholischen Kirche langfristig wieder anschließen und dies auch artikulierten⁵².

In Berlin eskalierte diese konfessionelle Gegenüberstellung in einem Konflikt, der gemeinhin als ein erster Höhepunkt des Kulturkampfes gilt, dem sog. »Moabiter Klostersturm«⁵³. Seit 1867 gab es im Arbeiterstadtteil Moabit eine kleine, aus zwei Dominikanerpatern bestehende Niederlassung um Ceslaus Graf von Robiano (1829–1902), die 1868 in Gebäude an der zentral gelegenen Turmstraße umsiedelte⁵⁴. Dort hatten sie zunächst die Übernahme eines auf dem Gelände neu eingerichteten katholischen Waisenhauses vom Frauenverein St. Hedwig geplant, auch in der Annahme, mit dieser karitativen Tätigkeit kein negatives Aufsehen zu erregen. Die Dominikaner bewohnten zwar eine Villa auf dem Gelände, mit der Betreuung der Waisen wurden jedoch Franziskaner aus Aachen betraut. Die zwei Dominikaner widmeten sich anderen Aufgaben wie der Lazarettseelsorge (Robiano) oder dem Katechismusunterricht am katholischen Gymnasium. Dabei hatten sie in Moabit mit den seit Jahrzehnten bekannten Problemen des Berliner Katholizismus zu kämpfen: einer geringen Kirchenbindung und der hohen Zahl konfessionsverschiedener Ehen mit der Konsequenz einer häufig nicht-katholischen Erziehung der Kinder. Entsprechend gering war die Nachfrage nach seelsorgerlichen Dienstleistungen, etwa Beichte und Kommunion. Ende 1868 erwarben die Dominikaner ein an das Waisenhaus angrenzendes Grundstück. Eine alte Kesselschmiede wurde zu einer Kapelle unter dem Patronat des Hl. Paulus mit Platz für 400 Menschen umgebaut, ein Nebengebäude als neue Wohnung genutzt. Pius Maria Rouard de Card (1824–1877) kam als dritter Dominikaner nach Berlin und fungierte später als Oberer; wann und ob juristisch ein Kloster in Moabit begründet wurde, ist umstritten⁵⁵. Mit einem feierlichen Gottesdienst, einem Festessen, hochrangigen Gästen und einer Festpredigt von Eduard Müller wurde die Kapelle am 4. August 1869 eingeweiht.

51 Vgl. Olaf BLASCHKE, *Das 19. Jahrhundert. Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 26, 2000, 38–75.

52 Vgl. A. S., *Weltstellung* (wie Anm. 48), 123, mit Verweis auf den englischen Erzbischof Nicholas Wiseman (1849–1865); auch der Paderborner Bischof Konrad Martin (1856–1875) vertrat solche Ansichten, vgl. Konrad MARTIN, *Ein bischöfliches Wort an die Protestanten Deutschlands*, zunächst an diejenigen meiner Diözese, über die zwischen uns bestehenden Controverspunkte, Paderborn 1864 (Teil 1: urn:nbn:de:hbz:6:1-181914, Teil 2: urn:nbn:de:hbz:6:1-181920).

53 Zum Klostersturm vgl. BORUTTA, *Enemies* (wie Anm. 47); Manuel BORUTTA, *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe* (Bürgertum N.F. 7), Göttingen 2010, 240–265; KRULL, *Prozessionen* (wie Anm. 30), 241–251; Meinolf LOHRUM, *Die Wiederanfänge des Dominikanerordens in Deutschland nach der Säkularisation 1856–1875* (Walberberger Studien. Theologische Reihe 8), Mainz 1971, 166–175; Hieronymus WILMS, *Alfred Graf Robiano P. Ceslaus, der Erneuerer des Dominikanerordens in Deutschland* (Für Glaube und Leben 8–10), Düsseldorf 1957, 214–246.

54 Zur Berliner Dominikanerniederlassung vgl. LOHRUM, *Wiederanfänge* (wie Anm. 53), 131–166; WILMS, *P. Ceslaus* (wie Anm. 53), 176–214.

55 Laut WILMS, *P. Ceslaus* (wie Anm. 53), 207f., sieht die Klosterchronik auf Grundlage eines Schreibens des Ordensgenerals den 23. Juni 1869 als Termin der Gründung an; BORUTTA, *Antikatholizismus* (wie Anm. 53), 257, verweist auf den 2. Oktober 1869. Im Bericht der Petitionskommission im preußischen Abgeordnetenhaus vom 17. Dezember 1869 heißt es hingegen, die Niederlassung in Moabit sei juristisch gesehen gar kein Kloster, vgl. *Stenographische Berichte über die Verhandlungen des Preußischen Hauses der Abgeordneten 1869/1870, Anlagen Bd. 2* (urn:nbn:de:bvb:12-bsb10517832-0), Nr. 221, 998f.

Die Predigt Eduard Müllers soll im Folgenden detaillierter betrachtet werden, weil ihre Deutung entscheidend für den weiteren Verlauf der Ereignisse ist⁵⁶. In seiner Predigt vergleicht Müller zunächst die Situation der Ordensgründer Dominikus (um 1170–1221) und Franz von Assisi (1181/82–1226), die in »einer kranken Zeit das Salz der Erde« werden sollten, mit seiner eigenen Gegenwart. Deutlich zu erkennen ist Müllers Freude über die Klostergründung in einer wenig christlichen Umgebung. Müller beklagt sich, der »Zeitgeist stürmt wider Alles, was einen Gott im Himmel verehrt« und vergleicht die Auseinandersetzung der Kirche mit dem »gottlosen Communismus und Socialismus« der Gegenwart mit dem Kampf der beiden Heiligen und Ordensgründer gegen heterodoxe Strömungen im mittelalterlichen Christentum. Im zweiten Teil der Predigt wendet sich Müller dem Thema der Großstadt zu. In Berlin habe man den Zeitgeist bloß vermeintlich besser ausgestaltet als in London und New York, in Wirklichkeit ersetze jedoch die Intelligenz den Glauben an einen Schöpfer und werde damit die Weltregierung Gottes verhöhnt, so Müller. Deswegen hoffe er auf eine Erneuerung des Glaubens in Berlin aus der Keimzelle des kleinen Klosters. Indirekt knüpft Müller damit an den Erzbischof von Gnesen und Posen, Mieczyslaw Halka Ledóchowski (1866–1886), an, der im Vorfeld den besonderen Reiz dieses Projekts auch darin gesehen hatte, dass es sich bei Berlin um die »Metropole des Protestantismus« handle⁵⁷. Andererseits waren Bedenken artikuliert worden, etwa vom späteren Delegaten (1870–1882) bzw. Breslauer Fürstbischof (1882–1886) Robert Herzog, der nach dem Klostersturm behauptete, er sei stets der Meinung gewesen, es handele sich um »ein in der Metropole des Protestantismus so gewagtes Unternehmen«⁵⁸. Und auch Müller verweist in der Predigt auf die aktuelle »Zeit des Klosterstürmens«, womit er aktuelle antimonastische Strömungen und Unruhen in Europa referenziert.

Zu einem medialen Skandal wurde diese Predigt über eine Debatte in der Presse, die durch einen Bericht der regierungsnahen *Norddeutschen Allgemeinen Zeitung* angestoßen wurde⁵⁹. Der genannte Artikel fasste die Einweihungsfeier und die Predigt vergleichsweise ausführlich zusammen, jedoch mit entscheidenden Unterschieden zu Müllers später veröffentlichter und damit nicht authentischer Version⁶⁰: Zu Moabit heißt es bei Müller, »dessen Name sei symbolisch geworden für den herrschenden Geist der Selbstsucht und Sinnlichkeit«⁶¹, in der Version der *Norddeutschen Allgemeinen Zeitung* ist aber davon die Rede, Moabit sei »geradezu symbolisch geworden für Genußsucht, Haschen nach materiellem Erfolge, moderner, mit Dampfkraft arbeitender Industrie, die nur irdische Zwecke kenne und verfolge.«⁶² Insgesamt unterscheiden sich die Predigtfassungen also in Akzenten, die zu einer Deutung im Sinne einer vermeintlich geäußerten Überlegenheit

56 Vgl. hierzu und zum Folgenden den Abdruck der allerdings erst nachträglich von Müller aufgezeichneten Predigt: Märkisches Kirchenblatt vom 21.08.1869; LOHRUM, Wiederaufänge (wie Anm. 53), 240–244.

57 Vgl. LOHRUM, Wiederaufänge (wie Anm. 53), 144.

58 Schreiben v. 03.10.1869, zit. n. LOHRUM, Wiederaufänge (wie Anm. 53), 166, vgl. auch WILMS, P. Ceslaus (wie Anm. 53), 226.

59 Norddeutsche Allgemeine Zeitung v. 05.08.1869, hier verwendet der Nachdruck des Artikels in der Neuen preußischen Zeitung v. 06.08.1869 bzw. der National-Zeitung v. 06.08.1869.

60 In Märkisches Kirchenblatt v. 14.08.1869 schreibt Müller, die Presse habe nachträglich Sätze in seine Predigt eingebaut, die er nicht gesagt habe. Gleichwohl räumt er ein: »Sie [= die Predigt, L. K.] soll in nächster Nummer gedruckt erscheinen, da sie nicht im Manuskript vorhanden ist, sondern erst zusammengestellt wird, wie sie gehört wurde.«

61 Märkisches Kirchenblatt v. 21.08.1869.

62 National-Zeitung u. Neue preußische Zeitung v. 06.08.1869.

der katholischen Kirche gegenüber der fortschrittsorientierten Industriestadt einladen⁶³. Überdies verärgerte Müllers Sicht der atheistischen Großstadt Berlin die evangelische Kirche, die sich dadurch in eine Konkurrenzsituation gedrängt bzw. missachtet sah. Bereits im Mai 1869 hatten die Medien über ein Fest im evangelischen Johannesstift berichtet, bei dem Johann Hinrich Wichern (1808–1881), der Pionier der evangelischen Stadtmission⁶⁴, die Aktivitäten der Dominikaner in Moabit offen kritisiert hatte⁶⁵.

Nachdem die *Norddeutsche Allgemeine Zeitung* also am 5. August über die Predigt berichtet hatte und andere Blätter diesen Artikel zeitnah nachdruckten, publizierte Müller seine eigene Predigtfassung erst knapp zwei Wochen später, am 21. August. In der Zwischenzeit hatten andere Medien längst reagiert und Müller gelang es nicht mehr, seine Version der Predigt zu verbreiten⁶⁶. Die liberale *National-Zeitung* brachte bereits am 8. August einen ausführlichen Leitartikel unter dem Titel »Eine seltsame Kirchweihe«, die Müller vorwarf, sich von »Schicklichkeit und Besonnenheit« weit entfernt zu haben⁶⁷. Herausgreifen möchte ich die polemische Reaktion auf die oben (evtl. falsch) zitierte Beschreibung Moabits durch Müller: »Es ist wahr, der Arbeiter trinkt manchmal nach gethener Arbeit in Moabit ein Glas Bier; das ist Genußsucht! Die Dampfkraft erzielt blos materielle Erfolge; welcher Frevel! Aber das muß man dieser norddeutschen Bevölkerung lassen, daß sie arbeitsam und zu manchen guten Dingen tauglich ist; und das hat sie wohl einstmals von den Dominikanern gelernt?« An dieser Stelle folgt dann der angesichts der historischen Bezüge in Müllers Rede konsequente Verweis auf den Ablasshandel durch den »entarteten« Dominikaner Johann Tetzel (um 1460–1519) als »Boten der entarteten römischen Kirche« und die in Reaktion darauf entstehende Reformation als »größte und sittlichste That des deutschen Volkes«⁶⁸.

In diesem Sinne spitzte sich die mediale Debatte zu und auch Müller selbst geriet in den Fokus⁶⁹, beispielsweise in der Karikatur⁷⁰ (Abb. 2): Unter der Überschrift »Je länger der Tag (?) je schöner die Leute« wird eine Gruppe von Mönchen und einer Nonne vor der industriellen Kulisse Moabits gezeigt, die von Eduard Müller als Kellner empfangen werden. Die Nonne schiebt eine Karre mit Pflastersteinen, Kalk und eine Maurerkelle – ein Verweis auf den Skandal um Barbara Ubryk (1817–1898), die wohl aufgrund einer

63 Vgl. auch BORUTTA, Antikatholizismus (wie Anm. 53), 243.

64 Vgl. Hans-Jürgen TEUTEBERG, Moderne Verstädterung und kirchliches Leben in Berlin. Forschungsergebnisse und Forschungsprobleme, in: Seelsorge und Diakonie (wie Anm. 1), 161–200, hier: 171f.; Martin GRESCHAT, Die Berliner Stadtmission, in: ebd., 451–474.

65 Vgl. Märkisches Kirchenblatt v. 29.05.1869.

66 Vgl. BORUTTA, Antikatholizismus (wie Anm. 53), 243f.; Michael DILLMANN, Berlin ist das Rom Satans... Dominikaner und Großstadtmilieu, in: Jahrbuch für mitteldeutsche Kirchen- und Ordensgeschichte 5, 2009, 153–184, hier: 181; LOHRUM, Wiederaufänge (wie Anm. 53), 167f.

67 Vgl. hierzu und zum Folgenden National-Zeitung v. 08.08.1869, dort auch die wörtlichen Zitate.

68 Zur Reformation als Bezugspunkt katholischer Polemik vgl. Lena KRULL, Reformation, Revolution, Prozession. Geschichtsbezug in katholischen Prozessionen in Westfalen nach 1850, in: Säkulare Prozessionen. Zur religiösen Grundierung von Umzügen, Einzügen und Aufmärschen (Colloquia historica et theologica 6), hrsg. v. Ruth CONRAD, Volker Henning DRECOLL u. Sigrid HIRBODIAN, Tübingen 2019, 227–248.

69 Dabei kam es zu Fehlinterpretationen, so wurde der Titel »Geistlicher Rat« als Titel eines Beamten in der Katholischen Abteilung des Kultusministeriums missverstanden, vgl. KREUSCH, Volksfreund (wie Anm. 37), 108. Siehe auch National-Zeitung v. 13.08.1869 unter Verweis auf das Fremdenblatt.

70 Vgl. Kladderadatsch 22/37 u. 38, 15.08.1869, 149 (<https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/klal1869/029>). Die Karikatur wurde vom Kladderadatsch aus der Volkszeitung übernommen, vgl. BORUTTA, Antikatholizismus (wie Anm. 53), 248f.

psychischen Krankheit 21 Jahre in einer Zelle in einem Karmeliterinnen-Kloster in Krakau verbracht hatte und deren Befreiung im Sommer 1869 von Attacken auf Krakauer Klöster, besonders aber durch ein europaweites Presseecho begleitet wurde⁷¹. Parallel geriet auch die zweite deutsche Dominikaner-Niederlassung in Düsseldorf in die Schlagzeilen, weil dort ein des sexuellen Missbrauchs zweier Mädchen verdächtigter Pater sich einer gerichtlichen Untersuchung durch Flucht entzogen hatte, wie auch Berliner Medien berichteten⁷². Später wurde er durch ein Ordensgericht für schuldig befunden und bestraft⁷³.



Karikatur »Eine Landpartie aus Oesterreich«
in Anspielung auf die Dominikanerniederlassung in Moabit.
Kladderadatsch 22/37 u. 38, 15.08.1869, 149
(Universitätsbibliothek Heidelberg).

71 Vgl. BORUTTA, Antikatholizismus (wie Anm. 53), 244–247; BORUTTA, Enemies (wie Anm. 47), 234–237; Michael B. GROSS, The Strange Case of the Nun in the Dungeon or German Liberalism as a Convent Atrocity Story, in: German Studies Review 23/1, 2000, 69–84; Michael B. GROSS, The War against Catholicism. Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany, Ann Arbor 2004, 157–170; LOHRUM, Wiederanfänge (wie Anm. 53), 168f. – Vgl. zur katholischen Wahrnehmung der Affäre Ubryk z. B. Märkisches Kirchenblatt v. 14.08.1869, 21.08.1869 u. 28.08.1869.

72 Vgl. National-Zeitung v. 13.08.1869; BORUTTA, Antikatholizismus (wie Anm. 53), 205.

73 Vgl. LOHRUM, Wiederanfänge (wie Anm. 53), 215.

Tatsächlich kam es durch das Zusammenspiel von Presseberichten über die Niederlassungen bzw. Klöster in Moabit, Düsseldorf und Krakau mit stereotypen und literarischen Skandalgeschichten über das Klosterleben zunächst zu Menschenansammlungen vor Ort in Moabit. Nicht alle Schaulustigen blieben friedlich, so berichtet die Klosterchronik davon, dass Personen in das Weihwasserbecken der Kapelle gespuckt hätten oder den Tabernakel aufbrechen wollten⁷⁴. Die Deutung der Situation blieb allerdings umkämpft, so widersetzte sich der Leserbrief des katholischen Lehrers Murrmann, eines Anwohners der Turmstraße, zunächst allen »Zeitungsgerüchten« über die Dominikanerniederlassung: »Alles andere erkläre ich in Gemeinschaft von mehreren Evangelischen für eine unverantwortliche Verleumdung.«⁷⁵ Insgesamt, so scheint es, hatten Müllers Predigt und besonders die sich anschließende Berichterstattung in der medialen Öffentlichkeit gewissermaßen die Erwartung erzeugt, dass es überhaupt zu Zwischenfällen kommen könnte. Der Moabiter Klostersturm folgt damit einer der typischen Logiken von Medienereignissen, nach der erst die Annahme, dass etwas passieren könne, überhaupt die Aufmerksamkeit für das Ereignis hervorbringt⁷⁶. Bereits Müller hatte in seiner Predigt von »Klosterstürmen« gesprochen, und die Zeitungen reproduzierten diese Vorstellung mit der wiederholten Meldung verschiedener angeblicher oder verhinderter Zwischenfälle⁷⁷. Lehrer Murrmann klagte in einem weiteren Leserbrief: »Alles fragt nach den unterirdischen Gängen, nach den Nonnen, nach den Klostergeheimnissen...«⁷⁸ Kritische Stimmen wie die Murrmanns wurden jedoch kaum gehört, denn Eduard Müller verschärfte die Situation weiter durch die kämpferische Verteidigung seiner Predigt im *Märkischen Kirchenblatt* vom 14. August, die in den Tageszeitungen detailliert besprochen wurde⁷⁹. Müllers dort geäußerte Losung »Bange machen gilt nicht mehr!« kommentierte die *Neue preußische Zeitung*, das sei »eine absonderliche Art der Polemik für einen »geistlichen Rath!«⁸⁰, während die *National-Zeitung* ironisch bemerkte, die vermeintlich fehlerhafte Berichterstattung der Journalisten habe Müllers Stil offenbar »noch sehr veredelt«⁸¹.

Nach dem Gottesdienst an Mariä Himmelfahrt, einem Sonntag, sammelte sich eine Menschenmenge vor der Niederlassung und in der Kapelle, bevor am nächsten Tag, dem 16. August, die als »Klostersturm« bekannt gewordenen Ausschreitungen folgten⁸². Nachdem nachmittags tausende Personen zusammengeströmt waren, begannen am Abend Übergriffe auf das Gebäude, bei denen die Fenster mit Steinen zertrümmert

74 WILMS, P. Ceslaus (wie Anm. 53), 217f.

75 *National-Zeitung* v. 14.08.1869.

76 Vgl. Frank BÖSCH, Europäische Medienereignisse, in: Europäische Geschichte Online, hrsg. v. Institut für Europäische Geschichte, Mainz 03.12.2010, <http://www.ieg-ego.eu/boeschf-2010-de> (Stand: 25.04.2019).

77 Vgl. *Märkisches Kirchenblatt* v. 21.08.1869; *National-Zeitung* v. 13.08.1869, 14.08.1869 u. 15.08.1869; WILMS, P. Ceslaus (wie Anm. 53), 218.

78 *Neue preußische Zeitung* v. 18.08.1869.

79 Vgl. *Märkisches Kirchenblatt* v. 14.08.1869, *National-Zeitung* v. 15.08.1869, *Neue preußische Zeitung* v. 15.08.1869.

80 *Neue preußische Zeitung* v. 15.08.1869.

81 *National-Zeitung* v. 15.08.1869.

82 Vgl. hierzu und zum Folgenden *National-Zeitung* v. 18.08.1869, 19.08.1869 u. 25.08.1869; *Neue preußische Zeitung* v. 19.08.1869, 20.08.1869, 22.08.1869, 24.08.1869 u. 25.08.1869; BORUTTA, Antikatholizismus (wie Anm. 53), 249–257; BORUTTA, Enemies (wie Anm. 47); GROSS, War (wie Anm. 71), 170–184; LOHRUM, Wiederanfänge (wie Anm. 53), 171–175; Todd WEIR, Secularism and Religion in Nineteenth-Century Germany. The Rise of the Fourth Confession, Cambridge 2014, 176–183; WILMS, P. Ceslaus (wie Anm. 53), 217–224.

und der Garten verwüstet wurden. Polizisten, welche die Menge in Schach halten sollten, wurden durch Steinwürfe verletzt. Schließlich trafen berittene Polizisten zur Verstärkung ein und konnten den Tumult mit der blanken Waffe auflösen. Mehrere Personen wurden bei den Ausschreitungen verletzt, etliche verhaftet. An den folgenden Abenden wiederholten sich diese Szenen, so dass insgesamt bis Ende Oktober ständig Polizisten vor Ort postiert blieben. Der Berliner Magistrat führte die Ausschreitungen auf die Mentalität der Berliner zurück, während die *Vossische Zeitung* auf den ›Pöbel‹ verwies, der sich wegen des ausfallenden Auftritts eines Seilradfahrers auf der Moabiter Festwiese lediglich abregieren wollte⁸³. In den Zeitungen wurde währenddessen debattiert, ob die Dominikaner überhaupt eine ordnungsgemäße Baugenehmigung für ihre Gebäude eingeholt hatten. Zudem gab es mehrere Versammlungen, bei denen Beschlüsse für ein allgemeines Verbot von Klöstern gefasst werden sollten. Zwölf Petitionen dieses oder ähnlichen Inhalts wurden unter Verweis auf die Moabiter Ereignisse an das preußische Abgeordnetenhaus adressiert; sie beschrieben die Klöster z. B. drastisch als »Pflanzstätten des Aberglaubens, der Faulheit und der Unzucht«⁸⁴. Müller machte seinerseits die Medien für die Zwischenfälle verantwortlich, andererseits sah er eine Verschwörung am Werk: So berichtet er von »graubärtigen« und »feingekleideten« Herren, die nach Moabit in die Kneipen gekommen seien, um die Menschen gegen die Dominikaner aufzustacheln. Mehr oder weniger deutlich benannte Müller die Liberalen als Schuldige für die »Klosterhetze« und unterstellte ihnen politische Motive⁸⁵, eine Interpretation, die er später sogar offen antisemitisch verbrämte⁸⁶. In Reaktion auf die Ereignisse initiierte Müller außerdem im September 1869 die seitdem jährlich stattfindende Wallfahrt nach Bernau⁸⁷.

In geschichtswissenschaftlichen Studien zum Verhältnis von Staat und Kirche im 19. Jahrhundert wurde der Klostersturm als ein Schlüsselereignis des deutschen Kulturkampfes in den letzten zwei Jahrzehnten mehrfach untersucht⁸⁸. Manuel Borutta sieht ihn als Mittel, mit dem die Katholiken aus der nationalen Wertegemeinschaft ausgeschlossen werden konnten⁸⁹. Dies geschehe beispielsweise über die »Dichotomisierung von Katholizismus und Kapitalismus«⁹⁰, also der Gegenüberstellung von unproduktiven Klöstern und produktiven Fabriken, Müßiggang und Arbeit innerhalb des Mikrokosmos Moabit⁹¹. Diese sagt nicht nur etwas über antiklerikale und antikatholische Stimmungen der Zeit aus, sondern auch über die Schwierigkeiten, Industrialisierung, Urbanisierung und Religiosität schlüssig zu vereinen. Die Gemengelage der Interessen und der sich widersprechenden Quellen machen es schwierig, eine abschließende Beurteilung zu treffen. Letzten Endes erscheint der Moabiter Klostersturm als Amalgam unterschiedlicher Motive: Liberale und Freireligiöse folgten ihren antimönastischen Ideen, Menschen lebten

83 Vgl. BORUTTA, Antikatholizismus (wie Anm. 53), 251.

84 Vgl. Stenographische Berichte über die Verhandlungen des Preußischen Hauses der Abgeordneten 1869/1870, Anlagen Bd. 2 (urn:nbn:de:bvb:12-bsb10517832-0), Nr. 221, 990–1007, das Zitat auf 991.

85 Märkisches Kirchenblatt v. 21.08.1869, 28.08.1869 u. 04.09.1869.

86 Vgl. BORUTTA, Antikatholizismus (wie Anm. 53), 255f.

87 Laut Alfons SCHNEIDER, 100 Jahre Berliner Wallfahrt nach Bernau 1869/1969, in: Priester-Jahrheft 1969, 35–38, aus Dank dafür, dass das Altarsakrament beim Klostersturm nicht entehrt worden sei. JURASCH, Müller (wie Anm. 37), 21, spricht von einer »Sühne- und Dankwallfahrt«.

88 BORUTTA, Antikatholizismus (wie Anm. 53), 239–257; BORUTTA, Enemies (wie Anm. 47); GROSS, War (wie Anm. 71), 170–184; KRULL, Prozessionen (wie Anm. 30), 241–251; WEIR, Secularism (wie Anm. 82), 173–187.

89 BORUTTA, Antikatholizismus (wie Anm. 53), 239–257; BORUTTA, Enemies (wie Anm. 47).

90 BORUTTA, Antikatholizismus (wie Anm. 53), 251.

91 So auch GROSS, War (wie Anm. 71), 174.

Sensationslust und Gewaltbereitschaft aus, Medien aller politischen Richtungen hatten in der Saure-Gurken-Zeit etwas zu berichten und die katholischen Gläubigen demonstrierten Solidarität mit ihrer Kirche. All diese Motive trafen aufeinander und verbanden sich zum Medienereignis Klostersturm. Für den Berliner Katholizismus handelte es sich um einen wichtigen Einschnitt, so bereiteten der Klostersturm und sein parlamentarisches Nachspiel im preußischen Abgeordnetenhaus nicht nur den Ausbruch des preußischen Kulturkampfes vor, sondern beeinflussten auch die Formierung des politischen Katholizismus in der Zentrumsparterie⁹² sowie die Herausbildung einer konfessionell gebundenen Presse⁹³.

Auch die folgenden Einschränkungen der katholischen Kirche im Kulturkampf⁹⁴ in Preußen – staatliche Kontrolle über die Ausbildung und Einstellung der Priester, Auflösung vieler Klöster, Beschränkung staatlicher Finanzhilfen – hatten nachhaltige Konsequenzen für den Berliner Katholizismus. Denn der weitere Ausbau der Pfarrstruktur in Berlin hatte in den 1860er-Jahren gerade erst begonnen, ohne dem raschen Bevölkerungswachstum etwas Substantielles entgegenzusetzen zu können⁹⁵. Durch den Kulturkampf verzögerte sich die Expansion, da schlichtweg Priester fehlten und die Arbeit der geistlichen Orden eingeschränkt worden war⁹⁶. In den 1880er-Jahren war somit in jeder Hinsicht Aufbauarbeit zu leisten: bei der erneuten Integration der Katholiken in die nationale Gemeinschaft⁹⁷, aber auch ganz konkret in den Gemeinden.

3. Gemeindeexpansion und Kirchennot: Urbanisierung und ihre Folgen

Klostersturm und Kulturkampf hatten im Katholizismus die negative Sicht auf die Großstadt, wie sie in Müllers Festpredigt und zuvor bei den Delegaten Brinkmann und Ketteler bereits angeklungen waren, verfestigt. Einer der Moabiter Dominikaner, Ceslaus Graf von Robiano, rekapitulierte 1876: »Ein Wort fasst hier alles zusammen: Berlin ist das Rom Satans so wie Rom die Stadt Jesu Christi ist. Auf der einen Seite die religiöse, intellektuelle, wissenschaftliche und politische Heimat und der Nährboden der weltlichen Stadt, auf der anderen Seite die Hauptstadt Gottes.«⁹⁸ Hinter der Vorstellung vom »Rom

92 Vgl. BORUTTA, Antikatholizismus (wie Anm. 53), 239f.; BORUTTA, Enemies (wie Anm. 47), 230f. u. 243–247.

93 Vgl. Jürgen M. SCHULZ, Katholische Kirchenpresse in Berlin, in: Seelsorge und Diakonie (wie Anm. 1), 427–450, hier: 433.

94 Vgl. grundlegend Ernst R. HUBER, Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789, Bd. 4: Struktur und Krisen des Kaiserreichs, Stuttgart u. a. 1969, 645–831; Rudolf MORSEY, Der Kulturkampf, in: Der soziale und politische Katholizismus, Bd. 1, hrsg. v. Anton RAUSCHER, München 1981, 72–109.

95 Vgl. ESCHER, Pfarrgemeinden (wie Anm. 8), 268–270 u. 289–292; Stephan GOETZ, Kirchen für Berlin. Der Wilhelminische Bauboom, Berlin 2008, 67–69; WENDLAND, Entwicklung (wie Anm. 8), 48f. u. 74–77.

96 Vgl. ESCHER, Kirche (wie Anm. 8), 654; JABLONSKI, Delegaturbezirk (wie Anm. 8), Bd. 1, 219 u. Bd. 2, 162f.; WINFRIDUS, Die Kirchennot der Katholiken in Berlin. Ein Beitrag zur Lösung dieser Frage, Paderborn 1889, 38–40. Felix Escher vermutet den Propst Joseph Jahnel (1834–1897) hinter dem Pseudonym, vgl. ESCHER, Pfarrgemeinden (wie Anm. 8), 273.

97 Vgl. ESCHER, Kirche (wie Anm. 8), 654.

98 *Berlin est la Rome de Satan vis-à-vis de la Rome de Jésus Christ: foyer et lev[a]in religieux, intellectuel, scientifique et politique de la Cité du Monde contre la Cité de Dieu.* Zit. n. DILLMANN, Berlin (wie Anm. 66), 174.

Satans« stand unter anderem die zeitgenössische Ansicht, dass das Großstadtmilieu eine Entkirchlichung großer Bevölkerungsteile mit sich bringe, und zwar unabhängig von der Konfession. Zwar nahm der Kirchenbesuch der Protestantinnen und Protestanten in Berlin immer weiter ab, dennoch waren sie bei den entscheidenden lebensweltlichen Ritualen weiter an die Kirche gebunden⁹⁹. Bei den Katholikinnen und Katholiken war die Kirchenbindung höher als bei den evangelischen Gläubigen, wenn auch geringer als in den meisten katholischen Regionen Deutschlands¹⁰⁰. Letztendlich darf aber sogar bezweifelt werden, ob der zeitgenössisch so eindeutig konstatierte Zusammenhang von Entkirchlichung und Urbanisierung überhaupt zutrifft¹⁰¹.

In vielen europäischen Großstädten war die Seelsorgestruktur im Zusammenhang mit der beschleunigten Urbanisierung des späten 19. Jahrhunderts ungenügend ausgebildet¹⁰². Vergleicht man Berlin allerdings mit London und New York um 1900, so ist in Berlin die Relation von Geistlichen zu Einwohnenden am schlechtesten und der Kirchenbesuch am niedrigsten¹⁰³. Der Kirchenmangel betraf die katholischen Gläubigen angesichts der prozentualen Anteile an der Gesamtbevölkerung lediglich in kleinerem Maßstab, schließlich waren sie in Berlin in einer deutlichen Minderheit. 1871 standen sich 6 % der katholischen, 86 % der evangelischen und 4 % der jüdischen Personen in der Bevölkerung gegenüber¹⁰⁴. Seitdem stieg der katholische Bevölkerungsanteil auf fast 12 % im Jahr 1910. Der geringe prozentuale Anteil von Katholikinnen und Katholiken an der Berliner Bevölkerung sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass durch die schiere Größe der Stadt zahlenmäßig um 1900 sehr viele katholische Menschen in Berlin lebten; mit den Ausnahmen Köln und München sogar mehr als in allen anderen deutschen Städten¹⁰⁵. Der überwiegende Anteil der katholischen Berlinerinnen und Berliner gehörte der Arbeiterklasse an¹⁰⁶.

Das Wachstum der katholischen Bevölkerung in Berlin war im Wesentlichen ein Ergebnis der erheblichen Zuwanderung, wie sie etwa in einem Zeitungsartikel von 1893 anschaulich gemacht wird: »Da flutet der Menschenstrom herein in die Hauptstadt aus allen Provinzen des Reiches. In jeder beliebigen Destille – die feinen Restaurants sind in Berlin O[st] nicht zahlreich – kann man den Westfalen neben dem Sachsen, den Baiern neben dem Polen, den Eichsfelder neben dem Mecklenburger, den Ostpreußen neben dem Rheinländer antreffen.«¹⁰⁷ Und wie in vielen europäischen Städten förderte Migration auch in Berlin die religiöse Heterogenität der Bevölkerung¹⁰⁸, konkret das Wachstum und

99 Vgl. Hugh McLEOD, *Piety and Poverty. Working-Class Religion in Berlin, London and New York 1870–1914*, New York – London 1996, 7; TEUTEBERG, *Verstädterung* (wie Anm. 64), 185.

100 Vgl. McLEOD, *Piety* (wie Anm. 99), 23f. – Mit Zahlen für das Jahr 1924 vgl. Johannes SCHAUFF, *Statistiken aus dem katholischen Berlin*, in: *Das katholische Berlin* (Deutsche Illustrierte Rundschau 1), hrsg. v. Heinrich BACHMANN, München 1929, 34–36, hier: 35.

101 Friedrich LENGER, *Metropolen der Moderne. Eine europäische Stadtgeschichte seit 1850*, München 2013, 231.

102 Vgl. LENGER, *Metropolen* (wie Anm. 101), 232.

103 Vgl. McLEOD, *Piety* (wie Anm. 99), 83.

104 Vgl. MATZERATH, *Wachstum* (wie Anm. 19), 214f.

105 Vgl. SCHAUFF, *Statistiken* (wie Anm. 101), 35.

106 Vgl. ESCHER, *Pfarrgemeinden* (wie Anm. 8), 282; McLEOD, *Piety* (wie Anm. 99), 8.

107 Zeitungsartikel »Aus dem dunkelsten Berlin« (1893), zit. n. Wilhelm FRANK, *Werdegang einer katholischen Pfarrgemeinde in Berlin. Gedenk-Blätter an die Vollendung der ersten 15 Jahre der St. Pius-Pfarrgemeinde 1. Januar 1889 bis 31. Dezember 1903*, Breslau 1904, 46–48, hier: 46.

108 Vgl. LENGER, *Metropolen* (wie Anm. 101), 233.

die plurale regionale Herkunft des katholischen Bevölkerungsteils¹⁰⁹. Unter den Zugezogenen waren besonders viele Polinnen und Polen überwiegend aus dem Osten Preußens; sie machten im Jahr 1910 rund 15 % der Berliner Katholiken aus¹¹⁰. Der Katholizismus dieser Migrantinnen und Migranten war von anderen Idealen geprägt, so galten sie als strenger religiös als die deutschen Gläubigen und verbanden Religiosität und polnisches Nationalbewusstsein miteinander¹¹¹. Zudem wünschte sich die Gruppe der polnischen Zugewanderten Gottesdienste und Seelsorge in ihrer eigenen Sprache¹¹². Der Breslauer Fürstbischof Georg von Kopp (1887–1914) formulierte 1901 jedoch den Grundsatz, dass polnischsprachige Seelsorge nur dann angeboten werden sollte, wenn wirklich deutsche Sprachkenntnisse fehlten, also etwa vorübergehend für Neuankömmlinge¹¹³. In Berlin ging man auf die Wünsche der polnischen Gläubigen teilweise ein und beschäftigte auch polnische Geistliche¹¹⁴, die Pröpste an St. Hedwig versuchten aber nach eigenen Aussagen zugleich, eine »Polonisation« (so der Bericht Karl Neubers [1897–1905] für 1902) zu verhindern¹¹⁵. Um ihre Interessen besser zu vertreten, bildeten die polnischen Katholiken innerhalb der Gemeinden Komitees und organisierten sich in einem Dachverband¹¹⁶. Zudem gab es polnische Vereine¹¹⁷.

Oliver Steinert diagnostiziert eine verstärkte Konfrontation von deutschen Geistlichen und polnischen Gläubigen nach der Jahrhundertwende aufgrund nationalistischer und politischer Motive¹¹⁸. Polnische Gläubige wurden in den Gemeinden systematisch benachteiligt (z. B. bei den Kirchenwahlen)¹¹⁹ und in Einzelfällen kam es zu massiven Konflikten wie Kirchenboykotten oder sogar – 1914 in der Kuratie St. Paulus in Moabit – zu einem Polizeieinsatz bei der geplanten Erstkommunionfeier¹²⁰. Tatsächlich standen die katholischen Geistlichen von zwei Seiten unter Druck: Während die Polinnen und Polen eine Ausweitung der polnischsprachigen Seelsorge forderte, verlangte die preu-

109 Vgl. ASCHOFF, *Diaspora* (wie Anm. 6), 67.

110 Vgl. Oliver STEINERT, *Polenpolitik für die Reichshauptstadt. Zum Verhältnis von katholischer Kirche, preußischem Staat und polnischen Migranten im Berlin des Kaiserreichs 1871 bis 1918*, in: *Die Migration von Polen nach Deutschland. Zu Geschichte und Gegenwart eines europäischen Migrationssystems* (Schriftenreihe des Instituts für Europäische Regionalforschungen 7), hrsg. v. Christoph PALLASKE, Baden-Baden 2001, 19–41, hier: 24; Oliver STEINERT, »Berlin – Polnischer Bahnhof!« *Die Berliner Polen. Eine Untersuchung zum Verhältnis von nationaler Selbstbehauptung und sozialem Integrationsbedürfnis einer fremdsprachigen Minderheit in der Hauptstadt des Deutschen Kaiserreichs (1871–1918)*, Hamburg 2003, 127.

111 Vgl. STEINERT, *Polenpolitik* (wie Anm. 110), 24f.; STEINERT, *Berliner Polen* (wie Anm. 110), 126f.

112 Vgl. STEINERT, *Polenpolitik* (wie Anm. 110), 25f.; STEINERT, *Berliner Polen* (wie Anm. 110), 176–179.

113 Vgl. STEINERT, *Polenpolitik* (wie Anm. 110), 26f.; STEINERT, *Berliner Polen* (wie Anm. 110), 138f.

114 Vgl. STEINERT, *Berliner Polen* (wie Anm. 110), 128f.

115 Vgl. JABLONSKI, *Delegaturbezirk* (wie Anm. 8), Bd. 2, 156.

116 Vgl. STEINERT, *Polenpolitik* (wie Anm. 110), 27.

117 Vgl. ESCHER, *Kirche* (wie Anm. 8), 657f.; ESCHER, *Pfarrgemeinden* (wie Anm. 8), 284–286; JABLONSKI, *Delegaturbezirk* (wie Anm. 8), Bd. 2, 156–158; MCLEOD, *Piety* (wie Anm. 99), 25.

118 Vgl. STEINERT, *Polenpolitik* (wie Anm. 110), 28f.

119 Vgl. STEINERT, *Polenpolitik* (wie Anm. 110), 29; STEINERT, *Berliner Polen* (wie Anm. 110), 146–149.

120 Vgl. JABLONSKI, *Delegaturbezirk* (wie Anm. 8), Bd. 2, 158; STEINERT, *Polenpolitik* (wie Anm. 110), 30–33; STEINERT, *Berliner Polen* (wie Anm. 110), 144f.

ßische Regierung genau das Gegenteil¹²¹. Die polnischen Gläubigen zogen daraus den Schluss, dass die Geistlichen im Zweifel eher staatsloyal agieren würden. Die staatliche Haltung und die Gründung der Zweiten Polnischen Republik nach dem Ersten Weltkrieg waren wohl auch verantwortlich für den Rückgang der katholischen Bevölkerung in Berlin bis 1925¹²². Vor dem Ersten Weltkrieg gab es in Berlin außerdem eine nennenswerte Gruppe von Migrantinnen und Migranten aus Italien; sie erhielten 1900 einen eigenen Seelsorger¹²³.

Aufgrund des Bevölkerungswachstums standen die Kirchen in der Reichshauptstadt vor einer infrastrukturellen Herausforderung, denn Berlin war Ende des 19. Jahrhunderts bekannt für seinen Mangel an Kirchen¹²⁴. Die Konsequenzen für den Gottesdienstbesuch beschreibt z. B. ein Artikel im *Berliner Lokal-Anzeiger* 1888: »Wie nötig ein Neubau, und zwar in großen Dimensionen, einer katholischen Kirche im Osten ist, davon kann sich jeder überzeugen, welcher an Sonn- und Festtagen sich einmal die kleine Pius-Kapelle ansieht. Kopf an Kopf stehen die Gläubigen, bei dem fortwährenden Gedränge kann von Andacht keine Rede sein, die Kleider werden im Gedränge zerrissen, Ohnmachten gehören zur Regelmäßigkeit, und eine erstickende, der Gesundheit im höchsten Grade schädliche Luft herrscht in diesem Raum, dabei stehen die Andächtigen zu Hunderten auf dem Hofe; wer zum Hl. Abendmahl gehen will, muß sich mit Aufbietung aller Kräfte vordrängen und bleibt oft im Menschenknäuel stecken, der Geistliche kann kaum zur Kanzel, kurz, es ist ein Gedränge, wie es in den traurigen Märztagen [1848, L. K.] am Schloß nicht anders war.«¹²⁵ Die im Zitat genannte Pius-Kapelle im Arbeiterstadtteil Friedrichshain war erst 1873 in Fachwerkbauweise auf einem Hinterhof errichtet worden¹²⁶. Sie bot Platz für 600 Personen, bei einer Gemeindegroße von etwa 22 000 Menschen¹²⁷. Die Pius-Gemeinde war übrigens besonders durch Zuwanderung von Polinnen und Polen rasch gewachsen¹²⁸. In den 1890er-Jahren konnte schließlich ein Neubau realisiert werden¹²⁹.

Die hier exemplarisch sichtbar werdende »Kirchennot« wurde in den 1880er-Jahren zu einem wichtigen Thema der evangelischen und katholischen Publizistik, wie der Vergleich von zwei Druckschriften aus dem Jahr 1889 – eine evangelisch, eine katholisch – zeigt¹³⁰. Dabei sorgte man sich auf evangelischer Seite auch um die Sichtweise der »Sektierer und Katholiken«, die sagen könnten: »Da seht die evang. Landeskirche, die dem Zusammensturz nahe ist; dazu an dem wichtigsten Punkte, in der Haupt- und Residenzstadt Berlin.«¹³¹ Tatsächlich spielten konfessionelle Gesichtspunkte in der Kirchenbaufrage durchaus eine gewisse Rolle und es entstand eine Art Konkurrenz darum, bei

121 Vgl. STEINERT, Berliner Polen (wie Anm. 110), 135f. u. 150f.

122 Vgl. SCHAUFF, Statistiken (wie Anm. 101), 34f. Auch JABLONSKI, Delegaturbezirk (wie Anm. 8), Bd. 2, 158, verweist auf die starke Rückwanderung.

123 Vgl. JABLONSKI, Delegaturbezirk (wie Anm. 8), Bd. 2, 159.

124 MCLEOD, Piety (wie Anm. 99), 6.

125 WINFRIDUS, Kirchennot (wie Anm. 96), 17, Zitat aus einem Artikel vom August 1888 im Berliner Lokal-Anzeiger.

126 Vgl. JABLONSKI, Delegaturbezirk (wie Anm. 8), 275f.

127 Vgl. WINFRIDUS, Kirchennot (wie Anm. 96), 19 u. 38.

128 Vgl. STEINERT, Berliner Polen (wie Anm. 110), 127.

129 Vgl. MAX HASAK, Die St. Piuskirche in Berlin, in: Centralblatt der Bauverwaltung XV/10, 1895, 97–99 (urn:nbn:de:kobv:109-opus-28456); FRANK, Werdegang (wie Anm. 107), 27–59.

130 Zur Kirchennot allgemein vgl. GOETZ, Kirchen (wie Anm. 95), 38–41; zur Lage der Katholiken JABLONSKI, Delegaturbezirk (wie Anm. 8), Bd. 1, 223–228.

131 Die Kirchennot Berlins muß aufhören! Dargelegt von einem Hoffnungsvollen, Gütersloh 1889, 5.

welcher Konfession die Kirchennot eigentlich drängender sei¹³². Auf evangelischer Seite vermischte sich dieses zuweilen mit der allgemein empfundenen Bedrängungssituation durch die katholische Kirche, die auch nach dem Kulturkampf fort dauerte¹³³. Tatsächlich geben die genannten Druckschriften aber ganz ähnliche Begründungen für den Kirchenmangel an, nämlich fehlende Bauplätze¹³⁴, Zuwanderung und Bevölkerungswachstum¹³⁵ sowie langwierige Genehmigungsverfahren¹³⁶. In der evangelischen Druckschrift wird zudem auf die Vielzahl der beteiligten Instanzen, fehlende Kooperation und Initiative und sogar Geistliche der »negativen Richtung« verwiesen – ein deutlicher Hinweis auf die theologischen und politischen Fraktionen im Protestantismus, deren Zusammenarbeit alles andere als einfach war¹³⁷. Diese und andere Klagen über die Kirchennot blieben nicht ungehört: Zwischen 1888 und 1914 wurden auf dem Gebiet des späteren Groß-Berlins 123 Kirchen gebaut – 85 evangelische, 38 katholische – so dass Stephan Goetz gar von einem »Kirchenbauboom« spricht¹³⁸. Ein wichtiger Faktor für diese Entwicklung war die Thronbesteigung Kaiser Wilhelms II. (1888–1918), der zusammen mit seiner Frau Auguste Viktoria (1858–1921) den Kirchenbau ideell und finanziell unterstützte. Anknüpfend an seine Idealvorstellungen vom mittelalterlichen Kaisertum bemühte sich Wilhelm II. auch um eine Wiederannäherung an die deutschen Katholiken, sodass auch die katholischen Kirchenbauten von ihm gefördert wurden (wenngleich in geringerem Umfang als die evangelischen)¹³⁹.

Im Zusammenhang mit der Debatte um die »Kirchennot« wurde innerhalb des deutschen Katholizismus die Situation der Berliner Diaspora erstmals auf den Katholikentagen thematisiert, etwa 1887 in Trier¹⁴⁰. Nachdem zunächst Vorbehalte bestanden, eine einzelne Stadt derart in den Vordergrund zu rücken, wurde auf dem Katholikentag in Bochum 1889 intensiv über die Berliner »Kirchennot« diskutiert. Dabei gab es auch kritische Stimmen, etwa von dem wohl bekanntesten Politiker des Zentrums, Ludwig Windthorst (1812–1891), der den Berliner Gemeinden empfahl, sich an der Gastgeberstadt Bochum ein Vorbild zu nehmen und selbst aktiv zu werden. Insgesamt appellierten die meisten

132 So z. B. angesichts eines Spendenaufrufs für eine Leokirche in Berlin 1888 geäußert in: Eine »Leokirche in Berlin« eine Schmach für die Evangelischen der Reichshauptstadt, in: Die christliche Welt. Evangelisch-lutherisches Gemeindeblatt für die Gebildeten 2/18, 29.04.1888, 175f.

133 Daraus resultierten mediale Debatten z. B. über Gerüchte um eine Bistumsgründung Ende der 1880er-Jahre, vgl. JABLONSKI, Delegaturbezirk (wie Anm. 8), Bd. 1, 220–223, oder 1895 über den Bau der St. Ludwig-Kirche (zur Erinnerung an den verstorbenen Ludwig Windthorst) in Wilmersdorf, vgl. ESCHER, Pfarrgemeinden (wie Anm. 8), 277f.; JABLONSKI, Delegaturbezirk (wie Anm. 8), Bd. 1, 230–232. Weitere Beispiele bei JABLONSKI, Delegaturbezirk (wie Anm. 8), Bd. 1, 234–240 u. Bd. 2, 152–155.

134 Vgl. WINFRIDUS, Kirchennot (wie Anm. 96), 10; Kirchennot Berlins (wie Anm. 131), 9.

135 Vgl. Kirchennot Berlins (wie Anm. 131), 10f.

136 Vgl. Kirchennot Berlins (wie Anm. 131), 12; WINFRIDUS, Kirchennot (wie Anm. 96), 10 u. 15f.

137 Vgl. Kirchennot Berlins (wie Anm. 131), 11–17; GOETZ, Kirchen (wie Anm. 95), 51f.

138 Vgl. GOETZ, Kirchen (wie Anm. 95), 12.

139 Vgl. GOETZ, Kirchen (wie Anm. 95), 44–48 u. 213; Jürgen STRÖTZ, Wilhelm II. und der Katholizismus, in: Wilhelm II. und die Religion. Facetten einer Persönlichkeit und ihres Umfelds (Forschungen zur brandenburgischen und preußischen Geschichte N.F. Beiheft 5), hrsg. v. Stefan SAMERSKI, Berlin 2001, 171–198. – Zum Kirchenbau vgl. auch Jürgen KRÜGER, Wilhelms II. Sakralitätsverständnis im Spiegel seiner Kirchenbauten, in: Wilhelm II. und die Religion. Facetten einer Persönlichkeit und ihres Umfelds (Forschungen zur brandenburgischen und preußischen Geschichte N.F. Beiheft 5), hrsg. v. Stefan SAMERSKI, Berlin 2001, 235–264.

140 Vgl. ESCHER, Pfarrgemeinden (wie Anm. 8), 274; GOETZ, Kirchen (wie Anm. 95), 149f.

Redner jedoch an die katholische Solidarität: Da aus allen Teilen Deutschlands katholische Gläubige nach Berlin zuwanderten, sei es eine »Ehrenpflicht«¹⁴¹, Kirchenbauten für die Reichshauptstadt zu unterstützen. Wenig später bildeten die katholischen Geistlichen Berlins, u. a. der gerade ins Amt gekommene Delegat Joseph Jahnel (1889–1897) und Eduard Müller, ein Komitee, das Spenden für den Bau katholischer Kirchen in Berlin sammelte¹⁴². Auch auf dem Koblenzer Katholikentag 1890 wurde auf Antrag des Kölner Rechtsanwalts, Verlegers und Politikers Julius Bachem (1845–1918) abermals über den »außerordentlichen kirchlichen Notstand« in Berlin beraten¹⁴³. Dabei waren nicht nur seelsorgerliche Überlegungen entscheidend, wie Bachem unter Zustimmung der Versammlung ausdrückte: »Der Katholizismus muß in Berlin, dem Mittelpunkte des politischen Lebens, in der Lage sein, achtungsgebietend aufzutreten. Das ist ein großes, auch politisches Interesse der deutschen Katholiken, und auch von diesem Gesichtspunkte aus empfehle ich Ihnen die Annahme meines Antrages. (Bravo! und begeisterter Beifall.)«¹⁴⁴ In ähnlicher Stoßrichtung forderte auch Ludwig Windthorst eine bessere Repräsentation des Katholizismus in Berlin ein; neben dem geplanten (evangelischen) Berliner Dom müsse man »paritätisch danebenstehen, mit einem Gebäude von derselben Bedeutung!«¹⁴⁵ Mittlerweile war auch Windthorst überzeugt, dass die Berliner katholischen Gemeinden dem Kirchenmangel nicht alleine würden beikommen können¹⁴⁶. Die Versammlung beschloss in der Folge einstimmig, die Spendensammlung für die Diaspora durch den Bonifatiusverein zu intensivieren und Berlin besonders zu berücksichtigen, was auch geschah¹⁴⁷. Die reichlich fließenden Spenden wurden ergänzt durch die oben beschriebene Förderung des Kaiserpaares. Weitere Mittel stammten aus der Einführung einer Kirchensteuer¹⁴⁸; die Grundstücke für die Kirchenbauten wurden bis zur Jahrhundertwende oft unentgeltlich zur Verfügung gestellt oder waren bereits im Besitz der Gemeinden. Städtische Unterstützung für Kirchenbauprojekte gab es allerdings weder für Protestanten noch Katholiken¹⁴⁹. Im Zusammenspiel dieser Aktivitäten gelang es, bis zur Gründung des Bistums Berlin 1930 die Zahl der Pfarreien im Berliner Raum auf 46 Pfarreien und 30 Filialen auszuweiten¹⁵⁰.

Ende des 19. Jahrhunderts waren es also besonders die typischen Urbanisierungsfolgen Zuwanderung und Bevölkerungswachstum, welche die katholische Kirche in Berlin vor strukturelle Herausforderungen stellten. Die tendenziell großstadtkritische Sichtwei-

141 WINFRIDUS, *Kirchennot* (wie Anm. 96), 59.

142 Vgl. WINFRIDUS, *Kirchennot* (wie Anm. 96), 59–65; GOETZ, *Kirchen* (wie Anm. 95), 150–153; JABLONSKI, *Delegaturbezirk* (wie Anm. 8), Bd. 1, 228f.

143 Vgl. *Verhandlungen der 37. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands, Koblenz 1890* (urn:nbn:de:0128-1-42938), 158–171, Zitat: 158, urn:nbn:de:hbz:466:1-35227.

144 Ebd., 166f.

145 Ebd., 168.

146 Ebd., 169f.

147 Vgl. ebd., 171; GOETZ, *Kirchen* (wie Anm. 95), 150–153; Anton I. KLEFFER/Wilhelm WOKER, *Der Bonifatius-Verein. Seine Geschichte, seine Arbeit und sein Arbeitsfeld 1849–1899. Festschrift zum fünfzigjährigen Jubiläum des Vereins, Paderborn 1899, Teil 2: Die Arbeit und das Arbeitsfeld des Bonifatius-Vereins*, 45.

148 1890 waren an St. Hedwig 5% Kirchensteuer üblich, vgl. 37. Generalversammlung (wie Anm. 143), 162. Die Einführung einer Kirchensteuer für alle katholischen Gemeinden erfolgte 1904, vgl. ASCHOFF, *Berlin* (wie Anm. 1), 228.

149 Vgl. GOETZ, *Kirchen* (wie Anm. 95), 179–191 u. 211–217.

150 Vgl. ESCHER, *Pfarrgemeinden* (wie Anm. 8), 288. – Zur Gründung des Bistums Berlin vgl. HÖHLE, *Gründung* (wie Anm. 2); SCHWILLUS/BRÜHE, *Erzbistum* (wie Anm. 30), 76–85.

se schlägt sich dabei ebenso in den Äußerungen kirchlicher Akteure nieder wie ein weiter gestiegenes Bewusstsein für die Bedeutung der Berliner Diaspora in ganz Deutschland.

4. Fazit

Anstelle einer Zusammenfassung sollen abschließend vier weiterführende Merkmale vorgestellt werden, die das Profil des Berliner Katholizismus im 19. Jahrhundert ausmachen¹⁵¹.

1. Die Kirchenbindung der katholischen Gläubigen in Berlin war Ende des 19. Jahrhunderts zwar geringer als in den meisten katholischen Regionen, dennoch kann man mit Christoph Kösters von einem katholischen Diasporamilieu sprechen, das durch eigene Schulen, Vereine sowie Presse und Publizistik um die Bewahrung katholischer Identität in einer extremen Minderheitensituation bemüht war¹⁵².
2. Berlin als protestantische, preußische bzw. deutsche Hauptstadt verkörperte idealtypisch¹⁵³ die katholische Diaspora Deutschlands und wurde entsprechend medial beachtet, und zwar positiv wie negativ. Die Etablierung katholischer Strukturen in Berlin und der Bau von Kirchen lösten im Kulturkampf und darüber hinaus auf evangelischer Seite Abwehrreflexe aus. Andererseits führte die deutschlandweite Beachtung für die Berliner Katholikinnen und Katholiken auch zu erfolgreichen Spendenaktionen bei der Beseitigung der »Kirchennot«.
3. Eng verbunden mit der »Kirchennot« ist ein weiteres Hauptcharakteristikum des Berliner Katholizismus, nämlich seine Prägung durch Zugewanderte aus verschiedenen Regionen und unterschiedlicher nationaler Zugehörigkeit. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts gab es daher noch kein ausgeprägtes eigenes Profil; stattdessen zeichnete sich Berlin durch engere Bindungen zu bestimmten Diözesen aus, konkret Breslau und Münster. Erst langsam bildeten sich im Laufe des Jahrhunderts individuelle regionale Züge heraus, etwa eigene Feiern wie die Fronleichnamsprozession nach Spandau oder die Märkischen Katholikentage¹⁵⁴.
4. Wie gezeigt wurde, war die Position vieler Kirchenvertreter gegenüber der Großstadt allgemein und Berlin im Besonderen ambivalent bis negativ, worin sie sich im Übrigen wenig vom politischen Katholizismus unterschieden¹⁵⁵. Diese Haltung erschwerte möglicherweise auch den Umgang mit den für Berlin so entscheidenden Urbanisierungsfolgen und wurde erst im 20. Jahrhundert überwunden, als der »Großstadtapostel« Carl Sonnenschein (1876–1929) in seinen Publikationen auf die pastoralen

151 Zur (auch politischen) »Eigenart des Berliner Katholizismus« im Jahr 1935 vgl. WENDLAND, Entwicklung (wie Anm. 8), 69–73.

152 Vgl. KÖSTERS, Katholiken (wie Anm. 6), 178–184.

153 Vgl. ASCHOFF, Diaspora (wie Anm. 6), 67; ASCHOFF, Berlin (wie Anm. 1), 227.

154 Vgl. Heribert ROSAL, Geschichte und Bedeutung der Märkischen Katholikentage für den Berliner Katholizismus, in: Seelsorge und Diakonie (wie Anm. 1), 499–512; Michael KLÖCKER, Regionale Katholikentage nach dem Ersten Weltkrieg: Konservative Massenmobilisierung zwischen »Tradition« und »Moderne«, in: Historical Social Research 32/3, 2007, 237–269.

155 Zum Berlin-Bild der Zentrumsparterie vgl. Ralf STREMMEL, Modell und Moloch. Berlin in der Wahrnehmung deutscher Politiker vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg, Bonn 1992, 96–104.

Besonderheiten Berlins aufmerksam machte¹⁵⁶. Mit Sonnenschein schließt sich der Kreis zum anfangs zitierten Heft der *Deutschen Illustrierten Rundschau* über das katholische Berlin, denn auch Sonnenschein ist hier mit einem Text über »Katholische Perspektiven in der Reichshauptstadt« vertreten¹⁵⁷. Deutlich gemacht wurde, welches Fundament die Herausbildung katholischer Strukturen im 19. Jahrhundert für das dort beschworene katholische und damit »andere« Berlin legte.

156 Vgl. Detlef GROTHMANN, Art. Sonnenschein, Carl, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon X, 1995, 793–796; Wolfgang LÖHR, Art. Sonnenschein, Carl, in: NDB 24, 2010, 579f.

157 Carl SONNENSCHNEIN, Katholische Perspektiven auf die Reichshauptstadt, in: Das katholische Berlin (Deutsche Illustrierte Rundschau 1), hrsg. v. Heinrich BACHMANN, München 1929, 6–8. – Vgl. auch die Würdigung von H. MONZEL, Unser Dr. Sonnenschein, in: ebd., 63f.

JOSEF PILVOUSEK

Katholizismus in der DDR und in den neuen Bundesländern

Politische Bedingungen und kulturelle Praktiken

Zum Verstehen des mitteldeutschen Katholizismus ist es unabdingbar, die Wurzeln dieser disparaten Diasporakirche in den Neuen Ländern, die eigentlich, mit wenigen Ausnahmen, seit der Reformation nur in Städten, industriellen Ballungsräumen und wenigen geschlossenen katholischen Gebieten bestand, näher zu untersuchen. Dazu bietet sich an, die durch Flucht und Vertreibung am Ende des Krieges wachsenden oder neu entstandenen katholischen Gemeinden und ihre Gläubigen in den Blick zu nehmen.

Was macht diesen ostdeutschen Katholizismus aus, oder, was lässt sich über ihn im Vergleich zum westdeutschen Katholizismus sagen?

Niemand kommt wohl auf die Idee, den ostdeutschen Katholizismus mit dem bayerischen oder rheinischen zu vergleichen. Der Vergleich mit dem (gesamt-) bundesdeutschen Katholizismus ist üblich, wobei die beiden großen Landmannschaften der Vertriebenen und Flüchtlinge in der Sowjetischen Besatzungszone SBZ und der späteren DDR, die Schlesier und die Sudetendeutschen, hier in denkwürdiger Weise gleicher Meinung sind. Westdeutscher Katholizismus wurde im Osten mentalitätsmäßig zumeist als monolithischer Block wahrgenommen und genauso bewertet, d. h. vor allem als westdeutsch und katholisch. Wenn ich es richtig sehe, nahm man den ostdeutschen Katholizismus im Westen ebenso als Einheit wahr.

Die deutschen Bistümer im Osten des Reichsgebietes waren am Ende des Zweiten Weltkrieges untergegangen, und die Bevölkerung aus diesen Gegenden geflohen, vertrieben oder nach Restdeutschland ausgewiesen worden¹. Nach Deutschland kamen

1 Zum Problem der korrekten Benennung vgl. Torsten W. MÜLLER, *Neue Heimat Eichsfeld? Flüchtlinge und Vertriebene in der katholischen Ankunftsgesellschaft*, Duderstadt 2010, 13f.: »Bestimmte Bevölkerungsgruppen wurden während des Zweiten Weltkrieges evakuiert. Der Begriff ›Evakuierter‹ bezeichnet diejenigen Personen, die durch Bombardierungen bedrohter Städte in ländliche Gebiete umgesiedelt wurden; [...] Es gab Menschen, die noch während des Krieges vor der sowjetischen Armee geflüchtet waren und daher als ›Flüchtlinge‹ bezeichnet wurden; es gab Personengruppen, die [...] vertrieben wurden und sich deshalb als ›Vertriebene‹ definierten. Schließlich gab es Menschen, die nach harten Entrechtungserfahrungen in der bisherigen Heimat erst zwischen 1946 und 1950 zwangsdeportiert wurden, weshalb die Bezeichnung ›Zwangsdeportierte‹ am ehesten auf sie zutrifft. In der SBZ dominierte [...] überwiegend der Begriff der ›Flüchtlinge‹. Von den Sowjets selbst wurde noch 1945 die verharmlosende Bezeichnung ›Umsiedler‹ für den amtlichen Sprachgebrauch der SBZ verbindlich vorgeschrieben, den das SED-Regime der DDR schon 1950 zum ›ehemaligen Umsiedler‹ verschärfte, um anzudeuten, dass das so bezeichnete Problem bereits so gut wie gelöst sei. Im Amtsdeutsch der Länder Thüringen und Sachsen

damals² mehr als zwölf Millionen Heimatvertriebene³, die sich ganz erheblich von den Migranten der vorigen Jahrhunderte unterschieden⁴. In der unmittelbaren Nachkriegszeit war die deutsche Gesellschaft auf das Überleben konzentriert. Man spricht heute davon, dass in der SBZ/DDR politisch der Versuch gemacht wurde, die Vertriebenen, es sollen etwa 4,3 Millionen gewesen sein, zu assimilieren. Diese Politik misslang weitgehend! »Unterhalb der verordneten Angleichung lebte das Sonderbewusstsein der sogenannten Neubürger fort. Das wurde spätestens in den 80er-Jahren sichtbar, als die Erinnerung umso lebhafter wiedererstand.«⁵

Die Millionen Heimatvertriebenen, darunter natürlich auch viele Katholiken, mussten aufgenommen werden. Zu den inzwischen üblichen historischen Standortbeschreibungen der ostdeutschen katholischen Kirche gehört, neben der Bezeichnung als Diasporakirche, sie als »Flüchtlingskirche«⁶ zu benennen, die allmählich zur katholischen

florierte zusätzlich der Begriff des »Neubürgers«, der jeden Bezug auf die Flucht oder verlorene Heimatgebiete ausblendete. Demgegenüber setzte sich in der Bundesrepublik der Terminus der »Vertriebenen« [...] durch.«

2 In den Aufnahmegau Thüringen waren bereits 1939 Saarländer und Hamburger gekommen, 1943 folgten die Rheinländer und seit 1944/45 Flüchtlinge und Vertriebene aus den sog. Ostgebieten des Deutschen Reiches. Man könnte also auch insgesamt von ca. 13–14 Millionen »Migranten« sprechen. Vgl. Josef PILVOUSEK, Organisation und Struktur der »Abgewanderten-Seelsorge« des Erzbistums Köln in Thüringen 1943–1945, in: Ortskirche und Weltkirche in der Geschichte. Kölner Kirchengeschichte zwischen Mittelalter und Zweitem Vatikanum (FS Norbert Trippen), hg. v. Heinz FINGER, Reimund HAAS u. Hermann-Josef SCHEIDGEN, Köln – Weimar – Wien 2011, 491–515.

3 Die von mir aus zahlreichen kirchlichen Erfassungsbögen eruierten Zahlen über Vertriebene und Flüchtlinge liegen weitaus höher als die offiziellen, gedruckten Jahrbücher und das SBZ-Handbuch von Hermann BROZAT/Hermann WEBER, SBZ-Handbuch. Staatliche Verwaltungen, Parteien, gesellschaftliche Organisationen und ihre Führungskräfte in der Sowjetischen Besatzungszone Deutschlands 1945–1949, hrsg. v. DENS., München 1990. Meine Berechnungen decken sich mit den Angaben, die Peter-Heinz Seraphim (Peter-Heinz SERAPHIM, Die Heimatvertriebenen in der Sowjetzone (Schriften des Vereins für Sozialpolitik, Neue Folge, Bd. 7/I), Berlin 1954, 53–55, Karte 15) bereits 1954 vorlegte und können die Entwicklungen und Tendenzen der Migrationen der Nachkriegszeit treffend wiedergeben. Seraphim geht davon aus, dass 1948 etwa 2.775.000 Katholiken in der SBZ/DDR lebten, von denen 1.864.000 Heimatvertriebene waren. Bei einer Gesamtbevölkerungszahl von 20 Millionen waren das 13,9% Katholiken.

4 Zwei Dissertationen beschäftigen sich mit unterschiedlicher Zielsetzung mit »Migrationen« von Katholiken des 18./19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Martin GEBHARDT, Katholiken in den Thüringer Kleinstaaten. Die Entwicklung katholischen Lebens vom 18. Jahrhundert bis zum Ende des Ersten Weltkriegs (EThSt 11), Würzburg 2016, stellt die Anfänge kirchlichen Lebens in den Thüringer Kleinstaaten dar. Die Studie von Benjamin GALLIN, Katholische Arbeiter im Mutterland der Reformation. Konfession und Arbeitsmigration in Sachsen 1871–1914 (VKZG 134), Paderborn 2019, untersucht die Arbeitsmigration der katholischen Minderheit für das Verhältnis von Staat und Kirche im Prozess der katholischen Gemeindebildung.

5 Marita KRAUSS, Fremde Heimat: DDR, in: Fremde Heimat. Das Schicksal der Vertriebenen nach 1945, hrsg. v. Henning BURK, Erika FEHSE, Marita KRAUSS u. a., Berlin 2011, 191–208, hier: 191.

6 Josef PILVOUSEK, Flüchtlinge, Flucht und die Frage des Bleibens. Überlegungen zu einem traditionellen Problem der Katholiken im Osten Deutschlands, in: Die ganz alltägliche Freiheit. Christsein zwischen Traum und Wirklichkeit, hrsg. v. Claus P. MÄRZ (EThSt 65), Leipzig 1993, 9–23, hier: 22f.; vgl. DERS., »Innenansichten«. Von der »Flüchtlingskirche« zur »katholischen Kirche in der DDR«, in: Materialien der Enquete Kommission »Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland« (12. Wahlperiode des Deutschen Bundestages), hrsg. v. DEUTSCHEN BUNDESTAG, Bd. VI/2: Kirchen in der SED-Diktatur, Frankfurt a. M. 1995, 1134–1163.

Kirche in der DDR wurde. Die 1995 zunächst behelfsweise eingeführte Prozessbeschreibung »Von der ›Flüchtlingskirche‹ zur ›Katholischen Kirche in der DDR‹« erweist sich bis heute als brauchbar und gibt den mitteldeutschen Katholizismus in seiner vor allem durch die Vertreibungen entstandenen Besonderheit annähernd exakt, wenn auch unvollständig, wieder. Betroffen von dieser »Flüchtlingswelle« waren alle Bistümer und Jurisdiktionsgebiete, wenn auch unterschiedlich stark. So war Berlin (Ost und West) lange Zeit für Vertriebenentransporte weitgehend gesperrt gewesen, während das ländlich geprägte Mecklenburg einen enormen Zuzug von insgesamt ca. 270 000 Katholiken erlebte⁷.

Ein Problem, das sich aus dieser gewaltigen Bevölkerungsverschiebung ergab, war u. a., einheimische und vertriebene Katholiken in gleiche Gemeinden irgendwie einzufügen und Seelsorge in dieser Gemengelage unterschiedlichster Katholizismen funktionsfähig zu halten⁸. Von außen kamen die staatlichen Repressionen hinzu, die die innerkirchlichen Unterschiede verstärkten oder manchmal auch kompensierten. Die kirchlichen Zustände während der Zeit des Dritten Reiches hatten zudem ein Kirchenbild präformiert, das bis zum Ende der DDR seine prägende Kraft behielt: Katholische Kirche in der DDR definierte sich weitgehend von der Pfarrei und Gemeinde her und Vereine und Verbände traten im Leben der Gemeinden kaum in Erscheinung, weil es sie entweder nicht gab oder sie nur eine untergeordnete Rolle spielten⁹. Die Verschiedenheit der beiden Ortskirchen – Ost und West – wurde nach 1990 erst richtig deutlich.

Joachim Garstecki, der frühere Generalsekretär von »Pax Christi«, vermittelte einen Einblick in die Thematik, als er 1992 in einem Interview über die Katholische Kirche in der Bundesrepublik und in der ehemaligen DDR sowie den Einigungsprozess sagte: »[...] es stoßen im Grunde zwei sehr unterschiedliche Katholizismen aufeinander: Im Westen der im wesentlichen rheinisch-westfälisch geprägte, der auch gewohnt ist, sich politisch zu artikulieren, und der nicht gerade durch eine große Staatsferne charakterisiert ist; im Osten dagegen ein im Wesentlichen schlesisch geprägter Katholizismus. Da gibt es schon rein mental Unterschiede, wie man sie sich größer gar nicht vorstellen kann. Der politisch erprobte, wache, rheinisch-westfälisch geprägte Katholizismus stößt auf einen schlesischen Katholizismus in Berlin, Görlitz oder Meißen, der gegenüber Staat und Öffentlichkeit seit den Kulturkampfzeiten des ausgehenden 19. Jahrhunderts äußerst defensiv eingestellt ist. Das kann auf Anheb gar nicht zu einer lockeren und lebberen Synthese führen. Da gilt es Spannungen zu überwinden.«¹⁰

Zwei Elemente gilt es also in den Blick zu nehmen, wenn man über den Katholizismus in der DDR und den Neuen Ländern sprechen will.

1. Eine »neue Diaspora« war in der SBZ/DDR durch Flucht und Vertreibung entstanden, die in einem Rundschreiben des Katholischen Flüchtlingsrates an alle Seelsorger aus dem Jahre 1950 so erläutert wurde. Die Diaspora in der russischen Zone ist die größte Sorge der Kirche und besonders extrem. Über 4 Millionen katholischer

7 Vgl. Josef PILVOUSEK, Flüchtlinge (wie Anm. 6), 12.

8 Zur Thematik vgl. Torsten W. MÜLLER, In der Fremde glauben. Die Auswirkungen von Flucht und Vertreibung im Ostteil des Bistums Fulda (EThSt 108), Würzburg 2015.

9 Vgl. Sebastian HOLZBRECHER, Der Aktionskreis Halle. Postkonziliare Konflikte im Katholizismus der DDR (EThSt 106), Würzburg 2015, 177.

10 Martin HÖLLEN, Loyale Distanz? Katholizismus und Kirchenpolitik in SBZ und DDR. Ein historischer Überblick in Dokumenten, Bd. 3: 1966–1990, 2. Teil-Band: 1977 bis 1990, Berlin 2000, 333.

Heimatvertriebener sind in protestantischen Gegenden untergebracht, in denen es keine katholischen Gemeinden und Gottesdienststätten gegeben hat. Über 700 Seelsorgsstellen und 3000 Gottesdienststationen wurden mittlerweile eingerichtet. *Aber der große Priestermangel und die unvorstellbare Armut der Vertriebenen, insbesondere in der russischen Zone, bereiten dem kirchlichen Neuaufbau unvorstellbare Schwierigkeiten. Und doch haben die katholischen Heimatvertriebenen in der Diaspora eine besondere Aufgabe. Sie entzündeten nicht nur das Licht des katholischen Glaubens in Gegenden, in denen seit der Reformation kein katholischer Gottesdienst mehr gefeiert wurde, sondern tragen auch die härteste Last der Auseinandersetzung mit dem aggressiven Materialismus des Ostens. Die katholischen Landmannschaften West- und Süddeutschlands haben vielfach diese neue Aufgabe noch nicht genügend erkannt. Wir möchten Sie darum bitten, Ihren Pfarrkindern von dieser neuen Diaspora immer wieder zu erzählen, sie zu bitten, wie zu Weihnachten, über die Zonengrenze an Priester und katholische Familien Lebensmittelpakete zu schicken und die Bemühungen des Bonifatius-Vereines in jeder Hinsicht zu unterstützen*¹¹.

2. Ihre je eigenen Mentalitäten sowie Gebräuche hatten die Vertriebenen und Flüchtlinge auch nach Mitteldeutschland mitgebracht. Zu fragen ist, was die damaligen Flüchtlinge und Vertriebenen von den nun zahlenmäßig unterlegenen »Einheimischen« und von den westdeutschen Katholiken unterschied?

Von Kardinal Josef Frings (1887–1978), der durch zahlreiche Kontakte in die SBZ und durch Briefe eines Verwandten bestens über die Situation in Ostdeutschland informiert war, stammt eines der wenigen Zeugnisse, die darüber Auskunft zu geben scheinen. Frings beschrieb am 16. Januar 1953 rückblickend die Bedeutung der Ostpriesterhilfe. Eine zugunsten des neuen Priesterseminars in Erfurt getroffene Entscheidung begründete er so: *Königstein hat jetzt den vorzüglichen Regens an das Priesterseminar in der Ostzone (Erfurt) abgegeben und ist bereit, alle Theologen, die jenseits der Oder-Neiße-Linie geboren sind, an dieses Seminar abzugeben, sobald sie die Einreiseerlaubnis erhalten haben. Das Seminar hat den Vorteil, daß hier Ostdeutsche durch Ostdeutsche erzogen werden; die Erfahrung hat gelehrt, dass die Ostdeutschen Theologen sich in unseren Häusern nicht ganz wohl fühlen, und die hiesigen Direktoren klagen darüber, daß sie nur schwer die ostdeutschen Alumnien wegen ihres andersartigen Volkscharakters verstehen können.*¹² Worin der andersartige Volkscharakter bestand, was die Mentalitätsunterschiede für ihn ausmachten, erfährt man leider nicht.

1. Neue Diaspora

Schon seit den 1950er-Jahren wurde der Begriff Diaspora nicht mehr allein mit der konfessionellen Minderheitensituation gleichgesetzt; immer war auch schon von der glaubens- und kirchenfeindlichen, gesellschaftlichen Situation die Rede. Allmählich profilierte sich der Diasporabegriff soweit, dass zur Umschreibung der Lage der Katholiken in

11 Historisches Archiv des Erzbistums Köln (HAEK), CR II 25.20b, 20, Rundschreiben des Katholischen Flüchtlingsrates an alle Seelsorger, Prälat Dr. Hartz und Dr. Lukaschek, Vorsitzender des Katholischen Flüchtlingsrates, Fulda, 16. März 1950.

12 HAEK, CR 25 20e. (wie Anm. 10), Entwurf über die Bedeutung der Ostpriesterhilfe, 16. Januar 1953.

der DDR der Begriff »doppelte Diaspora« verwendet wurde und bis heute mit teilweise anderen Konnotationen in Gebrauch ist¹³.

Auf die DDR-Gesellschaft angewandt wurde von »weltanschaulicher Diaspora« und vor allem seit Beginn der 1980er-Jahre zunehmend von »säkularer« (Minderheit unter einer nichtglaubenden Mehrheit) und »ideologischer Diaspora« (Minderheit in einer vom Marxismus-Leninismus geprägten Gesellschaft) gesprochen, wobei die beiden letzteren Begriffe oft in Relation zueinander erscheinen¹⁴.

Da auch die evangelischen Volkskirchen allmählich einen Schrumpfungsprozess durchliefen, erlebten und erfuhren sich beide Konfessionen als Minderheit und sahen und sehen deshalb das Verbindende als vorrangig (»ökumenische Diaspora«)¹⁵. Zusammenfassend formuliert bedeutet das: »Die ›neue‹ Diaspora ist gekennzeichnet durch die ungläubige Mehrheit.«¹⁶

1.1 Konfessionelle Diaspora

Seit der Reformation bestand in Mitteldeutschland eine fast ausschließlich evangelisch geprägte Konfessionsstruktur; nur in wenigen geschlossenen katholischen Gebieten (Eichsfeld, katholische Rhön, sorbische Lausitz), in Städten oder industriellen Ballungsräumen konnten sich vereinzelt katholische Gemeinden etablieren¹⁷. Seit dem 19. Jahrhundert kamen wenige Katholiken, besonders aus katholischen Gebieten Deutschlands wie Schlesien, Böhmen oder auch aus Italien, in die mitteldeutschen Regionen. Vor dem Zweiten Weltkrieg stellten die Katholiken nur 6,1 % der Gesamtbevölkerung in Mitteldeutschland. Dieses kirchliche Leben in einer konfessionellen Minderheitensituation nannte man »konfessionelle Diaspora«.

Festzuhalten ist aber, dass bereits seit 1933 durch staatlich gelenkte Maßnahmen eine neue Diaspora und durch Krieg, Vertreibungen, Flucht und Ausweisung neue Konfes-

13 Zur Gesamtthematik vgl. Josef PILVOUSEK, Von der »Gärtnerei im Norden« zur »doppelten Diaspora«. Überlegungen zum Diasporabegriff der katholischen Kirche in der DDR, in: *Diaspora als Ort der Theologie. Perspektiven aus Tschechien und Ostdeutschland*, hrsg. v. Benedikt KRANEMANN u. Petr ŠTICA (EThS 48), Würzburg 2016, 101–116. Der *Diaspora in Deutschland* widmet sich das Themenheft des Wichmann-Jahrbuches 2014/2015: *Die katholische Diaspora in Deutschland. Stand und Perspektiven der Forschung*, Wichmann-Jahrbuch des Diözesangeschichtsvereins Berlin, Neue Folge 13 (54/55, 2014/2015), Heiligenstadt 2015.

14 Ullrich hat später auf den Begriff »weltanschaulich« verzichtet und ihn durch »ideologische Diaspora« ersetzt (vgl. Lothar ULLRICH, Grundsätzliches zur Minderheitensituation der katholischen Christenheit. II. Theologische Aspekte, in: *Katholiken in der Minderheit. Diaspora – Ökumenische Bewegung – Missionsgedanke (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Die Katholische Kirche III*, hrsg. v. Erwin GATZ), Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1994, 27–36, hier: 35. Dieser Terminus hing mit der marxistisch-leninistischen Ideologie, dem verordneten Atheismus, zusammen, bezog sich also auf die Weltanschauung. Vermutlich sind Versuche, die Situation der Katholiken in der DDR als dreifache Diasporasituation zu bezeichnen – »konfessionelle, säkulare und ideologische Diaspora« – auf diese nochmaligen Ableitungen zurückzuführen. Durchsetzen zum allgemeinen Sprachgebrauch konnte sich diese Differenzierung nicht.

15 Vgl. Hermann-Josef RÖHRIG, Art. Neue Diaspora, in: *LThK*³, 202f, hier: 202.

16 Lothar ULLRICH, *Diaspora und Ökumene in dogmatischer (systematischer) Sicht*, in: *Für die vielen. Zur Theologie der Diaspora*, hrsg. v. Bruno KRESING, Paderborn 1984, 156–192, hier: 170.

17 Vgl. Hans-Georg ASCHOFF, *Diaspora in der DDR*, in: Erwin GATZ (Hrsg.), *Katholiken in der Minderheit* (wie Anm. 14), 127–133.

sionsverhältnisse entstanden waren¹⁸. Transformationsprozesse von entscheidender Bedeutung setzten ein, die fulminante und nie gekannte Veränderungen für die mitteldeutsche katholische Kirche mit sich brachten. Der Diasporabegriff erfuhr eine hermeneutische Erweiterung.

Aber erst durch Flucht und Vertreibung seit 1944/1945 war es zur massenhaften Ansiedlung von Katholiken im »Kernland der Reformation« gekommen, sodass man gelegentlich diese Diaspora auch als eine Diaspora der Heimatvertriebenen (Flüchtlings-Diaspora¹⁹) bezeichnen könnte²⁰.

Bei Kriegsende 1945 gehörten formell mehr als 80 % der Bevölkerung der Sowjetischen Besatzungszone der evangelischen Kirche an; das religiöse Interesse der Menschen wuchs zeitbedingt, kirchliche Angebote hatten anfangs großen Zulauf²¹. Das Einströmen der katholischen Heimatvertriebenen in die evangelisch geprägte Region Mitteldeutschland brachte rein äußerlich betrachtet ein enormes Anwachsen der Katholikenzahlen mit sich. Vor dem Krieg hatte es in diesem Gebiet rund 1,1 Millionen Katholiken gegeben. Von 1945 bis 1949 erhöhte sich die Gesamtzahl der Katholiken auf etwa 2,8 Millionen²². Die Konfessionszonen wurden zwar für kurze Zeit mächtig verwischt, aber nicht aufgehoben. Die katholische Kirche blieb bis 1989 »eine kleine Kirche. Sie ist Kirche in der Diaspora.«²³

Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts behauptete dieser konfessionelle Diasporabegriff das Feld der theologischen und historischen Forschung²⁴.

In den ländlichen, bisher rein protestantischen Gebieten Mitteldeutschlands hatte sich die bisherige Konfessionszusammensetzung quantitativ verändert²⁵. Die konfessionellen Verhältnisse waren unverkennbar zu Gunsten der Katholiken verschoben worden, was die Entstehung eines neuen katholischen Selbstbewusstseins beförderte. Gleichzeitig etablierten sich in diesem andersgearteten Kontext neue Konzepte von Seelsorge, da sich Kirche und Katholizismus seit Kriegsende anders darstellten: Die Gemeinden in der Diaspora erlebten eine strukturelle, mentale und geistlich-theologische Veränderung durch den Zuzug katholischer Schlesier, Ermländer, Sudetendeutscher usw.²⁶.

War Diaspora bisher in Mitteldeutschland immer auch mit Abgrenzung und Ausgrenzung verbunden gewesen, so kam es jetzt zu einer bedeutsamen Öffnung. Die nach

18 Vgl. Hermann-Josef RÖHRIG, Art. Neue Diaspora (wie Anm. 14), 202.

19 Vgl. ebd.

20 Vgl. Josef PILVOUSEK, Flüchtlinge (wie Anm. 6), 21.

21 Vgl. Thomas GROSSBÖLTING, Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Göttingen 2013, 231; Susanne BÖHM, Deutsche Christen in der Thüringer evangelischen Kirche (1927–1945), Leipzig 2008, 208.

22 Vgl. Josef PILVOUSEK, Flüchtlinge (wie Anm. 6), hier: 11.

23 So Bischof Hugo Aufderbeck 1973; zitiert nach Martin HÖLLEN, Loyale Distanz? Katholizismus und Kirchenpolitik in SBZ und DDR. Ein historischer Überblick in Dokumenten. Bd. 3/1 (1966–1990), Berlin 1998, 322.

24 Vgl. Lothar ULLRICH, Diaspora und Ökumene (wie Anm. 15), 191.

25 »In der thüringischen Diaspora ist über Nacht eine neue Diaspora entstanden.« Vgl. Joseph SCHOLLE, Thüringische Kirchengeschichte, Heiligenstadt ²1951, 85.

26 Vgl. Joachim KÖHLER/Rainer BENDEL, Bewährte Rezepte oder unkonventionelle Experimente? Zur Seelsorge an Flüchtlingen und Heimatvertriebenen. Anfragen an die und Impulse für die Katholizismusforschung, in: Siegerin in Trümmern. Die Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft, hrsg. von Joachim KÖHLER u. Damian VAN MELIS (Konfession und Gesellschaft 15), Stuttgart 1998, 199–228.

dem Krieg durch Vertreibung und Flucht neu entstandenen katholischen Gemeinden waren in Ermangelung gottesdienstlicher Räume fast durchwegs in Kirchen, Kapellen und Sälen evangelischer Schwestergemeinden zu Gast. Im Ostteil des Bistums Fulda, also in Thüringen, wurden 1957 regelmäßig in 635 evangelischen Kirchen katholische Gottesdienste abgehalten²⁷. Ähnliche Konstellationen waren in allen ostdeutschen Diasporagebieten zu finden. Noch im Jahre 1966 wurden von allen Räumen, in denen katholischer Gottesdienst stattfand, 55 % von evangelischen Gemeinden zur Verfügung gestellt²⁸.

Erst im Laufe der Jahre, in der das sozialistisch-kommunistische System sich perfektionierte, hatte sich das Verhältnis zwischen katholischer und evangelischer Kirche geändert²⁹. »Die Evangelischen waren nicht mehr die ›anderen‹. Die Kirchen verstanden sich in der gleichen Bedrängnis zusammengehörig. Die ›anderen‹: das war die Partei, der Staatssicherheitsdienst, oftmals die Schule. Deswegen bestand der Abstand nicht mehr zwischen den Konfessionen, sondern zwischen den Christen einerseits und der marxistisch-leninistisch durchgesetzten Gesellschaft andererseits: eine ideologische Diaspora.«³⁰

1.2 »Ideologische« und »säkulare Diaspora«

1.2.1 »Weltanschauliche« Diaspora

Schon bald nach dem Machtantritt der SED zeigte sich, dass die Minderheitensituation der Katholiken von einem weiteren Bereich umgrenzt wurde: Die konfessionelle Minderheit befand sich in einer einheitlich geprägten ideologischen Umwelt, was man zunächst mit »weltanschaulicher« umschrieb³¹. Dieser Begriff taucht in verschiedenen Varianten in den 1950er-Jahren erstmals auf³² und kennzeichnet die Situation der Katholiken in der SED-Diktatur.

Seelsorge war in der durch marxistisch-atheistische Staats-Ideologie geprägten DDR nur unter erschwerten Bedingungen möglich. Der Marxismus-Leninismus war

27 Vgl. Bistumsarchiv Fulda, 015-06, Fasz. 1, Übersicht über den Ostteil der Diözese, 29. April 1957.

28 Vgl. Walter HARDT, Die römisch-katholische Kirche in der Deutschen Demokratischen Republik, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 24 (4/1973), 68.

29 Konfessionsverschiedene Ehen, sogenannte Mischehen, waren bis weit in die 1950er-Jahre hinein Gründe für Konfessionswechsel, verbunden mit Polemik oder sogar Kirchenaustritten. »Ich wehrte mich gegen die absolut vorgetragene Bedingung des Pfarrers, forderte in meiner naiven Weise sogar eine Diskussion heraus und redete von Toleranz und dem Recht auf freie Entscheidung und so fort. Darauf hin wurde dieser orthodoxe Mann im schwarzen Anzug ärgerlich und prophezeite uns wörtlich: ›Ihre Mischehe wird sowieso nicht halten!‹ Da verließen wir beide beleidigt die Amtsstube.« Vgl. Heinz SCHOLZ, Mein langer Weg von Schlesien nach Gotha 1933–1950. Erinnerungen an eine schlesische Kindheit und Jugend in NS-Zeit, Hitlerkrieg und Nachkriegsjahren, Bad Langensalza 2009, 209.

30 Franz-Georg FRIEMEL, Diasporaprobleme. Furcht vor der Isolierung, in: Diaspora: Zeugnis von Christen für Christen. Festschrift 150 Jahre Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken, hrsg. v. Günter RISSE u. Clemens A. KATHKE, Paderborn 1999, 469–483, hier: 481f.

31 Vgl. Lothar ULLRICH, Priester in der Diaspora, in: Kirche in nichtchristlicher Welt, hrsg. v. Lothar Ullrich (EThS 15), Leipzig 1986, 55–76, hier: 56.

32 Vgl. Lothar ULLRICH, Diaspora und Ökumene (wie Anm. 15), 182.

nach seinem Selbstverständnis »Wissenschaft« und »Ideologie« zugleich. Indem er sich als Wissenschaft verstand, konnte er alle anderen Weltdeutungen als unwissenschaftlich, als objektiv falsch hinstellen. Das galt auch für die Religion. Sie sei falsches Bewusstsein, das aus der Entfremdung des Menschen in der Klassengesellschaft resultiert. In der sozialistischen Gesellschaft, in der die Ausbeutung abgeschafft wird, verliert die Religion ihre objektiven gesellschaftlichen Grundlagen. Sie stirbt ab. Nach der sozialistischen Theorie ist also in diesem System weder für Religion noch für Kirchen Raum³³.

Die gesamte Atmosphäre des öffentlichen Lebens war somit bewusst antireligiös. Die SED verfolgte die langfristige Strategie, das christliche Element in der Gesellschaft zu privatisieren und jede religiöse Überzeugung als Aberglauben zu diffamieren³⁴. In den staatlichen Schulen wurde die Trennung von der Kirche strikt vollzogen; der Religionsunterricht wurde als »Störfaktor« aus dem Fächerkanon und dem Schulgebäude verbannt³⁵. Bis 1952 gab es in der gesamten SBZ keine Theologische Fakultät und – bis auf eines³⁶ – kein katholisches Gymnasium mehr. Sämtliche Verbände und kirchlichen Vereine wurden durch das kommunistische Regime verboten bzw. durften nicht wieder gegründet werden³⁷. Jede Jugendarbeit auf christlicher Grundlage wurde aus der Öffentlichkeit in die Kirchenräume verbannt. Religiöse Bücher, Zeitschriften oder Zeitungen durften gar nicht oder in nur stark beschränkter Auflage gedruckt werden; ein sowjetischer Offizier antwortete auf die Bitte, ein Kirchenblatt herausgeben zu dürfen: »Beten: Ja, drucken: Nein!«³⁸ Eine besonders rigide Genehmigungs- und Anzeigepflicht für alle Veranstaltungen erschwerte seit 1949 die kirchlichen Zusammenkünfte³⁹.

Es dauerte relativ lange, bis zum Problem des Zusammenlebens zwischen Christen und Marxisten offiziell von kirchlicher Seite Stellung bezogen wurde. Bischof Otto Spülbeck (1904–1970)⁴⁰ von Meißen umschrieb das Zusammenleben auf dem Kölner Katholikentag 1956 mit dem Bild des »fremden Hauses«: U. a. hieß es: *Das Menschenbild des Marxismus und seine Gesellschafts- und Wirtschaftsauffassung stimmt mit dem Bild, das wir haben, nicht überein. Dieses Haus bleibt uns ein fremdes Haus. Wir leben*

33 Vgl. Karl SCHMITT, Der totalitäre Anspruch der Ideologie, in: Arbeitsbuch Kirchengeschichte. Sekundarbereich II, hrsg. v. Rosemarie AGATZ u. a., Hannover 1986, 237f.

34 Eine detaillierte Darstellung findet sich bei: Bernd SCHÄFER, Staat und katholische Kirche in der DDR (Schriften des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung 8), Köln – Weimar – Wien 2000, 42–49.

35 Unmissverständlich formulierte dies DDR-Präsident Wilhelm Pieck (1876–1960) stichwortartig nach einer am 4. Juni 1945 stattfindenden Besprechung mit dem Diktator Josef Stalin (1878–1953): »kein Religionsunterricht in der Schule – Jugend nicht durch Popen verwirren lassen – Religionsunterricht nur außerhalb der Schule.« Vgl. Wilhelm Pieck – Aufzeichnungen zur Deutschlandpolitik 1945–1953, hrsg. v. Rolf BADSTÜBNER u. Winfried LOTH, Berlin 1994, 51.

36 Es handelt sich um die katholische Theresianschule in Berlin.

37 Der im Westen wiedererstehende Verbandskatholizismus konnte sich im Osten nicht durchsetzen.

38 Zitiert nach Elisabeth PREUSS, Die Kanzel in der DDR. Die ungewöhnliche Geschichte des St. Benno-Verlages (EThS 34), Leipzig 2006, 21.

39 Vgl. Thüringer Hauptstaatsarchiv Weimar, Land Thüringen, Der Ministerpräsident, Büro des Ministerpräsidenten, 892, Bl. 117 und 118.

40 Dr. Otto Spülbeck, geb. am 8. Januar 1904 in Aachen, 1955 Koadjutor, Weihbischof, seit 1958 Bischof des Bistums Meißen, gest. am 21. Juni 1970 in Mittweida.

*nicht nur kirchlich in der Diaspora, sondern auch staatlich.*⁴¹ Spülbeck wollte die Ansprache nicht zuerst als Abgrenzung verstanden wissen, sondern als Möglichkeit des »Überlebens« und der Notwendigkeit von Kirche in der DDR, trotz falscher Fundamente⁴². Und obschon man die tragenden Fundamente dieses Hauses für falsch halte, lebe man doch gemeinsam in ihm und wolle dazu beitragen, dass es menschenwürdig zugehe und man hier als Christ leben könne; so sei ein Miteinander möglich. Was Bischof Spülbeck hier erstmals bildreich und ausführlich darlegte – kirchlich und staatlich in der Diaspora leben – sollte später in Situationsanalysen oder Zustandsbeschreibungen der katholischen Kirche in der DDR eine konzise Konkretisierung finden: »doppelte Diaspora«.

1.2.2 »Säkulare Diaspora«

Im Oktober 1981 hielt der Erfurter Bischof Dr. Joachim Wanke (*1941) auf den Priesterkonferenzen in Erfurt und Heiligenstadt einen Vortrag mit dem Titel »Der Weg der Kirche in unserem Raum« und definierte ihn als »Versuch einer pastoralen Standortbestimmung«⁴³. Der Vortrag enthält eine weitere Profilierung des Diasporabegriffes. Unter dem Punkt »1. Die Situationsbestimmung: ›Kirche in säkularisierter, materialistischer Umwelt« analysiert und urteilt Bischof Wanke. Er hält es für unzureichend, die Situation in der DDR nur mit Diasporasituation zu umschreiben. Diaspora erwecke den Eindruck, als ob die Kirche nur unter Andersgläubigen existieren müsse. Der »Ausfall« Gottes sei so radikal und decke alle Lebensbereiche derartig ab, dass man von »Kirche in einer säkularisierten, materialistischen Umwelt« reden müsse. »Säkularisiert heißt: das gesellschaftliche und private Leben ist weithin religionsfrei. Materialistisch heißt: Es wird eine theoretische, materialistische und atheistische Weltanschauung aktiv propagiert und weithin auch praktisch von der Mehrzahl der Menschen gelebt.«⁴⁴ Diese Formel setzt sich von der Formel der evangelischen Theologen: »Kirche im Sozialismus« ab. »Zum einen ist der Begriff Sozialismus sehr vage. Was ist Sozialismus? Vermutlich ist gemeint die vom Marxismus-Leninismus geprägte Staatengemeinschaft. Das aber ist eine zu neutrale Definition. Denn die Situation ist nicht allein von dem politischen Atheismus geprägt. Gefährlicher ist der praktische Materialismus als Folge (oder Ermöglichung?) eines theoretischen Materialismus. Hier liegen die eigentlichen Gefahren für die Kirche: Eine Welt des Habenwollens, eine Welt, die die Karriere nach oben sucht und den hemmungslosen Genuß. Gegenüber dieser Gefahr sind die Ausfälle eines übereifrigen Marxismusdozenten gegen die Kirche und den Glauben harmloses Geplänkel!«⁴⁵

41 Katholische Kirche – Sozialistischer Staat, Dokumente und öffentliche Äußerungen 1946–1990, hrsg. v. Gerhard LANGE, Ursula PRUSS, Franz SCHRADER u. a., Leipzig ²1993, 101–103.

42 Vgl. Josef PILVOUSEK, Bischof Otto Spülbeck, in: Zeitgeschichte in Lebensbildern Bd. 9, hrsg. v. Jürgen ARETZ, Rudolf MORSEY u. Anton RAUSCHER, Münster 1999, 150–167, hier: 152.

43 Vgl. Josef PILVOUSEK, Ein geistlich-geistiges Leitbild für die katholische Kirche in der DDR. Kirche als theologische Basiswirklichkeit, in: Christi Spuren im Umbruch der Zeiten (FS für Bischof Joachim WANKE zum 65. Geburtstag), hrsg. v. Claus-Peter MÄRZ u. Josef FREITAG (EThSt 88), Leipzig 2006, 301–318.

44 Joachim WANKE, Der Weg der Kirche, Versuch einer pastoralen Standortbestimmung in: DERS., Last und Chance des Christseins. Akzente eines Weges, hrsg. v. Karl-Heinz DUCKE u. Winfried WEINRICH, Leipzig 1991, 14.

45 Ebd.

Seit und mit dieser Standortbestimmung wurde »säkulare Diaspora« zu einem weiteren Leitbegriff für die Situationsbestimmung der katholischen Kirche in der DDR⁴⁶.

Die Katholiken in der DDR lebten in einer »konfessionellen« und zugleich in »ideologischer« und »säkularer Diaspora«. Obwohl es eine Trias war, hat sich lediglich der Begriff der »doppelten Diaspora« zur Situationsbeschreibung durchgesetzt⁴⁷.

Dieser Terminus wurde in Bezug auf die Situation der Katholiken in der SBZ / DDR erstmals 1982 von Dr. Martin Höllen (Berlin) gebraucht: »Die kleine Herde« – mit diesem Begriff ist oft die Situation der katholischen Kirche im Gebiet zwischen Elbe und Oder – vor 1949 Sowjetische Besatzungszone (SBZ), seit der Gründung zweier Staaten in Deutschland Deutsche Demokratische Republik (DDR) – umschrieben worden. Dort sind die Christen heute – zu Beginn war das anders – eine Minderheit, und die Katholiken leben gleichsam in einer doppelten Diaspora (so sehr gegen diesen Begriff gerade von kirchlicher Seite in der DDR in jüngster Zeit Bedenken⁴⁸ vorgebracht wurden).⁴⁹

Inhaltlich wird heute unter »doppelter Diaspora« sowohl die Minderheitensituation der Katholiken gegenüber evangelischen Kirchen verstanden als auch eine nicht genau definierte und z.T. kaum präzierte Minderheit von Christen in säkularer oder ideologischer (weltanschaulicher) Diaspora in den Neuen Ländern. Auch wenn die staatliche Doktrin eines verordneten Atheismus seit dem gesellschaftlichen und politischen Umbruch von 1989 obsolet geworden ist, scheint die noch partiell vom Marxismus-Leninismus geprägte Gesellschaft als »ideologische Diaspora« von Christen erfahren zu werden.

In einem Gespräch, das ich 2009 mit Kardinal Georg Sterzinsky (1936–2011) führte, kamen wir auch auf die Minderheitensituation der Katholiken in den Neuen Ländern zu sprechen, und ich glaubte aus seiner Rede eine gewisse Skepsis gegenüber einer pastoralen Überbetonung der Diaspora herauszuhören. Wörtlich sagte er über diese Konstellation der katholischen Kirche: »Ich glaube auch, daß wir ehrlich sein sollten: es ist extreme Diaspora. Wir sollten nicht so tun, als ob Diaspora nur Volkskirche im verdünnten oder verkleinerten Maßstab ist.«⁵⁰ Und über die theologischen Reflexionen dieser Thematik in der früheren DDR bemerkte er: »Wir haben sehr viel gearbeitet zur Theologie der Diaspora, vielleicht zu viel und haben manches dabei vergessen.«⁵¹

46 Vgl. Lothar ULLRICH, Kirche in säkularer und ideologischer Diaspora, in: Theologisches Bulletin 20, 1988, 308–317.

47 Vgl. dazu auch Lothar ULLRICH, Diaspora und Ökumene (wie Anm.15), 178.

48 Auf Nachfrage, worin die Bedenken bestanden, nannte Dr. Höllen die kritische Stellungnahme Bischof Wankes von 1981 zum damaligen Diasporabegriff, der die Situation in der DDR nur unzureichend wiedergebe. Freundliche Mitteilung von Dr. Martin HÖLLEN, 6. Februar 2014.

49 Martin HÖLLEN, Kirche zwischen Elbe und Oder. Katholiken in SBZ und DDR von 1945 bis heute, in: Kehrt um und glaubt – erneuert die Welt. 87. Deutscher Katholikentag vom 1. September bis 5. September 1982 in Düsseldorf. Die Vortragsreihen: Gestalten des Glaubens, Zeugen des Glaubens, Fragen zur Zeitgeschichte nach 1945 (Deutscher Katholikentag 87), hrsg. v. ZENTRALEKOMITEE DER DEUTSCHEN KATHOLIKEN, Paderborn 1982, 304–320, hier: 304; DERS., Kirche zwischen Elbe und Oder. Katholiken in SBZ und DDR von 1945 bis heute, in: Für die vielen. Zur Theologie der Diaspora, hrsg. v. Bruno KRESING, Paderborn 1984, 156–192, hier: 223.

50 Privatarchiv, Gespräch mit Kardinal Georg Sterzinsky in Berlin, 17.9.2009.

51 Ebd.

2. Mentalitäten⁵²

Die zwei größten Volksgruppen der Heimatvertriebenen prägten und prägen z. T. bis heute den mitteldeutschen Katholizismus: die Schlesier und die Sudetendeutschen. Die anderen, kleineren Gruppen haben es nie geschafft, mentalitätsprägend zu werden. Die Einheimischen, also jene Katholiken, die bereits vor 1945 in diesen mitteldeutschen Gebieten wohnten, haben die katholische Kirche, sieht man von den wenigen geschlossenen katholischen Gebieten ab, nie entscheidend formen können. Besonders die Schlesier schufen nicht nur durch ihre landsmannschaftlichen Eigenheiten die mitteldeutsche Kirche, sondern begründeten durch ihre »Funktionsträger« wichtige Strukturen und Institutionen, transponierten Seelsorgskonzeptionen und übten wichtige leitende Positionen in der katholischen Kirche in der DDR aus. Der »Breslauer« Einfluss auf die »DDR-Kirche« hat hier seinen Ursprung⁵³. Deshalb bedeutete der Zuzug der Heimatvertriebenen nach Mitteldeutschland nicht nur ein rein quantitatives Wachstum der Katholikenzahlen, der Gemeinden und Außenstationen, sondern eine strukturelle, mentale und geistlich-theologische Veränderung der Gemeinden. Die zweite große katholische Volksgruppe der Heimatvertriebenen waren die Sudetendeutschen, die seltener in die entstehenden Gemeinden eingegliedert werden konnten. Eher waren manche von ihnen bereit, sich in der neuen, sozialistischen DDR-Gesellschaft zu assimilieren. Damit entfernten sie sich zahlenmäßig in größerem Umfang von Kirche und Katholizismus.

Die religiösen Prägungen der zugezogenen Heimatvertriebenen wurden schnell offenkundig. Man erlebte, dass die Flüchtlinge im Allgemeinen mehr religiöse »Sentimentalität«, gemütvollere und innigere Lieder, eine größere Marien- als Christusverehrung kannten: Stimmungsvolle Maiandachten und Marienwallfahrten galten den Zugezogenen oft mehr als Messbesuche und Sakramente⁵⁴. Die religiösen Lebens- und Ausdrucksformen der heimatvertriebenen Katholiken waren eben grundverschieden von denen der Einheimischen. In Unkenntnis der Verschiedenheiten und Mentalitätsunterschiede sowie in Sorge um das vermeintlich eigene Glaubensleben kam es unter den wenigen alteingesessenen Diasporakatholiken zu Antipathien gegenüber den »Fremden«, die bis in das Gotteshaus hinein reichten.

Allgemein betrachtet, ist die Begegnung mit »den anderen« entscheidend für die Schärfung der eigenen Identität. In diesem Falle allerdings scheinen die zugezogenen Katholiken die Alteingesessenen vollkommen überformt zu haben. Der Magnetismus der Mehrheit führte in den wenigen bestehenden katholischen Gemeinden dazu, dass die Einheimischen sich – wenn auch widerwillig – den Zugewanderten mit ihren Eigenheiten und Frömmigkeitsstilen anpassen mussten. Allerdings gibt es zu dieser Thematik bislang kaum Forschungsliteratur. Die Diskurse verliefen bisher zum größten Teil ohne wissenschaftliche Basis. Es ist deshalb ein Wagnis, die religiös-kirchliche Struktur einer Volksgruppe oder die Mentalität einer Landsmannschaft endgültig definieren zu wollen. Deshalb sollen hier lediglich die verschiedenen Landsmannschaften und Mentalitäten, wie sie in der Ankunftsgesellschaft in Erscheinung traten, skizzenhaft dargestellt werden. Wie schwierig es in den ersten Nachkriegsjahren war, aus dieser Heterogenität der Gläubigen eine Gemeinde zu bilden, soll an einigen Beispielen gezeigt werden.

52 Zur Gesamtthematik vgl. Andreas KOSSERT, *Kalte Heimat. Die Geschichte der deutschen Vertriebenen nach 1945*, München 2008.

53 Der einzige DDR-Bischof, der nicht von jenseits der Oder-Neiße stammte, war Ende der 1980er-Jahre der Magdeburger Bischof Johannes Braun (1919–2004). Wenn er zu Zusammenkünften der Berliner Bischofskonferenz fuhr, sprach er von »Schlesiertreffen«.

54 Vgl. Franz X. ARNOLD, *Das Schicksal der Heimatvertriebenen und seine Bedeutung für die katholische Seelsorge*, in: *Christ unterwegs* 2, 1948, 1–9.

2.1 Schlesier als tragende Säulen?⁵⁵

Die schlesischen Katholiken⁵⁶ wurden allmählich zu einer tragenden Säule des entstehenden Gemeindelebens und des Katholizismus in der DDR. Sie waren es, von deren Aktivitäten und Treue die Kirche in der Diaspora lebte⁵⁷. Sie brachten ihren angestammten schlesisch-barocken Katholizismus⁵⁸, d.h., u.a. ihre Mentalität, Religiosität und ihre Kompetenzen⁵⁹, nach Mitteldeutschland mit und prägten die einzelnen Gemeinden außerordentlich⁶⁰. Mit den vollkommen neuen religiösen Verhältnissen der Diaspora und den damit verbundenen Schwierigkeiten scheinen sich die Schlesier am besten arrangiert zu haben. Da sie die Mehrzahl der aktiven, praktizierenden Gemeindeglieder ausmachten, setzten sie sich zum Teil auch gegen andere Landsmannschaften durch, etwa bei den verschiedenen Melodien der Kirchenlieder⁶¹. Diese Glaubenstreue der Schlesier – sie lässt sich zum Teil bis auf den heutigen Tag feststellen – war eines der wichtigsten Fundamente der katholischen Kirche in der DDR⁶².

2.2 Sudetendeutsche als „laue Christen“?⁶³

Selbstverständlich gilt auch für die Sudetendeutschen, dass Pauschalurteile über ihre Frömmigkeit unzutreffend sind und differenziert werden müssen. Die Sudetendeutschen waren im Allgemeinen stark geprägt vom Staatskirchentum der ehemaligen Habsburger Monarchie und vom Josephinismus⁶⁴, die nach der Gründung der Tsche-

55 Vgl. Torsten W. MÜLLER, In der Fremde glauben (wie Anm. 8), 118–120.

56 Der Begriff »Schlesier« ist natürlich eine Verallgemeinerung. Er kann als Pauschalbegriff nicht in jedem Fall für eine bestimmte Definition des katholischen Glaubenslebens genommen werden, da auch innerhalb Schlesiens große Unterschiede (z. B. zwischen Nieder- und Oberschlesien) vorherrschten.

57 Vgl. Franz G. FRIEMEL, Schlesische (und andere) Katholiken in der DDR, in: Erbe und Auftrag der schlesischen Kirche. 1000 Jahre Bistum Breslau, hrsg. v. Winfried KÖNIG, Dülmen 2011, 300–308, hier: 306.

58 Vgl. Rainer BENDEL, Maximilian Kaller – Grundanliegen des »Vertriebenenbischofs«, in: Maximilian Kaller. Bischof der wandernden Kirche. Flucht und Vertreibung – Integration – Brückenbau, hrsg. v. Thomas FLAMMER u. Hans-Jürgen KARP (Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands, Beiheft 20), Münster 2012, 23–54, hier: 24f.; Rainer BENDEL, Hochschule und Priesterseminar Königstein. Ein Beitrag zur Vertriebenenseelsorge der katholischen Kirche (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 46), Köln – Weimar – Wien 2014, 254–259.

59 Vgl. zum schlesischen Brauchtum im Jahreskreis BAEF, Nachlass Prof. Dr. Joseph Klapper, Religiöses Brauchtum der Ostumsiedler in der Bewahrung (unveröffentlichtes Manuskript), o. J. [ca. 1948].

60 Bis heute finden sich in katholischen Gemeinden und Gruppen – z. B. unter den Studierenden der Theologie an der Universität Erfurt – stets Katholiken, deren religiöse Wurzeln im Erzbistum Breslau oder anderswo in Schlesien liegen.

61 Eine Schlesierin berichtet über den »mehrstimmigen« Kirchengesang im Gottesdienst in Alach: »meist sangen wir schlesisch.« A. OSSIG, Seelsorgestelle Alach, 80.

62 Vgl. Wolfgang NASTAINCZYK, Wie die Schlesier Christen wurden, waren und sind. Ein Beitrag zur schlesischen Kulturgeschichte, Regensburg 2011, 237.

63 Vgl. Torsten W. MÜLLER, In der Fremde glauben (wie Anm. 8), 120–125.

64 Vgl. Eduard WINTER, Der Josephinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740–1848, Berlin 1962. – Zum katholischen Staatskirchentum der Habsburger gehörte die selbstverständliche Zugehörigkeit des Katholizismus zum Gesamtbestand der kulturellen und politischen Überlieferungen. Das Bekenntnis, die »Konfession«, fand also wenig Gelegenheit, sich

choslowakei in einem schroffen Gegensatz zur hussitisch-republikanischen Staatsideologie standen, was teilweise eine starke Entkirchlichung oder auch Konfessionswechsel zur Folge hatte⁶⁵. So ist bspw. der sudetendeutsche Katholizismus in Grenznähe zu Bayern in seinen Ausdrucksformen dem bayerischen Katholizismus ähnlich, während die nordböhmisches Industriegebiete die für solche Regionen typischen massiven Entkirchlichungstendenzen aufweisen⁶⁶. Der Publizist Otto B. Roegele pries 1948 die religiösen Ausdrucksformen der Sudeten- und Südostdeutschen mit den Vorzügen einer »schlichten, unreflektierten, sinnhaften Gläubigkeit, der Verwurzelung des religiösen Lebens im Volkstum und der geradezu leidenschaftlichen Marienverehrung«⁶⁷. So gab es unter den Heimatvertriebenen beispielhaft praktizierende Sudetendeutsche. Zahlreiche Priesterberufungen nach 1945 aus diesen sudetendeutschen Familien können ein Beleg dafür sein.

Gleichzeitig musste Roegele 1948 feststellen, dass es eben diese beschriebenen Vorzüge waren, die sich nach der Vertreibung »eher als Erschwerung denn als Hilfen« herausstellten⁶⁸. Die religiösen Ausdrucksformen einer heimatlichen Volkskirche wie auch die große Marienverehrung der Sudetendeutschen konnten im mitteldeutschen Aufnahmegebiet nur äußerst bedingt fortgesetzt werden. Es fehlte an marianischen Wallfahrtsorten oder Andachtsstätten.

Ein Teil der katholischen Heimatvertriebenen – nach Auskunft der Akten zumeist Sudetendeutsche, die stark vertreten waren⁶⁹, – praktizierte einen kirchlichen Minimalismus, an den der Priester nur geringe Anforderungen bezüglich des kirchlichen Lebens (Sakramentenempfang) stellen konnte. Eine katholische Frömmigkeit mit einer beständigen und zudem noch vollzähligen Teilnahme am Gottesdienst oder an anderen kirchlichen Veranstaltungen gehörte nicht zu ihrer Glaubenspraxis⁷⁰. Mehrere Wellen personeller Umbesetzungen im öffentlichen Sektor der SBZ/DDR verursachten eine starke Beteiligung Vertriebener an der Formierung neuer administrativer Führungspositionen. Besser und schneller als die Mehrheit der »ostdeutschen« Vertriebenen waren Sudetendeutsche in den öffentlichen Dienst der SBZ/DDR integriert worden. Bereits gegen Ende 1946 waren rund 12 % der erwerbstätigen Sudetendeutschen in öffentlichen Verwaltungen angestellt. Sie beteiligten sich aktiv an der Kommunalpolitik und wurden Mitglieder in staatlichen Kommissionen, Gemeindevertretungen oder übernahmen Verwaltungsposi-

zu äußern: Das Ineinander von Kirche und Staat war nahezu vollkommen, sodass in der alten Heimat der Priester in die Rolle eines Staatsdieners, eines Standesbeamten geriet. Hinzu kam, dass es in Altösterreich keine Säkularisation und keinen Kulturkampf vom Ausmaß der in Deutschland bekannten Geschehnisse gab. Somit trat die Kirche nicht genügend als eine vom Staat verschiedene und unabhängige Gemeinschaft in Erscheinung.

65 Vgl. Friedrich PRINZ, Auf dem Weg in die Moderne, in: Deutsche Geschichte im Osten Europas. Böhmen und Mähren, hrsg. v. Friedrich PRINZ (Deutsche Geschichte im Osten Europas), Berlin 1993, 303–481, hier: 422.

66 Vgl. ebd.

67 Otto B. ROEGELE, Der deutsche Katholizismus im sozialen Chaos. Eine nüchterne Bestandsaufnahme, in: Hochland 41, 1948/49, Katholizismus, 205–233, hier: 225.

68 Ebd.

69 Vgl. Michael SCHWARTZ, Vertriebene und Umsiedlerpolitik. Integrationskonflikte in den deutschen Nachkriegs-Gesellschaften, und die Assimilationsstrategien in der SBZ/DDR 1945–1961 (Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte 61), München 2004, 51.

70 Vgl. Kurt A. HUBER, Katholische Kirche und Kultur in Böhmen. Ausgewählte Abhandlungen, hrsg. v. Joachim BAHLCKE u. Rudolf GRULICH (Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa 5), Münster 2005, 304.

sten, sodass 1950 ein großer Prozentsatz der in der Verwaltung tätigen »Umsiedler« aus der Tschechoslowakei stammte⁷¹. Besonders die sudetendeutschen »Antifa-Umsiedler« – Altkommunisten oder Altsozialdemokraten⁷², die bei Vertreibung und Neuansiedlung bevorzugt behandelt wurden⁷³ – findet man vermehrt im diplomatischen Dienst und in zentralen Apparat-Funktionen der SED. Auch Karrieren innerhalb der Polizei oder bei den Streitkräften waren bei ihnen häufig anzutreffen⁷⁴. Die »Antifa-Umsiedler« wurden schließlich zur wichtigen Kaderreserve für die SED, mit deren Hilfe u. a. »schwache«, ländliche Regionen politisch für die Partei gewonnen werden sollten.

3. Resümee

Nun wurde möglicherweise Nichtvergleichbares miteinander verglichen, nicht zwischen Katholizismus und katholischer Kirche unterschieden und vor allem die vielen Gemeinsamkeiten zwischen West und Ost nicht benannt, denn der Katholizismus war – wie ein Buchtitel sagt – auch »gemeinsame Klammer« zwischen Ost und West⁷⁵.

71 Vgl. Michael SCHWARTZ, »Verantwortliche Arbeit beim Wiederaufbau«. Die Vertriebenen und die Formation neuer administrativer Eliten in der SBZ/DDR, in: Vertriebene Eliten. Vertreibung und Verfolgung von Führungsschichten im 20. Jahrhundert, hrsg. v. Günther SCHULZ (Deutsche Führungsschichten in der Neuzeit 24), München 2001, 165–197, hier: 177.

72 Anders verhielt es sich z. T. in den westlichen Besatzungszonen und später in der Bundesrepublik. »Als die Masse der sudetendeutschen Sozialdemokraten in den Jahren 1946/47 aus der ČSR vertrieben wurde, waren die meisten Ämter und Mandate in der SPD schon besetzt, [...]. Die Hoffnung der sudetendeutschen Sozialdemokraten, daß ihnen jetzt ihr solidarisches Verhalten von 1933 durch die SPD vergolten werde, wurde teilweise enttäuscht. Dabei waren die Spitzenfunktionäre wie auch »einfache Parteifunktionäre« gleichermaßen betroffen.« Vgl. Hans-Werner MARTIN, »... nicht spurlos aus der Geschichte verschwinden«. Wenzel Jaksch und die Integration der sudetendeutschen Sozialdemokraten in die SPD nach dem II. Weltkrieg (1945–1949), Frankfurt a. M. – Berlin – Bern u. a. 1996, 295.

73 Vgl. dazu ausführlich Heike von HOORN, Neue Heimat im Sozialismus. Die Umsiedlung und Integration sudetendeutscher Antifa-Umsiedler in die SBZ/DDR, Essen 2004; Jan FOITZIK, Kadertransfer. Der organisierte Einsatz sudetendeutscher Kommunisten in der SBZ 1945/1946, in: Vierteljahresheft für Zeitgeschichte 31, 1983, 308–334.

74 So war beispielsweise ein KVP-General (Kasernierte Volkspolizei) der ersten Stunde der Sudetendeutsche Rudolf Dölling (1902–1975). Alois Bräutigam (1916–2007) war von 1958 bis 1980 1. Sekretär der SED-Bezirksleitung Erfurt, von 1958 bis 1989 zudem Mitglied beim ZK der SED. Oskar Fischer (* 1923) war 1975 Minister für Auswärtige Angelegenheiten der DDR, Josef Hegen (1907–1969) 1963–1967 Botschafter der DDR auf Kuba, Robert Korb (1900–1972) 1955–1965 Oberstleutnant später Generalmajor des Staatssicherheitsdienstes und Leiter der Abteilung Auswertung, Hans Rothschild (1895–1963) war Oberrichter am Obersten Gericht der DDR. Weitere Beispiele von Sudetendeutschen in Führungspositionen ließen sich mühelos anführen. Vgl. M. SCHWARTZ, Wiederaufbau (wie Anm. 68), 190f.; Die SED-Kader. Die mittlere Ebene. Biographisches Lexikon der Sekretäre der Landes- und Bezirksleitungen, der Ministerpräsidenten und der Vorsitzenden der Räte der Bezirke 1946–1989, hrsg. v. Mario NIEMANN u. Andreas HERBST, Paderborn 2010, 126; J. FOITZIK, Kadertransfer (wie Anm. 70), 325–334.

75 Vgl. Ulrich von HEHL/Hans G. HOCKERTS, Der Katholizismus – gesamtdeutsche Klammer in den Jahrzehnten der Teilung? Erinnerungen und Berichte, hrsg. v. DENS., Paderborn – München – Wien u. a. 1996.

Den mitteldeutschen Katholizismus zu charakterisieren bedeutet auch, auf drei Erfahrungen hinzuweisen, die für die Zukunft tragend werden könnten:

1. die geschichtliche Erfahrung mit einem eigenständigen, dem Amt verbundenen, aber doch auch von ihm unabhängigen Laienapostolat (in der DDR vor allem in den 80er-Jahren spürbar),
2. die Erfahrung der Selbstbehauptung als Minderheit in einer mehrheitlich anderen politischen, sozialen, kulturellen Umgebung,
3. die Erfahrung enger Verbindung und enger Fühlung mit der protestantischen Welt. Mochte das Verhältnis zwischen Perioden der Anziehung und der Abstoßung wechseln: Gleichgültig waren Katholiken und Protestanten einander nie. Daher finden sich die deutschen Katholiken, die deutsche katholische Theologie ganz von selbst im Zentrum des heute weltweit gewordenen ökumenischen Dialogs.

Mir scheint, dass mit diesen Erfahrungen, die auch aus der Geschichte resultieren, der Katholizismus in Deutschland gute Voraussetzungen für das neue Jahrtausend haben kann und für die gesamte Kirche befruchtend werden könnte.

WALDEMAR GROSCH

Typisch trotz Transformation?

Katholizismus in Schlesien zwischen Kaiserreich und Gegenwart

Die in der Tagung mehrfach aufgeworfene Frage, ob es einen regionalspezifischen Katholizismus überhaupt gibt, stellt sich auch bei der Beschäftigung mit Schlesien. Obwohl die geographische Abgrenzung des zu behandelnden Gebietes einfach erscheint – gemeinhin versteht man darunter die Tiefebene beiderseits des Mittel- und Oberlaufs der Oder –, ist es historisch schwieriger zu beschreiben: Zu keiner Zeit umfasste eine verwaltungsmäßige Einteilung den gesamten »schlesischen« Raum (die habsburgischen Besitzungen in Mähren oder das polnische Ostschlesien blieben meist außerhalb), dafür aber stets Gebiete, die sich selbst nicht als »schlesisch« wahrnahmen (wie die Grafschaft Glatz oder die Lausitz). Der Blick wird sich in der Folge deshalb auf das Gebiet des Bistums¹ Breslau richten, wie es 1821 durch die Bulle *De salute animarum* fixiert wurde. Es weist einige Besonderheiten auf, welche für die Suche nach einem spezifisch »schlesischen« Katholizismus von Bedeutung sind².

Zunächst handelte es sich um die größte Diözese Deutschlands, die neben ihrem eigentlichen Kerngebiet auch den »Delegaturbezirk« mit Berlin, Brandenburg und Pommern umfasste. Entsprechend war der Breslauer Ordinarius traditionell eine der dominanten Gestalten im deutschen Bischofskollegium. Weitgehend war die Diözese mit dem historischen Raum »Schlesien« identisch, ragte aber im Norden deutlich darüber hinaus, während das innerhalb der politischen Grenzen liegende Glatzer Land zum Erzbistum Prag und der Südwesten zum Erzbistum Olmütz gehörten. Dafür besaß der Breslauer Bischof aber noch Gebiete jenseits der Grenze im habsburgischen Mähren,

1 Ab 1930 Erzbistum.

2 Zur Geschichte des Bistums nach wie vor grundlegend: Werner MARSCHALL, *Geschichte des Bistums Breslau*, Stuttgart 1980; besonders anschaulich: Joachim KÖHLER, *Christlich leben im schlesischen Raum. Bistum Breslau*, 3 Hefte, Kehl 1995–1997. – Zur Geschichte Schlesiens: Norbert CONRADS, *Schlesien (Deutsche Geschichte im Osten Europas)*, Berlin 2002; Wolfgang IRGANG/Werner BEIN/Helmut NEUBACH, *Schlesien. Geschichte, Kultur und Wirtschaft (Historische Landeskunde – Deutsche Geschichte im Osten 4)*, Köln 1995; empfehlenswert der kurze Überblick von Hugo WECZERKA, *Schlesien*, in: *Handbuch der historischen Stätten*, hrsg. v. Hugo WECZERKA, Stuttgart 1977, XVI–XCIII (mit nützlichen Übersichtskarten); Wolfgang IRGANG, *Schlesisches Städtebuch*, hrsg. im INSTITUT FÜR VERGLEICHENDE STÄDTGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT MÜNSTER u. a. (Deutsches Städtebuch 1 – Neubearbeitung), Stuttgart – Berlin – Köln 1995, XXXIII–XLIII. – Vgl. auch Jan KOPIEC, *Bistum Breslau*, in: *Die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches bis zur Säkularisation*, hrsg. v. Erwin GATZ, Freiburg i. Br. 2003, 128–144; Erwin GATZ/Rainer BENDEL, (Erz-) *Bistum Breslau*, in: *Die Bistümer der deutschsprachigen Länder von der Säkularisation bis zur Gegenwart*, hrsg. v. Erwin GATZ, Freiburg i. Br. 2005, 120–140.

wo er auch nach der Säkularisation Landesherr blieb und deshalb den Titel »Fürstbischof« beibehielt³.

Während im Delegaturbezirk die Katholiken eine schwindende Minderheit waren, lässt sich für die eigentliche Diözese eine klare Zweiteilung beobachten: Der größere Teil – Niederschlesien, grob gesagt die Mitte und der Norden – war von einer Diaspora-Situation geprägt; hier residierte der Bischof, und zwar in der betont protestantischen Stadt Breslau. Der kleinere Südtteil – Oberschlesien – war hingegen zu rund 85 % katholisch und wurde wegen der dort besonders ausgeprägten Volksfrömmigkeit als »Land unterm Kreuz« bezeichnet.

Oberschlesien unterschied sich aber nicht nur in konfessioneller Hinsicht vom übrigen Schlesien, sondern war zumindest in den südöstlichen Teilen nicht nur deutschsprachig. Nach dem »Völkerfrühling« 1848 wurde von der aufkommenden polnischen Nationalbewegung zunehmend die Frage gestellt, ob denn die Oberschlesier eigentlich »Deutsche« oder »Polen« seien. Diese Frage dominierte den ober-schlesischen Katholizismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und kulminierte in der Volksabstimmung von 1921, in der die Betroffenen selbst befragt worden sind. Als wesentliche Argumente in dieser Diskussion wurden historische Ansprüche, das durch die Sprache vor allem in Liturgie und Seelsorge angeblich markierte Nationalbewusstsein und die Konfessionszugehörigkeit genutzt. Es geht also um Deutungen bzw. Umdeutungen von Geschichte und um die Instrumentalisierung der Religion zu politischen und nationalen Zwecken. Deshalb müssen wir weit ausholen, denn die deutsche und die polnische Seite haben in dieser Auseinandersetzung nahezu gegensätzliche Narrative entwickelt.

Dies ist schon in der Bronzezeit erkennbar: Die in Schlesien nachgewiesene »Lautsitzer Kultur« wird von polnischen und tschechischen Forschern als »protoslawisch« angesehen, während die traditionelle deutsche Geschichtsschreibung sie als »proto-germanisch« deutete. Um Christi Geburt nennen römische Quellen die dort lebenden Stämme »Lugier« oder »Vandalen«; vom Teilstamm der Silinger soll der Name Schlesien abgeleitet sein. Heute spricht man nicht mehr so gerne von Germanen, sondern neutraler von einer »Oder-Warthe-Gruppe« oder übernimmt die in Polen gängige Bezeichnung »Przeworsker Kultur«, was einen eher slawischen Eindruck vermittelt. Bekanntlich zogen die Vandalen seit etwa 400 n. Chr. bis nach Nordafrika, doch dürfte ein erheblicher Teil in Schlesien verblieben sein; vielleicht sind sie für die »Wenden« namengebend gewesen.

Seit 550/600 vermischten sich einwandernde westslawische Gruppen mit der Vorbevölkerung – kriegerische Auseinandersetzungen scheint es dabei nicht gegeben zu haben. Die sich entwickelten »Stammesgaue« (so der »Bayerische Geograph«, Mitte 9. Jh.) lebten in durch ausgedehnte Waldgebiete voneinander getrennten »civitates«, wobei sich vor allem die Opolanen von den anderen abgesondert zu haben schienen.

Zu Beginn des 10. Jahrhunderts eroberte der Přemyslide Vratislav von Böhmen (um 888–921) das Gebiet bis zur Oder und soll die nach ihm benannte Grenzfestung Breslau angelegt haben. Damit ging die christliche Mission einher (wenn sie nicht sogar damit begründet wurde), zunächst vom 973 als Mainzer Suffragan entstandenen Missionsbistum Prag aus. Dies kollidierte mit der 968 zum gleichen Zweck unter Otto I. (912–973) errichteten Kirchenprovinz Magdeburg, deren Bistum Meißen nach einer Bestimmung Ottos III. (980–1002) um 996 ebenfalls bis zur Oder reichen sollte.

Um die Mitte des 10. Jahrhunderts war aber in unmittelbarer Nachbarschaft ein weiterer Staat entstanden, den man als Keimzelle Polens ansieht. Herzog Mieszko I. (um

3 Formell erst 1951 durch Pius XII. abgeschafft.

945–992) aus dem Hause der Piasten hatte spätestens 967 das lateinische Christentum angenommen; unter seinem Nachfolger Bolesław Chrobry (»dem Tapferen«) (965/967–1025) wurde das Reich auch auf Schlesien ausgedehnt. Im Jahr 1000 wurde dem durch Einrichtung einer polnischen Kirchenprovinz Gnesen Rechnung getragen, deren Suffragane Kolberg, Krakau und Breslau waren. Nach dem Tod Bolesławs konnte Böhmen ganz Schlesien kurzzeitig zurückerobern, musste es aber 1054 wieder an Polen herausgeben. Die 1137 im Glatzer Pfingstfrieden festgelegte Grenze gegenüber Böhmen und Mähren ist bis heute stabil, doch blieben damals Glatz und der südliche Teil Schlesiens noch bei Böhmen. Mit diesen lange zurückliegenden machtpolitischen Verschiebungen begründete Polen nach 1945 seine Ansprüche auf die »wiedergewonnenen Gebiete«.

1138 erließ Herzog Bolesław III. Krzywousty (»Schiefmund«) (1085–1138) testamentarisch die Senioratsverfassung für sein Reich: Es wurde unter seinen Söhnen aufgeteilt, wobei der älteste als Senior (Princeps) die Politik des Gesamtstaates bestimmen sollte. Aber schon der erste Senior, Władysław II. von Schlesien (1105–1159), wurde 1146 von seinen Brüdern vertrieben und floh zu seinem Schwager König Konrad III. (1093/1094–1152, König im Römisch-Deutschen Reich: 1138–1152). Seine drei Söhne wuchsen im Exil auf; ein Feldzug Friedrichs I. Barbarossa (um 1122–1190) im Jahre 1163 setzte sie wieder als wohl zunächst gemeinschaftlich regierende Herzöge von Schlesien ein, die dem Kaiser tributpflichtig waren, aber gleichzeitig in die Senioratsverfassung eingebunden blieben. 1173 teilten sie Schlesien unter sich auf, wobei Boleslaus I. der Lange den Löwenanteil übernahm. Nach seinem Tod eroberte sein Bruder Mieszko I. »von Rati-bor« das Opperland; Boleslaus' Erbe Heinrich I. (1165–1238) (verheiratet mit der hl. Hedwig von Andechs-Meran [1174–1243]) musste dies am 25.11.1202 anerkennen und akzeptieren, dass es zwischen den Fürstenthümern »von Schlesien« und »von Opperland« kein Erbrecht mehr geben sollte – damit waren die beiden schlesischen Herzogtümer de facto eigene Herrschaften.

An den aus der polnischen Dynastie der Piasten stammenden Söhnen Władysławs II. (1105–1159) hatte der langjährige Aufenthalt in Deutschland deutliche Spuren hinterlassen; sie und ihre Nachfolger heirateten fast ausschließlich deutsche Fürstentöchter und brachten zunächst Adelige und Geistliche aus dem Westen in ihr Land, um dann eine energische Anwerbung von Siedlern zu beginnen. Auffällig sind zunächst Klostergründungen (zwischen 1121/1138 auf dem Zobtenberg durch die Augustiner-Chorherren aus Arrouaise in Flandern, 1175 in Leubus durch die Zisterzienser aus Pforta, 1202/03 in Trebnitz durch die Zisterzienserinnen aus Bamberg), dann aber vor allem eine große Fülle von Siedlungsgründungen – einige durch Stadtrechtsverleihung an bestehende Orte wie Breslau –, vor allem aber planmäßige Neugründungen »auf der grünen Wiese«, die nach dem »Mongolensturm« 1241 bereits ihrerseits Kolonisten für weitere Neugründungen abgeben konnten. Am Ende des 13. Jahrhunderts war ganz Schlesien von der deutschrechtlichen Siedlung erfasst; die Siedler waren ausdrücklich vom polnischen Recht befreit und gegenüber ihren altansässigen Nachbarn privilegiert. Verbunden damit war eine massive Erhöhung der Pfarreien, weshalb das Bistum in vier Archidiakonate eingeteilt wurde (Breslau, Glogau, Liegnitz, Opperland). Während sich das Land wirtschaftlich und sozial positiv entwickeln konnte, entstanden durch dauernde Erbteilungen zahlreiche Kleinherrschaften, welche sich zur Abwehr der piastischen Verwandten in Polen mehr oder weniger freiwillig der böhmischen Lehnshoheit unterstellten. 1335 erkannte König Kazimierz III. d. Gr. von Polen (1310–1370) diese Entwicklung auch formell an und verzichtete im Vertrag von Trentschin auf alle schlesischen Gebiete. Damit war die seit 1163 nur noch theoretisch bestehende politische Verbindung Schlesiens zu Polen gelöst. Der Erzbischof von Gnesen konnte aber durchsetzen, dass das Bistum Bres-

lau weiter zu seiner polnischen Kirchenprovinz gehörte – es wurde erst 1821 auf Druck Preußens selbstständig. Über den rechtlichen Status der schlesischen Herzogtümer wird heute noch gestritten, vor allem ob sie (wie die deutsche Historiographie früher betonte) als Lehen Böhmens Teil des Reiches geworden oder (so die polnische Sicht) Untertanen eines eigenständigen »slawischen« Königreiches geblieben seien. Unumstritten ist aber, dass ihre Ländereien sich »verwestlicht« hatten; um die Mitte des 14. Jahrhunderts legen die Peterspfennig-Listen dar, dass von den 500 000 Einwohnern in Schlesien mehr als die Hälfte als »Deutsche« gezählt wurden.

Im 15. Jahrhundert erlebte das Land einen Niedergang; die meisten schlesischen Fürsten hatten sich nach der Verbrennung Jan Hus' (um 1370–1415) auf die Seite König Sigismunds (1368–1437) gestellt und sich damit im Königreich Böhmen selbst isoliert. Die Hussitenkriege fanden zu einem erheblichen Teil in Schlesien statt, wo die radikalen Taboriten einzelne Städte bis zu fünf Jahre lang besetzt hielten. Randgebiete Schlesiens wurden an polnische Fürsten verkauft, der Handel auf der Hohen Straße hatte seit der osmanischen Besetzung der italienischen Schwarzmeerkolonien massiv an Bedeutung verloren, der Bevölkerungsrückgang und das Wüstwerden vieler Bauernstellen förderte das Durcheinandersiedeln von Deutschen und Slawen. Regelmäßig übernahm die jeweilige Minderheit die Sprache der Mehrheit, und schließlich lösten sich die polnischen Sprachinseln im späteren Niederschlesien fast vollständig auf. In Oberschlesien waren hingegen in der Mitte des Jahrhunderts fast alle deutschen Siedlungen slawisiert worden – im Westen tschechisch, sonst polnisch.

Nach dem Tod des Königs Ludwig II. von Böhmen und Ungarn (1506–1526) in der Schlacht von Mohács 1526 beerbte ihn der spätere Kaiser Ferdinand (1503–1564, Kaiser des Hl. Röm. Reiches: 1558–1564); Schlesien wurde habsburgisch. Inzwischen regierten dort nur noch drei piastische Fürstenlinien, die übrigen waren ausgestorben. Dazu kamen der Breslauer Bischof mit seinem Fürstentum Neisse-Grottkau, habsburgische Erbfürstentümer (dabei inzwischen auch Breslau), die Wettiner, die Hohenzollern und eine ganze Reihe von Standesherrschaften, die sich aus den alten Fürstentümern herausgelöst hatten und besonders im Osten vertreten waren. Die Habsburgerzeit brachte Schlesien erneut Stabilität und Wirtschaftsaufschwung; entsprechend wurde es als eines der reichsten Länder Habsburgs für die Türkenhilfe besonders herangezogen.

Die Reformation wurde in Schlesien früh eingeführt, 1518 fand die erste reformatorische Predigt auf Schloss Neukirch statt, 1520 wird eine lutherische Gruppe in Breslau erwähnt, 1564 waren nur noch der Bischof von Breslau und drei kleine Standesherrn (Loslau, Pleß und Trachenberg) katholisch. Besonders aktiv war der Reformator Kaspar von Schwenckfeld (1490–1561), den manche einen Schwärmer und Sektierer nennen. 1609 trotzten die schlesischen Stände König Rudolf II. einen de facto freie Religionsausübung garantierenden Majestätsbrief ab. Um diesen zu bewahren, schlossen sie sich nach dem Prager Fenstersturz (1618) den böhmischen Ständen an und huldigten dem Winterkönig. Die Reaktion des späteren Kaisers Ferdinand III. (1608–1657, Röm.-Dt. Kaiser: 1637–1657) bestand in einer vom Breslauer Fürstbischof (damals Erzherzog Karl von Österreich [1590–1624, Fürstbischof von Breslau: 1608–1624]) unterstützten Rekatolisierung Schlesiens, bei der Herrschaften zu Erbfürstentümern gemacht oder an katholische Adelige aus den habsburgischen Ländern verliehen wurden. Der bekannteste ist sicher Albrecht von Wallenstein (1583–1634), der Herzog von Sagan wurde. In den Städten wurden die gefürchteten »Liechtensteiner Dragoner« einquartiert, die eine Rückkehr zum alten Glauben teils mit Gewalt erzwangen.

Schlesien war im Dreißigjährigen Krieg (1618–1648) schwer betroffener Kriegsschauplatz; in einigen Fällen setzten die schwedischen Truppen eine Rückkehr zum evangeli-

schen Gottesdienst durch, bis nach deren Abzug die Kaiserlichen wieder den alten Glauben einführen, und mitunter wiederholte sich dies mehrfach. Im Westfälischen Frieden (1648) erhielten nur die Fürstentümer Liegnitz, Brieg, Wohlau und Oels sowie die Stadt Breslau Religionsfreiheit; den niederschlesischen Erbfürstentümern wurden drei »Friedenskirchen« in Schweidnitz, Jauer und Glogau gewährt. Im übrigen Schlesien wurde die Rekatholisierung nun intensiviert, was zu einer Fluchtwelle in die Nachbarländer und zum Bau von »Zufluchtskirchen« jenseits der Grenzen führte; für die Protestanten im Landesinneren blieb nur die große Zahl von »Buschpredigern«.

Als 1675 der letzte Piast starb, übernahmen die Habsburger auch dessen Territorien, und im evangelischen Breslau wurde 1702 demonstrativ eine Jesuitenhochschule (Leopoldina) gegründet. In der Altranstädter Konvention von 1707 wurden dann über die drei Friedenskirchen hinaus sechs weitere »Gnadenkirchen« zugestanden (Teschen war dabei die einzige evangelische Kirche in Oberschlesien). Die Fürsten waren inzwischen weitgehend zu Mediatherren degradiert worden, viele Familien waren ausgestorben, weshalb die Kaiser weiterhin katholische Adelige einsetzen konnten: Liechtenstein, Lobkowitz, Auersperg. Entsprechend war die Landkarte Schlesiens recht übersichtlich geworden: Die habsburgischen Erbfürstentümer machten nun etwa 2/3 des Gebietes aus.

Die unsicheren Verhältnisse im 17. Jahrhundert haben überraschenderweise zu einer kulturellen Blüte geführt: Schlesien war Wirkungsstätte der wichtigsten deutschsprachigen Barockdichter (Martin Opitz [1597–1639], Andreas Gryphius [1616–1664] u. a.) und bedeutender Mystiker (Angelus Silesius [1624–1677]) geworden. Die gegenreformatorischen Orden waren Träger einer regen Bautätigkeit, die Schlesien zu einer Barocklandschaft von europäischem Rang machten.

1740 fiel das preußische Heer in Schlesien ein, nach drei Kriegen war Schlesien verwüstet und gehörte mit seinem größten Teil nun zu Preußen. Der Ausbau der Verwaltung gehört sicher zu den positiven Leistungen der Preußenzeit, und durch Peuplierungsmaßnahmen und Ausbau von Bergbau und Hüttenwesen stieg die Wirtschaftskraft des Landes.

1. Die Lage im 19. Jahrhundert

Die von den Piastenherrn geförderte deutsche Ansiedlung schuf zwar einen wohlhabenden Bauernstand, doch besonders aus den durch Hussitenkriege, Reformation, Rekatholisierung und den Dreißigjährigen Krieg schwer geschädigten Gebieten rechts der Oder wanderten viele Siedler in die Städte ab und verkauften ihr Land an Adelsfamilien, die so zu Großgrundbesitzern wurden. Nach den schlesischen Kriegen wurden sie zwar ausgewechselt, doch traten lediglich protestantische Preußen an die Stelle katholischer, habsburgisch gesinnter Adelliger.

Die Säkularisation fand im Bistum erst 1810 statt; das Domkapitel wurde verboten, 68 Klöster und über 100 Pfarreien aufgelöst, das Bischofsland (Fürstentum Neisse, Herzogtum Grottkau sowie acht »bischöfliche Halte«) verstaatlicht. Da Katholiken den Kauf solcher Güter ablehnten, wurden sie meist von evangelischen Großgrundbesitzern erworben. Allerdings war der im habsburgischen Mähren liegende Besitz des Bischofs nicht betroffen, weshalb er seinen Fürstentitel weiterhin führte.

Während sich die wohlhabenden Bauern auf der linken Oderseite schon seit der Mitte des 18. Jahrhunderts gegenüber den Großgrundbesitzern stabilisieren konnten, bauten die Magnaten auf dem anderen Ufer ihren Einfluss massiv aus. Zur Bewirtschaf-

tung ihrer riesigen Ländereien benötigten sie eine große Zahl von Arbeitskräften und setzten sie nach ihrem Gutdünken dort ein. Die Spannungen entluden sich in Bauernunruhen (1793, 1811). Da der König den Adel als Stütze seiner Herrschaft brauchte, verschloss er vor diesen Missständen die Augen und duldete auch, dass die Magnaten die für 1807 bestimmte Bauernbefreiung bis 1848 hinauszögerten und sie dann derart manipulierten, dass Oberschlesien als Musterbeispiel für die ungerechte Behandlung der Bauern in die Literatur einging⁴. Von 1827 bis 1846 wurden in ganz Oberschlesien nur zehn größere Bauerngüter reguliert⁵, die Lage der übrigen Bauern aber verschlechterte sich deutlich. Zur Ablösung der nun wegfallenden Ansprüche der Grundherren traten gerade die finanzschwachen kleineren Bauern Teile des durch die Agrarreform in ihr Eigentum gekommenen Landes an die Magnaten ab. Infolge der stark ansteigenden Geburtenzahlen und der ungünstigen Erbteilung konnten sich kleinere Bauern auf ihren nun zu kleinen Parzellen nicht mehr halten, sie wanderten in die Industrie ab oder wurden Tagelöhner im Dominium. Von 1850 bis 1880 fielen 1806 Bauerngüter mit 49523 ha als nicht mehr existenzfähig an die Magnaten⁶.

Schließlich teilten sich sieben Großgrundbesitzer mit 2720 qkm 26 % des Bodens der ganzen Provinz⁷, insgesamt besaßen 54 Magnaten zusammen 57 % des Landes⁸. Diese Konzentration des Bodens und die damit verbundenen Bergbaunutzungsrechte sind für Deutschland einmalig und erklären sowohl die explosionsartige Entwicklung der ober-schlesischen Industrie wie auch die untragbare soziale Lage der Bevölkerung.

2. Der oberschlesische Bergbau

Schon in der Habsburgerzeit wurde von Gutsherren auf ihren oberschlesischen Besitzungen Bergbau betrieben. Die beginnende Industrialisierung eröffnete ihnen nun völlig neue Möglichkeiten und in wenigen Dekaden entwickelte sich der Südosten Oberschlesiens zum zweitwichtigsten Industriegebiet Deutschlands. 1788 wurde in der Friedrichsgrube (Tarnowitz) eine der ersten englischen Dampfmaschinen auf dem Kontinent in Betrieb genommen – Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) reiste eigens zur Besichtigung an. Vor dem Ersten Weltkrieg verteilten sich 56 % der oberschlesischen Steinkohleförderung auf zehn Magnaten, während der Anteil des Preußischen Bergfiskus bei 24 % lag. Die Großgrundbesitzer erwarben sich enorme Reichtümer; die wichtigsten unter ihnen waren die Grafen Henckel von Donnersmarck (Graf Guido [1830–1916] war 1913 nach Gustav Krupp von Bohlen und Halbach [1870–1950] der zweitreichste Mann in Deutschland und wurde von Wilhelm II. [1859–1941] gefürstet), die Grafen Ballestrem (eine preußische Offiziersfamilie mit Piemonteser Wurzeln), die Grafen Schaffgotsch (die mit der hl. Hedwig aus Tirol gekommen waren), der Her-

4 So zitiert Georg F. KNAPP, Die Bauernbefreiung und der Ursprung der Landarbeiter in den älteren Teilen Preußens, Leipzig 1887, regelmäßig Beispiele aus Oberschlesien, wenn er Missstände anprangern will. – Cf. Waldemar GROSCH, Deutsche und polnische Propaganda während der Volksabstimmung in Oberschlesien, Dortmund 2002, 6.

5 Josef PARTSCH, Schlesien. Eine Landeskunde für das deutsche Volk, 2 Bde., Breslau 1911, hier: Bd. II, 11.

6 Rudolf VOGEL, Deutsche Presse und Propaganda des Abstimmungskampfes in Oberschlesien, Beuthen 1931, 7.

7 PARTSCH, Landeskunde (wie Anm. 5), Bd. II, 8.

8 GROSCH, Propaganda (wie Anm. 4), 311.

zog von Ujest (zugleich Fürst zu Hohenlohe-Öhringen) und von Tiele-Winckler (Graf Franz Hubert [1857–1922] war 1912 der achtreichste Mann Preußens). Sie stellten ihren Reichtum mit eindrucksvollen bis protzigen Schlössern zur Schau, die heute noch beliebte Sehenswürdigkeiten sind.

Bei dem enormen Aufschwung der Industrie und ihrem großen Arbeitskräftebedarf kamen die besitzlos gewordenen Bauern gerade recht. Sie standen aber in Konkurrenz zu den noch anspruchloseren Arbeitern, die aus den polnischen Gebieten Russlands (Großpolen) und Österreich-Ungarns (Galizien) schon lange als Saisonarbeiter nach Oberschlesien gekommen waren. Seit 1781 hatte sich die Bevölkerung des Kreises Beuthen von 12 300 auf 835 000 im Jahre 1910 erhöht, wobei man noch berücksichtigen muss, dass seit der Mitte des 19. Jahrhunderts und vor allem nach 1871 auch hunderttausende Oberschlesier in das Ruhrgebiet abgewandert sind. Sie bildeten dort zusammen mit masurisch- oder kaschubischsprachigen Ostpreußen die rund eine halbe Million Menschen starke Gruppe der sogenannten »Ruhrpolen« - weit überwiegend preußische Staatsbürger, die aber von den westfälischen Arbeitern als »Polen« wahrgenommen wurden. Polen aus dem russischen Teilungsgebiet war durch das »Karenzzeitgesetz« von 1890 nur Saisonarbeit gestattet. Noch heute kann man an der Konfession von Trägern polnischer Namen im Ruhrgebiet die Herkunft ableiten: Ostpreußen waren meist evangelisch, Oberschlesier katholisch. In Oberschlesien führte das große Angebot an Leuten, die auch für niedrige Löhne arbeiten wollten, zum Lohndumping und zu noch größerer Armut. Zwar versuchte die preußische Regierung, diesen Missständen abzuwehren, doch kamen ihre Hilfen stets erst dann, wenn die Katastrophe bereits eingetreten war. Außerdem änderte sie nichts an dem Grundproblem: der Konzentration des Grundbesitzes in der Hand weniger Familien.

Die erschreckende Armut der Landbevölkerung führte im 19. Jahrhundert vor allem in den Kreisen Pleß und Rybnik zu ständigen Hungersnöten, begleitet von Epidemien, denen in den Jahren 1847 und 1848 rund 40 000 Menschen zum Opfer fielen, fast 10 % der Bevölkerung dieser Kreise⁹. Berichte der herbeigeeilten Ärzte aus ganz Deutschland führten diese Katastrophe fast ausschließlich auf das unerhörte Elend der Bevölkerung zurück¹⁰. Man kann die soziale Lage also nur als katastrophal bezeichnen: Die mit der preußischen Monarchie identifizierten Magnaten erwarben extreme Reichtümer, die Bevölkerungsmehrheit blieb bettelarm, ein breiter Mittelstand fehlte.

3. Die Sprache der Oberschlesier

Trotz der jahrhundertlangen friedlichen Kolonisation Schlesiens durch deutsche Siedler und der Zugehörigkeit des Landes zu deutschen Staaten hatte sich der Gebrauch der deutschen Sprache nicht in allen Landesteilen durchsetzen können. Moderne historische Sprachatlanten bezeichnen den links der Oder gelegenen Teil Oberschlesiens meist als geschlossenen deutschen Sprachraum, weisen aber zumindest für den rechts der Oder

⁹ PARTSCH, *Landeskunde* (wie Anm. 5), Bd. II, 21.

¹⁰ Rudolf VIRCHOW, *Mitteilungen über die in Oberschlesien herrschende Typhusepidemie*, in: *Archiv für Pathologische Anatomie* 2, 1849, 143–322; Friedrich W.F. VON BÄRENSPRUNG, *Der Typhus in Oberschlesien 1848*, in: *Archiv für die gesamte Medizin*, Jena 1849, 448–483; *Die ober-schlesische Hungerpest mit amtlichen Zahlen (Eine Anfrage an die preußische Regierung)*, Leipzig 1848; Wilhelm MAK, *Die ober-schlesischen Notjahre 1844–1848. Ein Beitrag zur ober-schlesischen Kulturgeschichte*, in: *Gleiwitzer Jahrbuch* 1927, 43–99, hier: 43f.

gelegenen Teil ein polnisch-deutsches Mischsprachengebiet aus, bei dem sich der Anteil der polnischen Sprache nach Südosten hin erhöht, oder sehen dieses Mischgebiet sogar als rein polnischsprachig an¹¹. Dieser Zustand war den preußischen Behörden durchaus bekannt und führte vor allem in der Schulpolitik zu einer geradezu skurrilen Wechselhaftigkeit.

1763 wurde die preußische Schulpflicht auch auf Schlesien ausgedehnt und für die nicht deutschsprachigen Gebiete Oberschlesiens wurden eigens zweisprachige Lehrkräfte eingestellt – im Primarschulwesen meist Einheimische, die kaum ausgebildet und im Deutschen oft weniger bewandert waren. Allerdings sprachen sie auch nicht polnisch, sondern bedienten sich einer seit dem Mittelalter recht stabilen westslawischen Dialektgruppe. Sie hat kein eigenes Schrifttum entwickelt und steht dem Polnischen zwar nahe, hat aber durch die ständige Aufnahme deutscher Wörter und Satzstrukturen immer mehr Abstand zu diesem gewonnen und wurde von einigen Sprachwissenschaftlern sogar als eigenständige Sprache angesehen. Im 17. Jahrhundert bürgerte sich dafür der Begriff »Wasserpölnisch« ein; er leitet sich wohl von den Flößern her, die sich der Oder als Wasserstraße bedienten¹². Im 19. Jahrhundert wurde der Begriff aber zunehmend negativ als »verwässertes Polnisch« verstanden, weshalb er heute ungebräuchlich geworden ist. Hochpolnisch war für die meisten Oberschlesier wie eine Fremdsprache zu lernen, und für Polen klingt dieser Dialekt fremd und unverständlich.

Das enorme Bevölkerungswachstum speziell unter der Industriearbeiterschaft führte zu einem hohen Anwachsen der Bevölkerungsgruppe, die als Umgangssprache »Wasserpölnisch« benutzte. Während das Wachstum der Bevölkerung in den überwiegend deutschsprachigen Kreisen Oberschlesiens zwischen 1817 und 1910 53 % betrug, stieg sie in den übrigen Kreisen um 468 %! In den preußischen Volkszählungen wurde zwischen »Wasserpölnisch« und »Hochpölnisch« nicht differenziert, so dass 1910 knapp 53 % der Oberschlesier »Polnisch« als Muttersprache angaben, ohne deswegen beispielsweise bei Reichs- und Landtagswahlen auch für die polnische Liste zu stimmen.

Die Existenz anderssprachiger Minderheiten innerhalb Preußens wurde lange Zeit nicht als Problem betrachtet, doch sah man mit der Errichtung des Regierungsbezirkes Oppeln im Jahre 1816 Handlungsbedarf und skizzierte eine Sprachpolitik, die das »oberschlesische Polnisch« mangels einer Verbindung zum Hochpölnischen binnen 50 Jahren durch großzügige, aber zielstrebige Schulpolitik verdrängen sollte¹³. Der als sachverständig herangezogene Statthalter der preußischen Provinz Posen, Fürst Michael Hieronymus Radziwill (1744–1831), selbst Angehöriger eines bedeutenden polnischen Adelsgeschlechts, lehnte ein solches Vorgehen aber entschieden ab¹⁴.

11 VOGEL, Presse und Propaganda (wie Anm. 6), 5.

12 Reinhold OLESCH, Zur schlesischen Sprachlandschaft. Ihr alter slawischer Anteil, in: ZfO 27, 1978, 32–45, hier: 33; ebenso Wilhelm MAK, Zweisprachigkeit und Mischmundart in Oberschlesien, in: Schlesisches Jahrbuch für deutsche Kulturarbeit im gesamtschlesischen Raume 7, 1935, 41–52, hier: 47; Günther DOOSE, Die separatistische Bewegung in Oberschlesien nach dem Ersten Weltkrieg (1918–1922), Wiesbaden 1987, 174–182 zitiert mehrere tschechoslowakische Arbeiten, vor allem: Ladislav PALLAS, Úloha jazyka při vzniku a vývoji teorii a hnutí tzv. wasserpoláctví, šlonzáctví a moravectví, in: Slezský sborník 63, 1965, 471–500. – Eine abweichende Erklärung für die Entstehung des Begriffs gibt Norbert REITER, Die polnisch-deutschen Sprachbeziehungen in Oberschlesien, Wiesbaden 1960, 58, wonach ursprünglich die Bewohner der rechten Oderseite, also »von jenseits des Wassers« gemeint gewesen seien.

13 Johann BENDA, Betrachtung Oberschlesiens, in: Korrespondenzblatt der Schlesischen Gesellschaft für Vaterländische Kultur 1, 1820, 13–27.

14 VOGEL, Presse und Propaganda (wie Anm. 6), 14.

Deshalb entschloss man sich, mit dem 1822 ergangenen Spracherlass zu einer liberalen Lösung, die den »Polnischsprachigen« in Schule und Kirche völlige Freiheit gewährte. Auf die Verhältnisse in Posen und Westpreußen zugeschnitten, hatte dieser Erlass in Schlesien eine unbeabsichtigte Wirkung, auf welche die Oppelner Regierung auch wiederholt hinwies¹⁵. Die aufstrebende polnische Nationalbewegung, die sich auch im preußischen Teilungsgebiet auf ein Wiedererstehen Polens vorbereitete und als Widerstandskämpfer gegen die russische Unterdrückung in ganz Europa hohes Ansehen genoss, begann nämlich auch in den Schlesiern einen polnischen Stamm zu sehen, der lediglich durch die preußische Herrschaft seiner wahren Nation entfremdet worden sei. 1846 und 1848 kamen aus Posen und Krakau erstmals nationalpolnische Agitatoren nach Oberschlesien, stießen aber mangels Interesse an nationalen Fragen zunächst allenfalls bei den gebildeten Schichten auf Resonanz. Sie fanden aber im Schulrat Bernhard Bogedain (1810–1860) einen wohl unfreiwilligen Helfer. Seine Reform des ober-schlesischen Schulwesens war ein sehr modern anmutendes bilinguales Konzept: eine »kulturelle Hebung« der Sprecher des »wasserpolnischen« Dialekts sei am einfachsten, wenn man ihnen als Hochsprache zunächst das ihnen näherliegende Hochpolnische und erst später die für sie schwierigere deutsche Sprache beibrächte. In den Volksschulen der betreffenden Gemeinden wurde daraufhin das Hochpolnische ohne Befragung der Eltern zur Unterrichtssprache definiert, für den Gebrauch in den Kirchen wurden polnische Gebet- und Gesangbücher verbreitet, an Gymnasien die Zweisprachigkeit eingeführt¹⁶. Schulbücher und Lehrkräfte kamen aus Posen, denn in Oberschlesien fanden sich kaum Lehrer, die des Hochpolnischen ausreichend mächtig gewesen wären (sie wurden dafür teilweise in andere Landesteile versetzt). Bogedain gelang es so in bester Absicht, in den zehn Jahren seines Wirkens (1848–1857) bislang dialektsprachige Bevölkerungsteile mit der Hilfe der preußischen Behörden zu polonisieren. 1858 wurde er vom Breslauer Fürstbischof zum Weihbischof geweiht.

In den 1870er-Jahren musste man erkennen, dass man viele Oberschlesier damit von einem sozialen Aufstieg ausschloss und sie ihrem Staat entfremdete. Erschrocken über diese Entwicklung verfiel die Regierung in das andere Extrem, schaffte die polnische Unterrichtssprache wieder ab und begann nach 1872 mit einer strikten Politik der Germanisierung. Dafür war es jetzt aber zu spät: Der Anteil der Polnischsprachigen war deutlich gestiegen, die Lehrerschaft besonders auf dem Lande weitgehend polnisch gesinnt. Ab 1867 gab es mit dem »Katolik« in Beuthen eine polnische Zeitung in Oberschlesien, die der von Bogedain beeinflusste Lehrer Miarka herausgab. Polnische Vereine konnten Fuß fassen, und sogar Wallfahrten über die Grenze nach Tschenstochau wurden zur Verbreitung nationalpolnischer Ideen genutzt. Die plötzliche Kehrtwendung in der preußischen Kulturpolitik wurde von diesen Gruppen natürlich heftig kritisiert und auch viele bislang eher gleichgültige Oberschlesier verstanden sie nicht. Die größte Benachteiligung blieb aber bis nach dem Ersten Weltkrieg im Verborgenen: Nach einem geheimen Ministererlass von 1886 wurde zur höheren Beamtenlaufbahn nur zugelassen, wer als Muttersprache ausschließlich Deutsch angeben konnte. Wer also dank der Bogedainschen Schulreform hatte polnisch lernen müssen (und damit offiziell »zweisprachig« war), musste bei der Besetzung der entscheidenden Ämter in der Provinz auswärtigen Bewerbern weichen. Dies trug erheblich zur Entfremdung zwischen Beamtentum und Bevölkerung bei. Da die deutschsprachigen Oberschlesier im nun germanisierten Schulwesen keinen Anlass mehr hatten, zusätzlich polnisch zu lernen, spaltete sich die Bevölkerung zunehmend in zwei Lager.

15 Ebd.

16 Ebd.

Deutsch- und polnischsprechende Oberschlesier lebten aber immer noch bunt durcheinander und die Sprache spielte dabei im Alltag kaum eine Rolle – man sprach mit dem Steiger im Bergwerk eben polnisch, mit dem Grubeningenieur aber deutsch¹⁷. Dies zeigt aber auch, dass die Kenntnis der deutschen Sprache für einen beruflichen und sozialen Aufstieg unerlässlich blieb, obwohl Behörden und Kirchen stets großen Wert auf die Sprachkompetenz ihrer Mitarbeiter legten. Diesen Zustand empfanden polnischorientierte Kräfte als Unterdrückung ihrer »eigenen« Sprache, worunter sie sowohl die hochpolnische Schriftsprache wie auch den oberschlesischen Dialekt verstehen wollten. Von einer Unterdrückung des Hochpolnischen konnte kaum die Rede sein, war es doch in Oberschlesien erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts etabliert worden. Die Forderung nach Gleichberechtigung der in Oberschlesien bis vor kurzem fast völlig fremden hochpolnischen Sprache musste von den Behörden als verwegen, wenn nicht sogar landesverräterisch angesehen werden.

Zweifellos hat die sprunghafte und ungerechte Sprachenpolitik erheblich dazu beigetragen, die Bevölkerung von der preußischen Regierung zu entfremden; die polnisch inkulturierten Schülergenerationen, verstärkt durch den Zustrom polnischer Arbeiter in das Industriegebiet, fühlten sich nun zunehmend tatsächlich als Polen unter preußischer Fremdherrschaft. Die Behörden, oft verkörpert durch den gegen seinen Willen in ein ihm fremdes, durch die Ostmarkenzulage stigmatisiertes Land versetzten ehemaligen Unteroffizier, der sich nicht selten »schneidig« wie ein Kolonialherr aufführte, reagierten mit Misstrauen. In einer zweisprachigen Bevölkerung konnten sie aber am wahlweisen Gebrauch einer Sprache kein sicheres Kriterium für die Unterscheidung von nationalbewussten Polen und polnischsprachigen, aber loyalen Oberschlesiern gewinnen, weshalb sie die Konfession zur Diskriminierung nutzten: Polen waren in der Regel katholisch, also musste jeder, der katholisch war, auch Pole sein. Als Ergebnis entstand in den Köpfen der Verantwortlichen, aber auch immer stärker im allgemeinen Bewusstsein das Gefühl, dass »katholisch« und »polnisch« letztlich ein Begriff sei und man am religiösen Bekenntnis das nationale ablesen könne. Damit verknüpften sich Sprachenpolitik, der Aufschwung des polnischen Nationalbewusstseins und später der Kulturkampf Bismarcks mit der sozialen Frage in höchst unglücklicher Weise. Der oberschlesische Katholizismus wurde von den landfremden Beamten immer wieder als »schwermütig«, »devot« und »slawisch« beschrieben, als unmodern und durch die übermächtigen Priester fremdbestimmt, seine Zurückdrängung erschien im Interesse des Staates zu sein. Damit war durch die preußischen Behörden der oberschlesische Katholizismus definiert, und in Abgrenzung vom ungeliebten, als protestantisch angesehenen Staat übernahmen die Oberschlesier diese Zuschreibung bereitwillig.

Um dies auf die Frage nach dem »typisch schlesischen« Katholizismus zu übertragen: Während sich im von dieser Entwicklung unberührten Niederschlesien an der Diaspora-Situation und der dauernden Auseinandersetzung mit dem als staatstragend und privilegiert empfundenen Protestantismus wenig geändert hatte, wurde in Oberschlesien die konfessionelle Frage von einem nationalen Konflikt überlagert, der erhebliche politische Sprengkraft entfaltete. Der oft als »typischer« Schlesier beschriebene Kardinal Joachim Meisner (1933–2017, Kardinal: 1983–2017), geboren 1933 in einem Stadtteil der betont protestantischen Stadt Breslau, ist also allenfalls als Beispiel für den niederschlesischen Katholizismus geeignet – da er aber seit 1945 in der SBZ/DDR lebte (und somit nur seine ersten zwölf Lebensjahre in Schlesien verbrachte), dürften die 35 Jahre in der DDR (ab 1980 stand er als Bischof von Berlin zwischen den Blöcken) wohl viel prägender für ihn gewesen sein.

17 Deutsches Flugblatt (zweisprachig, o.J.): »Zwei Herzen und ein Schlag! Oberschlesier!« (Biblioteka Śląska Kattowitz, Nr. U 308 SL).

4. Die Rolle der Kirche

1821 war das Bistum Breslau durch die Bulle *De salute animarum* neu umschrieben worden. Es wurde aus dem Erzbistum Gnesen herausgelöst und war nun exemt; das in der Säkularisation aufgehobene Domkapitel wurde wieder errichtet. Territorial vergrößerte es sich enorm: Zwar gab es zwei Dekanate (Schildberg und Kempen) an Gnesen ab, erhielt aber vom Erzbistum Krakau die Dekanate Pleß und Beuthen (letzteres war ein wichtiger Teil des Industriegebietes). Die preußischen Provinzen Brandenburg und Pommern wurden ihm als Delegaturbezirk unterstellt – der Delegat, der Propst von St. Hedwig in Berlin, hatte aber in diesem riesigen Gebiet lediglich sechs Pfarreien zu betreuen. Zusätzlich kam die einzige Pfarrei der Lausitz, Neuzelle, vom Kollegiatstift Bautzen zum Bistum dazu. Damit war der Bischof von Breslau für fast alle preußischen Kerngebiete zuständig, womit ihm auch eine politische Rolle zuwuchs.

Dies erwies sich bald als schwierige Gratwanderung: Im »Mischehenstreit« kam es zum ersten großen Konflikt. 1803 hatte eine königliche Verordnung festgelegt, dass bei konfessionsverschiedenen Ehen die Kinder die Konfession des Vaters anzunehmen hätten – in Preußen also meist die evangelische. 1830 hatte Papst Pius VIII. (1761–1830, Papst: 1829–1830) dies scharf verurteilt; 1837 wurde der widersätzliche Kölner Erzbischof Klemens August v. Droste-Vischering (1773–1845, Erzbischof von Köln: 1835–1845) deshalb zu Festungshaft verurteilt. Der Breslauer Bischof Graf Leopold von Sedlnitzky (1787–1871, Bischof von Breslau: 1836–1840) verhielt sich aber loyal zum Staat und vermied jede Stellungnahme. Darauf verlangte der Papst seinen Amtsverzicht; Sedlnitzky resignierte 1840 und trat 1862 zum Protestantismus über (ein Unikum nach der Reformation). Der vom Breslauer Kapitel gewählte Nachfolger, Prof. Joseph Ignaz Ritter (1787–1857, Bischof von Breslau: 1840–1843), folgte der päpstlichen Position mit aller Deutlichkeit und wurde deshalb von der Regierung nicht anerkannt; er amtierte als Kapitelsvikar bis zur Wahl eines neuen Bischofs (Joseph Knaur, 1841/43–1844), der ihn demonstrativ zu seinem Generalvikar machte.

1845 wurde mit Melchior Frhr. von Diepenbrock (1798–1853, Bischof von Breslau: 1845–1853) ein neuer Bischof gewählt, der als eher staatsnah galt. In seine Amtszeit fällt das Problem mit dem bereits 1843 suspendierten Kaplan Johannes Ronge (1813–1887), der wesentlich zur Gründung des Bundes Freireligiöser Gemeinden beitrug. Er hatte 1844 einen von Robert Blum (1807–1848) im ganzen deutschsprachigen Raum verbreiteten Offenen Brief an den Bischof von Trier geschrieben, in dem er die von rund einer halben Million Gläubigen besuchte Hl.-Rock-Wallfahrt als »götzenhafte Verehrung« angriff. Darauf wurde er von Diepenbrock exkommuniziert und gründete in Laurahütte im Industriegebiet seine »deutschkatholische Kirche«. 1847 hatte diese stets auch soziale Bewegung bereits 259 Gemeinden, Gustav Struve (1805–1870) und seine Frau gehörten zu den Mitgliedern. Ronge nahm 1848 als radikaler Demokrat am Vorparlament teil, floh wegen Kritik am preußischen König 1849 nach England, heiratete dort und kehrte nach einer Amnestie 1861 wieder nach Breslau zurück. Trotz oder wegen Ronges Kritik an der Trierer Wallfahrt entwickelte sich zur gleichen Zeit der Annaberg bei Leschnitz zum zentralen Wallfahrtsort Oberschlesiens und damit zum Symbol der oberschlesisch-konfessionellen, aber auch der sprachlich-kulturellen Identität gegenüber der preußischen Herrschaft.

Die Autorität Diepenbrocks zeigte sich besonders 1848, als sein Hirtenwort genügte, um die Barrikadenkämpfe in Breslau zu beenden; in Oberschlesien gab es daraufhin überhaupt keine Unruhen mehr und der Wahlkreis Oppeln entsandte den Bischof sogar als seinen Abgeordneten in die Paulskirche. Auf Diepenbrocks Initiative hin (zusammen

mit dem Kölner Erzbischof Johannes von Geissel [1796–1864, Erzbischof von Köln: 1845–1864]) fand im November 1848 das erste Gesamttreffen der deutschen Bischöfe in Würzburg statt, das sich zur Bischofskonferenz verstetigte. Der zweite deutsche Katholikentag fand 1850 in Breslau statt. In diesem Jahr wurde Diepenbrock zum Kardinal ernannt; er starb 1853.

Die große Kirchentreue der oberschlesischen Katholiken zeigte sich auch in dem von Diepenbrock stark geförderten Kampf gegen den Branntwein: Den von Pfarrer Johann Alois Fietzek (1790–1862) aus Deutsch Piekar gegründeten Mäßigkeitsvereinen gelang es, das Industriegebiet praktisch trocken zu legen, bis die Typhusepidemie von 1847 alle Mühen zunichte machen konnte.

5. Der freie Geist der schlesischen Theologie

1811 war die Frankfurter Viadrina nach Breslau verlegt und mit der Leopoldina verschmolzen worden; die sechs Theologieprofessoren (Tübingen hatte damals fünf) waren Breslauer »Altbestand« und wurden nun schrittweise durch »moderne« Gelehrte ersetzt. Diese erwiesen sich zunehmend als Problem. 1826 wurde der Exeget Anton Theiner (1799–1860) wegen einer »aufklärerischen« Schrift suspendiert und, nachdem er seine Kritik verschärft hatte, 1845 exkommuniziert. 1864 mussten der Alttestamentler Carl Stern wegen Trunksucht und der Moraltheologe Franz Pohl wegen Spielschulden und einer Gefängnisstrafe gesperrt werden. In den Jahren 1860–1867 wurde drei weiteren Professoren die Lehrerlaubnis entzogen: dem Moraltheologen Franz Joseph Bittner wegen eines Streits mit dem Bischof, dem Dogmatiker Johann Baptist Balzer und dem Kirchenhistoriker Joseph Hubert Reinkens wegen Häresie.

Auf dem Ersten Vatikanischen Konzil trugen besonders die deutschsprachigen Konzilsväter ihre Zweifel an der Infallibilität des Papstes vor; ihre Mehrheit (darunter auch Fürstbischof Heinrich Förster [1799–1881, Fürstbischof von Breslau: 1853–1881]) reiste aus Protest vor der entscheidenden Abschlussitzung ab. Die unruhige Breslauer Fakultät ließ es aber nicht dabei: Reinkens, Balzer sowie die Philosophen Peter Joseph Elvenich (bereits 1834 entlassen) und Theodor Weber schlossen sich mit Kollegen anderer Universitäten zur »altkatholischen Bewegung« zusammen, worauf Reinkens und Weber exkommuniziert, Balzer suspendiert wurde. Die preußische Regierung hingegen förderte die Altkatholiken als romfreie Nationalkirche. Reinkens wurde erster altkatholischer Bischof in Deutschland, Weber sein Nachfolger.

Der freie Geist der schlesischen Theologie blieb übrigens noch lange erhalten; bekanntestes Beispiel ist der Kirchenhistoriker Joseph Wittig (1879–1949)¹⁸, 1926 wegen »dauerhaftem Verstoß gegen die kirchliche Lehre« exkommuniziert, und auch der Kirchenkritiker Hubertus Mynarek (*1929), früher Professor für Religionswissenschaft an der Universität Wien, stammt aus dem Bistum; er ist angeblich der erste katholische Theologieprofessor des 20. Jahrhunderts, der (1972) aus der Kirche ausgetreten ist.

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

6. Der Kulturkampf

Als Otto von Bismarck (1815–1898) gegen das erwachende polnische Nationalbewusstsein vor allem in Posen vorgehen wollte, griff er zu dem Vorwurf des »Ultramontanismus«, wonach die Katholiken unzuverlässige Staatsbürger seien, da sie ja dem Papst jenseits der Berge im Zweifel eher gehorchen mussten als dem preußischen König. Natürlich wurden durch diesen Vorwurf auch alle anderen Katholiken in Preußen (besonders im Rheinland und in Oberschlesien) getroffen; sie wehrten sich dagegen und ergriffen Partei für die angegriffenen posenschen Glaubensbrüder. Damit war für Bismarck klar, dass alle Katholiken Feinde des protestantisch geprägten Preußen seien, und entsprechend ging er im sogenannten Kulturkampf mit harten Gesetzen gegen sie vor. Im Bistum Breslau wurden das Priesterseminar und die Konvikte geschlossen, die Zahl der Neupriester nahm ab, weshalb Pfarrstellen verwaisten.

Die unbeugsamen Priester, die lieber ins Gefängnis gingen, bevor sie sich dem protestantischen Staat unterwarfen, wurden nicht selten zugleich als polnische Märtyrer gefeiert. Sie hatten damit ein Glaubenszeugnis abgelegt, das sie in den Augen der Bevölkerung von den »kollaborierenden« Geistlichen abhob, die nur zu gerne mit dem Deutschtum identifiziert wurden. Dabei wurde auch Fürstbischof Förster zu einer Gefängnisstrafe verurteilt; er floh auf seine außerhalb Preußens liegenden Besitzungen (Schloss Johannesberg) und starb dort; das Bistum wurde 1875–1882 vom Kapitelsvikar verwaltet.

1887 ernannte Papst Leo XIII. (1810–1903, Papst: 1878–1903) auf Intervention der preußischen Regierung den Bischof von Fulda, Georg von Kopp (1837–1914, Bischof von Fulda: 1881–1887, Bischof von Breslau: 1887–1914), zum Nachfolger Försters und übergab damit das Wahlrecht des Kapitels. Bismarck schätzte Kopp als »maßvollen Geistlichen«, und tatsächlich nahm dieser eine überaus vermittelnde Haltung ein, wegen der er auch als »Staatsbischof« geschmäht wurde. Besonders in Polen sieht man ihn negativ, dabei hat gerade er sich für das Recht der Muttersprache in Liturgie und Seelsorge eingesetzt; auf seine Anordnung hin wurde das Rituale auf Latein, Deutsch und Polnisch herausgegeben und Theologiestudenten aus zweisprachigen Gebieten mussten vor ihrem Eintritt in das Seminar die polnische Sprache lernen.

Unter Kopp wuchs das Bistum erheblich: aus den 2238000 Katholiken bei seinem Amtsantritt wurden (Stand: 1907) 3305000, aus 858 Pfarreien und Kuratien wurden 922 und die Zahl der Priester stieg von 1156 auf 1632 – immer noch viel zu wenig, denn 545000 Katholiken blieben aufgrund der gesetzlichen Regelungen ohne zuständigen Seelsorger.

Kopp wurde 1893 Kardinal; seit 1900 war er Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz und zweimal fand in seiner Amtszeit ein Deutscher Katholikentag im Bistum statt (1899 in Neisse, 1909 in Breslau). Kopp starb im Jahre 1914.

7. Der Aufschwung der nationalpolnischen Bewegung

Unter der Geistlichkeit waren engagierte Verfechter des Polentums zunächst eher selten, doch bemühten sich seit der Mitte des 20. Jahrhunderts polnische Organisationen um Kandidaten aus ärmeren Volksschichten, denen sie mit Stipendien ein Theologiestudium ermöglichten und deshalb mit deren Dankbarkeit rechnen konnten. Gleichzeitig hatten der wirtschaftliche Aufschwung und die hohen Geburtenzahlen die Gemeinden im Industriegebiet ganz erheblich vergrößert, weshalb die überlasteten Pfarrer von ihren Gläubigen zunehmend entfremdet wurden, dafür aber weit höhere Einnahmen hatten. Die riesigen

Pfarreien wurden nun immer häufiger als Auszeichnung an verdiente, oft ältere Geistliche verliehen, die dem Bischof in Breslau nahestanden und denen für die konkrete Seelsorgearbeit zahlreiche junge Kapläne beigegeben wurden. Diese, oft durch die polnischen Stipendien gefördert, engagierten sich in den Problempfarreien des Industriegebietes sichtbar bis an die Grenze ihres Leistungsvermögens, so dass für die Gläubigen der Eindruck entstehen konnte, dass der Wert eines Priesters mit seinem nationalen Bekenntnis in Zusammenhang stehe. Vereinfacht lässt sich sagen, dass der höhere Klerus in Oberschlesien überwiegend aus deutsch gesinnten Geistlichen bestand, während es unter den niederen Klerikern zahlreiche polnisch gesinnte Priester gab, welche in der Beeinflussung ihrer Pfarrkinder für den Anschluss an ihr »Mutterland« nichts Unangemessenes sahen¹⁹.

In der Verbindung von katholischer Kirche und Polentum hatte aber Bismarck gerade die Gefahr gesehen und deshalb Druck auf die Geistlichkeit ausgeübt. Die Katholiken, egal ob deutsch oder polnisch sprechend, hielten in diesem Streit regelmäßig zu ihren Priestern, und statt einer engeren Bindung an den Staat kam es zum gegenteiligen Effekt: In Oberschlesien konnte sich die katholische Zentrumsparlei deutlich verstärken, die zwar Preußen gegenüber loyal war, aber auch das ebenfalls katholische Polentum schützen wollte. Damit erzwang Bismarck letztlich eine engere Verbindung der Oberschlesier mit der anfänglich nur sehr kleinen polnischen Gruppe innerhalb des Zentrums.

Von entscheidender Bedeutung wurde dabei die Person Albert (Wojciech) Korfantys (1873–1939), der erst als Schüler mit nationalpolnischem Gedankengut in Berührung kam. Er machte sich bald zum Führer der polnischgesinnten Oberschlesier und gewann durch sein forsches Auftreten und seine populistischen Methoden viele Anhänger. Zunächst zog er als Abgeordneter des Zentrums in den Deutschen Reichstag ein, begründete dann aber eine eigene polnische Liste, die 1907 immerhin mit 115 090 Stimmen fünf Mandate im preußischen Landtag erringen konnte. 1912 flaute die polnische Bewegung in Oberschlesien wieder ab, Korfantys Liste verlor ein Mandat.

Die entscheidende Wende brachte der Erste Weltkrieg, in dem die Oberschlesier zwar pflichtgemäß für Deutschland kämpften, als Kriegsgefangene aber der Werbung für den Eintritt in eine der polnischen Exilarmeen ausgesetzt waren (in Frankreich die »Blaue Armee« des General Józef Haller (1873–1960), in Russland die »Polnische Schützendivision« des Józef Dowbór-Muśnicki [1867–1937]) und damit dem Lager entkommen konnten – nicht wenige der polnischen Kommandeure in der Abstimmungszeit waren preußische Offiziere, die erst im Kriegsgefangenenlager ihr Polentum entdeckt hatten²⁰.

Die Hungerjahre während des Krieges und der Ausbruch der Revolution zeigten die Schwäche des Reiches in aller Deutlichkeit, und viele Oberschlesier waren enttäuscht von ihrem Staat, dem sie selbst so viel geopfert hatten. Bis kurz vor Kriegsende hatte die deutsche Presse auch stets Siegesgewissheit verbreitet, wodurch der Eindruck entstand, man sei systematisch und bewusst belogen worden. Nun hatte man den Krieg verloren und befürchtete schlimmste Strafmaßnahmen der Sieger.

19 cf. Andrzej KORNECKI, Rola i udział duchowieństwa w powstaniach śląskich. In: *Życie i Myśl* 4, 1971, 132–134; Paweł DUBIEL, Hakietyści w sutanach, in: *Trybuna Ludu* 131, 1966, 4; Jan WYSOCKI, Kościół i duchowieństwo polskie wobec sprawy śląskiej, in: *Kościół Katol. na ziemiach polskich* 1, 1973, 259–276.

20 Zum Beispiel brachte es der Führer der polnischen Streitkräfte im Dritten Aufstand (1921), Mathias von Brudzewo-Mielzynski (Maciej Mielżyński) (1869–1944) bis zum Rittmeister im Garde-Kürassier-Regiment und Adjutanten Kaiser Wilhelms II. (1859–1941, *Deutscher Kaiser: 1888–1918*); Cf. Waldemar GROSCH, Die militärischen Führer des dritten polnischen Aufstandes (1921) im Dilemma zwischen Deutschland und Polen, in: *Mitteilungen des Beuthener Geschichts- und Museumsvereins* 50, 1992, 34–54.

Auf der anderen Seite war das untergegangene Polen plötzlich wieder auferstanden (übrigens zunächst dank deutscher Hilfe). Polen, das als Märtyrer galt und als Hort des Katholizismus, stand nun auf der Seite der Sieger und hatte weder Kriegsschulden noch Schuld am Krieg. Es konnte nicht verwunderlich sein, dass vielen Oberschlesiern hier eine Hoffnung aufzukeimen schien.

8. Die Volksabstimmung

US-Präsident Woodrow Wilson (1856–1924) hatte in seinen 14 Punkten die Wiederherstellung eines polnischen Staates gefordert, der alle »undisputably polish« besiedelten Gebiete umfassen sollte. Dass damit auch Oberschlesien gemeint war, erfuhr die deutsche Delegation erst bei der Aushändigung des Entwurfs zum Versailler Vertrag. Die große Empörung, die in ganz Deutschland zu Massendemonstrationen führte, war aber weniger für die einzige Abänderung der endgültigen Fassung verantwortlich als die Intervention Großbritanniens, das eine Hegemonie Frankreichs auf dem Kontinent befürchtete und in dem neuen polnischen Staat dessen verlässlichen Bündnispartner sah. So wurde im Einklang mit dem Wilsonschen Prinzip der Selbstbestimmung der Völker eine Volksabstimmung beschlossen, die über den Verbleib Oberschlesiens entscheiden sollte. Für die in Paris höchst aktive polnische Delegation stellte diese Rücknahme der bereits zugesagten Gebietsübertragung eine Niederlage dar, weshalb sie mit Unterstützung Frankreichs die Modalitäten dieser Abstimmung in ihrem Sinne beeinflusste. So wurde das Abstimmungsgebiet sofort vom Deutschen Reich abgetrennt und unter alliierte Militäraufsicht gestellt, um etwaige Einflussnahmen von deutscher Seite zu verhindern. Dem Bischof von Breslau (seit 1914 Adolf Bertram [1859–1945, Erzbischof von Breslau: 1914–1945]²¹) wurde die Ausübung seiner Amtsgewalt im Abstimmungsgebiet untersagt; dafür wurde der päpstliche Nuntius in Warschau, Achille Ratti (später Papst Pius XI.) (1857–1939, Papst: 1922–1939), zum Päpstlichen Kommissar für das Abstimmungsgebiet eingesetzt. Dieser galt als Freund Polens, während der gleichzeitig amtierende Nuntius in Deutschland, Eugenio Pacelli (der spätere Papst Pius XII.) (1876–1958, Papst: 1939–1958), den entgegengesetzten Standpunkt einnahm.

Ein Abstimmungstermin wurde zunächst nicht festgesetzt, um eine wahlvorbereitende Werbung organisieren zu können. Die Zeit der Abstimmungsvorbereitung ist eine der finstersten in der oberschlesischen Geschichte: Die alliierte Besatzungstruppe bestand fast nur aus französischen Soldaten, die aus ihren Sympathien für die polnische Seite keinen Hehl machten, die Abstimmungspropaganda übertraf die Werbung selbst bei den späten Reichstagswahlen in Menge und Perfidie um ein vielfaches (für die polnische Seite war Korfanty als Abstimmungskommissar verantwortlich), und ihre Aggressivität spiegelte sich in den blutigen Ausschreitungen zwischen deutschen und polnischen Parteigängern wider. Zudem versuchte die polnische Seite zweimal vor und einmal nach der Abstimmung in zumindest teilweise inszenierten »Aufständen« das Ergebnis vorwegzunehmen bzw. durch ein *fait accompli* zu korrigieren. Alles in allem handelt es sich bei der Abstimmung und der Besatzungszeit um ein Lehrstück für aktuelle Versuche, Konflikte durch internationale »Peace keeping«-Interventionen zu lösen.

21 Über ihn: Sascha HINKEL, Adolf Kardinal Bertram. Kirchenpolitik im Kaiserreich und in der Weimarer Republik (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen 117), Paderborn – München – Wien u. a. 2010; Adolf Kardinal Bertram (1859–1945). Sein Leben und Wirken (Quellen und Studien zur Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim 9), hrsg. v. Thomas SCHARF-WREDE, Regensburg 2015, 95–116.

Das Ergebnis der Abstimmung am 20.03.1921 war für beide Seiten unbefriedigend: rund 40 % für Polen (und damit viel mehr, als bei den letzten Reichstagswahlen von 1905 für die polnische Liste gestimmt hatten), rund 60 % für Deutschland (womit gemäß der letzten Volkszählung von 1910 etwa 42 % der »polnischsprachigen« Oberschlesier für Deutschland votiert haben müssen). Zum Entsetzen der deutschen Regierung entschieden sich die Siegermächte für eine Teilung des Abstimmungsgebietes, wobei die konkrete Grenzziehung einer Sachverständigenkommission des Völkerbundes überlassen wurde. Diese beschloss, bei der Teilung nach Gemeinden zu zählen, weshalb das Industriegebiet zu zwei Dritteln an Polen fiel; die kleinen, meist propolnischen Landgemeinden majorisierten die bevölkerungsreichen Industriestädte, die gegen eine Abtrennung votiert hatten. Für die erwartbaren Streitigkeiten wurde eine eigene Völkerbundscommission gebildet, die für 15 Jahre tätig sein sollte und sich vor Beschwerden beider Seiten nicht retten konnte.

Korfanty hatte noch nach der Abstimmung versucht, das Ergebnis zu übersteuern und einen dritten Aufstand begonnen (02./03.05. – 05.07.1921), der unter offizieller Missbilligung durch die polnische Regierung, aber mit heimlicher Unterstützung des polnischen Militärs erfolgte und sich zu einem regelrechten Krieg mit Panzerzügen und Flugzeugen auswuchs. Die französischen Besatzungstruppen verhielten sich passiv und es blieb Freiwilligenverbänden überlassen, den Vormarsch der polnischen »Insurgenten« in einem Gefecht am Annaberg aufzuhalten. 1939 wurde dort ein Ehrenmal zur Erinnerung eingeweiht.

Nach der Abstimmung wanderten aus dem deutsch gebliebenen und dem polnisch gewordenen Teil Personen ab, die sich im aus ihrer Sicht falschen Staat wiederfanden; manche hatten sich auch während der Abstimmungszeit so deutlich profiliert, dass sie Schwierigkeiten befürchteten. In Deutschland hat es meiner Einschätzung nach keinen Vertreibungsdruck gegeben, während der für das nun polnische Ostoberschlesien zuständige Woiwode Michał Grażyński (1890–1965) eine rigide Polonisierungspolitik betrieb und die zahlenmäßig starke deutsche Minderheit massiv unter Druck setzte. Kirchenrechtlich wurde Ostoberschlesien zunächst zur Apostolischen Administratur, 1925 zum Bistum Kattowitz (Erzbistum Krakau), erster Bischof wurde der polnisch gesinnte Oberschlesier Augustyn Hlond (1881–1948).

9. Nationalsozialismus, Krieg und Vertreibung

In der NS-Zeit zeigte sich der obereschlesische Katholizismus ebenso angepasst oder skeptisch wie in anderen katholischen Hochburgen. Selbstverständlich gab es auch hier überzeugte (und auch prominente) Nationalsozialisten, doch hatten Hirtenworte des Bischofs ebenso Wirkung wie die Predigten der Ortspfarrrer, denen man stets mehr Vertrauen entgegenbrachte als den »Preußen« in Breslau oder Berlin. Allzuviel Widerstand brauchen sich die Oberschlesier also nicht nachträglich zugute zu halten: Das Wort des Geistlichen ersparte die eigene Auseinandersetzung mit dem Regime. Kardinal Bertram, auf den mehrere scharfe Hirtenworte zur Unvereinbarkeit der nationalsozialistischen Ideologie mit dem Christentum zurückgehen, verhielt sich als Vorsitzender der Bischofskonferenz nach dem Reichskonkordat sehr zurückhaltend und vorsichtig taktierend; immerhin bestand er bis in die Kriegszeit darauf, dass seine Verlautbarungen auch auf polnisch herausgegeben wurden, und den polnischsprachigen Gottesdienst auf dem Annaberg konnte er offiziell mindestens bis 1942 durchsetzen²².

²² Vgl. Sascha HINKEL, Gefangen zwischen bischöflichem Amtsverständnis und staatskirchenrechtlichen Überzeugungen. Adolf Kardinal Bertram 1859–1945. Fürstbischof von Breslau 1914–

Der Druck auf die polnischsprachigen Oberschlesier wurde immer größer, doch machte der NS-Staat ihnen mit der eigentlich für die neu eroberten Gebiete gedachten »Deutsche[n] Volksliste« ein verlockendes Angebot: Auf »Volksliste 3« standen ausdrücklich die Oberschlesier, die »nicht mehr Deutsch sprachen«, und auf Liste 4 konnten sich »Renegaten« eintragen, die »ins Polentum abgeglitten« waren. Für viele bot sich damit die Gelegenheit, das Stigma des »slawischen Untermenschen« loszuwerden – wenn auch der Preis dafür oft im Dienst in der Wehrmacht bestand.

Mit dem deutschen Angriff auf Polen am 01.09.1939 wurde auch das nach der Volksabstimmung abgetretene Ostoberschlesien besetzt und unverzüglich wieder eingegliedert; die dort lebende deutsche Minderheit empfand dies als Befreiung. Der Bischof von Kattowitz, Stanisław Adamski (1875–1967; 1930–1967 Bischof von Kattowitz), wurde 1941 des Landes verwiesen und seine Diözese dem Erzbistum Breslau angegliedert, aber de facto von einem eigenen Generalvikar verwaltet²³. Im Zuge der nationalsozialistischen Expansion wurde Oberschlesien später im Süden und Osten um Gebiete erweitert; diese Gebiete hatten im Mittelalter zwar zeitweise zu Schlesien gehört, waren mit diesem aber schon lange nicht mehr verbunden. Dies betraf beispielsweise auch Wadowice, den Geburtsort des Papstes Johannes Paul II. (1920–2005; 1978–2005 Papst), der damals allerdings schon in Krakau lebte, und auch die Kleinstadt Auschwitz, neben der das Vernichtungslager entstand.

Die bei Heranrücken der sowjetischen Armee einsetzende Fluchtbewegung erfasste zwar die ganze Provinz, wurde aber für das Industriegebiet so lange wie möglich unterbunden, um die Produktionskapazitäten nutzen zu können; dort ließen sich viele von der »Front« überrollen. Im Gefolge der Roten Armee etablierten sich polnische Behörden, welche die Annektion Schlesiens als Teil der »wiedergewonnenen Gebiete« Polens umsetzen sollten; sie wiesen die nach dem Ende der Kampfhandlungen nach Niederschlesien und in das linksodrige Oberschlesien zurückkehrenden Flüchtlinge ab und vertrieben die dort verbliebenen Deutschen. In deren Wohnungen wurden polnische Vertriebene aus den von Josef Stalin (1878–1953) besetzten Gebieten östlich der Curzon-Linie eingewiesen, fast ausschließlich Katholiken, womit die konfessionelle Landkarte Niederschlesiens völlig verändert wurde. Sie fühlten sich vor Rückgabeansprüchen der ursprünglichen deutschen Besitzer oft nicht sicher und waren deshalb – häufig bis zur Wende – kaum bereit, in die Erhaltung der Bausubstanz zu investieren; weite Teile Schlesiens verfielen.

Die im ehemaligen Abstimmungsgebiet lebenden Oberschlesier wurden aber von den polnischen Behörden getreu der schon bei den Pariser Friedensverhandlungen 1919 vertretenen Position als germanisierte Polen angesehen und sollten nun zu ihrer wirklichen Nationalität zurückgeführt werden. Deshalb war hier die Rückwanderung von Flüchtlingen oder Kriegsgefangenen erwünscht und eine Ausreise in den Westen wurde verboten. Die Polonisierung Oberschlesiens nahm teilweise skurrile Züge an: Wer im Winter 1944 die wegen der heranrückenden Front geschlossenen deutschen Schulen

1945, in: Zwischen Politik und Seelsorge. Katholische Bischöfe in der NS-Zeit, hrsg. v. Maria A. ZUMHOLZ u. Michael HIRSCHFELD, Münster 2018, 54–75.

23 Adamski kehrte 1945 zurück, wurde aber nun von den polnischen Behörden seines Amtes enthoben. Von 1956 bis zu seinem Tod 1967 amtierte er erneut, trat aber kaum noch in die Öffentlichkeit. – Vgl. zuletzt: Maik SCHMERBAUCH, Prälat Franz Wosnitza (1902–1979). Ehemaliger Generalvikar von Kattowitz (Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte 21), Münster 2010; DERS., Die Seelsorge für die deutschen Katholiken in der Polnischen Diözese Kattowitz und das Diözesanblatt »Der Sonntagsbote« in den Jahren 1925–1939/41 (Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte 23), Münster 2012.

nach ihrer Wiedereröffnung 1945 wieder aufsuchte, befand sich im selben Klassenzimmer, aber bei einem polnischen Lehrer, der die Benutzung der deutschen Sprache selbst auf dem Pausenhof bestrafte. Deutsche Inschriften wurden sogar auf Grabsteinen entfernt, Orts- und Familiennamen geändert, bei Vornamen wurden deutsch klingende Namen nicht gestattet. Der oberschlesische Dialekt galt nun als Ausdruck einer verwerflichen Nähe zum Deutschtum. Das Freikorps-Ehrenmal auf dem Annaberg wurde 1955 gesprengt und durch ein Denkmal für die polnischen Freiheitskämpfer des Jahres 1921 ersetzt.

Allerdings identifizierten sich die Oberschlesier nur ungern mit dem polnischen Staat, weshalb die freiwillige, später zunehmend durch Pressionen motivierte Annahme der polnischen Staatsbürgerschaft schließlich durch eine zwangsweise Verleihung (»Verifikation«) ersetzt wurde. Die polnische Regierung konnte deshalb von 1952 bis 1989 formal durchaus korrekt behaupten, es gäbe in Polen keine Deutschen mehr.

Erst nach dem Ende der repressiven Regierung Bierut wurde 1955–1959 eine sogenannte Familienzusammenführung gestattet, bei der Oberschlesier zu Verwandten in Westdeutschland ausreisen durften; danach war selbst eine Besuchsreise im Westen nur möglich, wenn ein naher Verwandter als Geisel in Polen zurückblieb. Erst die Ostpolitik Willy Brandts (1913–1992) führte zu einer neuen Lockerung. Insgesamt sind 1,2 Millionen Menschen als Aussiedler aus Polen in die Bundesrepublik ausgewandert; angesichts der fast vollständigen Vertreibung aus allen übrigen deutschen Ostgebieten handelt es sich dabei weit überwiegend um Oberschlesier.

Trotz dieser Abwanderung fand sich nach der Wende in Oberschlesien eine überraschend große Gruppe von Menschen, die angaben, eigentlich Deutsche zu sein. Die von der sich bald konstituierenden Organisation der Deutschen Minderheit in Polen angegebene Zahl von über einer Million ist wohl dem Überschwang der Wende zu verdanken; offizielle Volkszählungen in Polen (z. B. 2011 mit 147 814 Deutschen, davon 78 595 in der Woiwodschaft Oppeln und 35 187 in Niederschlesien) sind aber mit den gleichen Problemen belastet wie die in der Kaiserzeit: Differenziert wird zwischen Menschen »deutscher Identität«, »deutscher Muttersprache« (die ja nur noch bei den ganz Alten anzutreffen sein sollte), Deutschsprachigen mit »polnischer Identität« usw. Inzwischen gibt es viele Oberschlesier, die beide Staatsbürgerschaften je nach Bedarf benutzen, also in Polen als Polen leben, aber im Westen als Deutsche arbeiten.

10. Das Bistum Breslau nach dem Krieg

Erzbischof Kardinal Bertram starb am 06.07.1945; das Domkapitel, durch die Flucht bereits dezimiert, wählte den Domdekan Ferdinand Piontek (1878–1963) zum Kapitelsvikar. Am 12.08.1945 suchte Augustyn Kardinal Hlond (1881–1948), inzwischen Erzbischof von Posen und Gnesen (seit 1926) und damit Primas von Polen, Piontek in Breslau auf und verlangte mit Verweis auf eine päpstliche Anordnung dessen Resignation für die Bistumsteile östlich von Oder und Neiße. Piontek beugte sich und nahm hin, dass Hlond am 15.08.1945 das Bistum aufteilte und drei Administratoren für Breslau, Oppeln und Landsberg an der Warthe ernannte. Tatsächlich hat es diese päpstliche Anordnung nicht gegeben; Papst Pius XII. verlieh Piontek am 28.02.1946 ausdrücklich die Rechte eines residierenden Diözesanbischofs. Hlond hatte aber den polnischen Staat hinter sich, und Piontek floh am 09.07.1946 nach Görlitz, von wo aus er nur noch die deutschen Restgebiete des Erzbistums verwalten konnte. Damit war das alte Erzbistum Breslau zerschlagen, lebte aber in vier Staaten in unterschiedlicher Weise weiter.

In Polen wurden die von Hlond eingesetzten Apostolischen Administratoren in den Folgejahren zu Titularbischöfen erhoben: 1946 Opole, 1951 Wrocław und Gorzów Wielkopolski. De facto handelte es sich bereits um neue Bistümer, die der Papst aber erst 1972 in der Apostolischen Konstitution »Episcoporum Poloniae« offiziell als Erzbistum Wrocław mit den Suffraganen Opole und Zielona Góra-Gorzów (Grünberg-Landsberg) einrichtete. Das ehemals zum Erzbistum Prag gehörende Generalvikariat Grafschaft Glatz wurde Wrocław angeschlossen, das Generalvikariat Branitz kam vom Erzbistum Olmütz an Opole. 1992 wurden mit Legnica (Liegnitz) und Gliwice (Gleiwitz) zwei weitere Bistümer ausgegliedert.

In der SBZ/DDR verwaltete der 1959 zum Titularbischof geweihte Kapitelsvikar Piontek das »Erzbischöfliche Amt Görlitz«, das sich als Zweigstelle des alten Erzbistums Breslau verstand. 1972 wurde es kirchenrechtlich davon abgetrennt und erhielt den Status einer Apostolischen Administratur. 1994 wurde diese zum Bistum erhoben und dem nunmehrigen Erzbistum Berlin unterstellt, das schon 1929 aus dem alten Delegaturbezirk entstanden war.

Die auf dem Gebiet der Tschechoslowakei liegenden Bistumsteile (»Mährisch-Schlesien«) gehörten seit 1978 zum Erzbistum Olmütz und wurden 1996 als eigenständiges Bistum Ostrau-Troppau ausgegliedert.

Die in den Westzonen angekommenen Flüchtlinge und Vertriebenen wurden am neuen Wohnort eingepfarrt, die Priester nach und nach in ihre neuen Bistümer inkardiniert. Vor allem die Pfarrer bemühten sich darum, ihre nun verstreuten Parochianen zusammenzuhalten und auch untereinander im Kontakt zu bleiben – schließlich rechnete man ja mit einer baldigen Heimkehr. In vielen Diözesen wurden diese Priester dafür als Beauftragte für Sonderseelsorge freigestellt. 1964 wurde der im Erzbistum Köln tätige ehemalige Pfarrer von St. Andreas in Hindenburg, Oskar Golombek (1898–1972), von der Fuldaer Bischofskonferenz zum »Sprecher der vertriebenen Priester der Erzdiözese Breslau in den Diözesen der Bundesrepublik Deutschland« ernannt – ein nur seiner energischen Persönlichkeit geschuldetes Amt, das aber durch seine Ernennung zum Apostolischen Protonotar aufgewertet wurde. 1972 wurde es kirchenrechtlich als »Apostolischer Visitator der Priester und Gläubigen des Erzbistums Breslau« verankert; Golombeks Nachfolger wurden gleich bei Amtsantritt zu Ap. Protonotaren ernannt, verfügten über ein eigenes Konsistorium und waren Mitglieder der deutschen Bischofskonferenz – ebenso wie die Kanonischen Visitatoren der früher zu Prag und Olmütz gehörenden Generalvikariate Grafschaft Glatz (mit dem einzigartigen Titel eines Großdechanten) und Branitz. Allerdings verloren sie ihre Bedeutung schrittweise: 1984 wurde ihnen das Stimmrecht in der Bischofskonferenz genommen, 1999 wurden sie ganz ausgeschlossen, nach der Emeritierung des schwerkranken Breslauer Visitators Winfried König (2008) wurde kein Nachfolger ernannt, sondern sein Amt kommissarisch vom Glatzer Großdechanten übernommen, bis 2010 alle drei zusammengefasst und 2016 endgültig abgeschafft wurden.

Die Bedeutung der Kirche ist in Polen inzwischen stark zurückgegangen, auch im praktisch rein katholisch gewordenen Schlesien. Dennoch sei nicht unerwähnt, dass es Bischof Alfons Nossol von Oppeln (* 1932, Bischof von Oppeln: 1977–2009) war, der 1989 gegen den Willen des polnischen Episkopats erstmals wieder eine deutschsprachige Messe auf dem Annaberg feierte.

MARTIN ZÜCKERT

Böhmisch-Katholisch

Genese und Wahrnehmung eines regionalen Katholizismus

»Hochwürden, aber mit der Bauernbevölkerung hier kommen wir aus der C. S. R. alle nicht aus. Die sind nicht röm. kath., darunter verstehen wir alle etwas ganz anderes. Ich habe das auch dem Geistlichen Herrn im O. gesagt. Die Menschen hier beten bloß viel mehr als wir und rennen den ganzen Tag mit dem Rosenkranz um, aber von christl. Nächstenliebe haben sie keine Ahnung [...] und das im katholischen Bayern [...]«¹

So beschrieb Anfang Juni 1946 eine aus dem westböhmischen Egerland Vertriebene in einem Brief an ihren früheren Ortspfarrer das Zusammentreffen von böhmischen und bayerischen Katholiken in Oberbayern nach dem Zweiten Weltkrieg. Neben unterschiedlichen Vorstellungen von religiöser Praxis werden darin wie auch in vielen vergleichbaren zeitgenössischen Aussagen soziale Spannungen greifbar, wie sie oft im Zusammenleben von Einheimischen und Vertriebenen im Nachkriegsdeutschland nach 1945 auftraten. Entgegen der nationalsozialistischen Fiktion einer *Volksgemeinschaft* zeigte sich in der deutschen »Zusammenbruchsgesellschaft«² eine große soziale und kulturelle Diversität, die mit Abwehrhaltungen gegenüber Denjenigen einherging, die im Zuge der Zwangsmigrationen aus den historischen deutschen Ostprovinzen und deutschen Siedlungsgebieten in Ostmittel- und Südosteuropa in das Deutschland der Nachkriegszeit gekommen waren³. Ablehnende Haltungen von Seiten der einheimischen Bevölkerung betrafen insbesondere auch Diejenigen, die vor der seit 1938 erfolgten Integration ihrer Herkunftsregionen in den nationalsozialistischen Herrschaftsbereich andere staatliche und kulturelle Prägungen als die Bevölkerung im Deutschen Reich erfahren hatten. Zu ihnen gehörte auch die mit rund drei Millionen Betroffenen zahlenmäßig große Gruppe der Vertriebenen aus der Tschechoslowakei, für die sich im Laufe der Zwischenkriegszeit die Sammelbezeichnung Sudetendeutsche durchgesetzt

1 Zitiert nach: Georg R. SCHROUBEK, Wallfahrt und Heimatverlust. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde der Gegenwart, Marburg 1968, 335f.

2 Zum Begriff vgl. Christoph KLESSMANN, Die doppelte Staatsgründung. Deutsche Geschichte 1945–1955, Göttingen 1991, 37.

3 Andreas KOSSERT, Kalte Heimat. Die Geschichte der deutschen Vertriebenen nach 1945, Bonn 2008, 71–86. Bereits im letzten Kriegsjahr kam es in der deutschen Bevölkerung zu abwertenden Äußerungen gegenüber den als »Volksdeutschen« bezeichneten Flüchtlingen, die aufgrund ihrer deutschen Nationalität von nationalsozialistischen Organen seit 1944 aus Ostmittel- und Südosteuropa evakuiert wurden. Vgl. zuletzt Martin ZÜCKERT, Die Evakuierungen 1944/45 im Kontext. Hintergründe, Beeinflussungen, Deutungen, in: DERS./Michal SCHVARC/Martina FIAMOVÁ, Die Evakuierung der Deutschen aus der Slowakei 1944/45. Verlauf, Kontexte, Folgen, Göttingen 2019, 259–308, hier: 278.

hatte. Ein großer Teil der überwiegend katholischen Sudetendeutschen fand nach 1945 in den späteren Bundesländern Bayern, Baden-Württemberg und Hessen Aufnahme, mehrere Hunderttausend von ihnen kamen in die Sowjetische Besatzungszone bzw. die spätere DDR⁴.

Auch im kirchlichen Bereich wurden die unterschiedlichen Erfahrungsräume von Einheimischen und neu Hinzukommenden früh sichtbar. Rasch machte der Begriff »böhmisch-katholisch« als Bezeichnung für die Glaubenshaltung vieler vertriebener Katholiken aus den böhmischen Ländern die Runde. Publizisten wie der rechtsgerichtete, selbst in Böhmen geborene Schriftsteller Wilhelm Pleyer (1901–1974) trugen zur Popularisierung des Begriffs bei. Er widmete ihm in seinem 1957 erschienen Lesebuch »Europas unbekanntes Mitte« ein eigenes Unterkapitel, in dem er ausführte:

»Den Sudetendeutschen im allgemeinen wird mit Recht nachgesagt, daß sie laue Katholiken und laue Protestanten seien; manche sagen sogar: laue Christen, wofür jedoch jeder Anhalt fehlt. Gemeint kann nur sein, daß sie es am Kirchenbesuch, am Empfang der Sakramente, am Gebrauch der Gnadenmittel und überhaupt an den kirchlichen Übungen fehlen lassen. Ihre Religionsübung entzieht sich der Beobachtung; der aus ihrer Frömmigkeit folgende Lebenswandel jedoch kann sich neben dem der kirchenstrengen Katholiken und Protestanten sehr wohl sehen lassen.«⁵

Eine sich unterscheidende Glaubenspraxis wurde von Einheimischen wie Vertriebenen gleichermaßen wahrgenommen. So konstatierten nicht nur einheimische Katholiken im Alltag, sondern auch Würdenträger wie der Erzbischof von München und Freising, Kardinal Michael von Faulhaber (1869–1952, Erzbischof 1917–1952) abweichende Verhaltensweisen der neu hinzugekommenen Katholiken. Im Juli 1949 schrieb er in einem Brief an den Limburger Generalvikar Jakob Rauch (1881–1956, Amtszeit 1947–1951) zur Situation in der Erzdiözese München-Freising:

»Die Zahl der Katholiken in der Stadt München, früher 1 200 000, ist heute auf 1 700 000, also um eine halbe Million gestiegen. Die zugewanderten Sudetendeutschen sind religiös so mangelhaft unterrichtet, daß die Volksmissionen für unsere Missionare eine Heidenarbeit sind.«⁶

Auch wenn sich die von Kardinal von Faulhaber genannten Zahlen nicht auf die Stadt München, sondern auf die Erzdiözese München-Freising insgesamt bezogen⁷, verdeutlichen sie doch, wie groß der Bevölkerungswandel in Folge der Ankunft der Vertriebenen nach 1945 in Städten und Dörfern war. Der Zustrom von Millionen Menschen, die im

4 Vgl. aus kirchengeschichtlicher Perspektive: Rainer BENDEL, Kirchliche Vergemeinschaftung bei den vertriebenen Sudetendeutschen, in: Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert, hrsg. v. Martin SCHULZE WESSEL u. Martin ZÜCKERT, München 2009, 815–874, hier: 815f. Von den Sudetendeutschen zu unterscheiden sind die etwa 140 000 Deutschen aus der Slowakei, von denen etwa ein Drittel der evangelisch-lutherischen Kirche angehörte. – Vgl. allgemein Dušan KOVÁČ, Die karpatendeutsche Identität im Kräftefeld der mitteleuropäischen Politik 1918–1945, in: Nation, Nationalitäten und Nationalismus im östlichen Europa. Festschrift für Arnold Suppan zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Marija WAKOUNIG, Wolfgang MUELLER u. Michael PORTMANN, Wien – Berlin 2010, 249–262.

5 Wilhelm PLEYER, Europas unbekanntes Mitte. Ein politisches Lesebuch, München – Salzburg 1957, 91.

6 Schreiben von Kardinal von Faulhaber an Generalvikar Jakob Rauch vom 23.7.1949, in: Akten Kardinal Michael von Faulhabers, Bd. III (1945–1952), bearb. v. Heinz HÜRTE, Paderborn u. a. 2002, Dokument 275, 487–489, hier: 488.

7 Ebd., vgl. die erläuternde Fußnote 3.

Zuge von Evakuierung, Flucht und Zwangsaussiedlung zwischen dem letzten Kriegsjahr und dem Ende der 1940er-Jahre in die vier alliierten Besatzungszonen kamen, führte zu einem umfassenden Bevölkerungswandel. Hinsichtlich der konfessionellen Struktur hatte dies laut Mathias Beer Veränderungen zur Folge, wie sie es in Deutschland seit dem Dreißigjährigen Krieg nicht mehr gegeben hatte⁸. Die dadurch bedingten politischen, wirtschaftlichen und sozialen Probleme führten zu Dynamiken, die prägend für die Frühphase der Bundesrepublik Deutschland wurden. In der entstehenden DDR waren die Voraussetzungen zwar andere, zumal für die offiziell als Umsiedler bezeichneten Vertriebenen anders als in Westdeutschland nicht die Möglichkeit bestand, sich in politischen, sozialen oder kirchlichen Gruppierungen zu organisieren. Lange Zeit in Forschung und Öffentlichkeit wenig berücksichtigt, war das Ausmaß des Bevölkerungswandels jedoch auch dort erheblich: So lag der Anteil der Vertriebenen in einigen Regionen wesentlich höher als in Westdeutschland: Im heutigen Bundesland Mecklenburg-Vorpommern erreichte er sogar 44,3 %⁹.

Auch für die Kirchen und das religiöse Leben setzte mit der Ankunft der Vertriebenen ein umfassender Wandel ein. Es darf zwar nicht vergessen werden, dass neue Formen der Mobilität und der Arbeitsmigration in der Moderne, in Deutschland seit den 1930er-Jahren verstärkt durch die Arbeitskräftemobilisierung, die Umsiedlungsmaßnahmen und das Zwangsarbeitersystem der nationalsozialistischen Diktatur, bereits in den Jahrzehnten zuvor die Kirchen vor strukturelle Probleme stellten. Eine Reaktion der katholischen Kirche auf migrationsbedingte neue Aufgaben war unter anderem die Idee der »Wandernden Kirche«¹⁰. Aber auch wenn die Folgen von Flucht und Vertreibung nicht als Startpunkt migrationsbedingter gesellschaftlicher wie kirchlicher Transformation in Deutschland im 20. Jahrhundert angesehen werden sollten, so war die Zäsur für das gesellschaftliche und das kirchliche Leben nach 1945 doch umfassend. Die regionale Zuweisung der Vertriebenen berücksichtigte kirchliche Prägungen oder Zugehörigkeiten nicht oder nur punktuell. Die Folge waren neue inter- wie auch intrakonfessionelle Konstellationen, aus denen vielerorts Probleme im alltäglichen Zusammenleben wie auch der religiösen Praxis erwuchsen. Langfristig beförderten diese Konstellationen neben anderen Faktoren eine umfassende Transformation in Kirche und Gesellschaft, die in den letzten Jahren wieder stärker in den Fokus der Forschung gerückt ist¹¹, die jedoch meist immer noch aus der Perspektive der Vertriebenenintegration und selten mit Blick auf einen Wandel der Gesellschaft wie auch des kirchlichen Lebens in Deutschland insgesamt betrachtet wird. Als Schutz vor isolierten Betrachtungsweisen lohnt sich hierbei auch ein vergleichender Blick, hatte doch das Jahrzehnt der Zwangsmigrationen seit dem Ende der 1930er-Jahre nicht nur

8 Mathias BEER, *Flucht und Vertreibung der Deutschen. Voraussetzungen, Verlauf, Folgen*, München 2011, 107.

9 Ebd., 99.

10 Thomas FLAMMER, *Migration und Milieu. Die Auswirkungen von Migration auf Kirche und Gläubige am Beispiel des »Katholischen Seelsorgedienstes für die Wandernde Kirche« 1934–1943*, in: *Kirchen im Krieg. Europa 1939–1945*, hrsg. v. Karl-Joseph HUMMEL u. Christoph KÖSTERS, Paderborn u. a. 2007, 399–417.

11 Vgl. mit Blick auf die Kirchen zuletzt Markus STADTRECHER, *Nicht unter Fremden? Die katholische Kirche und die Integration von Vertriebenen im Bistum Augsburg, Baden-Baden 2016*; Sabine VOSSKAMP, *Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland. Interaktion, Identität und ostpolitischer Diskurs 1945–1972*, Stuttgart 2007; Felix TEUCHERT, *Die verlorene Gemeinschaft. Der Protestantismus und die Integration der Vertriebenen in die westdeutsche Gesellschaft (1945–1972)*, Göttingen 2018.

in Deutschland gesellschaftliche Veränderungen sowie einen Wandel kirchlich-konfessioneller Strukturen ausgelöst und verstärkt, sondern auch in Ländern wie Polen oder der Tschechoslowakei«¹².

Im Prozess der Selbstwahrnehmung und kirchlichen Vergemeinschaftung der aus Böhmen und Mähren-Schlesien vertriebenen Katholiken als Gruppe, die über ähnliche Erfahrungen verfügte und sich im neuen Umfeld neu konstituierte, wie auch in Fremdbeschreibungen durch einheimische Katholiken erfuhr der Begriff »böhmisch-katholisch« nach 1945 eine Konjunktur. Wie nicht selten in vergleichbaren Zusammenhängen stand dem »abwertenden Signum«¹³ der Außenstehenden schon bald das zunehmend selbstbewusst vorgetragene Selbstverständnis der Betroffenen gegenüber. Im Begriff bündelten sich Alteritätserfahrungen von einheimischen und neu hinzugekommenen Katholiken im kirchlichen Alltag, er steht aber auch für die Herausbildung von einem Narrativ, das den Gruppenbildungsprozess der katholischen Sudetendeutschen innerhalb der westdeutschen Gesellschaft unterstützte, in dem mit ihm auf die Herkunft der Betroffenen rekurriert wurde. Nach Rainer Bendel trug gerade auch die Tatsache, dass religiöse Praxis im Nachkriegsdeutschland nicht von vornherein zu einem integrierenden Faktor wurde, dazu bei, dass die aus den böhmischen Ländern kommenden Katholiken im besonderen Maße über ihr eigenes kirchliches Leben reflektierten¹⁴.

Im Folgenden soll nach der Genese und Entwicklung eines regionalen Katholizismus gefragt werden, der durch die Zwangsmigration seiner Träger und dem Zusammentreffen mit dem kirchlichen Leben in Westdeutschland eine besondere Dynamik und eine veränderte Wahrnehmung erfuhr. Dabei ist zunächst klärungsbedürftig, worin die möglichen Besonderheiten einer spezifischen Glaubensausprägung in den böhmischen Ländern lagen. Die Bündelung von Besonderheiten zu einem Stereotyp ist immer auch ein Konstruktionsprozess, in dem bestimmte Phänomene hervorgehoben, andere wiederum bewusst weggelassen werden. Als ein wechselseitiger Prozess verstanden ist letztlich nicht zu trennen, ob in diesem Vorgang bestehende Verhaltensweisen und Praktiken zu einem Narrativ zusammengeführt oder zur Beschreibung und Verfestigung einer Differenz zwischen sozialen Gruppen entsprechende Phänomene bewusst gesucht werden. Wird von einem Konstruktionsprozess ausgegangen, ist auch nach den Akteuren dieses Vorgangs zu fragen: Es ist zu analysieren, wer entsprechende Vorstellungen entwickelte und welche Zielsetzungen hinter den eingeführten oder öffentlich unterstützten kollektiven Zuschreibungen standen.

Zur Klärung der benannten Fragen wird zunächst ein Blick auf das Phänomen »böhmisch-katholisch« und die damit verbundenen Zuschreibungen geworfen. Eine tiefergehende Analyse von Genese und Wahrnehmung dieses regionalen Katholizismus erfordert jedoch, die historischen Kontexte des religiösen Lebens und die Entwicklung der katholischen Kirche in den böhmischen Ländern zu erfassen. Dazu werden in einem Folgeschritt historische Spezifika im Beziehungsgeflecht von Gesellschaft und Kirchen seit dem späten

12 Vgl. zur Entwicklung in Polen und der Tschechoslowakei nach 1945: Martin ZÜCKERT, Veränderungen kirchlichen Lebens in den tschechischen Grenzregionen nach 1945, in: Religion in den böhmischen Ländern 1938–1948. Diktatur, Krieg und Gesellschaftswandel als Herausforderungen für religiöses Leben und kirchliche Organisation, hrsg. v. Martin ZÜCKERT u. Laura HÖLZLWIMMER, München 2007, 253–281; Robert ŽUREK, Die katholische Kirche Polens und die »Wiedergewonnenen Gebiete«. 1945–1948, 2 Bde., Frankfurt a. M. u. a. 2014.

13 BENDEL, Kirchliche Vergemeinschaftung (wie Anm. 4), 816.

14 Ebd.

18. Jahrhundert skizziert. Dies betrifft die Auswirkungen der josephinischen Reformen, die Folgen nationalisierender Dynamiken in der polyethnisch geprägten Region sowie die politischen Einschnitte nach dem Ersten Weltkrieg sowie dem »Münchener Abkommen«. Schließlich soll in einem letzten Schritt dargestellt werden, was das Zusammentreffen von Katholiken aus Böhmen und Mähren mit kirchlichen Strukturen und religiöser Praxis in Westdeutschland nach 1945 auslöste. Dabei ist auch danach zu fragen, inwieweit im Zuge der Vertriebenenintegration Phänomene des böhmischen Katholizismus besonders postuliert wurden.

1. Böhmisches-katholisch: Versuch einer Beschreibung

Sieht man von früheren Verwendungsformen in der Historiografie ab¹⁵, so lässt sich der Begriff »böhmisch-katholisch« am ehesten als klischeehafte Zuschreibung einer regionalen Glaubenspraxis fassen, die durch Kirchenferne, eine durch den Josephinismus ausgelöste, rational geprägte religiöse Oberflächlichkeit sowie einer christlich motivierten praktizierten Nächstenliebe geprägt ist. Viele dieser Merkmale erwähnte der aus Böhmen kommende Vertriebenenseelsorger Paulus Sladek (1908–2002) in seinem 1949 erstmals veröffentlichten Beitrag über »Heimatvertriebene und Kirche«. Die »Böhmisch-Katholischen«, durch den der Begriff zu einem der ersten Male öffentlich Verwendung findet:

»Die Heimatvertriebenen aus dem Sudetenland sind großteils nicht solche eifrigen Kirchgänger wie die Einheimischen. Manche von ihnen sagen: ›Bei uns ist es nicht so Brauch gewesen.‹ Wenn man aber deshalb ihr Christentum anzweifelte, dann würde man etwas erleben. Denn gute Christen wollen sie alle sein [...].«¹⁶

Ähnlich argumentierte ein bereits in der unmittelbaren Nachkriegszeit entstandenes Dossier zur Vertriebenenseelsorge mit dem Titel »Gedanken und Vorschläge über die religiöse Not der evakuierten Sudetendeutschen 1946«:

»Es ist bekannt, daß die Sudetendeutschen in Folge von Aufklärung und Liberalismus dem sakramentalen und kultischen Leben der Kirche entfernter stehen als etwa die hiesigen Katholiken. Andererseits geben ihnen auch reichsdeutsche Geistliche das Zeugnis, daß sie von großer Hilfsbereitschaft sind, und gerade in den letzten Monaten eines unsagbaren Leides hat sich die praktische Nächstenliebe der Sudetendeutschen in oft erschütternder Weise bewährt.«¹⁷

15 So nutzte die Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts den Begriff böhmisch-katholisch vereinzelt, um die tschechische Fraktion der Prager Universität in der Auseinandersetzung um Jan Hus zu Beginn des 15. Jahrhunderts abzugrenzen. Streiflichter auf die böhmische Geschichte, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland, Bd. 31, München 1853, 349–374, hier: 366. – Als böhmisch-katholisch wurde vereinzelt auch der Zweig der Geschichtsschreibung in den böhmischen Ländern bezeichnet, der von der Tradition des böhmischen Ständestaats abgegrenzt werden sollte. Vgl. Beat FREY, Pater Bohemiae – vitricus imperii. Böhmens Vater, Stiefvater des Reichs. Kaiser Karl IV. in der Geschichtsschreibung, Bern u. a. 1978, 80.

16 Paulus SLADEK, Heimatvertriebene und Kirche. Die »Böhmisch-Katholischen«, in: DERS., Not ist Anruf Gottes. Aus Veröffentlichungen, Rundschreiben, Predigten und Briefen. Dokumente zur Geschichte der Vertriebenenseelsorge. Festgabe zum sechzigjährigen Priesterjubiläum, hrsg. v. Rudolf OHLBAUM, München – Königstein/Taunus 1991, 61f. (Erstabdruck in: Christlicher Nachrichtendienst. Katholische Korrespondenz Nr. 43 vom 23.3.1949, 2).

17 Zitiert nach Rainer BENDEL, Vertriebene-Katholische Kirche-Gesellschaft in Bayern 1945 bis 1975, München 2009, 95f.

Neben den erwähnten Einstellungen und Verhaltensweisen unterstellten Kirchenvertreter den Vertriebenen auch »Kitsch« und »spätbarocke Frömmigkeitsformen«, wie sie vor allem in den nach 1945 aufkommenden Vertriebenenwallfahrten zum Ausdruck kamen¹⁸. Ausgehend von einer Analyse dieser Wallfahrten wurden die Sudetendeutschen, aber auch katholische Vertriebene aus Schlesien und dem südöstlichen Europa oft als »gemütsbetonter und sentimentaler als die westdeutschen Katholiken« eingeschätzt¹⁹. Hinsichtlich der Wallfahrten ist einschränkend zu berücksichtigen, dass diese als eine der Versammlungsoptionen für Vertriebene mit ähnlichen Erfahrungen eine spezielle Funktion haben und regionalspezifische Riten und Festformen deswegen besonders augenfällig werden konnten. Insgesamt zeigen die aufgeführten disparaten, teilweise widersprüchlichen Beschreibungen zu Glaubensleben und kirchlicher Praxis der katholischen Deutschen aus Böhmen und Mähren jedoch auf, dass eine enge Definition des »Böhmisch-Katholischen« kaum sinnvoll ist und eher zur fortgeschrittenen Klischee- und Stereotypenbildung beitragen würde. Dennoch lohnt es sich, die erwähnten Zuschreibungen genauer zu betrachten. Ein solcher Schritt eröffnet die Möglichkeit, die Entstehungsbedingungen und Hintergründe dieser Selbst- und Fremdzuschreibungen besser zu erfassen und Formen und Beweggründe ihrer Nutzung zu bestimmen.

Dass Kardinal von Faulhaber in den Nachkriegsjahren wie oben zitiert die pastorale Betreuung der gerade in Bayern angekommenen Sudetendeutschen als »Heidenarbeit« bezeichnete, die »Missionare« zu verrichten hätten, verweist besonders drastisch auf die angenommene Kirchenferne bei den vertriebenen Katholiken aus den böhmischen Ländern. Paradoxerweise sahen es tschechische Kirchenvertreter nach 1945 ganz anders: Auch wenn sie vermieden, einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen der Zwangsmigration der Deutschen aus der Tschechoslowakei und der Situation der katholischen Kirche in den zuvor mehrheitlich von Deutschen bewohnten Regionen herzustellen, finden sich in der Nachkriegszeit Äußerungen, in denen die böhmisch-mährischen Grenzgebiete erst bedingt durch den massiven Bevölkerungswandel infolge von Zwangsaussiedlung und Wiederbesiedlung als »Missionsland« bezeichnet wurden. Der Verlust von hunderten von Pfarrern deutscher Nationalität und von gewachsenen Gemeindestrukturen konnte die katholische Kirche in den böhmischen Ländern nicht kompensieren. Hinzu kam bereits in der unmittelbaren Nachkriegszeit ein starker kommunistischer Einfluss auf den Prozess der Wiederbesiedlung, der nach der kommunistischen Machtübernahme im Jahr 1948 zu einer staatlichen kirchenfeindlichen Position wurde²⁰. Tschechische Kirchenhistoriker betonen in diesem Zusammenhang, dass die Zwangsaussiedlung der Deutschen einen starken Verlust für die kirchlichen Traditionen und die Volksfrömmigkeit des Landes bedeutet habe²¹. In dieser vergleichenden Perspektive relativiert sich die Annahme einer besonderen Kirchenferne der Sudeten-

18 SCHROUBEK, Wallfahrt und Heimatverlust (wie Anm. 1), 321.

19 BENDEL, Kirchliche Vergemeinschaftung (wie Anm. 4), 850.

20 Vgl. hierzu: Martin ZÜCKERT, Pohraničí jako misijní země? Idea národního státu a církvi v českých zemích 1945–1948 [Das Grenzgebiet als Missionsland? Die Idee des Nationalstaats und die Kirchen in den böhmischen Ländern 1945–1948], in: *Národ místo boha v 19. a první polovině 20. století* [Die Nation anstelle von Gott im 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts], hrsg. v. Kristina KAISEROVÁ, Ústí nad Labem 2006, 192–202. – Zum Kontext der Wiederbesiedlung der tschechischen Grenzregionen nach 1945 vgl.: Andreas WIEDEMANN, »Komm mit uns das Grenzland aufbauen!«. Ansiedlung und neue Strukturen in den ehemaligen Sudetengebieten, Essen 2007.

21 Jiří Hanuš, Der Katholizismus in der tschechischen Gesellschaft im 20. Jahrhundert, in: *Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte* 10, 2/2006, 37–77, hier: 50.

deutschen. Vielmehr scheinen die Migrationsvorgänge und die damit einhergehenden Brüche in Verbindung mit den Folgen der nationalsozialistischen Herrschaft und den politischen Kontexten nach 1945 eine wichtige Rolle für die Entwicklung von Kirchenstruktur und Kirchenbindung in den von Migration betroffenen Regionen in der Tschechoslowakei und Deutschland gespielt zu haben. Zudem ist die bis heute verbreitete Auffassung, dass das Ende der nationalsozialistischen Herrschaft in Westdeutschland zu einer spürbaren religiösen Rückbesinnung geführt habe, mittlerweile relativiert worden. Dem Bestreben, in den Kirchen »im Chaos der Nachkriegszeit inneren Halt zu finden«, stand etwa in Deutschland trotz einer markanten Zahl an Rückkehrenden und Konvertierenden zur katholischen Kirche statistisch nur ein begrenztes Anwachsen der Kirchenbesuche gegenüber²². Die erwähnte Einschätzung des Münchener Erzbischofs zu den nach 1945 hinzugekommenen böhmischen und mährischen Katholiken in seiner Diözese offenbart somit nicht nur eine skeptische Haltung gegenüber diesem migrationsbedingten Wandel. In ihr kommen womöglich auch zeitbedingte Wahrnehmungen zu Veränderungen kirchlichen Lebens in den ersten Nachkriegsjahren zum Ausdruck.

Wie sich anhand des vergleichenden Blicks auf Einschätzungen über die durch Migrationsfolgen betroffene Bevölkerung in und aus den böhmischen Ländern zeigen lässt, waren der Grad von Kirchenbindung und -praxis nichts Statisches. Vielmehr wurde dieser offensichtlich durch den abrupten Bevölkerungswandel und die daran anschließende gesellschaftliche Transformation befördert.

In der Gegenwart gilt die Tschechische Republik neben Estland und der ehemaligen DDR als eine der Regionen in Europa, in der die Säkularisierung weit vorangeschritten und die Kirchenbindung der Bevölkerung nur noch gering ist²³. Erklärt wird diese Entwicklung meist mit der kommunistischen Kirchen- und Religionspolitik nach 1948. Allerdings blieb der Anteil in Ländern wie Polen, die ebenfalls unter kommunistischer Herrschaft standen, wesentlich stabiler als im tschechischen Fall. Dies trifft zudem auch auf die Slowakei zu, deren Kirchen und Gläubige im gemeinsamen tschechoslowakischen Staat über 40 Jahre hinweg grundsätzlich der gleichen Kirchenpolitik wie in der tschechischen Landeshälfte unterlagen²⁴. Während in der Tschechischen Republik in der Gegenwart mehr als zwei Drittel der Bevölkerung als konfessionslos gelten, gehören in der Slowakei noch etwa 80 % einer Kirche, davon mehrheitlich der katholischen Kirche, an²⁵. Die kommunistische Herrschaft kann somit nicht als allein ausschlagge-

22 KLESSMANN, Die doppelte Staatsgründung (wie Anm. 2), 62. – Vgl. im europäischen Kontext: Árpád VON KLIMÓ, Religiöser Wandel durch Krieg und gesellschaftliche Transformation in Europa nach 1945, in: ZÜCKERT/HÖLZLWIMMER, Religion in den böhmischen Ländern 1938–1948 (wie Anm. 12), 221–231.

23 Petr FIALA, Labor der Säkularisierung. Kirche und Religion in Tschechien. In: Osteuropa 59, 6/2009, 93–100.

24 Vgl. hierzu allgemein: Stanislav BALÍK/Jiří HANUŠ, Katolícká cirkev v Československu 1945–1989 [Die katholische Kirche in der Tschechoslowakei 1945–1989], Brno 2007; Jaroslav CUHRA, Staat und Kirchen in der Tschechoslowakei, in: SCHULZE WESSEL/ZÜCKERT, Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte (wie Anm. 4), 555–616.

25 Vgl. zu den Zahlen und den slowakischen Kontexten: Miroslav TÍŽIK, Náboženstvo vo verejnom živote na Slovensku [Religion im öffentlichen Leben in der Slowakei], Bratislava 2011, v. a. Anlage 1. – Zur Entwicklung der Konfessionszugehörigkeiten im 20. Jahrhundert vgl. auch: Anna BISCHOF, Konfessionsstatistiken zu den böhmischen Ländern und der Tschechoslowakei im 20. Jahrhundert, in: SCHULZE WESSEL/ZÜCKERT, Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte (wie Anm. 4), 899–905.

bender Grund herangezogen werden, um den deutlichen Rückgang der Kirchenzugehörigkeit in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bzw. die schwache Position der Kirchen im heutigen Tschechien insgesamt zu erklären²⁶. Vielmehr ist danach zu fragen, welche historischen Bedingungen die kirchliche Entwicklung in den historischen böhmischen Ländern langfristig prägten und die skizzierte Entwicklung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erst ermöglichten. Dieser Ansatz ist zugleich hilfreich, um die Ausgangsbedingungen zu eruieren, die Zuschreibungen wie das »Böhmisch-Katholische« beförderten.

2. Katholische Kirche und Katholizismus in den böhmischen Ländern

»Vulkanischer Boden pflegt Gewächse zu treiben, die sich anderswo nicht oder nicht so häufig finden. Kirchlich gesehen zeigen die Sudetenländer vulkanisches Erdreich, das seit ihrer Christianisierung fast nicht zur Ruhe gekommen ist.«²⁷

So nahm der Prager Theologe Karl Hilgenreiner (1867–1948) die böhmischen Länder in religiöser Hinsicht wahr – und aufbauend auf dieser Einschätzung aus dem Jahr 1934 versuchte er, regionale Spezifika des kirchlichen Lebens zu erklären. Hilgenreiner hatte einen guten Blick für die Besonderheiten der Region, war er doch, im hessischen Friedberg geboren, erst nach seinem Studium in Rom an die damalige Karl-Ferdinands-Universität nach Prag gekommen²⁸. Die Ursachen der erwähnten Unruhe sah er in den »schlimmen Folgen der Hussitenstürme und der Reformationszeit«, dem »zehrende[n] Gift der ›Aufklärung‹« sowie dem »Josephinismus«²⁹.

Nun lässt sich einwenden, dass auch andere Regionen in Mitteleuropa während der frühen Neuzeit massive konfessionelle Konflikte und damit einhergehende Veränderungen erlebt haben. Die Aufklärung wiederum war ein allgemeines Phänomen und die Folgen der josephinischen Reformen betrafen auch andere Länder unter habsburgischer Herrschaft. Was aber führte dazu, dass die Situation in Böhmen als besonders wahrgenommen wurde und der Volksmissionar Augustin Reimann (1899–1970) »böhmisch-katholisch« im Jahr 1937 als die schlechtere Version des »österreichisch-katholischen« bezeichnete³⁰? Hilgenreiner und Reimann stimmten in ihrer Einschätzung überein: Für sie war es das Zusammentreffen der genannten Faktoren mit der ethnischen Hetero-

26 Vgl. hierzu Martin ZÜCKERT, Konfession und nationale Staatlichkeit. Ein vergleichender Blick auf die Kirchen in Tschechien und der Slowakei, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 162, 3/2014), 238–248, hier besonders: 239–241.

27 Karl HILGENREINER, Die deutschen Katholiken in der Tschechoslowakei. Ihre Geschichte und ihre Gegenwartslage. Eine Sammlung von Beiträgen zur geistigen und religiösen Lage des Katholizismus und des Deutschtums, in: Die deutschen Katholiken in der Tschechoslowakischen Republik, hrsg. v. Heinrich DONAT, Warnsdorf 1934, 17–28, hier: 22.

28 Zu Karl Hilgenreiner siehe: Jaroslav ŠEBEK, Aktivistická nacionální názorová linie v rámci politických elit německé křesťansko-sociální strany na příkladu Roberta Mayr-Hartinga a Karla Hilgenreinera [Die aktivistische nationale Meinungslinie im Rahmen der politischen Eliten der deutschen christlich-sozialen Partei am Beispiel von Robert Mayr-Harting und Karl Hilgenreiner], in: Pavel MAREK/Jiří HANUŠ, Osobnost v církvi a politice. Čeští a slovenští křesťané ve 20. století [Die Persönlichkeit in Kirche und Politik. Tschechische und slowakische Christen im 20. Jahrhundert], Brno 2006, 394–410, hier: 394–401.

29 HILGENREINER, Die deutschen Katholiken in der Tschechoslowakei (wie Anm. 27), 25.

30 Augustin REIMANN, Der sudetendeutsche Katholik in Not und Hoffnung. Warnsdorf o. J. [1937], 3.

genität bzw. der deutsch-tschechischen »Konfliktgemeinschaft«³¹ in den böhmischen Ländern, die für eine besondere Entwicklung bei den Katholiken gesorgt habe. Nach Hilgenreiner trennte die Sprache »Katholiken derselben Diözese«, während sie »eine Brücke zwischen gleichsprachigen Katholiken verschiedener Diözesen« schuf³². Der Mangel an deutschen Priestern hätte dazu geführt, dass »deutsche Seelsorgestellen« zunehmend mit tschechischen Priestern besetzt worden wären – verbunden mit entsprechenden Konflikten.

Erst das Zusammentreffen der genannten Faktoren habe daher dazu geführt, dass sich in den böhmischen Ländern eine schwache innere Bindung vieler Gläubiger an eine als staatskirchlich geprägte katholische Kirche herausgebildet habe und nationale Orientierungen zunehmend in den Vordergrund traten.

Neuere Forschungen heben hervor, dass die josephinischen Reformen funktionale und nicht ideologische Ansätze verfolgten und der katholischen Kirche in den böhmischen Ländern eine neu strukturierte Kirchenorganisation verbunden mit der Neugründung von Bistümern sowie eine verbesserte Klerus-Ausbildung brachte. Dabei wird auch an die Arbeiten Eduard Winters (1896–1982) angeknüpft, der im Josephinismus mit Blick auf die katholische Kirche Formen einer katholischen Aufklärung bzw. eines Reformkatholizismus erkannte³³. Um 1900 überwogen in den böhmischen Ländern dagegen Einschätzungen, die in den josephinischen Zentralisierungsbestrebungen aus tschechischer Perspektive gezielte Schritte der Germanisierung sahen und die kirchlich-aufklärerischen gegen ausufernde barocke Frömmigkeitsformen gerichtete Tendenzen von Kaiser Joseph II. (1741–1790, Regentschaft 1765–1790) grundsätzlich als kirchenfeindlich ansahen³⁴. Tatsächlich veränderte der Ansatz, Priester zugleich zu »treuen Staatsdienern« zu machen, die Position des katholischen Pfarrers. Oftmals wurde er als »Matrikenschreiber« und »Polizist«³⁵ in staatlichen Diensten wahrgenommen, wodurch nach zeitgenössischen Aussagen seine Autorität zusätzlich untergraben worden sei. Geschwächte kirchliche Strukturen im Schatten des Staates wären demnach dynamischen gesellschaftlichen Nationalisierungsprozessen gegenübergestanden.

Auch die »Los-von-Rom-Bewegung« wurde eher als eine politisch-nationale denn als religiös motivierte Übertrittsbewegung wahrgenommen³⁶. In der Tat sind die konfessionellen Dynamiken in den böhmischen Ländern seit dem späten 19. Jahrhundert nicht ohne den Blick auf zeitgleich stattfindende Nationalisierungsprozesse verstehbar. Die Bevölkerung des Landes war größtenteils katholisch, bei den deutschen Bewohnern lag der Anteil der Katholiken um 90 %. Dennoch schlummerte für viele Beobachter

31 So der inzwischen häufig zitierte Begriff für die Geschichte von Tschechen und Deutschen in den böhmischen Ländern nach Jan KRÉN, *Die Konfliktgemeinschaft. Tschechen und Deutsche 1780–1918*, München 2000.

32 HILGENREINER, *Die deutschen Katholiken in der Tschechoslowakei* (wie Anm. 27), 17.

33 Ondřej BASTL/Robert PECH/Philip STEINER, *Der Josephinismus in Böhmen. Skizzen einer Intention und Rezeption*, in: *Katholische Aufklärung und Josephinismus. Rezeptionsformen in Ostmittel- und Südosteuropa*, hrsg. v. Rainer BENDEL u. Norbert SPANNENBERGER, Köln – Weimar – Wien 2015, 53–77. – Vgl. allgemein: Arno SCHIRNDING/Dennis SCHMIDT, *Trient, die katholische Aufklärung und der Josephinismus. Anpassung und Ablenkung im Widerstreit*, in: *Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (1563–2013). Wissenschaftliches Symposium aus Anlass des 450. Jahrestages des Konzils von Trient*, hrsg. v. Peter WALTER u. Günther WASSILOWSKY, Münster 2016, 461–486.

34 BASTL/PECH/STEINER, *Der Josephinismus in Böhmen* (wie Anm. 33), 59, 63, 70.

35 REIMANN, *Der sudetendeutsche Katholik in Not und Hoffnung* (wie Anm. 30), 9.

36 Ebd., 8.

hinter den oftmals barocken Fassaden eine verdrängte Geschichte, die auch nach Jahrhunderten noch zur Distanz zur Kirche beigetragen haben soll. Um 1580 war die Mehrheit der Deutschsprachigen in den böhmischen Ländern evangelisch. In der Folge kam es zu Zwangskonversionen und Flucht aus Glaubensgründen, doch das Thema blieb präsent³⁷. Entsprechend freute sich der protestantische Kirchenpräsident Erich Wehrenfennig (1872–1968), als in der katholischen Kirche im nordböhmischen Graupen (Krupka) im Jahr 1927 hinter herabfallendem Putz ein Lutherbild zum Vorschein kam³⁸. Die Sudetendeutschen galten mancherorts als »verhinderte Protestanten«³⁹. Zudem wurde immer wieder auf die Folgen des Hussitismus innerhalb der tschechischsprachigen Bevölkerung rekurriert, dessen historische Deutung seit dem 19. Jahrhundert bereits eine nationaltschechische Legierung bekommen hatte und eine innere Distanz zur katholischen Kirche bewirkt haben soll. Dazu gehörte die Idee, die tschechische Nation als antiklerikale Nation zu begreifen⁴⁰. In diesem Kontext verlor die Kirche an Integrationskraft, da sich »Narrative und Mobilisierungsstrategien« der tschechischen und deutschen Nationalbewegung »zunehmend ohne bzw. gegen die katholische Kirche entwickelten«⁴¹.

Mit dem Katholizismus in den böhmischen Ländern wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts zudem die große Nähe von Thron und Altar verbunden, womit eine Distanz vieler Gläubiger zur Kirche einherging. Auf die Folgen des Josephinismus wurde zudem ein »religiöser Pragmatismus« zurückgeführt: die Reduktion des Christentums auf ethisches Verhalten und allgemeine Wohltätigkeit sowie eine laxer religiöse Praxis⁴². Dies betraf etwa die Beichte. Augustin Reimann kritisierte unter anderem hinsichtlich der Beichte das Ausweichen vieler nordböhmischer Gläubiger über die Grenze in die sächsische Diaspora⁴³.

Mit dem Gesagten können grob die Entstehungskontexte und Prägungen des »Böhmisch-Katholischen« als regionalem Katholizismus skizziert werden. Auffällig ist freilich, dass es keine explizite tschechische Variante von »böhmisch-katholisch« gibt. Drei Gründe lassen sich hierfür anführen:

- (1) Zunächst klingt das sprachliche Gegenstück »českokatolický« bei Weitem nicht so anspielungsreich wie das deutsche »böhmisch-katholisch« und fand wahrscheinlich auch deswegen keine weite Verbreitung.

37 Kurt A. HUBER, Der sudetendeutsche Katholizismus. Kräfte, Strukturen und Probleme, in: DERS., Katholische Kirche und Kultur in Böhmen. Ausgewählte Abhandlungen, hrsg. v. Joachim BAHLCKE u. Rudolf GRULICH, Münster 2005, 285–309, hier: 288 (erstmalige Publikation in: Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen–Mähren–Schlesien 1, 1967, 9–17).

38 Martin ZÜCKERT, Abgrenzung und Integration. Lutherische Traditionen und evangelisch-lutherische Kirchen in der Tschechoslowakei, in: Der Luthereffekt im östlichen Europa. Geschichte – Kultur – Erinnerung, hrsg. v. Joachim BAHLCKE, Beate STÖRTKUHL u. Matthias WEBER, Berlin 2017, 267–273, hier: 272.

39 HUBER, Der sudetendeutsche Katholizismus (wie Anm. 37), 288.

40 Martin SCHULZE WESSEL, Das 19. Jahrhundert als »Zweites Konfessionelles Zeitalter«? Thesen zur Religionsgeschichte der böhmischen Länder in europäischer Hinsicht, in: Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung 50, 4/2001, 514–530, hier: 523.

41 DERS., Religion und Politik in den böhmischen Ländern und Tschechien im 20. Jahrhundert, in: Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens (wie Anm. 4), XI–XXIX, hier: XIII.

42 Kurt A. HUBER, Der Josephinismus als staatskirchliches Reformprogramm und die böhmischen Länder, in: DERS.: Katholische Kirche und Kultur in Böhmen (wie Anm. 37), 31–38.

43 REIMANN, Der sudetendeutsche Katholik in Not und Hoffnung (wie Anm. 30), 3.

- (2) Zugleich war das tschechische katholische Milieu im Verlauf des 20. Jahrhunderts nicht so stark mit anderen Katholizismen konfrontiert, wie es spätestens in Folge der Zwangsmigrationen 1945/46 für die deutschen Katholiken der böhmischen Länder der Fall war. Zwar wurde im gemeinsamen tschechoslowakischen Staat wahrgenommen, dass der Katholizismus in der Slowakei eine konservativere Ausprägung und zugleich ein anderes gesellschaftliches Fundament als in der westlichen Landeshälfte hatte. Offensichtlich wurde es zum Beispiel auf politischer Ebene, auf der es der tschechischen und der slowakischen katholischen Volkspartei nicht kontinuierlich gelang, eine gemeinsame Agenda festzulegen⁴⁴. Auch Ausschreitungen tschechischer Soldaten, die in der unmittelbaren Nachkriegszeit in der Slowakei Kircheneinrichtungen beschädigten oder Priester belästigten, legten bereits Unterschiede betreffend des Stellenwerts der katholischen Kirche in beiden Landeshälften offen und beförderten Klischees von kirchenfeindlichen Tschechen und bigotten Slowaken⁴⁵. Allerdings waren dies jeweils keine breitenwirksamen Erfahrungen, die den jeweiligen Katholizismus an sich herausforderten.
- (3) Letztlich war es vor allem eine neue Dynamik infolge der tschechoslowakischen Staatsgründung im Jahr 1918, aufgrund der sich die gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen für die katholische Kirche im tschechischen Landesteil veränderten. Diese Dynamik bewirkte, dass sich der deutsche und der tschechische Katholizismus in den böhmischen Ländern in der Folgezeit partiell in unterschiedliche Richtungen entwickelten.

3. Kirchlich-gesellschaftliche Dynamiken nach 1918

Anfang November 1918 stürzten aufgebrachte Bürger die Mariensäule auf dem Altstädter Ring in Prag um. 1650 ursprünglich als Erinnerung an die Verteidigung Prags vor den Schweden während des Dreißigjährigen Krieges errichtet, war die Säule als Zeichen der Herrschaft der Habsburger und einer damit in Zusammenhang stehenden katholischen Dominanz aufgefasst worden. Ihr Sturz wurde nach dem Ersten Weltkrieg zum Symbol für die politisch-konfessionellen Veränderungen in der Ersten Tschechoslowakischen Republik⁴⁶. Die Bedingungen für die katholische Kirche hatten sich nach dem Ersten Weltkrieg grundlegend verändert. Die Erste Tschechoslowakische Republik ging auf Distanz zur katholischen Kirche, setzte auf eine Trennung von Kirche und Staat. Bezeichnend hierfür waren Aussagen, nach denen man nach der erfolgten Trennung von der Habsburger Herrschaft (»weg von Wien«) nun folgerichtig auch die als überkommen wahrgenom-

44 Vgl. Miloš TRAPL, Der tschechische politische Katholizismus, in: SCHULZE WESSEL/ZÜCKERT, Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens (wie Anm. 4), 101–114, besonders 102.

45 Ismo NURMI, Slovakia – a Playground for Nationalism and National Identity, 1918–1920. Manifestations of the National Identity of Slovaks, Helsinki 1999, 92. – Vgl. auch: Martin ZÜCKERT, Zwischen Nationsidee und staatlicher Realität. Die tschechoslowakische Armee und ihre Nationalitätenpolitik 1918–1938, München 2006, 55–57.

46 SCHULZE WESSEL, Religion und Politik in den böhmischen Ländern und Tschechien (wie Anm. 41), XV. In den letzten Jahren gab es in Prag mehrere Initiativen, die eine Wiedererrichtung der Mariensäule erreichen wollten.

menen Bindungen an die katholische Kirche aufkündigen sollte. »Weg von Rom« wurde in diesem Zusammenhang zu einem häufig verwendeten Schlagwort⁴⁷.

Die geschichtspolitische Verankerung des neuen Nationalstaats basierte unter anderem auf Jan Hus (um 1370–1415) und die als nationale Revolutionäre interpretierten Husiten. Erst im Dezember 1927 vereinbarten die Prager Regierung und der Heilige Stuhl einen »Modus vivendi«, mit dem das Verhältnis zwischen katholischer Kirche und Staat auf eine neue Grundlage gestellt werden sollte⁴⁸. Auch wenn die Katholiken weiterhin mit Abstand die Mehrheit der Bevölkerung stellten, waren sie in den Gründungsjahren der Republik gesellschaftlich zu einer »marginalisierten Mehrheit«⁴⁹ geworden.

Mit der Tschechoslowakischen Kirche entstand eine Nationalkirche, die aus einer katholischen Reformbewegung hervorging und die zu einer Übertrittsbewegung führte, der in den 1920er-Jahren etwa 800 000 bisherige Katholiken folgten. Das tschechische katholische Milieu verlor auf diese Weise viele reformorientierte Kräfte⁵⁰. Die deutschen Katholiken der böhmischen Länder erlebten den Wandel nach 1918 dagegen als einen doppelten Bruch – politisch und kirchlich: Von Untertanen der Habsburger Monarchie waren sie zu Bürgern der Tschechoslowakischen Republik geworden. In ihrem Selbstverständnis war die Tschechoslowakei ein Nationalstaat. Die Deutschen wurden somit zu einer nationalen Minderheit.

Es benötigte Zeit, bis sich die Deutschen des Landes organisatorisch sammelten und unter dem Sammelbegriff *Sudetendeutsche* ein gemeinsames Bewusstsein entstand. Dass es weiterhin ein breites Parteienspektrum gab, das von der Christlich-Sozialen Volkspartei bis zur Sozialdemokratie reichte, verdeutlicht trotz aller nationaler Einigungsbestrebungen die gesellschaftliche Differenziertheit der Deutschen in der Tschechoslowakei. Politisch ging es um die Zuerkennung und Ausgestaltung von Minderheitenrechten, übergeordnet um Fragen staatlicher Integration. Bis in die 1930er-Jahre hinein dominierten bei den Deutschen die *Aktivistinnen*, also diejenigen, die zu einer konstruktiven Mitarbeit im Staat bereit waren⁵¹.

Die Folgen der Weltwirtschaftskrise und die nationalsozialistische Diktatur in Deutschland stärkten dann die Sudetendeutsche Partei. Erst kurz zuvor als Sammlungsbewegung gegründet, konnte sie 1935 etwa zwei Drittel der deutschen Wähler auf sich vereinen. Am Ende offen nationalsozialistisch trug sie 1938 zur Zerstörung der Tschechoslowakei bei.

47 František X. HALAS, Religion und säkulare Gesellschaft, in: SCHULZE WESSEL/ZÜCKERT, Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens (wie Anm. 4), 267–289, hier: 270.

48 Pavel MAREK, Das Verhältnis zwischen Staat und Kirchen, in: SCHULZE WESSEL/ZÜCKERT, Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens (wie Anm. 4), 3–46, hier: 20.

49 Martin SCHULZE WESSEL, Vom »Kulturkampf« zum Konsensprinzip. Kulturpolitische Voraussetzungen des kommunistischen »Coup d'État« in der Tschechoslowakei 1948, in: ZÜCKERT/HÖLZL-WIMMER, Religion in den böhmischen Ländern 1938–1948 (wie Anm. 12), 19–30, hier: 21.

50 DERS.: Die Tschechoslowakische Kirche, in: SCHULZE WESSEL/ZÜCKERT, Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens (wie Anm. 4), 135–146, hier: 135f. – Vgl. zuletzt auch: Daniel JUREK, Eine kleine Kirche in Europa. Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche im Wandel zwischen Nationalkirche und europäischem kirchlichen Akteur, Göttingen 2019.

51 Siehe hierzu Manfred ALEXANDER, Phasen der Identitätsfindung der Deutschen in der Tschechoslowakei 1918–1945, in: Nation-Nationalismus-Postnation. Beiträge zur Identitätsfindung der Deutschen im 19. und 20. Jahrhundert, hrsg. v. Harm KLUETING, Köln 1992, 123–132.

Auch kirchlich erlebten die deutschen Katholiken die Jahre nach dem Ersten Weltkrieg als einen Einschnitt. Priester waren nun keine »Beamte josephinischen Zuschnitts« mehr, der Katholizismus an sich musste jenseits staatlicher Protektion ein neues Selbstverständnis ausbilden⁵².

Aus dieser Krisenerfahrung erwachsen vielfach Reformanstrengungen, getragen von einer jüngeren Generation. Im Laufe der Zeit blühten Laienverbände und katholische Jugendbewegung auf. Hinzu traten volkskirchliche Initiativen, etwa die Stärkung des Kirchengesangs⁵³. Herausragende Vertreter dieser Erneuerungsbewegung wie der Augustinermönch Paulus Sladek (1908–2002) verbanden diese kirchliche Erneuerung bereits früh mit nationalen Aspekten und der Herausbildung eines sudetendeutschen Gruppenbewusstseins⁵⁴. In der Rückschau aus dem Jahr 1941 verwies Sladek auf Spezifika kirchlichen Lebens im Grenzland während der Zwischenkriegszeit. Der Kirchenhierarchie warf er vor, die nationale Frage übersehen zu haben: Die Aussage »*Wir sind weder deutsch noch tschechisch, sondern katholisch*« stand für ihn für eine Indifferenz, die nicht auf die nationalen Verhältnisse einging. In der kirchlichen Erneuerungsbewegung sah er deswegen auch einen nationalpolitischen Effekt:

»*Die zwanzig Jahre Tschechenzeit*« hätten auf kirchlichem Gebiete einen endgültigen Sieg der Tschechen mit sich gebracht, wenn nicht mittlerweile von unten her ein »*deutschbewußter Klerus herangewachsen wäre, der im kirchlichen Raum einen zähen, wenn auch meist verschwiegenen Kampf für die Rechte der Deutschen führte.*«⁵⁵

Der Katholizismus der Deutschen in den böhmischen Ländern erlebte nach 1918 eine Erneuerungsbewegung, die eine starke nationale Legierung hatte. Bestrebungen, das gemeinsame Katholische jenseits nationaler Abgrenzungen und Auseinandersetzungen zu betonen, waren dabei nur teilweise erfolgreich. Ein Gesamtstaatlicher Katholikentag in Prag sollte 1935 die Zusammengehörigkeit aller Katholiken der Tschechoslowakei jenseits ethnischer Zugehörigkeiten verdeutlichen. In der Praxis zeigte sich bei der Großveranstaltung vor allem aber das Nebeneinander verschiedener Gruppen⁵⁶.

Im deutschen katholischen Milieu kam es ab der Mitte der 1930er-Jahre verstärkt zu Debatten, wie man sich zum Nationalsozialismus verhalten sollte. Im Sog der sudetendeutschen Einigungsbewegung setzten sich vielfach unkritische Haltungen durch. Noch im Frühjahr 1938 traten mehrere deutsche Seminaristen des Prager Priesterseminars in die Sudetendeutsche Partei ein, was zu Konflikten mit dem Prager Erzbischof führte⁵⁷. Die Bindekraft konfessionell organisierter Gruppen war der politischen Dynamik nicht immer gewachsen. So warnte ein deutschböhmischer Jugendseelsorger im April 1938 davor, dass sich die katholischen Jugendverbände der nationalen Einigung der Jugendverbände unter

52 Jaroslav ŠEBEK, Die katholische Kirche in der Gesellschaft, in: SCHULZE WESSEL/ZÜCKERT, Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens (wie Anm. 4), 47–73, hier: 53.

53 Ebd., 54–56. – Siehe auch: DERS., Mezi křížem a národem. Politické prostředí sudetoněmeckého katolicismu v meziválečném Československu [Zwischen Kreuz und Nation. Das politische Umfeld des sudetendeutschen Katholizismus in der Tschechoslowakei der Zwischenkriegszeit], Brno 2006, 53–66.

54 VOSSKAMP, Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland (wie Anm. 11), 28.

55 Friedrich P. SLADEK, Göttliches und Menschliches in der Kirche. Ein Beitrag zur Frage aus der Sicht des Grenzlandes, in: Theologische Quartalsschrift 122, 1941, 175–190, hier: 177.

56 ŠEBEK, Die katholische Kirche in der Gesellschaft (wie Anm. 52), 69–71.

57 Jaroslav ŠEBEK, Nationalisierende Tendenzen im konfessionellen Bereich. Beispiele aus dem katholischen Milieu der Ersten Tschechoslowakischen Republik, in: ZÜCKERT/HÖLZLWIMMER, Religion in den böhmischen Ländern 1938–1948 (wie Anm. 12), 31–47, hier: 44 und 46.

sudetendeutschen Vorzeichen widersetzen. Er fürchtete, dass von dieser Weigerung nur die Protestanten profitieren würden, als »die christliche Kirche, welche die Einigung des deutschen Volkes nicht nur nicht hindert, sondern fördert.«⁵⁸

4. Die Folgen des »Münchener Abkommens«

Das »Münchener Abkommen« war der entscheidende Schritt zur Zerstörung der Tschechoslowakei. Bereits unmittelbar nach der deutschen Besetzung der Grenzregionen begann das nationalsozialistische Regime mit der Verfolgung von Juden und Regimegegnern. Viele Tschechen flohen im Herbst 1938 ins Landesinnere. Von den Kirchen erwartete man keinen größeren Widerspruch. Ein Lagebericht aus dem nordböhmischen Regierungsbezirk Aussig im neu errichteten »Reichsgau Sudetenland« vermerkte im Januar 1939:

»Die Kirchen sind bisher im Sudetenlande kaum in Erscheinung getreten. Es kann wohl auch, ohne dabei in einen Irrtum zu verfallen, gesagt werden, dass eine Kirchenfrage in dem Sinne, wie sie im Altreich eine überaus grosse Bedeutung gewonnen hat, im Sudetenland kaum entstehen wird, da der jahrelange Kampf um die Erhaltung des Volkstums auch die Geistlichen in die gemeinsame Abwehrfront gegen das Tschechentum gestellt hat.«⁵⁹

In der Tat sah es zunächst danach aus, dass die politischen Veränderungen für die Kirche und Gläubigen in den besetzten Grenzregionen keine Einschnitte mit sich bringen würden. So kam es zu Dankgottesdiensten und Gebeten für Adolf Hitler (1889–1945)⁶⁰. Nationale Deutungen standen im Vordergrund: Karl Hilgenreiner (1867–1948) forderte als Konsequenz von »München« ein »Bekenntnis zur religiösen Weltgemeinschaft der katholischen Kirche und enge[n] Anschluss an die deutsche Volksgemeinschaft!«⁶¹ Er und andere plädierten für neue Bistumsgrenzen gemäß der geänderten staatlichen Grenzen. Hierzu sollte es nicht kommen, allerdings wurden mehrere Dekanate in den südlichen und westlichen Grenzregionen als Administraturen den Bistümern Regensburg, Passau, Linz und St. Pölten unterstellt. Neben der Zuwanderung aus dem Deutschen Reich nach 1938 war dies eine wichtige Kontaktebene mit der Kirche im Deutschen Reich. Sie hatte für die Bewertung des »Böhmisch-Katholischen« erhebliche Relevanz.

In den südlichen Grenzgebieten war es zunächst der akute Priestermangel, der von bayerischer Seite wahrgenommen wurde. Dies hatte strukturelle Gründe, im Herbst 1938 aber auch politische Ursachen: Viele tschechische Priester waren ins Landesinnere geflohen. Nach der deutschen Besetzung war ihre Rückkehr oft gar nicht mehr erwünscht. So schrieb der Pfarrer in Furth im Wald an den Regensburger Bischof, dass diese »seelsorgerisch unmöglich« wären⁶². Solche Aussagen waren Wasser auf die Mühlen nationalso-

58 Zitiert nach Martin ZÜCKERT, Kirchliches Leben und religiöser Wandel in den Grenzgebieten 1938–1945, in: ZÜCKERT/HÖLZLWIMMER, Religion in den böhmischen Ländern 1938–1948 (wie Anm. 12), 194.

59 Zitiert nach ebd., 173.

60 Siehe z. B.: Ernst RENNERT, Befreite Heimat. Bad Teplitz-Schönau im Kampf und Jubel großer Tage, Teplitz-Schönau 1939, 50f. – Vgl. übergeordnet auch die Schilderung in: ZÜCKERT, Kirchliches Leben und religiöser Wandel (wie Anm. 58), 181.

61 ZÜCKERT, Kirchliches Leben und religiöser Wandel (wie Anm. 58). 180.

62 »Seelsorge im sudetendeutschen Gebiet«. Brief Pfarrer Wöllners aus Furth im Wald an den Regensburger Bischof vom 9.10.1938. Bischöfliches Zentralarchiv Regensburg. Bestand: OA/Adm. Böhmen, Sign. 4.

zialistischer Herrschaftspolitik: Der Regierungspräsident von Aussig (Ústí nad Labem) forderte in einer Stellungnahme vom 15. August 1939 für die an Deutschland angeschlossenen Gebiete die Auswechslung der noch tätigen tschechischen Geistlichen »*durch geeignete deutsche Priester*«. Der Druck auf Priester tschechischer Nationalität behinderte die Seelsorge bei den tschechischen Katholiken in den von Deutschland besetzten Grenzregionen. Das 1939 erlassene Verbot für tschechische Priester, deutschen Kindern Religionsunterricht zu erteilen, erschwerte ihre Tätigkeit weiter. Die von den betroffenen Bistümern ernannten Beauftragten für die Grenzregionen bezeichneten diesen Schritt bei einer Zusammenkunft im Mai 1939 aufgrund der bisher großen Zahl von tschechischen Priestern »*als Katastrophe*«⁶³.

Ein Bericht aus dem böhmischen Bischofteinitz (Horšovský Týn) an den Regensburger Bischof Michael Buchberger (1874–1961, Bischof in Regensburg 1928–1961) vom November 1938 verwies aber auch auf strukturelle Defizite: An mehreren Orten gäbe es keine regelmäßige Predigt, kein brennendes ewiges Licht und großes Unwissen der Kinder im Religionsunterricht⁶⁴. Die niederbayerischen Bistümer versuchten, die Situation in den süd- und westböhmischen Grenzregionen zu verbessern. Gerade weil die Schilderungen aufgrund der politischen Lage manchmal überpointiert gewesen sein dürften, ist aber anzunehmen, dass das verstärkte Aufeinandertreffen von böhmischem und bayerischem Katholizismus nach 1938 gegenseitige Wahrnehmungen bereits vor 1945 präfiguriert haben. Hierzu trug womöglich auch das Verhältnis von Sudetendeutschen und den Deutschen aus dem »Altreich« insgesamt bei. Nach einer ersten Euphorie über den »Anschluss« kam es bald zu einem Stimmungswandel, u. a. durch den Zuzug von staatlichen Angestellten in die böhmisch-mährischen Grenzregionen. Die rasche Gleichschaltung von Vereinen und Verbänden sorgte zudem für Unmut, so dass ein sudetendeutscher Zeitzeuge nach 1945 davon sprach, man habe sich als »*Kolonie des Reiches*« empfunden⁶⁵.

Die katholische Kirche in Deutschland bemühte sich übergeordnet um Kontakt und Unterstützung. Kardinal Adolf Bertram (1859–1945, 1914–1945 (Erz-)Bischof von Breslau) nahm Anton Alois Weber (1877–1948, Bischof von Leitmeritz 1931–1947), den Bischof der nordböhmischen Diözese Leitmeritz (Litoměřice), in die Bischofskonferenz auf, da er in ihm »*den Vertreter der rund 3 Millionen Sudetendeutschen*« sah⁶⁶. Nach einer nationalen Euphorie sorgte die nationalsozialistische Herrschaft jedoch rasch für Ernüchterung, auch in der katholischen Kirche. Die böhmisch-mährischen Grenzregionen galten als konkordatfreier Raum. Die Nationalsozialisten schränkten schon rasch Prozessionen und Religionsunterricht ein. Vielfach wurden Priester eingeschüchert, verfolgt und ermordet⁶⁷. Das Ende staatlicher Zahlungen durch den tschechoslowakischen

63 Martin ZÜCKERT, Das Münchener Abkommen und die Kirchen. Deutungen und Folgen, in: Das Münchener Abkommen von 1938 in europäischer Perspektive, hrsg. v. Jürgen ZARUSKY u. Martin ZÜCKERT, München 2013, 325–340, hier: 335f.

64 Bericht von Msgr. Leopold Klima (Erzdekanat-Amt Bischofteinitz) über die Lage in den Böhmerwald-Gemeinden an den Regensburger Bischof Michael Buchberger vom 17.11.1938. Bischöfliches Zentralarchiv Regensburg. Bestand: OA/Adm. Böhmen, Sign. 4.

65 Volker ZIMMERMANN, Die Sudetendeutschen im NS-Staat. Politik und Stimmung der Bevölkerung im Reichsgau Sudetenland (1938–1945), Essen 1999, 74f. und 170–177.

66 Schreiben vom 16.7.1939: Bertram an die deutschen Metropoliten, in: Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, Bd. 4 (1936–1939), bearb. v. Ludwig VOLK, Mainz 1981, 651 (Nr. 508).

67 Siehe hierzu: Zeugen für Menschlichkeit. Christlicher sudetendeutscher Widerstand 1938–1945/Svědkové lidskosti. Odpůrci nacismu z řad sudetoněmeckých křesťanů v letech 1938–1945. Katalog zur Ausstellung, hrsg. v. der ACKERMANN-GEMEINDE u. der SDRUŽENÍ ACKERMANN-GEMEINDE,

Staat infolge der neuen staatlichen Verhältnisse brachte finanzielle Beeinträchtigungen für die Kirchenorganisation und existentielle Sorgen für die betroffenen Priester. Für den »Reichsgau Sudetenland« wurde im Jahr 1939 eine Kirchenbeitragsordnung erlassen: Katholische, evangelische und altkatholische Kirche sollten nun selbst bei den Gläubigen Geld einfordern⁶⁸. Gauleiter Konrad Henlein (1898–1945) sah darin die »*Neuregelung des Staatskirchenrechtes im nationalsozialistischen Sinne*«. Aus der praktischen Umsetzung wird zugleich ersichtlich, dass durch diesen Schritt die Abkehr der Bevölkerung von den Kirchen befördert werden sollte. Der Leitmeritzer Bischof Weber versuchte zwar diesen Schritt im Sinne einer Neuaktivierung der Katholiken umzudeuten und erklärte die neue Beitragsfinanzierung zur Chance, »*an der Erhaltung und Entfaltung des katholischen Glaubens in unserem geliebten Heimatlande*« mitzuwirken. Dennoch war dies ein wesentlicher Einschnitt, zumal die Abwicklung der Beitragszahlungen durch staatlich kontrollierte Pfarrkirchenräte koordiniert werden sollte⁶⁹.

Der oft als »lau« empfundene böhmische Katholizismus hatte nach 1918 eine Erneuerungsbewegung erlebt, die zugleich mit einer nationalen Zuspitzung verbunden war. Einer der zentralen Ansätze der reformorientierten Jugendbewegung, insbesondere der Gruppe Staffelstein, nationale und kirchliche Identität zusammenzudenken, hatte teilweise zu unkritischen Haltungen gegenüber dem Nationalsozialismus geführt. Spätestens mit Beginn der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft war dieser Ansatz in die Krise gekommen. Die Auseinandersetzung mit den Folgen, vor allem aber das Fortwirken der Reformbestrebungen mit ihren volksliturgischen Elementen sollte die Entwicklung nach 1945 wesentlich mitprägen.

In der Gesamtschau darf jedoch nicht die Komplexität des Katholizismus unter den Deutschen der böhmischen Länder außer Acht gelassen werden. Dies wird zum einen an der regionalen Differenziertheit sichtbar: Die böhmischen Länder zählten vor 1918 zu den am stärksten industrialisierten Regionen der Habsburgermonarchie. Die Situation der katholischen Kirche wurde deswegen immer auch mit den Auswirkungen von Industrialisierung und gesellschaftlicher Modernisierung in Zusammenhang gebracht. Konfessionslosigkeit bedingt durch den Einfluss der Arbeiterbewegung wurde hierbei von konservativen Kirchenvertretern als Problem ausgemacht⁷⁰. Ins Zentrum rückten dabei häufig die stärker urbanisierten und industrialisierten Regionen Mittel- und Nordböhmens und weniger ländliche Regionen in Südböhmen und Südmähren, deren Bevölkerung man eine stärkere Kirchenbindung attestierte – wenn auch in einer barocken-volkskirchlichen Ausprägung⁷¹. Zum anderen sind bei den sudetendeutschen Katholiken vor 1945 zwei Richtungen erkennbar. Neben der erwähnten Reformströmung, die sich für kirchliche Erneuerung einsetzte und auch gesellschaftliche Fragen aufgriff, bestand auch eine eher konservative Richtung, die eher auf die Stärkung der Hierarchie setzte⁷².

München – Prag 2017. – Vgl. auch: Otfrid PUSTEJOVSKY, Christlicher Widerstand gegen die NS-Herrschaft in den Böhmisches Ländern. Eine Bestandsaufnahme zu den Verhältnissen im Sudetenland und dem Protektorat Böhmen und Mähren, Berlin 2009.

68 Helmut SLAPNICKA, Die Kirchenbeiträge in den sudetendeutschen Gebieten 1939–1945, in: Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen–Mähren–Schlesien 6, 1982, 206–256.

69 ZÜCKERT, Das Münchener Abkommen und die Kirchen (wie Anm. 63), 333.

70 HILGENREINER, Die deutschen Katholiken in der Tschechoslowakei (wie Anm. 27), 26.

71 REIMANN, Der sudetendeutsche Katholik in Not und Hoffnung (wie Anm. 30), 4; HUBER, Der sudetendeutsche Katholizismus (wie Anm. 37), 298–300.

72 Miroslav KUNŠTÁT, Widerspruch von Tradition und Moderne? Prolegomena zum Verhältnis von sudetendeutscher Identität und Katholizismus im 20. Jahrhundert, in: ZÜCKERT/HÖLZLWIMMER, Religion in den böhmischen Ländern 1938–1948 (wie Anm. 12), 49–71, hier: 66.

Der Einfluss beider, hier nur grob skizzierten Richtungen wirkte auch nach 1945 fort. Er zeigte sich auch in der nach 1945 oft gestellten Frage, warum es zum Verlust der Heimat gekommen war und ob als Folge die Integration in der neuen Umgebung oder die Hoffnung auf Rückkehr im Vordergrund kirchlichen Handelns stehen sollte⁷³.

5. »Böhmisch-katholisch« nach 1945

Wie eingangs bereits erwähnt erlebte »böhmisch-katholisch« als Zuschreibung in der Nachkriegszeit erst ihre breitenwirksame Relevanz. Das Zusammentreffen von vertriebenen und einheimischen Katholiken machte Unterschiede im kirchlichen Leben sichtbar. Nach Rainer Bendel war dies am stärksten greifbar, wenn die Vertriebenen in stark katholisch geprägte Regionen oder in eine Diaspora kamen⁷⁴. Hinzu traten Unterschiede zwischen Stadt und Land. Konfliktpotential boten die Kirchstühle, der Friedhof und das Liedgut. Gerade auf dem Land traf die Tradition des lateinischen Sonntagsamts auf den deutschen Volksgesang der Vertriebenen, wie er aus der volksliturgischen Erneuerung hervorgegangen war⁷⁵. Und gerade in geschlossenen katholischen Regionen konnte die Ablehnung groß sein: Nach Sabine Voßkamp hatten etwa die »gut gefüllten bayerischen Kirchen der Nachkriegszeit in ihren Reihen im konkreten, wie übertragenen Sinne oft keinen Platz für Neuankömmlinge«⁷⁶.

Die oft ähnlichen Erfahrungen im neuen Umfeld und das Wissen um das gemeinsame Vertriebenenschicksal boten zugleich den Ansatz, sich unter den aus der Tschechoslowakei vertriebenen Katholiken zu treffen, zu organisieren und eine eigene Agenda zu entwickeln. Wesentlicher Bestandteil hierbei waren Deutungen des Geschehens und die Entwicklung eines Selbstbildes. Das Phänomen war Ausdruck eines Problems, vor dem die Kirchenhierarchie in Deutschland in den Nachkriegsjahren zunehmend stand: Sollte es eine Sonderseelsorge für die Vertriebenen geben? Rainer Bendel betont, dass den Ortskirchen »nur noch partiell ein integrierender Stellenwert« zukam, zumal ein starkes Bewusstsein für die Zusammengehörigkeit der Ortskirchen in den Herkunftsregionen fortwirkte⁷⁷. In der Praxis entstand ein *sowohl als auch*, bei dem neben die allmähliche Integration auf der Ebene der Ortskirchen schon bald Strukturen einer Vertriebenenseelsorge entstanden. Hinzu trat in Königstein ein eigenes Zentrum für den Priesternachwuchs aus dem Vertriebenenmilieu⁷⁸.

Der mit dem Jahr 1945 verbundene Bruch wurde auch im kirchlichen Bereich als Einschnitt für das religiöse Leben wahrgenommen, aufgrund dessen vielfach Kleriker und Laien davor warnten, lediglich eine Restauration des Katholizismus anzustreben. Die Ankunft der Vertriebenen verstärkte diesen Impuls⁷⁹. Vielfach sah man die Vertriebenen im kirchlichen Bereich als Antriebskräfte der Säkularisierung, ein sudetendeutscher Seelsorger deutete die laxen »böhmisch-katholische« Auffassung von Religiosität in diesem

73 Ebd.

74 BENDEL, Kirchliche Vergemeinschaftung bei den vertriebenen Sudetendeutschen (wie Anm. 4), 815f.

75 Ebd., 820.

76 VOSSKAMP, Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland (wie Anm. 11), 91.

77 BENDEL, Kirchliche Vergemeinschaftung bei den vertriebenen Sudetendeutschen (wie Anm. 4), 818.

78 Ebd., 831–840.

79 Ebd., 819.

Zusammenhang als Vorreiterrolle. Der westdeutsche Katholizismus habe demnach in den ersten Nachkriegsjahrzehnten hinsichtlich der sich lockernden religiösen Praxis lediglich eine Entwicklung nachgeholt⁸⁰. Hinter solchen Annahmen steht freilich ein großer Fragenkomplex, der an dieser Stelle nicht beantwortet werden kann. So wäre übergeordnet zu fragen, inwieweit Migration in Zeiten starken gesellschaftlichen Wandels kirchliche Bindungen eher befördert oder schwächt.

Letztlich erfolgte die kirchliche Eingliederung der sudetendeutschen Katholiken über die Berücksichtigung ihrer Bedürfnisse als Gruppe mit einer gemeinsamen Erfahrung, langfristig aber zugleich und im stärkeren Maße über die alltäglichen Dynamiken vor Ort. Sie wurden nach 1945 zu einem der Katalysatoren für einen langfristigen Veränderungsprozess im deutschen Katholizismus⁸¹.

Mit der Ackermann-Gemeinde schufen frühere Aktivisten der katholischen Jugendbewegung einen eigenen Ort für die sudetendeutschen Katholiken, an dem »böhmisch-katholisch« zunehmend einen selbstbewussten Klang bekam. Die Ackermann-Gemeinde war es auch, die sich kritisch mit dem Geschehen vor 1945 auseinandersetzen begann und den Dialog mit tschechischen Christen anstrebte⁸². Dabei schwankte sie immer zwischen ihren Verbindungen in den Vertriebenenbereich und ihrem Selbstverständnis als katholische Organisation⁸³. Vor diesem Hintergrund lohnt es sich zu hinterfragen, welche Konzepte hinter dem Selbstverständnis standen, das in der Ackermann-Gemeinde herausgebildet wurde und zu dem auch die Vorstellung einer spezifischen böhmisch-katholischen Religiosität gehörte.

6. Regionaler Katholizismus oder katholischer Regionalismus?

Der aus Westböhmen stammende Kirchenhistoriker und Prämonstratenser Kurt Augustinus Huber (1912–2005) hat in seinem 1967 erstmals publizierten Beitrag über den »Sudetendeutschen Katholizismus« auf ein Wesensmerkmal des Katholizismus in Deutschland hingewiesen, das dem Katholizismus in den böhmischen Ländern gefehlt habe: Der Bikonfessionalismus habe demnach Entscheidung und Abgrenzung erfordert und die Herausbildung von Milieus befördert⁸⁴. In Böhmen und Mähren habe dies keine bzw. eine untergeordnete Rolle gespielt; entsprechende Abgrenzungen seien von nationalen Motivationen geleitet gewesen.

Dass der deutsche Bikonfessionalismus sich nach 1945 wandelte und partiell abschwächte, hing neben allgemeinen gesellschaftlichen Veränderungen auch mit dem Eintreffen der Vertriebenen zusammen. Neue Diasporakonstellationen entstanden, die konfessionelle Landschaft wandelte sich. Unter diesen Bedingungen stellte sich die Frage, inwieweit es gelingen würde, ein stabilisierendes Narrativ für die katholischen Deutschen aus den böh-

80 Karl EISENKOLB, *Sudetendeutsch und ... böhmisch-katholisch. Eine Biographie des Pfarrers Otto Seidl aus Troppau, Üchtelhausen-Zell 1997*, 9. – Siehe übergeordnet auch VOSSKAMP, *Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland* (wie Anm. 11), 91.

81 So BENDEL, *Kirchliche Vergemeinschaftung bei den vertriebenen Sudetendeutschen* (wie Anm. 4), 819.

82 Ebd., 845.

83 Derzeit arbeitet Niklas ZIMMERMANN an der Ludwig-Maximilians-Universität München an einer Dissertation zum Thema »Vertriebene Katholiken zwischen »sudetendeutscher Volksgruppe« und deutsch-tschechischer Verständigung. Die Ackermann-Gemeinde von 1946 bis 2004«.

84 HUBER, *Der sudetendeutsche Katholizismus* (wie Anm. 37), 303.

mischen Ländern zu etablieren, um damit auch eine eigenständige pastorale Betreuung und den Stellenwert als wahrnehmbare Gruppe innerhalb der katholischen Kirche und der Gesellschaft insgesamt in Deutschland zu sichern. Es waren Akteure wie die bereits erwähnten Kurt Augustinus Huber und Paulus Sladek, die entsprechende Leitlinien vorgaben und mentalitätshistorische Deutungen hinsichtlich des kirchlichen Lebens in den böhmischen Ländern entwarfen. Da sie selbst dem Milieu des böhmischen Katholizismus entstammten und bereits vor 1945 in ihm gewirkt hatten, erfuhren sie hohe Akzeptanz.

Bevor grundlegende Überlegungen Hubers zum sudetendeutschen Katholizismus in den erwähnten Aufsatz Eingang fanden, hatte er sie bereits auf dem 1962 in Hannover stattgefundenen Katholikentag in einer Ansprache skizziert. Dass er sie auf einer Veranstaltung der Ackermann-Gemeinde im Rahmen des deutschen Katholikentags hielt, zeigte symbolisch, dass sich die katholische Vertriebenenorganisation als Teil der katholischen Kirche in Deutschland sah, zugleich aber eine eigenständige Agenda verfolgte. Huber benannte bereits in dieser Ansprache die Auswirkungen des Bikonfessionalismus auf den westdeutschen Katholizismus, was zu Wettbewerb und Wettstreit geführt habe. Dieser sei deswegen nicht so »gemütsbetont« wie der böhmische Katholizismus⁸⁵. Daraus entwickelte er einen Auftrag für die aus den böhmischen Ländern vertriebenen Katholiken:

»Woran liegt es, liebe Freunde, daß z. B. einheimische oder ausländische Gäste bei Tagungen der Ackermann-Gemeinde oder bei Aufenthalten in Königstein oder Brannenburg sich so wohl, so heimisch fühlen? Anscheinend eignet uns eine besondere heimischmachende Kraft, Gemüt, Herz im besten Sinne des Wortes -; bringen wir also das Herz in den deutschen Katholizismus heim, setzen wir der schärferen Luft hier etwas Wärme zu! Auch hier heißt katholisch sein: nichts auslassen, alles pflegen, alle Kräfte zum Dienste zulassen.«⁸⁶

Neben dem Aufruf, »das Gesetz der Diaspora«⁸⁷ anzunehmen, wies Huber den sudetendeutschen Katholiken somit eine eigene Aufgabe innerhalb des westdeutschen Katholizismus zu. Solche Konzeptionen, mit deren Hilfe die Zugehörigkeit der vertriebenen Sudetendeutschen zum deutschen Katholizismus und zugleich ihr Anspruch auf eine autonome Entwicklung dargelegt wurden, hatten jedoch noch eine weitere Dimension: Es ging letztlich auch darum, die Sudetendeutschen insgesamt im Kontext des Kalten Krieges als christlich-katholisch auszuweisen. Während Huber 1962 auf den Wert von Katholizität verwies und forderte, das östliche Europa nicht zu vergessen⁸⁸, und Paulus Sladek auf die christlichen Wurzeln und Gemeinsamkeiten von Tschechen und Deutschen rekurrierte⁸⁹, benannte der christlich-soziale Politiker und Mitbegründer der Ackermann-Gemeinde, Hans Schütz (1901–1982), bereits 1950: »Wir wollen ein Elite-Bataillon im abendländischen Entscheidungskampfe sein.«⁹⁰ Wenn nach 1945 Besonderheiten des Katholizismus

85 Kurt A. HUBER, Sudetendeutscher und Westdeutscher Katholizismus im Lichte von »Glauben, Danken, Dienen«. Ansprache, gehalten vor der Ackermann-Gemeinde am Katholikentag in Hannover 1962. Sonderdruck aus »Christ unterwegs« 10, 1962, 9.

86 Ebd., 12f.

87 Ebd., 10f.

88 Ebd., 12.

89 Paulus SLADEK, Christus – der Weg in die Heimat, in: Wegebau und Verständigung (Schriftenreihe der Ackermann-Gemeinde 9), München 1956, 43–46.

90 N.N., Vom Herzland Europas zur Aufgabe »Europa«, in: Sudetendeutsche rufen Europa (Schriften der Ackermann-Gemeinde 2), München 1950, 18–20, hier: 20. Siehe hierzu auch im gleichen Heft, Verteidigung Europas, 62–74.

der böhmischen Länder benannt wurden, so standen dahinter nicht nur Zielsetzungen, Unterschiede im religiösen Alltag zu erklären und ein Gruppenbewusstsein der katholischen Sudetendeutschen innerhalb des deutschen Katholizismus zu entwickeln. Vielmehr ging es auch darum, den Sudetendeutschen im Kollektiv eine christlich-katholische Prägung einzuschreiben, um auf diese Weise eine klare Abgrenzung zur kommunistisch beherrschten Tschechoslowakei zu erreichen. Hinter der Benennung katholischer Gruppenspezifika stand somit nicht nur der Versuch, einen zwischen Klischeevorstellungen und erkennbaren Merkmalen changierenden regionalen Katholizismus zu etablieren. Erkennbar wird auch ein aus dem Aufnahmeland heraus betriebener katholischer Regionalismus.

7. Abschließende Bemerkungen

Forschungen zur Geschichte der Vertriebenen fokussieren bis heute oft auf die Frage der Integration der Neubürger. Nur selten wurde und wird erforscht, wie sich die deutsche Gesellschaft insgesamt veränderte. Dabei hatte der aus der Tschechoslowakei stammende Soziologe Eugen Lemberg (1903–1976) bereits in der Nachkriegszeit dazu aufgefordert, sich mit der »Entstehung eines neuen Volkes aus Binnendeutschen und Ostvertriebenen«⁹¹ zu beschäftigen. Sein programmatischer Ansatz, damals sicher auch politisch motiviert, wurde freilich kaum aufgegriffen. Bezogen auf den deutschen Katholizismus würde dies bedeuten, über die Geschichte von kirchlicher Vertriebenenorganisation und pastoraler Betreuung hinaus nach migrationsbedingten Dynamiken des Wandels im kirchlichen Leben, in Gemeindepraxis und Glaubensleben, zu fragen.

»Böhmisch-katholisch« als besondere Ausprägung gibt es heute womöglich nur noch in den Erinnerungsberichten älterer Zeitzeuginnen und Zeitzeugen oder im Traditionsverständnis der Ackermann-Gemeinde. Wird die Eingliederung der Vertriebenen jedoch als Teil eines komplexen gesellschaftlichen Wandlungsprozesses aufgefasst, so wäre danach zu fragen, welche Spuren der nach 1945 hinzugekommenen Einflüsse sich womöglich im deutschen Katholizismus finden lassen bzw. inwieweit das »Böhmisch-Katholische« zum erwähnten Wandel beigetragen hat.

Der in einem nordböhmischen Dorf aufgewachsene Bühnenbildner und Theaterregisseur Wilfried Minks (1930–2018) hat in seinen Erinnerungen versucht, das »Böhmisch-Katholische« zu beschreiben. Im Handeln der Bewohnerinnen und Bewohner der Region erkannte er eine Uneindeutigkeit, die er auf die Erfahrungen des Alltags in einem Grenzgebiet und des Zusammenlebens von mindestens zwei »miteinander in Spannung« stehenden Bevölkerungsgruppen zurückführte: »Jemand, der im richtigen Moment gut lügt, wird höher geschätzt als jemand, der um jeden Preis die Wahrheit sagt. Bei uns hat man gesagt: »Räuber und Gendarm in einem sein«⁹². Wenn es denn das »Böhmisch-Katholische« als regionale Glaubensausprägung überhaupt gibt oder jemals gegeben hat, so ist es historisch nicht als statische Ausprägung eines regionalen Glaubensverständnisses zu verstehen. Vielmehr steht es für eine lange, durch politischen Wandel, Migration und gesellschaftliche Transformation geprägte Entwicklungsgeschichte – und für eine gelungene Erzählung seiner Protagonisten.

91 Die Entstehung eines neuen Volkes aus Binnendeutschen und Ostvertriebenen. Untersuchungen zum Strukturwandel von Land und Leuten unter dem Einfluß des Vertriebenen-Zustroms (Schriften des Instituts für Kultur- und Sozialforschung 1), hrsg. v. Eugen LEMBERG u. Lothar KRECKER, Marburg 1950.

92 Ulrike MAACK/Wilfried MINKS, Bühnenbauer, Berlin 2011, 20.

RAINALD BECKER

Das katholische Bayern im 19. und 20. Jahrhundert

Eine Selbstverständlichkeit?

Dass die Beziehung zwischen Bayern und der katholischen Kirche eine besonders enge, eine geradezu natürliche sei, diese Ansicht gehört selbst für unsere Gegenwart, einer Epoche scheinbar unentrinnbarer Säkularisierung, immer noch zum Kernbestand landläufiger Wahrnehmung. Bei keinem anderen deutschen Land, auch nicht bei solchen mit markanten katholischen Bevölkerungsmehrheiten, wie dem Saarland (rd. 58 %), Rheinland-Pfalz (rd. 41 %) oder Nordrhein-Westfalen (rd. 38 %), stellt sich die Verknüpfung von Raum und Konfession so umstandslos ein wie im Fall von Bayern, wo sich jeder zweite zur katholischen Kirche bekennt¹. Von »bayerisch-katholisch« zu sprechen, geht einem rasch von den Lippen. Die möglichen Parallelbildungen für andere deutsche Regionen, regelrechte Zungenbrecher wie »saarländisch-katholisch«, »rheinland-pfälzisch-katholisch« oder gar »nordrhein-westfälisch-katholisch«, verbieten sich nicht nur aus sprachästhetischen Gründen, sondern wollen auch historisch nicht recht passen. Attribute wie »rheinisch-katholisch« oder »westfälisch-katholisch« mögen gebräuchlicher sein², beziehen sich jedoch auf kulturlandschaftliche Einheiten. Sie bezeichnen Räume, deren Zuschnitt aus staatsrechtlicher und historischer Sicht stets fluide war. Deutlich sind sie vom bayerischen Proprium zu unterscheiden, für das eine bemerkenswerte Koinzidenz von staatlicher und konfessioneller Räumlichkeit charakteristisch zu sein scheint.

1 Alle genannten Daten beziehen sich auf den Stand des Jahres 2017 (Fortschreibung des Zensus von 2011): KSB-BL 019 Tabelle: Bevölkerung und Katholiken nach Bundesländern 2017, hrsg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Bonn), <https://www.dbk.de/kirche-in-zahlen/kirchliche-statistik/> (Zugriff: 18. Juli 2019); für einzelne Regionen: Marcel ALBERT, Die Verteilung der katholischen und evangelischen Bevölkerung im Jahr 2007, in: 1700 Jahre Christentum in Nordrhein-Westfalen. Ein Atlas zur Kirchengeschichte, hrsg. v. Erwin GATZ † u. Marcel ALBERT, Regensburg 2013, 157–159 (Nr. 66); weitere Hinweise bei: Erwin GATZ, Die Dichte der katholischen Bevölkerung in Deutschland in der Gegenwart, in: Atlas zur Kirche in Geschichte und Gegenwart. Heiliges Römisches Reich – Deutschsprachige Länder, hrsg. v. DEMS., Regensburg 2009, 294f. (Nr. 148); DERS., Die Katholische Kirche in Deutschland im 20. Jahrhundert. Mit einem Beitrag von Karl-Joseph HUMMEL, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2009, 217f.

2 Vgl. die Beiträge von Norbert Schloßmacher und Christoph Kösters; außerdem: Michael KLÖCKER, »rheinisch-katholisch«. Zur Mentalität des rheinischen Katholizismus seit der Aufklärung, in: DERS., Religionen und Katholizismus, Bildung und Geschichtsdidaktik, Arbeiterbewegung. Ausgewählte Aufsätze. Mit einer Einleitung von Christoph WEBER (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 21), Frankfurt a. M. u. a. 2011, 401–432; mit lokalem Fokus: Rheinisch – kölnisch – katholisch. Beiträge zur Kirchen- und Landesgeschichte sowie zur Geschichte des Buch- und Bibliothekswesens der Rheinlande. Festschrift für Heinz Finger zum 60. Geburtstag, hrsg. v. Siegfried SCHMIDT u. a. (Libelli Rhenani 25), Köln 2008.

Wie leicht die Parallelisierung von »bayerisch« und »katholisch« auch noch im 20. Jahrhundert fällt, dafür lassen sich zahlreiche Belege aufbieten – aus der Publizistik ebenso wie aus der Forschung und der politisch-medialen Öffentlichkeit. Besonders eindringliche Beispiele bieten dafür die Darstellungen von Odilo Lechner (1931–2017). Der Benediktiner, Abt von St. Bonifaz in München, verwendete die Gleichung von »bayerisch« und »katholisch«, um auf den »sinnenfrohen« Charakter von Frömmigkeit und Glaubensleben im Freistaat aufmerksam zu machen. So zeigt der Buchtitel seines Werks über das »Bayrisch Katholische«³ eine suggestive Bildschöpfung von Hans-Günther Kaufmann (*1943) (Abb. 1). Der Münchener Starfotograf versetzt sein Publikum in das sommerliche Idyll einer bayerischen Voralpenlandschaft, um ihm auf diese Weise »Begegnungen mit der Sinnlichkeit des Glaubens« zu ermöglichen. Kaufmann lässt sein Publikum zum Zeugen der Fronleichnamsprozession von Frauenried bei Miesbach werden. Zwischen dem Vortragekreuz und einer Madonna mit Kind auf einer Blüthenkrone schreiten Mädchen in weißer Kommunionkleidung und bunter Tracht dynamisch aus. Auch typographisch spart der Umschlagtitel nicht mit programmatischen Ansagen. Das Druckbild spielt mit dem subtilen Wechsel von deutscher Frakturschrift und römischer Antiqua. Bereits *avant la lettre* wird klar: Es ist das in Fraktur gesetzte bayerische Adjektiv, das dem in Antiqua gestellten Attribut des Katholischen seine Ursprünglichkeit, seine Gemühtiefe, seine Sinnenfreude verleiht. Bayerische Liberalität lockert römische Strenge auf, so lautet die Botschaft.



Abb. 1: Fronleichnamsprozession in Frauenried bei Miesbach, in: Odilo LECHNER OSB, Hans-Günther KAUFMANN, Bayrisch katholisch. Begegnungen mit der Sinnlichkeit des Glaubens, Augsburg 1995, Buchumschlag.

3 Vgl. Odilo LECHNER/Hans-Günther KAUFMANN, Bayrisch katholisch. Begegnungen mit der Sinnlichkeit des Glaubens, Augsburg 1995; weitere Abbildungen ebd., 68f., 72f.

Dabei spielt Kaufmanns Assoziation auf ein Wahrnehmungsmuster von langer Dauer an. Das Bild vom Sinnenfrohen gehört zum Rezeptionsfundus des bayerischen Barockkatholizismus. Hier wird eine Deutungstradition fassbar, die vor allem in der Literatur eine große Rolle spielte. Man braucht nur an Franz von Kobells (1803–1882) »Geschichte vom Brandner Kasper« (1871 veröffentlicht) oder an Ludwig Thomas (1867–1921) Humoreske vom »Münchner im Himmel« (1911 publiziert) zu denken⁴. Bis in die Gegenwart hinein liefern solche Texte ergiebigen Rohstoff für das Bild vom barock-katholischen Bayern – in unzähligen Transformationen, ob nun im Buch, in der Werbung, auf der Bühne, im Museum, in Rundfunk und Fernsehen oder im Internet. Noch das Schlagwort der *Liberalitas Bavariae* – eine freie Wortbildung nach der Inschrift über dem Kirchenportal des Augustiner-Chorherrenstifts im oberbayerischen Polling (*Liberalitas Bavarica*) – zehrt von vergleichbaren Vorstellungen, steht es doch als pars pro toto für als bayerisch-barock identifizierte Eigenschaften wie Freizügigkeit, Freundlichkeit und Gemütlichkeit⁵.

Der Topos machte nicht vor der Forschung Halt. Repräsentant einer solchen Perspektive war der Münchener Historiker Max Spindler (1894–1986). 1955 widmete sich der Nestor der bayerischen Landesgeschichte in einem vielbeachteten Aufsatz für die Festschrift seines gleichfalls an der Ludwig-Maximilians-Universität lehrenden Kollegen Franz Schnabel (1887–1966) dem »Ruf des barocken Bayern«⁶. Spindler rehabilitierte darin die Gelehrten- und Wissenschaftsgeschichte der bayerischen Klöster des 18. Jahrhunderts. In der zwischen Glauben und Vernunft vermittelnden Spiritualität der Prälatenorden – allen voran der Benediktiner, Zisterzienser und Augustiner-Chorherren – vermochte er einen eigenständigen Beitrag zur Aufklärung zu erkennen. Damit gelangte er zu einer Neudeutung der historischen Epoche, die in der geistesgeschichtlichen Interpretation seit dem 19. Jahrhundert unter dem Vorzeichen einer teleologischen Fortschrittshermeneutik noch weithin ausschließlich mit der protestantischen Kulturentwicklung gleichgesetzt wurde⁷.

In solcher Form aufbereitet, verwissenschaftlicht und rationalisiert, konnte das bayerisch-katholische Modell ein Bündnis mit der Idee der technologischen Moderni-

4 Zu beiden Autoren: Stefan JORDAN, Ein Humorist und Allround-Künstler am Münchner Königshof: Franz Graf Poggi, in: Literaturgeschichte Münchens, hrsg. v. Waldemar FROMM, Manfred KNEDLIK u. Marcel SCHELLONG, Regensburg 2019, 245–248; Gertrud M. RÖSCH, Ludwig Thoma, in: ebd., 298–304.

5 Vgl. Egon J. GREIPL, *Liberalitas Bavarica*, publiziert am 3. Mai 2011, in: Historisches Lexikon Bayerns, URL: [http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Liberalitas Bavarica](http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Liberalitas_Bavarica) (Zugriff: 29. August 2019).

6 Vgl. Max SPINDLER, Der Ruf des barocken Bayern, in: HJb 74, 1955, 319–341; zur wissenschaftsgeschichtlichen Einordnung: Ferdinand KRAMER, Der Lehrstuhl für bayerische Landesgeschichte von 1917 bis 1977, in: Im Dienst der bayerischen Geschichte. 70 Jahre Kommission für bayerische Landesgeschichte, 50 Jahre Institut für Bayerische Geschichte, hrsg. v. Wilhelm VOLKERT u. Walter ZIEGLER (Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte 111), München 1999, 351–453, hier: 383f.; Edgar WOLFRUM, Geschichtspolitik in Bayern. Traditionsvermittlung, Vergangenheitsbearbeitung und populäres Geschichtsbewußtsein nach 1945, in: Bayern im Bund, Bd. 3: Politik und Kultur im föderativen Staat 1949 bis 1973, hrsg. v. Thomas SCHLEMMER u. Hans WOLLER (Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte 54), München 2004, 349–409, hier: 366–371.

7 Vgl. zur Forschungsgeschichte: Katholische Aufklärung in Europa und Nordamerika, hrsg. v. Jürgen OVERHOFF u. Andreas OBERDORF (Das achtzehnte Jahrhundert, Supplementa 25), Göttingen 2019; Jürgen OVERHOFF, Die Katholische Aufklärung als bleibende Forschungsaufgabe. Grundlagen, neue Fragestellungen, globale Perspektiven, in: Das Achtzehnte Jahrhundert 41, 2017, 11–27; Ulrich L. LEHNER, The Catholic Enlightenment. The Forgotten History of a Global Movement, New York 2016, hier vor allem 1–13 (Kap. »Introduction: Progress and Catholicism – Oil and Water?«).

sierung eingehen und dabei ganz pragmatisch zu einem effektvollen Werbeschlagler im politischen Meinungsstreit mutieren⁸. Konkret zeigt sich das in den Wahlplakaten, mit denen die CSU nach 1968, im Zeitalter kulturevolutionärer Umsturzstimmung, ins Feld zog. Bei der Landtagswahl 1970 warb die Partei mit einer Fotografie der Erdfunkstelle in Raisting am Südende des Ammersees. Die Bildregie des Plakats kombinierte deren futuristische Parabolantennen mit der unmittelbar benachbarten, zwiebelturmbekrönten Wallfahrtskirche St. Johann – vor dem Hauptkamm der Ammergauer Alpen (Abb. 2)⁹. Sicherlich dürfte die raffiniert orchestrierte Anmutung – hier bayerische Tradition verkörpert durch das barocke Kirchengebäude, dort Offenheit für technologischen Fortschritt in Gestalt moderner Telekommunikationsanlagen – auch Anteil an dem hohen Wahlerfolg der CSU gehabt haben. Erstmals seit 1946 übersprang die Partei 1970 wieder die magische Grenze der absoluten Mehrheit, um dort bei den nächsten Landtagswahlen bis in die 1990er Jahre zu verbleiben¹⁰.



Abb. 2: Wahlplakat der Christlich-Sozialen Union (CSU) zur Landtagswahl am 22. November 1970 (Erdfunkstelle Raisting am Ammersee), München, Archiv für Christlich-Soziale Politik Pl S. 876.

8 Vgl. zum wirtschaftsgeschichtlichen Hintergrund: Stephan DEUTINGER, Vom Agrarstaat zum Hightechland, in: Wiederaufbau und Wirtschaftswunder. Aufsätze zur Bayerischen Landesausstellung 2009, hrsg. v. Christoph DAXELMÜLLER, Stefan KUMMER u. Wolfgang REINICKE (Veröffentlichungen zur Bayerischen Geschichte und Kultur 57), Augsburg 2009, 172–183; DERS., Vom Agrarstaat zum High-Tech-Staat. Zur Geschichte des Forschungsstandorts 1945–1980 (Abhandlungen und Berichte 15), München – Wien 2001.

9 Vgl. Michael HASCHER, Erdfunkstelle Raisting, publiziert am 6. Juni 2011, in: Historisches Lexikon Bayerns, URL: https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Erdfunkstelle_Raisting (Zugriff: 29. August 2019); CSU plakativ. 60 Jahre gestaltete Politik. Ausstellungskatalog, hrsg. v. Hans ZEHETMAIR u. Peter WITTERAUF, München 2005, 12.

10 Vgl. Rainald BECKER, Ergebnisse der Landtagswahlen 1868–2003, in: Handbuch der bayerischen Geschichte, Bd. 4: Das Neue Bayern. Von 1800 bis zur Gegenwart, Tlbd. 2: Die innere und kulturelle Entwicklung, begr. v. Max SPINDLER, neu hrsg. v. Alois SCHMID, München 2007, 737–750, hier: 748.

Damit ist der Boden für die nachfolgenden Überlegungen aufbereitet. Meine Beobachtungen fassen das »Bayerisch-Katholische« weniger als kulturell-mentales Phänomen auf, sondern zielen eher auf die regionale Ausprägung des allgemeineren Verhältnisses von Staat und Kirche. Dabei steht nicht das bipolare Spannungsgefüge innerhalb der Kirche, zwischen der bayerischen Peripherie und der römischen Zentrale, im Brennpunkt. Die Betrachtungen sollen sich vielmehr auf die politische und soziale Dimension, nämlich auf das Verhältnis von Staat und Kirche oder auch: von Gesellschaft und Kirche beziehen.

Unter dem Vorzeichen des Kulturkampfes war das 19. und 20. Jahrhundert durch ein ebenso facettenreiches wie vielfältiges Konfliktverhältnis zwischen weltlicher und geistlicher Sphäre bestimmt¹¹. Im Kern drehte sich alles um die Gretchenfrage, auf welcher ideellen Grundlage denn eigentlich der Staat bestehen könne: Die katholische Vision beanspruchte für die Kirche einen legitimen, normenregulierenden Wirkungskreis innerhalb der Gesellschaft. Sie maß der Religion eine wertschöpfende Ressourcenfunktion zu, die zu liefern der Staat aus sich heraus nicht imstande sei, ohne die er jedoch als stabilitätsbasiertes System nicht auskommen könne. Die streng laizistische Position vertrat hingegen den Standpunkt einer mehr oder minder ausgeprägten innerweltlichen Autonomie – mit einer maximalen Ordnungskompetenz der staatlichen Instanzen für alle menschlichen Dinge. Notfalls müsse diese auch mit Gewalt gegen konkurrierende Normierungsansprüche der Kirche durchgesetzt werden. Der prinzipielle Dissens legte den Grund für *Cultural Wars* in vielfältiger Konfiguration. Zu ihnen müssen nicht nur die »Kulturkämpfe« im engeren Sinn, etwa im Bismarckreich des späten 19. Jahrhunderts, sondern auch die Auseinandersetzungen der Kirche mit den totalitären Diktaturen des 20. Jahrhunderts, mit dem Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus, gerechnet werden¹².

Im deutschen Kontext nahm der Grundsatzstreit noch weitere charakteristische Wendungen an. Sozialgeschichtlich gesehen, sollte er sich als Konflikt zwischen katholischer Minderheit und protestantischer Mehrheit darstellen – zumindest im Rahmen der sich unter protestantisch-borussischer Hegemonie anbahnenden kleindeutschen Reichseiniung. Davon blieb Bayern, wo im Unterschied zur Reichsebene eine katholische Majorität bestand, nicht unberührt. Eine weitere spezifische Ausprägung ergab sich mit der konfessionellen Orchestrierung des Konfliktthemas. Das protestantische Deutschland

11 Aus der Fülle der Studien seien folgende Beiträge herausgegriffen: Winfried BECKER, Der Kulturkampf als europäisches und als deutsches Phänomen, in: HJb 101, 1981, 422–446; Il »Kulturkampf« in Italia e nei paesi di lingua tedesca, hrsg. v. Rudolf LILL u. Francesco TRANIELLO (Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento 31), Bologna 1992. – Zum ideengeschichtlichen Hintergrund: Manuel BORUTTA, Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe (Bürgertum 7), Göttingen 2010; Veit ELM, Die Moderne und der Kirchenstaat. Aufklärung und römisch-katholische Staatlichkeit im Urteil der Geschichtsschreibung vom 18. Jahrhundert bis zur Postmoderne (Historische Forschungen 72), Berlin 2001.

12 Vgl. allgemein: Vgl. Michael BURLEIGH, Irdische Mächte, göttliches Heil. Die Geschichte des Kampfes zwischen Politik und Religion von der Französischen Revolution bis in die Gegenwart, München 2008 (engl. Originalausgaben u. d. T.: *Earthly Powers. Religion and Politics in Europe from the French Revolution to the Great War*, London 2005; *Sacred Causes. The Clash of Religion and Politics from the European Dictators to al Qaeda*, London 2007); Europäische Kulturkämpfe und ihre gegenwärtige Bedeutung, hrsg. v. Ulrich LAPPENKÜPER, André RITTER u. Arnulf VON SCHELIHA (Otto-von-Bismarck-Stiftung, Wissenschaftliche Reihe 24), Paderborn 2017.

sah sich nicht nur im demographischen Übergewicht; es formte das Bekenntnis Luthers auch zu einer zivilreligiösen Weltanschauung um – mit der Folge, dass man sich gegenüber dem Katholizismus in einer weltgeschichtlichen Vorsprungsposition wähnte. Die Bekämpfung des Katholischen als »innerer Orient«¹³ und die Förderung des humanitären Fortschritts sei eine protestantische Mission. Dieses Konzept ging mit der Gleichsetzung von deutscher Nation und protestantischer Kultur Hand in Hand¹⁴.

Unser Problem verweist also auf die tiefen weltanschaulichen Identitätsfragmentierungen, mit denen sich die postrevolutionären Gesellschaften des 19. Jahrhunderts konfrontiert sahen. Die katholische Seite stand dabei vor der Aufgabe, nach der Französischen Revolution eine Gemeinsamkeit zwischen politischem und religiösem Raum, zwischen staatlicher und kirchlicher Identität zu stiften, überhaupt neu zu finden und diese als Selbstverständlichkeit herauszustellen. Im Hintergrund lag die Empfindung einer Art von »Urkatastrophe«, nämlich der Verlust der Monarchie durch die Revolution. Der Monarchie musste als Vermittlungsklammer zwischen Staat und Religion eine zentrale Bedeutung zukommen. Ihre Restauration war deshalb ein Erfordernis von eminenter Bedeutung. In Bayern konnte dies auf überliefertem Boden geschehen, da nach 1800 mit den katholischen Wittelsbachern die regierende Dynastie die alte blieb. Für das katholische Selbstverständnis im Land war das ein mentaler Anker. Umso schärfer fiel die Zäsur in der Revolution von 1918 aus. Mit der Abschaffung der Monarchie und dem Übergang in die Republik mussten neue Identitätssicherungen gefunden werden. Sie boten sich im Parteienreservoir des politischen Katholizismus, im institutionellen Arsenal des parlamentarischen Verfassungsstaats an.

Damit ist unser weiteres Vorgehen skizziert. Auf drei Feldern sollen die Ausprägungen des »Bayerisch-Katholischen« beleuchtet werden, und zwar im Längsschnitt vom frühen 19. bis zum späten 20. Jahrhundert. Der zeitliche Radius ist deswegen so weit gezogen, damit die Besonderheit der bayerischen Situation schärfer hervortritt. Im verfassungsrechtlichen Umfeld, bei der Dynastie und in der nach und nach entstehenden Parteiendemokratie sehe ich Anknüpfungspunkte für eine katholische Identitätspolitik gegeben.

Wie bereits angesprochen, war Bayern in der religiösen Landschaft Deutschlands ein Sonderfall. Auf dem Gebiet des späteren Bismarckreiches war das Königreich zusammen mit dem Großherzogtum Baden der einzige Staat, der über eine absolute katholische Bevölkerungsmehrheit verfügte (rund 70 %)¹⁵. Lediglich die österreichische, ab 1866 österreichisch-ungarische Donaumonarchie wies eine vergleichbar hohe katholische Majorität auf. Bekanntlich stützte sich diese Dominanz jedoch nicht allein auf die deutsche Sprachgruppe; zur *Pietas Austriaca* trugen viele unterschiedliche Nationalitäten bei – neben den

13 BORUTTA, Antikatholizismus (wie Anm. 11), 47–119.

14 Zusammenfassend: GEORG KAMPHAUSEN, Die alten Fehler macht man immer zweimal. Zum Verhältnis von Kirche und Staat in Mitteleuropa, in: Atheismen und Säkularisierung oder Wie religiös sind noch die Bürgergesellschaften Europas?, hrsg. v. Heinrich BADURA (Wissenschaftliche Schriftenreihe der Europäischen Akademie für Lebensforschung, Integration und Zivilgesellschaft 5), Krams/Donau 2007, 79–87, hier: 84f.

15 Vgl. Erwin GATZ, Die evangelische und katholische Bevölkerung im Deutschen Reich 1900, in: Atlas zur Kirche (wie Anm. 1), 276f. (Nr. 140).

Deutschen vor allem die Slowaken, Kroaten, Polen, Ungarn und Italiener¹⁶. Damit war in Bayern die Basis für ein spezifisches konfessionskulturelles Profil gelegt. Das Königreich unterschied sich darin von den anderen deutschen Ländern. Diese waren protestantisch dominiert – mit Preußen an erster Stelle¹⁷. Zugleich wies das Land wiederum eine Struktur auf, die es auf der europäischen Ebene an die Seite der »lateinischen« Staaten treten ließ – eben Österreich, Frankreich oder Italien¹⁸. Die Katholizität der Mehrheit gehört zu den bemerkenswerten Kontinuitätslinien der bayerischen Sozialgeschichte bis tief in das 20. Jahrhundert hinein. Sie hält sich bis auf den heutigen Tag – allen tiefgreifenden Bevölkerungsumschichtungen zum Trotz, angefangen bei der Vertriebenenaufnahme nach dem Zweiten Weltkrieg¹⁹ bis hin zum starken Bevölkerungszuwachs des späten 20. Jahrhunderts.

Abzuwarten bleibt, wie die Migrationsbewegungen des frühen 21. Jahrhunderts, insbesondere der Zuzug aus islamischen Kulturkreisen in Verbindung mit der massiven Dechristianisierung der »autochthonen« Bevölkerung, das religionssoziologische Setting in Bayern verschieben werden²⁰. Gleiches gilt für das Auftreten neuer weltanschaulicher Strömungen in Konkurrenz zu christlichen Weltdeutungen. An erster Stelle ist die juristische Herausforderung der Kirchen und Religionsgemeinschaften durch säkularistische und laizistische Tendenzen auf nationaler sowie europäischer Ebene zu benennen. Zunehmende Ablehnung kirchlicher Institutionen durch die Öffentlichkeit, aber auch die gegen das binnenkirchliche Körperschaftsrecht gerichtete staatliche Gesetzgebung (etwa im Arbeitsrecht) gefährden den Status der im 19. und 20. Jahrhundert mühsam errungenen und verfassungsmäßig fundierten Religionsfreiheit²¹. Um nur ein besonders frappierendes Beispiel aufzugreifen: 1995 kam ein solcher Konflikt im Streit um das Anbringen von Kreuzfixen in staatlichen Pflichtschulen auch in den bis dahin als konsolidiert geltenden staatskirchlichen Verhältnissen Bayerns auf. Ein Elternpaar aus der Oberpfalz klagte gegen den »Kreuzfixzwang« vor dem Bundesverfassungsgericht. Das Gericht gab den Klägern recht; es sah durch die Schulkreuze das weltanschauliche Neutralitätsgebot

16 Nach wie vor grundlegend: Adam WANDRUZSKA/Peter URBANITSCH, *Die Habsburgermonarchie 1848–1918*, Bd. IV: Die Konfessionen, Wien 1985, Bd. IX: Soziale Strukturen, Tlbd. 2: Die Gesellschaft der Habsburgermonarchie im Kartenbild. Verwaltungs-, Sozial- und Infrastrukturen nach dem Zensus von 1910, bearb. v. Helmut RUMPLER u. Martin SEGER, Wien 2010, 71–88, hier besonders 72f., Karte 4.1 (Konfessionelle Mehrheiten 1910); außerdem: Maximilian LIEBMANN, *Von der Dominanz der katholischen Kirche zu freien Kirchen im freien Staat – vom Wiener Kongreß 1815 bis zur Gegenwart*, in: *Geschichte des Christentums in Österreich. Von der Spätantike bis zur Gegenwart*, hrsg. v. Herwig WOLFRAM, Wien 2005, 361–456, hier: 379 (Tabelle: Konfessionen im Kaisertum Österreich 1857).

17 Vgl. GATZ, *Bevölkerung* (wie Anm. 15), 276f.

18 Vgl. zum religiösen Selbstverständnis der Staatsnationen im lateinischen Europa am Beispiel von Italien Francesco TRANIELLO, *Katholizismus und politische Kultur in Italien*. Mit einem Vorwort von Martin BAUMEISTER, Münster 2016, hier besonders 21–63.

19 Vgl. Rainer BENDEL, *Vertriebene – Katholische Kirche – Gesellschaft in Bayern 1945 bis 1975* (Die Entwicklung Bayerns durch die Integration der Vertriebenen und Flüchtlinge 12), München 2009.

20 Vgl. Winfried BECKER, *Religionsgemeinschaften und der Staat*, in: *Die Bundesrepublik Deutschland. Eine Bilanz nach 60 Jahren*, hrsg. v. Hans-Peter SCHWARZ, Köln – Weimar – Wien 2008, 531–552, hier: 531, 544–546, 551f.; für Bayern: Ferdinand KRAMER, *Die Muslime in Bayern*, in: *Handbuch der bayerischen Geschichte* (wie Anm. 10), Bd. 4/2, 385–391.

21 Vgl. etwa Stefan MÜCKL, *Europäisierung des Staatskirchenrechts* (Neue Schriften zum Staatsrecht 1), Baden-Baden 2005.

des Staats verletzt. Der Landtag milderte in seiner Reaktion die Folgen dieses Urteils gesetzgeberisch ab. Unter Verweis auf die historische und kulturelle Prägung Bayerns durch das Christentum legitimierte er die bisherige Praxis, ließ zugleich aber eine juristische Widerspruchsregelung im atypischen Einzelfall zu²².

Wenn man die religionssoziologische Ausgangssituation in eine verfassungsrechtliche Perspektive rückt, dann ist mit allem Nachdruck festzuhalten, dass Bayern trotz katholischer Majorität nie ein katholischer Staat war. Die bayerische Verfassungsentwicklung des frühen 19. Jahrhunderts folgte den Prinzipien von Religionsfreiheit und Religionsparität. Niedergelegt waren diese Bestimmungen in einer Serie von verfassungsförmigen Texten, so der Konstitution von 1808, dem Religionsedikt von 1809, dem Religions- und Protestantenedikt von 1819 und der Verfassung von 1818²³. Sie stellten die drei christlichen Hauptkonfessionen – Katholiken, Lutheraner und Reformierte (in der bayerischen Pfalz) – miteinander gleich. Den Juden (»Israeliten«) wurde ein vergleichbarer Rechtsstatus eingeräumt²⁴.

Für das Verhältnis von Kirche und Staat entfaltete aber auch die begleitende völker- und staatskirchenrechtliche Entwicklung maßgebliche Impulse. Im Zentrum stand dabei das Konkordat von 1817. Das Königreich Bayern – selbst qua Verfassung religionsneutral, weil paritätisch – etablierte durch diesen mit der Kurie geschlossenen Vertrag eine katholische Staatskirche. Das Konkordat betonte einseitig das staatliche Interesse, indem es einen doppelten Souveränitätsgewinn nach außen und innen ermöglichte²⁵. Um dafür nur einige wenige Beispiele anzuführen. Die Bistumsgrenzen wurden den Staatsgrenzen angeglichen; es wurden zwei bayerische Kirchenprovinzen geschaffen: München-Freising sowie Bamberg. Die staatsrechtliche Konsequenz der Neuordnung zeigt sich vor allem in Speyer. Das im Zuge der französischen Annexion der linksrheinischen Gebiete aufgehobene Bistum wurde 1817 wiedererrichtet und dabei territorial komplett über den Rhein nach Westen auf staatsbayerisches Terrain verschoben. Seine vormals badischen und württembergischen Anteile kamen an die neuerrichteten Diözesen Freiburg und Rottenburg²⁶. Noch entscheidender war aber das königliche Ernennungsrecht für die

22 Vgl. Karl-Ulrich GELBERG, Vom Kriegsende bis zum Ausgang der Ära Goppel (1945–1978), in: Handbuch der bayerischen Geschichte, Bd. 4: Das Neue Bayern. Von 1800 bis zur Gegenwart, Tlbd. 1: Staat und Politik, begr. v. Max SPINDLER, neu hrsg. v. Alois SCHMID, München 2003, 635–1008, hier: 998f.

23 Vgl. Hans-Michael KÖRNER, Die Konstitution von 1808 und das System des bayerischen Staatskirchenrechts, in: Die bayerische Konstitution von 1808. Entstehung – Zielsetzung – Europäisches Umfeld, hrsg. v. Alois SCHMID (ZBLG Beiheft 35), München 2008, 317–335, hier: 334.

24 Vgl. Werner K. BLESSING, Minderheit im paritätischen Königreich. Eine Skizze zur rechtlichen, politischen und gesellschaftlichen Stellung der bayerischen Protestanten, in: Bayern und die Protestanten, hrsg. v. Hubertus SEIBERT, Regensburg 2017, 154–175.

25 Vgl. Karl HAUSBERGER, Entstehung, Rechtsinhalt und Vollzug des bayerischen Konkordats vom 5. Juni 1817. Ein Rückblick anlässlich seines Abschlusses vor 200 Jahren, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 59, 2019, 111–136; allgemein: Joseph LISTL, Die konkordatäre Entwicklung von 1871 bis 1988, in: Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, hrsg. v. Walter BRANDMÜLLER, Bd. III: Vom Reichsdeputationshauptschluss bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, St. Ottilien 1991, 427–463.

26 Vgl. Erwin GATZ, Das Bistum Speyer im Umbruch zwischen Französischer Revolution (1789) und Bayerischem Konkordat (1817), in: Atlas zur Kirche (wie Anm. 1), 264 (Nr. 134); allgemein: Dominik BURKARD, Rechtsfiktion und Rechtspraxis bei der Neuordnung der deutschen Bistumsgrenzen im 19. Jahrhundert, in: Bistümer und Bistumsgrenzen vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart, hrsg. v. Edeltraud KLUETING, Harm KLUETING u. Hans-Joachim SCHMIDT (RQ Supplement 58), Rom – Freiburg – Wien 2006, 212–246, hier: 219f., 231f.

Erzbischöfe und Bischöfe. Mit ihm gewann der Staat entscheidenden Einfluss auf die Personalauswahl²⁷.

Sicherlich zog die Kirche Nutzen aus dem Konkordat. Die Besoldung von Bischöfen und Domkanonikern wurde vom Fiskus übernommen (das gilt bis zum heutigen Tag)²⁸. Außerdem sah das Konkordat die Wiederzulassung der Orden und die Restitution der Klöster vor, womit die verhängnisvollen kulturpolitischen Folgen der Säkularisation revidiert und ein spezifisches Merkmal lang tradierter bayerisch-katholischer Frömmigkeit restauriert werden sollte²⁹. Gleichwohl wurde die Kirche systematisch in den Staatskörper integriert. Die Ausbildung der Geistlichen hatte prinzipiell an den Philosophisch-Theologischen Hochschulen bzw. an den staatstheologischen Fakultäten der beiden katholischen Landesuniversitäten München und Würzburg zu erfolgen³⁰. Umgekehrt wurden Weltgeistliche, männliche und weibliche Ordensangehörige als Lehrer in der Volksschulischen und gymnasialen Bildung eingesetzt, nicht nur im staatlich garantierten Religionsunterricht, sondern auch in allen anderen Fächern. Gleichwohl vollzog sich diese kirchliche Beteiligung unter straffer Staatsaufsicht; sie unterstand der vollen Autorität des eigens für Religions- und Schulangelegenheiten errichteten Kultusministeriums³¹.

In das juristische Umfeld des Staat-Kirche-Verhältnisses gehören auch die Münchener Nuntiatur und ihr diplomatisches Gegenstück in Rom, die bayerische Vertretung am Heiligen Stuhl. Aus staatsbayerischer Sicht war mit dem Gesandtschafts- und Vertretungsrecht ein besonderer Prestigegewinn verbunden. In ihm verkörperte sich die internationale Sichtbarkeit des neuen Königreichs von 1806. Das gilt insbesondere für die Münchener Nuntiatur. Sie war neben der Wiener Nuntiatur die einzige diplomatische Vertretung des Heiligen Stuhls in den deutschen Ländern, was Bayern zu einem völkerrechtlichen Sonderstatus im Deutschen Bund, im Bismarckreich und selbst noch in der Weimarer Republik verhalf. Man kann im Vorhandensein einer eigenen Nuntiatur geradezu einen Indikator dafür sehen, wie es in der *longue durée* um Bayerns Eigenstaatlichkeit bestellt war. Nicht ohne Grund bemühte man sich 1818 – im Zusammenhang mit dem Konkordat – um die Wiederbelebung der während der Revolutionskriege eingegangenen Nuntiatur. Sie war gewissermaßen die Krönung der 1806 gewonnenen Souveränität. Ihr von den Nationalsozialisten erzwungenes Ende 1934 fällt mit der weitgehenden Eingliederung Bayerns in den zentralistischen Führerstaat des »Dritten Reiches« zusammen³².

27 Vgl. Ansgar HENSE, Bischofsnennung (19./20. Jahrhundert), publiziert am 16. Mai 2006, in: Historisches Lexikon Bayerns, URL: <http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Bischofsnennung> (19./20. Jahrhundert) (Zugriff: 29. August 2019).

28 Vgl. Winfried MÜLLER, Staatsleistungen an die Kirche in Bayern, in: Die Kirchenfinanzen, hrsg. v. Erwin GATZ (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit Ende des 18. Jahrhunderts 6), Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2000, 108–126.

29 Vgl. Otto WEISS, Die neue Klosterlandschaft in Bayern, in: Bayern ohne Klöster. Die Säkularisation 1802/03 und die Folgen. Eine Ausstellung des Bayerischen Hauptstaatsarchivs, München, 22. Febr. bis 18. Mai 2003, hrsg. v. Rainer BRAUN u. Joachim WILD (Ausstellungskataloge der Staatlichen Archive Bayerns 59), München 2003, 483–512.

30 Vgl. Rainer A. MÜLLER, Akademische Ausbildung zwischen Staat und Kirche. Das bayerische Lyzealwesen 1773–1849 (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte NF 7), Paderborn u. a. 1986; Laetitia BOEHM, Universitäten und Wissenschaften im neubayerischen Staat, in: Handbuch der bayerischen Geschichte (wie Anm. 10), Bd. 4/2, 439–491.

31 Vgl. Winfried BECKER, Religiöse Bildung im Schnittpunkt von Staat und Kirche. Zur Geschichte des katholischen Volksschulwesens in Bayern, in: HJb 130, 2010, 211–243.

32 Vgl. Michael F. FELDKAMP, Apostolische Nuntiatur, München, publiziert am 29. November 2006, in: Historisches Lexikon Bayerns, URL: <https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexi->

Mit dem Konkordat eröffneten sich für die Kirche innerhalb der sogenannten *res mixtae*, der Angelegenheiten von gemischter Zuständigkeit, zahlreiche Partizipations- und Subsistenzchancen. Durch ihre organisatorische Beteiligung an gesamtgesellschaftlichen Aufgaben, etwa im Bildungsbereich, vermochte sie dem paritätischen bayerischen Staat durchaus ein katholisches Gepräge zu verleihen. Freilich war diese Partnerschaft von Anfang an mit schweren Hypotheken belastet. Aus kirchlicher Perspektive handelte es sich nämlich um keine Partnerschaft auf Augenhöhe, sondern um eine höchst einseitige Beziehung, in der die staatliche Autorität eindeutig das Sagen hatte. Insbesondere die aufkommende ultramontane Reformbewegung – sie sammelte sich unter der Losung »Freiheit für die Kirche vom Staat« – empfand das staatskirchliche Regiment als Zwangsjacke weltlicher Bevormundung. So konnte es kein Zufall sein, dass die konkrete Umsetzung der konkordatären Bestimmungen in die Praxis zu einem Feld mehr oder minder heftiger Konflikte zwischen Kirche und Staat wurde. Hier zeichneten sich Konfliktlinien ab, die im späten 19. Jahrhundert während des Kulturkampfes wieder aufbrechen sollten³³. Die Revision des Konkordats im Sinn kirchlicher Autonomiepostulate wurde zu einem der wichtigsten Ziele des politischen Katholizismus. Erst mit dem neuen bayerischen Konkordat von 1924 sollte ein die kirchliche Seite zufriedensstellender Status quo erzielt werden³⁴.

Doch untersuchen wir vor dem Sprung nach Weimar zunächst ein Element, das sich zumindest teilweise kalmierend auf die latenten Spannungen zwischen Kirche und Staat auswirken konnte. Es geht um die Wittelsbacher. Mit dem Herrscherhaus waren die Katholiken an der bayerischen Staatsspitze unmittelbar repräsentiert. Für deutsche Konstellationen war diese Situation nahezu singulär: Regierende katholische Häuser gab es neben Österreich (Habsburg) nur noch in Sachsen (Wettin) und im freilich peripheren Hohenzollern-Sigmaringen. Die konfessionelle Deckungsgleichheit zwischen Dynastie und Bevölkerungsmehrheit förderte die Identifikation mit dem Gemeinwesen und stützte die Ausbildung eines patriotischen Selbstverständnisses. Mit den Wittelsbachern ver-

kon/Apostolische_Nuntiatur,_München (Zugriff: 29. August 2019); zur bayerischen Vertretung am Heiligen Stuhl: Jörg ZEDLER, Bayern und der Vatikan. Eine politische Biographie des letzten bayerischen Gesandten am Heiligen Stuhl Otto von Ritter (1909–1934) (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 125), Paderborn u. a. 2013, 157–181, 470–486.

33 Vgl. Andreas KRAUS, Die Regierungszeit Ludwigs I. (1825–1848), in: Handbuch der bayerischen Geschichte (wie Anm. 22), Bd. 4/1, 127–234, hier: 166–168; zum Hintergrund: Winfried BECKER, La religione nelle crisi dello Stato germanico, in: Storia religiosa della Germania, hrsg. v. Luciano VACCARO, Vol. II (Collana Europa Ricerche 19), Gazzada 2016, 565–591, besonders 571–580.

34 Vgl. Winfried BECKER, Heinrich Held (1868–1938). Aufstieg und Sturz des bayerischen Parlamentariers und Ministerpräsidenten, in: ZBLG 72, 2009, 807–891, hier: 828f.; ferner: Florian HEINRITZI, Die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Bayern nach dem Ersten Weltkrieg. Genese und Bedeutung des Bayerischen Konkordats von 1924/25, in: Der Heilige Stuhl in den internationalen Beziehungen 1870–1939, hrsg. v. Jörg ZEDLER (Sprei-Studien 2), München 2010, 203–226; Karsten RUPPERT, Interaktionen von Politischem Katholizismus, Kirche und Vatikan während der Weimarer Republik, in: Eugenio Pacelli als Nuntius in Deutschland. Forschungsperspektiven und Ansätze zu einem internationalen Vergleich, hrsg. v. Hubert WOLF (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 121), Paderborn u. a. 2012, 215–246, hier: 231f.

fügten die bayerischen Katholiken in der politischen Landschaft des 19. Jahrhunderts tatsächlich über ein Alleinstellungsmerkmal³⁵. Ihren westfälischen und rheinischen Konfessionsgenossen blieben solche Identifikationsmöglichkeiten verschlossen. Deren Lage war nicht nur durch numerische Minorität, sondern auch durch kulturelle Inferiorität bestimmt. Zur immer wieder nachdrücklich protestantisch auftretenden Hohenzollernmonarchie vermochten sie kaum Zuneigung zu entwickeln. Das Gegenteil war der Fall: In der Regel herrschte herzliche Abneigung vor. Man braucht nur an die gallige Kommentierung der preußischen Staatsmacht durch Annette von Droste-Hülshoff (1797–1848) zu denken. Auf die Internierung des aus Münster stammenden Kölner Erzbischofs Clemens August von Droste zu Vischering (1773–1845; Erzbischof von Köln: 1835–1845) durch die preußische Polizei im Jahr 1838 reagierte die Dichterin, eine Repräsentantin der katholischen Aristokratie Westfalens *par excellence*, mit tiefer Verachtung für die Obrigkeit: *Die Preußen haben sich schändlich betragen* – schrieb sie unter dem Eindruck des »Kölner Ereignisses« an ihre Mutter³⁶.

Allerdings darf man sich die bayerisch-katholische Welt des 19. Jahrhunderts nicht als Idylle vorstellen. Denn das Verhältnis der wittelsbachischen Monarchie zur katholischen *causa* ist durchaus als ambivalent einzustufen. Wellenbewegungen von Annäherung und Ablehnung lassen sich beobachten. Wenn man die Reihe der bayerischen Monarchen chronologisch durchmustert, dann zeichnet sich folgender Befund ab: Unter König Ludwig I. (1825–1848) war die katholische Affinität mit Abstand am stärksten ausgebildet. Man kann geradezu von einem katholischen Programm sprechen, das sich durch nahezu alle Bereiche der Innen- und Außenpolitik zog. Bedeutsame Positionen in Regierung und Verwaltung wurden mit Protagonisten des dezidiert katholischen, sogar ultramontanen Lagers besetzt. Ludwig I. verstand sich als dynastisch und historisch legitimerter »Schutzherr« der Katholiken in Deutschland und in der Welt³⁷. Mit der Revolution von 1848 erfolgte jedoch eine massive Kehrtwende zugunsten des liberalen und kleindeutschborussischen Lagers. Ludwigs Sohn Maximilian II. (1848–1864) sympathisierte persönlich mit dieser weltanschaulichen Ausrichtung. Politisch ins Werk gesetzt wurde sie von einer liberalen Elite, die nun an die Schalthebel der Macht kam³⁸. Bei dieser Ausrichtung

35 Vgl. Stefan LAUBE, *Fest, Religion und Erinnerung. Konfessionelles Gedächtnis in Bayern von 1804 bis 1917* (SRBLG 118), München 1999, hier besonders 171–174.

36 Annette VON DROSTE-HÜLSHOFF, *Sämtliche Briefe* (in einem Band). Historisch-kritische Ausgabe, hrsg. v. Winfried WOESLER, bearb. v. Walter GÖDDEN, Ilse-Marie BARTH u. Winfried WOESLER (ND der Ausgabe Tübingen 1987–1993) (dtv-Klassik: Literatur, Philosophie, Wissenschaft 2416), München 1996, Bd. VIII: Briefe 1805–1838, 286–299, hier: 290 (Annette an Therese von Droste-Hülshoff in Eppishausen, Rüschaus, 11. Februar 1838).

37 Vgl. die umfassende Einordnung bei: Heinz GOLLWITZER, *Ludwig I. von Bayern. Königtum im Vormärz. Eine politische Biographie*, München 1997, 561–582 (Kap. XV: Schutzherr der katholischen Sache); DERS., *Ein Staatsmann des Vormärz: Karl von Abel 1788–1859. Beamtenaristokratie – monarchisches Prinzip – politischer Katholizismus*, Göttingen 1993; für den globalen Zusammenhang: Rainald BECKER, *Bayerische Kulturpolitik für Amerika. Ludwig I. und die deutschen Katholiken in den USA*, in: ZBLG 68, 2005, 925–948.

38 Vgl. Karl-Heinz ZUBER, *Der »Fürst Proletarier« Ludwig von Oettingen-Wallerstein (1791–1870). Adeliges Leben und konservative Reformpolitik im konstitutionellen Bayern* (ZBLG, Beiheft, Reihe B 10), München 1978; außerdem: Heinz GOLLWITZER, *Bemerkungen zum politischen Katholizismus im bayerischen Vormärz und Nachmärz*, in: *Staat und Parteien. Festschrift für Rudolf Morsey zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. Karl D. BRACHER u. a., Berlin 1992, 283–304.

verharrte die bayerische Politik unter Ludwig II. (1864–1886)³⁹ und Prinzregent Luitpold (1886–1912), bevor sich letzterer kurz vor seinem Tod 1912 für einen Kurswechsel entschied und mit Georg von Hertling (1843–1919) den führenden bayerischen Repräsentanten des deutschen Zentrums Katholizismus zum Ministerpräsidenten ernannte⁴⁰. Ludwig III. (1845–1921), der letzte bayerische König (1912/13–1918), neigte dann nachdrücklich dem politischen Katholizismus zu⁴¹.

Am entschiedensten dürfte wohl Ludwig I. die Idee vom katholischen Beruf Bayerns vertreten haben. Einschlägige Beispiele lassen sich leicht aufbieten; auf zwei besonders relevante Punkte sei hier aufmerksam gemacht: An erster Stelle ist die Wiederherstellung der Klöster zu nennen. Hier folgte die ludovicianische Kulturpolitik einem Leitbild, wie es für die katholische Romantik nicht typischer hätte sein können. Insbesondere schrieb der gleichermaßen religions-, bildungs- wie geschichtsenthusiastische Monarch den Benediktinern eine entscheidende Rolle für die bayerische Identitätsfindung der eigenen Gegenwart zu. Die ersten monastischen Neugründungen in Scheyern und Metten – jeweils mit Gymnasien verbunden – knüpften ganz bewusst an Erinnerungsorte wittelsbachischer oder altbayerischer Geschichte an⁴². Die umfassenden Initiativen für die Renovierung und Vollendung der mittelalterlichen Kathedralen von Regensburg, Bamberg und Speyer, aber auch in Köln illustrieren den ambitionierten Charakter dieser Bemühungen⁴³. Mit ihnen zeigte sich Ludwig zugleich in der Protektorenrolle des deutschen Katholizismus, also in einer Aufgabe, die bewusst gewählt war und die in der Öffentlichkeit von dem rheinischen Publizisten und Historiker Joseph Görres (1776–1848) unter dem Leitbegriff der »Maximilianischen Idee« verbreitet wurde. So

39 Vgl. Winfried BECKER, Der Kulturkampf in Preussen und in Bayern. Eine vergleichende Betrachtung, in: ZEDLER, Der Heilige Stuhl in den internationalen Beziehungen (wie Anm. 34), 51–93, hier: 61–67; ferner: Franz X. BISCHOF, Kulturkampf in Bayern – Bayerisches Staatskirchentum versus Ultramontanismus, in: Götterdämmerung. König Ludwig II. und seine Zeit. Katalog zur Bayerischen Landesausstellung, Schloss Herrenchiemsee, 14. Mai – 16. Oktober 2011, hrsg. v. Peter WOLFF, Richard LOIBL u. Evamaria BROCKHOFF, Bd. 1: Aufsätze zur Bayerischen Landesausstellung 2011, Augsburg 2011, 125–128.

40 Vgl. Winfried BECKER, Einleitung, in: Georg von Hertling 1843–1919, hrsg. u. erl. v. DEMS. (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe A: Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus 8), Paderborn u. a. 1993, 9–20, hier: 18; ferner: Katharina WEIGAND, Georg von Hertling, in: Große Gestalten der bayerischen Geschichte, hrsg. v. DERS., München 2012, 317–339, hier: 330.

41 Vgl. allgemein: König Ludwig III. und das Ende der Monarchie in Bayern, hrsg. v. Ulrike LEUTEHEUSSER u. Hermann RUMSCHÖTTEL (Edition Monacensia), München 2014; speziell zum weltanschaulichen Profil: Stefan MÄRZ, Ludwig III. Bayerns letzter König (Kleine bayerische Biografien), Regensburg 2014, 39–43.

42 Vgl. Stephan HAERING, Der König und seine Erneuerung der Klöster. Ein Beitrag zur Klosterpolitik Ludwigs I. von Bayern, in: MThZ 69, 2018, 363–378; zum Hintergrund: Marcel ALBERT, Drittes Kapitel: Ordensleben in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Kontinuität, Restauration und Neuanfänge, in: Klöster und Ordensgemeinschaften, hrsg. v. Erwin GATZ unter Mitwirkung v. Marcel ALBERT u. Gisela FLECKENSTEIN (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts 7), Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2006, 149–204, hier: 165f.

43 Vgl. Hans-Michael KÖRNER, Staat und Geschichte in Bayern im 19. Jahrhundert (SRBLG 96), München 1992, 211–223; ferner Hans-Christoph DITSCHEID, »Fortan gehörte dieser Platz der Schönheit des Domes und den Manen des Königs Ludwig!« Der Domplatz in Regensburg – eine »Place Royale« für Ludwig I., in: »Sie haben einen kunstsinnigen König«. Ludwig und Regensburg, hrsg. v. DEMS., Peter STYRA u. Bernhard LÜBBERS (Kataloge und Schriften der Staatlichen Bibliothek Regensburg 2), Regensburg 2010, 45–105.

ließ Görres Maximilian, den ersten bayerischen Kurfürsten (1597–1651), in einer fiktiven Ansprache an seinen fernen Nachfahren und Nachfolger Ludwig ausrufen: *Sey ein Schirmvogt und Hort des Glaubens, damit Baiern wieder werde, was es zuvor gewesen, ehe sie das Gegentheil ihm angelogen, ein Schild und Eckstein der deutschen Kirche*⁴⁴. Im Rückgriff auf die von Kurfürst Maximilian an seinen 14-jährigen Sohn Ferdinand Maria gerichteten »Monita paterna« (1650) rückte Görres den Monarchen des 19. Jahrhunderts in eine unmittelbare Kontinuität zum Reichsfürsten des 17. Jahrhunderts, der in der allgemeinen Wahrnehmung als Retter des katholischen Bekenntnisses im Reich zu gelten hatte⁴⁵.

Obwohl sich die bayerische Monarchie auf lange Sicht nicht dem kleindeutsch-nationalliberalen *Mainstream* verschloss, darf man ihre Wirksamkeit für die patriotisch-bayerisch-katholische Gegenposition nicht unterschätzen. Der Untergang der Monarchie im Revolutionsjahr 1918 raubte daher dem katholischen Milieu und der staatstragenden Mehrheitskonfession einen zentralen Bezugspunkt. Wer konnte diese Lücke ausfüllen?

Nach 1918 übernahm der politische Katholizismus die Trägerfunktion für das bayerisch-katholische Moment. In dieser Rolle war er bereits vor 1918 in Erscheinung getreten. Er war auf diesem Feld lange erprobt, spätestens seit dem Kulturkampf, aus dessen Abwehr heraus er seit den 1860er-Jahren entstanden war. Im Unterschied zur Dynastie, deren bayerisch-katholisches Selbstverständnis traditional-historisch begründet war, beruhte der politische Katholizismus auf den Voraussetzungen parteipolitischer Willensbildung und Öffentlichkeitswirkung. Er war auf die parlamentarischen Institutionen des Verfassungsstaats angelegt. Er machte sich die stimulierenden Potentiale der Landtagswahlen zunutze, um so Einfluss auf Legislative und Exekutive zu gewinnen. Gegenüber der traditional-katholischen Monarchie stellte der politische Katholizismus insofern ein modernes Element dar. Er war in die Formen der repräsentativen Demokratie eingepasst; mehr noch: Er gab ihrer Ausprägung wesentliche Anstöße⁴⁶.

Keineswegs war es so, dass sich vor 1918 die beiden Agenturen des Katholischen in Bayern – hier der Monarch, dort die Parlamentspartei – in trauter Eintracht befunden hätten. Eher trifft das Gegenteil zu: Gerade das Bayern der Prinzregentenzeit war dadurch geprägt, dass sich die vom Monarchen geleitete Regierung auf liberale Minister stützte, während die parlamentarische Opposition durch das katholische Zentrum angeführt wurde. Dabei konnte man sich auf starken Rückhalt im Wahlvolk verlassen. Seit 1868

44 Joseph GÖRRES, Maximilian der Erste an Ludwig von Baiern, in: DERS., Schriften der Strassburger Exilszeit 1824–1827. Aufsätze und Beiträge im »Katholik«, hrsg. v. Heribert RAAB (Joseph Görres. Gesammelte Schriften 14), Paderborn u. a. 1987, 102–116, 440–442, hier: 113; dazu: Monika FINK-LANG, Joseph Görres. Die Biografie, Paderborn u. a. 2013, 218f.

45 Vgl. MONITA PATERNA || MAXIMILIANI || Utriusque; Bavariae Ducis || S.R.I. Electoris & Archi- || Dapiferi, || Ad || FERDINANDUM || Utriusque Bavariae Ducem, || Filium adhuc trimulum, s.l. [ca. 1650]; dazu und zum Maximilianskult unter König Ludwig I. von Bayern: Dieter ALBRECHT, Maximilian I. von Bayern 1573–1651, München 1998, 577f., 1100–1107; KÖRNER, Staat und Geschichte (wie Anm. 43), 121–123.

46 Vgl. BECKER, Kulturkampf in Preußen und Bayern (wie Anm. 39), 81–91.

verfügte die Zentrumsfraktion immer über die (zuletzt sogar absolute) Mehrheit in der Abgeordnetenversammlung des Landtags⁴⁷.

Das reiche parlamentarische Erbe aus dem 19. Jahrhundert blieb dem Bayerisch-Katholischen über den Einschnitt von 1918 hinaus erhalten. Dem Freistaat Bayern sollte dadurch – nach krisenhaftem Neubeginn – während der späten 1920er-Jahre eine einigermaßen solide Basis zuwachsen. Dafür musste das Zentrum freilich einen schmerzhaften Häutungsprozess durchlaufen. Aus dem erstmals bayerischen Zweig der gesamtdeutschen Zentrumspartei entwickelte sich eine regionale katholische Partei, die Bayerische Volkspartei (BVP). Sie wurde im November 1918 in Regensburg gegründet⁴⁸. Der politische Katholizismus unterlag also einer »Bajuwarisierung«. In der parteiorganisatorischen Regionalisierung zeichnete sich ein Weg ab, der nach 1945 bei der Entstehung der Union mit den Teilparteien CDU und CSU erneut beschritten wurde⁴⁹.

Hinter der Stärkung der bayerischen Komponente verbarg sich die Sorge um die eigenstaatliche Tradition des vormals souveränen Staats. Die ostentative Betonung des Bayerischen richtete sich gegen die unitarischen Tendenzen der Weimarer Reichsverfassung⁵⁰, aber auch gegen totalitäre Herausforderungen. Sie sollte kommunistische Tendenzen ebenso abwehren wie völkischen bzw. nationalsozialistischen Bestrebungen entgegenwirken⁵¹. In der ausdrucksstarken Ästhetik der Wahlplakate aus der Weimarer Zeit zeigt sich diese antitotalitäre Intention in aller Klarheit (Abb. 3). Für die Reichstagswahl vom Juli 1932 wählte man beispielsweise die expressive Symbolik einer Brücke in neogotisch inspirierten Formen. Über die wuchtige Bogenreihe – aufgrund ihrer dekorativen Ausstattung mit Rautenwappen als Parteisymbol erkennbar – zieht prozessionsartig aufgereiht unter weißblauem Panier das bayerische Volk. Der Plakattext bezeichnet das Bauwerk als »Brücke zum Aufbau«. Denn der Sicherheit versprechende Übergang führt über ein stürmisch aufgepeitschtes Gewässer, in dem die weltanschaulichen Gegner des politischen Katholizismus auf ihre Revanche warten. Deutlich ist etwa ein Boot mit Hakenkreuzfahne zu erkennen. Die Ikonographie inszeniert die Wahlentscheidung für die BVP als probates Mittel, um sich den drohenden Gefahren von links und rechts zu entziehen. Die Bildregie findet selbst für das Kreuz eine parteipolitische Einordnung.

47 Vgl. BECKER, Ergebnisse der Landtagswahlen (wie Anm. 10), 738–741; dazu auch: Hans-Michael KÖRNER, Ministerium und Landtag im Königreich Bayern seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, in: *Der Bayerische Landtag vom Spätmittelalter bis zur Gegenwart. Probleme und Desiderate historischer Forschung*, hrsg. v. Walter ZIEGLER (Beiträge zum Parlamentarismus 8), München 1995, 165–173, hier: 166f.

48 Vgl. Winfried BECKER, Bayerische Volkspartei (BVP), 1918–1933, publiziert am 11. April 2016; in: *Historisches Lexikon Bayerns*, URL: [http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Bayerische_Volkspartei_\(BVP\),_1918-1933](http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Bayerische_Volkspartei_(BVP),_1918-1933) (Zugriff: 19. September 2019).

49 Vgl. Winfried BECKER, CDU und CSU 1945–1950. Vorläufer, Gründung und regionale Entwicklung bis zum Entstehen der CDU-Bundespartei (Studien zur politischen Bildung 13), Mainz 1987, 77–88; zum Hintergrund: Arthur BENZ, Unitarisierende und partikuläre Kräfte im Föderalismus der Bundesrepublik Deutschland, in: *Föderalismus in Deutschland. Zu seiner wechselvollen Geschichte vom ostfränkischen Königtum bis zur Bundesrepublik*, hrsg. v. Dietmar WILLOWEIT, Wien – Köln – Weimar 2019, 359–385, hier: 362f.

50 Vgl. Anke JOHN, *Der Weimarer Bundesstaat. Perspektiven einer föderalen Ordnung (1918–1933)* (Historische Demokratieforschung 3), Köln – Weimar – Wien 2012, 336–347; außerdem: Dieter J. WEISS, Kronprinz Rupprecht von Bayern (1869–1955). Eine politische Biografie, Regensburg 2007, 204–211.

51 Vgl. exemplarisch: Oliver BRAUN, *Konservative Existenz in der Moderne. Das politische Weltbild Alois Hundhammers (1900–1974)* (Untersuchungen und Quellen zur Zeitgeschichte 7), München 2006, 136–141, 239–264.

Als überhöhter Buchstabe »t« ist es in den Imperativ »Wählt« eingefügt. Auch hier ist die visuelle Anmutung von hoher sinnlicher Außenwirkung: In steile Schrägperspektive gerückt, verschmilzt das Kreuzzeichen mit der Brücke, dem symbolischen Protagonisten der bayerischen Regionalpartei⁵².

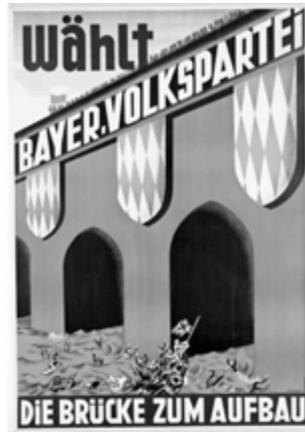


Abb. 3: Wahlplakat der Bayerischen Volkspartei (BVP) zur Reichstagswahl am 31. Juli 1932, Münchener Stadtmuseum, Sammlung Reklamekunst

Für die Semantik des Katholischen hatte diese inhaltliche Verschiebung des Bayernbegriffs weitreichende Folgen. Aus der konfessionellen Identitätsformel wurde eine antitotalitäre und föderalistische Bekenntniskundgebung. Die Widersacher des politischen Katholizismus im linken wie rechten Parteienspektrum griffen diese spezifische programmatische Neuakzentuierung des Bayerisch-Katholischen scharf an. Im abwertend gemeinten Schlagwort vom »schwarzen Bayern« bündelte sich diese Polemik. Zu extremer Form wuchs sich der Antiklerikalismus während der nationalsozialistischen Herrschaft aus. Neben der erzwungenen Auflösung der BVP, den zahlreichen antikirchlichen Verfolgungsmaßnahmen dürfte der Kreuzfixerlass von NSDAP-Gauleiter und Kultusminister Adolf Wagner (1890–1940) vom 23. April 1941 als symbolpolitischer Höhepunkt der Kampagne gegen das katholische Bayern zu gelten haben. Der Erlass ordnete die Entfernung aller Schulkreuze an, was scharfe Elternproteste hervorrief⁵³.

52 Zum Hintergrund: Siegfried WENISCH (Red.), Plakate als Spiegel der politischen Parteien in der Weimarer Republik. Eine Ausstellung des Bayerischen Hauptstaatsarchivs, München, 17. September – 8. November 1996 (Ausstellungskataloge der staatlichen Archive Bayerns 36), München 1996, 111–122.

53 Vgl. Winfried MÜLLER, Gauleiter als Minister. Die Gauleiter Hans Schemm, Adolf Wagner, Paul Giesler und das Bayerische Staatsministerium für Unterricht und Kultus 1933–1945, in: ZBLG 60, 1997, 973–1021, hier: 1009–1016; Bernhard HÖPFL, Katholische Laien im nationalsozialistischen Bayern. Verweigerung und Widerstand zwischen 1933 und 1945 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 78), Paderborn u. a. 1997, 306–309.

Wie lässt sich das Verhältnis zwischen dem Bayerischen und Katholischen im 19. und 20. Jahrhundert exakt bestimmen? So selbstverständlich und konfliktfrei, wie es populäre Medieninszenierungen älteren und jüngeren Datums suggerieren, war die Beziehung zwischen den beiden Identitätskreisen nie. Für eine korrekte Einschätzung der Verhältnisse sind die jeweiligen Systemebenen zu berücksichtigen: Vor dem Verfassungsrecht bestand das neuzeitliche Bayern immer als paritätisches Staatswesen, freilich mit starken staatskirchlichen Grundzügen, zumindest bis zum kirchenrechtlichen Umbruch der Weimarer Epoche. Religionsgeschichtlich betrachtet, zeichnete sich das Land durch konfessionellen Pluralismus aus. Dabei verfügte freilich der katholische Bevölkerungsteil über eine eindeutige Mehrheit. Diese Majorität fand bis zum Sturz der Monarchie im Revolutionsjahr 1918 eine ideelle Stütze an der katholischen Wittelsbacher Dynastie, womit ein Kernunterschied zu allen anderen deutschen Ländern (mit Ausnahme Österreichs) gegeben war. Dennoch bleibt ein Paradoxon: Bis auf den Vormärz wurde Bayern im langen 19. Jahrhundert von einer liberalen Elite meist kulturprotestantischer Provenienz bestimmt. Erst unter den Bedingungen der Demokratie kam das bayerisch-katholische Mehrheitsmilieu zum Durchbruch. Der Nationalsozialismus beendete dann diese Expansionsphase des politischen Katholizismus auf ebenso einschneidende wie wohl irreversible Weise.

So stand die weitere Entwicklung ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts unter einem neuen Vorzeichen. Die religiöse Rückkoppelung des bayerischen Staatsgefüges erhielt eine andersartige, im Vergleich zu den übrigen deutschen Ländern gleichwohl kräftige Kontur. Wo die Bamberger Verfassung von 1919 noch jede Rückbindung menschlicher Satzung an vorgängige Ordnungen im positivistischen Sinn liberaler Verfassungsrhetorik vermieden hatte, stellte sich die Verfassung von 1946 indirekt unter einen Gottesbezug. Die Verfassungspräambel rückte nämlich die Erfahrung mit der nationalsozialistischen Diktatur in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen und leitete daraus eine konstitutionelle Idee ab, die das gewachsene Erbe auch und gerade in religiöser Hinsicht als Auftrag für die künftige Gestaltung der staatsrechtlichen Verhältnisse ernst zu nehmen habe. In geschichtsphilosophischer Extrapolation verwies sie auf das *Trümmerfeld, zu dem eine Staats- und Gesellschaftsordnung ohne Gott, ohne Gewissen und ohne Achtung vor der Würde des Menschen die Überlebenden des zweiten Weltkrieges geführt hat*. Gleichzeitig betonte sie die historische Legitimität des *Bayerischen Volkes*, das sich nun *eingedenk seiner mehr als tausendjährigen Geschichte, nachstehende demokratische Verfassung* gegeben habe⁵⁴. Damit war ein entscheidender Wechsel eingeleitet – weg vom Konfessionellen hin zum allgemein Christlichen, wie es sich in einer 1000-jährigen Geschichte von bayerischer Staatskontinuität verbürgt habe. Das Bayerisch-Katholische wandelte sich zum Bayerisch-Christlichen. Der Verfassungsstaat von 1946 sprach sich zwar nicht dezidiert christlich aus, wohl aber sah er sich in die Evidenz einer christlichen Tradition hineingestellt. Trotz aller weltanschaulichen Neutralität, die auch die heute noch gültige bayerische Verfassungsformation einfordert: Ein Staatswesen von puristischer Säkularität begründete sie nicht.

54 Zitat nach: Repertorium zur Verfassung des Freistaats Bayern vom 2. Dezember 1946, hrsg. v. Heinrich HUBER, München 1948, 7–26, hier: 8; außerdem: Ferdinand KRAMER, »Eingedenk seiner mehr als tausendjährigen Geschichte«. Zum Kontinuitätsanspruch in der Bayerischen Verfassung von 1946, in: ZBLG 79, 2016, 21–38.

CLAUS ARNOLD

Gibt es einen schwäbischen Katholizismus?

Kirchenhistorische Konstruktionen nach 1945¹

Will man seine Herkunft erkennen, muss man in die Ferne ziehen – etwa nach Berlin, München, Freiburg, Mainz oder Münster, wo man trotz aller Bemühung um das Hochdeutsche schnell als typischer Schwabe identifiziert wird und Sätze zu hören bekommt wie »Sie sprechen so einen drolligen Dialekt« – oder unlängst besonders charmant: »Auf der Straße habe ich Sie leider nicht erkannt, aber am Telefon erkenne ich Sie ja sofort an Ihrem Slang.« Ähnlich ist es vielleicht mit dem schwäbischen Katholizismus. Das letzte Mal habe ich mich beim Besuch der Ehemaligen des Kirchenchores St. Jodok aus meiner Heimat Ravensburg in unserer jetzigen Pfarrei St. Stephan in Mainz als schwäbischer Katholik gefühlt. Der Block von ca. 40 Seniorinnen und Senioren dominierte klar die Vorabendmesse in der Mainzer Chagall-Kirche. Die Antworten kamen schwäbisch klar und gemessen, und beim Credo wie beim Vaterunser ging alles im gewohnten heimatischen Takt dahin, was mir die Seele eigentümlich wärmte. Der von der schwäbischen Gemächlichkeit zusehends enervierte Mainzer Pfarrer versuchte, die Schwaben mit dem Mikrofon zu einem schnelleren Tempo anzutreiben – vergeblich; die Jahrzehnte liturgischer Prägung und Gewohnheit waren einfach stärker.

Nun ist mit der Feststellung, dass mittelhheinische Katholiken schneller beten als schwäbische, vielleicht nicht allzu viel gewonnen. Ich vermute stark, dass auch Freiburger Diözesanen, zumindest solche aus den alemannisch-sprachlichen Gebieten, genauso langsam und rhythmisiert die liturgischen Texte sprechen². (Westfälische Katholiken beten und singen übrigens, zumindest für schwäbische Ohren, irgendwie militärisch, von den mitteldeutschen einmal ganz zu schweigen).

Man merkt, wir müssen uns bei diesem Thema hüten, nicht in den Abgründen subjektiver Impressionen und Ressentiments zu versinken oder uns in der Flüchtigkeit von Identitäten zu verlieren. Eine zweite Schwierigkeit kommt hinzu: Wenn sich vielleicht katholisch und Katholizismus noch einigermaßen definieren lassen³, so ist es mit schwäbisch weitaus schwieriger. Dietmar Schiersner hat dies in seiner Weingartener Antrittsvorlesung unter dem Titel »Das Land der Schwaben auf der Karte suchend« auf den Punkt gebracht:

1 Für den Druck ergänzter und mit Nachweisen versehener öffentlicher Vortrag am 21. September 2018 im Tagungshaus Weingarten der Katholischen Akademie. Der Vortragscharakter wurde beibehalten.

2 Ähnlich gedehnt und rhythmisiert habe ich auch noch das schwäbisch-katholische Pfarrerslatein im Ohr. Besonders schön in den gesungenen Präfationen, in denen etwa Stadtpfarrer Wilhelm Scholter (1912–1991) textlich ganz passend das »sine fine dicentes« besonders zu dehnen pflegte.

3 Vgl. jüngst Antonius LIEDHEGENER/Christoph KÖSTERS/Thomas BRECHENMACHER, Art. Katholizismus, in: Staatslexikon⁸ 8, 2019, 658–668.

Historisch gesehen reichte Schwaben als mittelalterliches Stammesherzogtum schon einmal von Ellwangen bis Chur und von Kolmar bis Augsburg. Nach dem Untergang der Staufer 1268 werden geographische Abgrenzungen aber zusehends schwierig bis unmöglich, man grenzt sich auch mental gegeneinander ab – etwa die Kuhschweizer gegen die Sauschwaben, die Allgäuer gegen die Württemberger, die Badener gegen die Schwaben und schließlich teilweise auch die katholischen Oberschwaben gegen die evangelischen Württemberger⁴. Insofern könnte es sich nahelegen, etwa nur den »oberschwäbischen Katholizismus« oder auch den Katholizismus der ehemaligen Gebiete der Fürstpropstei Ellwangen zu betrachten – beides periphere Regionen, die besonderer Mutterboden und Spielwiese ultramontaner Kräfte im 19. Jahrhundert waren⁵ und sich von daher zum Vergleich etwa mit Tirol oder Vorarlberg eignen⁶, beides auch Regionen starker katholischer Mobilisierung im 20. Jahrhundert. Doch soll an dieser Stelle bewusst in Analogie zu »rheinisch-katholisch« einem etwaigen analytischen Wert der Qualifikation »schwäbisch-katholisch« nachgespürt werden.

1. Kein allgemeiner katholischer »Schwaben-Diskurs«

»Schwäbisch-katholisch« ist also zunächst eine Frage des methodischen Zugriffs auf das Thema. Dabei soll hier zunächst nicht in essentialistischer Weise ein schwäbischer Katholizismus definiert und konstruiert, sondern der Diskurs über den schwäbischen Katholizismus und seine Funktionen analysiert werden⁷. Bei der Vorbereitung auf diesen Vortrag konnte ich allerdings kaum einen stabilen Diskurs zum Thema »schwäbisch-katholisch« ausmachen; bestenfalls Splitter eines solchen ließen sich finden, die gleichwohl aufschlussreich sind: So konnte der Priesterpublizist und diözesane Meinungsmacher Konrad Kümmel (1848–1936) 1899 vermelden, dass sich wiederum 150 Männer und Jünglinge von der Leutkircher Heide zu den Januarexerzitien bei den Jesuiten in Tisis bei Feldkirch (Österreich) angemeldet hatten: *Das Schwabenland geht hier voran. Ja, wie im Mittelalter die Schwaben des Reiches Sturmfahne vorangetragen haben, so sind sie heutzutage nicht bloß im Almosengeben nicht die mindesten, sie marschieren auch in diesen geistlichen Tournieren in den ersten Reihen. Nicht allein das fromme Geschlecht, auch Jünglinge und Männer ziehen jährlich in großer Zahl zu diesen Geistesübungen, um sich zu stärken und zu stählen zum Streite wider Satan, Welt und Fleisch*⁸.

4 Dietmar SCHIERSNER, Das Land der Schwaben auf der Karte suchend. Historische Zugänge zu einer Region, in: Ulm und Oberschwaben 55, 2007, 11–26. Vgl. auch Christof PAULUS, Art. Schwaben (Begriff), publiziert am 01.12.2015, in: Historisches Lexikon Bayerns, URL: [http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Schwaben_\(Begriff\)](http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Schwaben_(Begriff)) (besucht am 18.07.2019).

5 Vgl. u. a. Dominik BURKARD, Volksmissionen und Jugendbünde. Eine kritische Analyse und die Diskussion um ein katholisches Milieu in der Diözese Rottenburg, in: Das Katholische Sonntagsblatt (1850–2000). Württembergischer Katholizismus im Spiegel der Bistumspresse, hrsg. v. Hubert WOLF und Jörg SEILER, Stuttgart 2001, 109–189, hier: 117f; Hubert WOLF, Im Zeichen der Donzdorfer Fakultät. Staatskirchenregiment – »Liberale« Theologie – Katholische Opposition, in: Hohenstaufen, Helfenstein. Historisches Jahrbuch für den Kreis Göppingen 3, 1993, 96–116; Claus ARNOLD, Katholische Milieus in Oberschwaben um 1900. Adlige Damen, Modernisten und Lourdesgrotten, in: RJKG 21, 2002, 219–239.

6 Vgl. die Einleitung von Dietmar SCHIERSNER in diesem Band.

7 Vgl. die analoge Problemstellung in Claus ARNOLD, Zwischen Zentrum und Peripherie – die Rottenburger Diözesanidentität (1919–1978), in: RJKG 24, 2005, 35–50.

8 Katholisches Sonntagsblatt für das Bistum Rottenburg 50, 1899, 547. Vgl. Claus ARNOLD, »Sie vergehen und Du bleibst ...« Das Katholische Sonntagsblatt und der württembergische Katholizis-

Der humanistisch-patriotische »Schwaben-Diskurs«⁹, in dem das (vermeintliche) Vorstreitrecht der Schwaben und die Reichssturmflagge eine große Rolle gespielt hatten, wurde hier ins Religiöse transponiert und bezeichnete den Stolz auf die strengkirchliche Mobilisierungsfähigkeit und Schlagkraft. Kümmel lag mit dieser Aktualisierung ganz im württembergischen Mainstream vor 1914. Der Landeshistoriker Karl Weller (1866–1943) formulierte 1906: *Der Vorstreit der Schwaben ist außer Übung gekommen, als die Territorien an Stelle des alten Stammesherzogtums traten; das Reichssturmflaggenleben samt dem Reichserzpanneramt des Hauses Württemberg ist mit dem Heiligen Römischen Reich deutscher Nation zu Grabe getragen worden. Aber mit Recht ist die Erinnerung an die beiden Vorrechte ein Stolz des schwäbischen Stammes und insbesondere der Württemberger geblieben. Möge es auch im neuen Reich niemals an der Bereitschaft der Schwaben fehlen im Vorstreit zu stehen, wenn es gilt, das große Vaterland zu schützen, und möge es zumal den Württembergern wie in vergangenen Tagen so auch künftig vergönnt sein, in Kunst und Wissenschaft oftmals führend voranzugehen, allen großen und echten Bestrebungen im geistigen, sittlichen und religiösen Leben des deutschen Volkes tapfer die Sturmflagge vorzutragen!*¹⁰ Die Konnotation schwäbischer Wehrhaftigkeit und einer entsprechenden geistig-sittlich-religiösen Mobilisierungsbereitschaft hat auch bei der späteren kirchlichen Beanspruchung des Begriffes »schwäbisch« in der Diözese Rottenburg eine gewisse Rolle gespielt, wo sich vor allem in der katholischen Jugendbewegung vor 1938 mit der »schwäbischen Sturmschar«, der Zeitschrift »Jung Schwaben« und nach 1945 mit der »Schwaben-Jugend«¹¹ semantische Bezüge finden lassen. Das »Schwäbische« klang hier zwar kämpferisch – also keinesfalls gemächlich! – es wurde aber nie in inhaltlicher Weise programmatisch, eher war da das Marianische prägend: »Laßt uns Söhne und Kämpfer Mariens sein!« verkündete etwa »Jung-Schwaben« in der bedrängenden Situation des Jahres 1934¹².

2. Das »Schwäbische« in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung Hermann Tüchles nach 1945

Obwohl sich ein elaborierter und stabiler katholischer »Schwaben-Diskurs« im 19. und 20. Jahrhundert nicht findet, hat der »Stammesbezug« in der kirchenhistorischen Praxis eine gewisse Rolle gespielt. Dafür gibt es zumindest ein prominentes Beispiel: Professor Dr. Hermann Tüchle (1905–1986)¹³, Priester der Diözese Rottenburg, Schüler des Tübinger Kirchenhistorikers Karl Bihlmeyer (1874–1942) und langjähriger Professor für

mus an der Jahrhundertwende 1900, in: WOLF/SEILER (Hg.), Das Katholische Sonntagsblatt (wie Anm. 4), 266–273, hier: 268.

9 Vgl. Klaus GRAF, Das »Land« Schwaben im späten Mittelalter, in: Regionale Identität und soziale Gruppen im deutschen Mittelalter (Zeitschrift für historische Forschung Beiheft 14), hrsg. v. Peter MORAW, Berlin 1992, 127–164.

10 Karl WELLER, Der Vorstreit der Schwaben und die Reichssturmflagge des Hauses Württemberg, in: Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte NF 15, 1906, 263–278, hier: 278.

11 Vgl. aus der älteren Literatur Ernst H. BRÜSTLE, Der Aufbau der Katholischen Schwabenjugend nach dem Zweiten Weltkrieg, in: RJGK 7, 1988, 241–254. Jetzt sind maßgeblich die neuen Forschungen von Andreas HOLZEM und Dominik BURKARD in: Geschichte der Diözese Rottenburg, Bd. 2: Das 20. Jahrhundert, hrsg. v. Andreas HOLZEM und Wolfgang ZIMMERMANN, Ostfildern 2019.

12 Ebd., 215.

13 Über ihn Horst FERDINAND, in: Baden-Württembergische Biographien 4, 2008, 374–376.

Kirchengeschichte an der Universität München. Als der Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart nach seiner Gründung 1980 der Öffentlichkeit vorgestellt wurde, hielt Hermann Tüchle den Festvortrag »Barocke Christusfrömmigkeit in Schwaben«¹⁴. Wie Dominik Burkard gezeigt hat, hätten sich viele ältere Pfarrer der Diözese nach 1945 eher den Württemberger Tüchle als Tübinger Kirchenhistoriker gewünscht und nicht den kritischen Badener Karl August Fink (1904–1983). Tüchle betrieb eine heimatnahe Frömmigkeitsgeschichte, die pastoral brauchbarer erschien als die kritische Institutionen- und Papstgeschichte Finks¹⁵.

Tüchle legte 1950 den ersten Band einer Kirchengeschichte Schwabens vor, der von den Römern bis zu den Staufern reichte und den blumigen Untertitel trug: »Die Kirche Gottes im Lebensraum des schwäbisch-alemannischen Stammes«¹⁶. Im Vorwort verstand Tüchle diesen Ansatz als historisch angemessene Kontextualisierung: »Auch in der Geschichte der Kirche im Schwabenland wirkt das ganze politische, wirtschaftliche und soziale Schicksal des schwäbischen Stammes mit«¹⁷. Tüchle fuhr gewissermaßen inkulturations-theologisch fort: »Die Erkenntnis von der innigsten Verbindung des Reiches Gottes mit dem Volk, in dem es Wurzel fasst, ließ eine Beschränkung des vorliegenden Werkes etwa auf das Gebiet des heutigen Württemberg als unnatürlich und gekünstelt erscheinen. Der Schauplatz des religiösen Geschehens ist der ganze Lebensraum des schwäbisch-alemannischen Stammes, auch wenn sich im Lauf des Mittelalters, zumal nach dem Untergang des Herzogtums Schwaben, die ursprüngliche Einheit in eine Menge politischer Einzelterritorien zersplitterte. Der 2. und 3. Band dieser Kirchengeschichte, die in der Folge erscheinen sollen, werden sich mehr und mehr auf die engere Heimat beschränken müssen«¹⁸.

Obwohl hier schon anklingt, dass Tüchle seinen stammesgeschichtlichen Ansatz nicht bis zum Ende verfolgen würde, setzte er mit der starken Betonung des »Lebensraumes des schwäbisch-alemannischen Stammes« doch eine Note, die im konkreten zeitlichen Kontext zu sehen ist. Der stammesgeschichtliche Ansatz, der heute sehr kritisch gesehen wird – die »Stämme«, nicht nur der bairische, haben sich ja mehr oder weniger ins historische Nichts aufgelöst – hatte ausgehend von dem germanistischen Werk von Josef Nadler (1884–1963) und seiner »Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften«¹⁹ in den 1920er- bis 1940er-Jahren zusehends an Boden gewonnen und war im Nationalsozialismus völkisch aufgeladen worden. Auf der anderen Seite war der Rückgang auf die deutschen Stämme auch eine Signatur politischer Übergangszeiten: Die Weimarer Reichsverfassung berief sich auf das »Deutsche Volk – einig in seinen Stämmen« und der politische Stammesgedanke fand speziell in Schwaben eine starke Rezeption: *Ein in Ulm zusammengetretenes »Schwabenkapitel« forderte nach dem Ersten Weltkrieg, durch die Bildung eines überregionalen »Groß-Schwaben« eine an Stammesvorstellungen ori-*

14 Vgl. Rudolf REINHARDT, Hermann Tüchle, in: RJKG 6, 1987, 371–373. Tüchle war Gründungs- und Ehrenmitglied des Geschichtsvereins. – Vgl. zum thematischen Kontext des Vortrags Hermann TÜCHLE, Geistige Strömungen im schwäbischen Katholizismus des 18. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte 19, 1960, 326–341.

15 Dominik BURKARD, Revisionistische oder kritische Kirchengeschichtsschreibung? Der Tübinger Theologe Karl August Fink (1904–1983), in: RJKG 32, 2013, 173–210.

16 Hermann TÜCHLE, Kirchengeschichte Schwabens. Die Kirche Gottes im Lebensraum des schwäbisch-alemannischen Stammes, Bd. 1, Stuttgart ²1950.

17 Ebd., 5.

18 Ebd.

19 Vgl. Sebastian MEISSL/Friedrich NEMEC, Art. Nadler, Josef in: Neue Deutsche Biographie 18, 1997, 690–692.

enterte politische Einheit wiederherzustellen. [...] Man postulierte die Bildung eines »besonderen schwäbischen Bundesstaates«, da durch die napoleonische Flurbereinigung auf dem Gebiet »des alten Herzogtums Schwaben«, dem späteren »schwäbischen Kreis« willkürliche Staatsgebilde« [gemeint sind das Königreich Württemberg, das Großherzogtum Baden und das Königreich Bayern] geschaffen worden seien, die »die Zusammengehörigkeit des Stammes, der Landschaft, der wirtschaftlichen Beziehungen sinn- und rücksichtslos zerschnitten« hätten. Ähnliche Forderungen erhob nach dem Zweiten Weltkrieg der Konstanzer Jurist und Historiker Otto Feger in seiner in 50.000 Exemplaren gedruckten Schrift »Schwäbisch-Alemannische Demokratie«. Diese wurde besonders innerhalb des oberschwäbischen Adels intensiv rezipiert und mündete in eigene Staatsvorstellungen besser gesagt Planspiele vom gesamtschwäbischen Staat bis hin zu einer Alpenländer-Föderation oder einer Donaukonföderation mit monarchischer Spitze²⁰. Soweit Dietmar Schiersner. Es war also kein ganz kontextloses Vorgehen, wenn Hermann Tüchle im Jahr 1950, also noch vor Gründung des Landes Baden-Württemberg, den ersten Band einer Kirchengeschichte Schwabens mit einem solchen Vorwort publizierte.

Blicken wir aber auch in den Band hinein. Hier fällt zunächst auf, dass die vitalistisch-völkische Stammes- und Lebensraum-Semantik vor allem auf das Vorwort beschränkt blieb, und die eigentliche Darstellungsweise meist historisch-kritisch daherkam. Auch die Perspektive der Darstellung war keineswegs gesamtschwäbisch: Tüchle blickte vor allem auf das Gebiet des alten Bistums Konstanz, das er von seinen eigenen früheren Arbeiten her am besten kannte und das ihm offensichtlich auch näher am Herzen lag. Nun war Konstanz zumindest zeitweise das größte deutsche Bistum gewesen, größer als das spätere Land Baden-Württemberg. Diese de facto-Beschränkung Tüchles auf das alte Bistum Konstanz wurde von dem bayerisch-schwäbischen Kirchenhistoriker Friedrich Zoepfl (1885–1973), einem Gründungsmitglied der »Schwäbischen Forschungsgemeinschaft« (Augsburg 1949) bereits 1951 kritisch kommentiert und zugespitzt: *Tüchle [behandelt] im vorliegenden ersten Band [...] die kirchlichen Verhältnisse im gesamtschwäbischen Raum. Die zwei folgenden Bände werden sich laut Vorwort mehr und mehr auf das Land Württemberg beschränken, das von seinen Bewohnern, wenn auch nicht ganz mit Recht, als Schwaben schlechthin betrachtet wird. Das heutige Württemberg steht für den Verfasser auch in diesem Band schon im Vordergrund. Das bayerische Schwaben, die Schweiz, Baden, das Elsaß werden meist nur in zweiter Linie berücksichtigt. Und was das bayerische Schwaben, mit dessen Geschichte ich etwas vertraut bin, betrifft, so stimmt nicht alles, was der Verfasser schreibt*²¹. Tüchle war einigermaßen reuig und gelobte im zweiten Band seiner Kirchengeschichte Schwabens, der sich dem Hoch- und Spätmittelalter widmete, die »stärkere Berücksichtigung ostschwäbischer [!] Verhältnisse«. Zugleich verwies er auf die Augsburger Bistumsgeschichte von Zoepfl, die ab 1955 zu erscheinen begann²².

Einen dritten Band der Kirchengeschichte Schwabens gibt es nicht. Tüchle legte vielmehr 1981 das Werk »Von der Reformation bis zur Säkularisation« vor, mit dem Untertitel: »Geschichte der katholischen Kirche im Raum des späteren Bistums Rottenburg-Stuttgart«. Diese teleologische Einschränkung auf das historisch erst später entstandene Bistum Rottenburg begründete er mit der zunehmenden politischen Zersplitterung Schwabens, zu der durch die Reformation auch die Glaubensspaltung trat:

20 SCHIERSNER, Schwaben (wie Anm. 3), 20.

21 Friedrich ZOEPFL, Rez. Tüchle, Kirchengeschichte Schwabens Bd. 1, in: Münchener Theologische Zeitschrift 2, 1951, 342–344, hier: 343.

22 Hermann TÜCHLE, Kirchengeschichte Schwabens. Die Kirche Gottes im Lebensraum des schwäbisch-alamannischen Stammes, Bd. 2, Stuttgart 1954, 5.

*es gibt in dieser neuzeitlichen Epoche eigentlich kein Schwaben mehr, weder als politische noch als kulturelle Einheit. Sicherlich gibt es noch eine Landschaft und einen Volkstamm – ob man von Alemannen oder Schwaben spricht – als fruchtbaren Mutterboden. Aber was auf ihm heranwächst, ist so divergent, dass nach außen keine Einheit mehr sichtbar wird*²³. Tüchle gab in diesem Band aber sogar auch den Stammesbezug auf, indem er im Hinblick auf die fränkischen Gebiete im Norden des späteren Bistums auch diese schon in seine Darstellung einbezog. Die geschichtstheologische Rechtfertigung für diese teleologische Betrachtungsweise sah bei Tüchle so aus: *Die Geschichte der katholischen Kirche in unserem Lande ist aber nicht mit Zersplitterung, egoistischem Partikularismus und organisatorischer Auflösung vollständig beschrieben. Sie hat ein inneres Ziel, das Mündigwerden für eine neue Zeit, für die kommende Gesellschaft, für eine junge Generation*²⁴. Mit dem Bistum Rottenburg als Ziel der Geschichte, wie es Tüchle hier nach dem 150-jährigen Diözesan Jubiläum von 1978²⁵ präsentierte, hatte sich auch die Nachkriegsfrage nach dem schwäbischen Katholizismus eigentlich erledigt. Nicht der Stamm, sondern die kirchliche Verwaltungseinheit der Gegenwart gab den Ausschlag für die Darstellung.

Dies galt allerdings nur für die *ecclesia militans*, nicht für die *ecclesia triumphans*. Denn im Himmel waren die Schwaben auch über die Grenzen Württembergs hinaus weiterhin eins: *Das schwäbische Himmelreich, das ist ein großer Paradiesgarten für sich – denn die Schwaben haben immer etwas Besonderes*. So hatte Tüchle schon 1949 seine Reihe von »religiösen Gestalten des Schwabenlandes« unter dem Titel »Das schwäbische Himmelreich« in der Rottenburger Zeitschrift »Der Pfeiler« eröffnet. Und er fuhr fort: *Auch eng sind diese Schwaben nicht. Sie haben von unten her sich einen weiten Blick bewahrt. Einstens hat ihnen unter ihrem alten Namen der Alamannen das ganze Land von den Vogesen bis zum Lech und vom Hochrand der Alpen bis weit ins Unterland gehört. So strecken sie auch von dort oben froh ihre Arme aus, wenn da ein »Reingeschmeckter« aus Franken oder Bayern bei ihnen etwas Großes fertiggebracht hat. Sie selber wanderten ja auch hinaus in die weite Welt, bauten sich Kläusen in der Schweiz und Kirchen in Bayern, lehrten in Köln, pilgerten ins heilige Land, halfen in Bologna einem fremden Volk die Gotteshäuser zieren oder sammelten in Verona die Schwestern der Barmherzigkeit*. Diese Vision einer himmlischen schwäbischen Weite und Offenheit erneuerte Tüchle auch bei der Neuherausgabe der Texte im Jahr 1977²⁶. Dieses Himmelreich umfasste Ulrich von Augsburg (890–973), Konrad von Konstanz (900–975) und Bernhard von Baden (1428/29–1458) gleichermaßen und schloss auch den Bruder Klaus von der Flüe (1417–1487) nicht aus. Und neben der guten Beth von Reute (1386–1420) stand Kreszentia von Kaufbeuren (1682–1744). Die geheime Mitte der schwäbischen Katholizität war für Tüchle aber vor allem die Mystik, wie er sie bei Heinrich Seuse (1295–1366) oder in den Andachtsbildern der spätmittelalterlichen schwäbischen Kunst fand. Das wird vor allem im zweiten Band der Kirchengeschichte Schwabens (1954) deutlich, der die schwäbische Innerlichkeit und Herzensfrömmigkeit stark herausstellte: *Was im niederrheinisch-flämischen Kulturkreis die Devotio moderna war, jene warme, ganz persönliche Religiosität, die klar und deutlich erfahrene Verbundenheit des Menschen mit Gott, das war im 14. und noch im 15. Jahr-*

23 Hermann TÜCHLE, Von der Reformation bis zur Säkularisation. Geschichte der katholischen Kirche im Raum des späteren Bistums Rottenburg-Stuttgart, Ostfildern 1981, 7.

24 Ebd., 8.

25 Dazu ARNOLD, Zentrum (wie Anm. 7).

26 Hermann TÜCHLE, Aus dem schwäbischen Himmelreich. Religiöse Gestalten des Schwabenlandes, Ulm 1977, 6.

hundert in Schwaben Gemeingut weiter Kreise, fortbrennend und zündend, fortströmendes Licht, das zuletzt noch im religiösen Lied des einfachen Mannes in abendrötlicher Schönheit am Himmel des deutschen Volkslebens stand. War doch dies südwestdeutsche Volk [!]27 durch seine Gemütsiefe mehr vielleicht als andere Stämme aufnahme- und tragfähig für der ›Gnaden Überlast‹, die Gott in so reichem Maße auf die Seelen legen wollte28.

Wenn Tüchle in seiner Spätzeit eine himmlische schwäbische Weite mit einer gewissen Rottenburgischen Engführung in der historiographischen Praxis vereinte, so optierte ein zweiter offiziöser schwäbischer Kirchenhistoriker ganz für die Verengung auf Rottenburg. August Hagen (1889–1963)²⁹, seit 1948 Generalvikar des Bistums, legte nicht nur eine dreibändige Geschichte des Bistums Rottenburg (Stuttgart 1956–1960) vor, sondern publizierte auch vier Bände zu »Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus« (Stuttgart 1948–1963). Diese Lebensbilder aus dem 19. und 20. Jahrhundert beschränken sich ganz auf Priester und Laien aus der Diözese. Schwäbisch ist bei Hagen stets nur ein zuweilen gebrauchter Austauschbegriff für Rottenburgisch bzw. für Württembergisch, gewissermaßen ein dekoratives Adjektiv, das ein wenig Abwechslung im Ausdruck schafft, das aber keinen prägenden Wert besitzt. Damit steht Hagen in einer großen Tradition der Selbstwahrnehmung der Diözese. Sie ist eben das württembergische Landesbistum, das Bistum, das für das Königreich Württemberg im 19. Jahrhundert geschaffen wurde. In den Bistümern der alten oberrheinischen Kirchenprovinz lebt ja bis heute die Staatenwelt des Deutschen Bundes fort: Freiburg für das Großherzogtum Baden, Mainz für das Großherzogtum Hessen(-Darmstadt), Limburg für das Herzogtum Nassau und die Freie Stadt Frankfurt, Fulda für das Kurfürstentum Hessen(-Kassel) und Rottenburg eben für das Königreich Württemberg. Diese Identitätsbestimmung wurde nur einmal kurzfristig in Frage gestellt, als nach dem Ersten Weltkrieg eine Verlegung des Bischofssitzes von Rottenburg nach Weingarten gefordert wurde³⁰, ansonsten zieht sie sich durch und führt dazu, dass »schwäbisch« bestenfalls ein *epitheton ornans* bleibt. Rottenburg ist »das katholische Württemberg«³¹, es ist nicht die Diözese der schwäbischen Katholiken. Großschwäbische Träume blieben den Verantwortlichen des Bistums stets fremd. Kirchliche Verwaltungseinheiten haben ein sehr großes Beharrungsvermögen und verändern sich nur unter massivem äußerem Druck.

Für alle Rottenburger Diözesanfeestschriften seit 1928 gilt auch: Die Geschichte der Diözese ist zunächst die Geschichte ihrer Bischöfe. Stolz ist diese Diözese nicht auf irgendein religiöses Schwabentum, sondern auf ihre Bischöfe, auf die Tübinger Theologische Fakultät, auf das Wilhelmsstift und vor allem seit 1918 auf ihre Fähigkeit zur inneren Mobilisierung: Franz Stärk (1887–1963), der Chefredakteur des Deutschen Volksblattes, formulierte es im »Festbuch« von 1928 so: *Das Bistum Rottenburg hat zwar keine tausendjährige Geschichte hinter sich, [...] es kann sich keiner Kathedrale rühmen, die wie ein Kölner Dom ihre gewaltige Spitze in den Himmel hineinbohrt; es hat auch noch keinen kanonisierten Heiligen in der Reihe seiner Bischöfe, wie Hildesheim seinen Bernward und*

27 Mittlerweile war 1952 die Gründung Baden-Württembergs, des »Südweststaates«, erfolgt.

28 TÜCHLE, Kirchengeschichte Bd. 2 (wie Anm. 21), 118.

29 Über ihn Paul KOPF, in: Baden-Württembergische Biographien 4, 2008, 119–121.

30 Vgl. ARNOLD, Zentrum (wie Anm. 7).

31 Das Katholische Württemberg. Die Diözese Rottenburg-Stuttgart. Zeiten. Zeichen. Zeugen, hrsg. v. BISCHÖFLICHEN ORDINARIAT ROTTENBURG, Ulm 1988; Glauben leben, Leben teilen. Katholisch in Württemberg, hrsg. v. BISCHÖFLICHEN ORDINARIAT ROTTENBURG, Ostfildern 2011.

Augsburg seinen Ulrich; aber es hat sich aus der Eisesstarre des religiösen Lebens [gemeint sind hier Aufklärung und das Staatskirchentum bis 1918] zu einem Aktivismus emporgearbeitet, der sich sehen lassen kann unter den Bistümern unseres deutschen Vaterlandes. Keine andere Diözese hat auf die deutsche Theologie des letzten Jahrhunderts einen so tiefen Einfluss ausgeübt, wie die Rottenburger Diözese durch die Tübinger Schule; wenige andere können sich rühmen, zu so vielen kirchlichen Unternehmungen den ersten Anstoß gegeben zu haben wie sie. Von ihr hat die neuere Caritasbewegung Deutschlands ihren stärksten Antrieb erhalten, als in Gmünd der erste Deutsche Caritastag gehalten wurde. In ihr wurde die erste katholische Kinderrettungsanstalt Deutschlands gegründet, wurden zuerst die Barmherzigen Schwestern eingeführt, wurde zum ersten Mal der Antrag auf Auswandererfürsorge eingebracht. In ihr steht die Wiege der ersten kirchenmusikalischen Zeitschrift, in ihr ist wohl das älteste katholische Sonntagsblatt Deutschlands. In vielen anderen Dingen hat die Diözese Rottenburg, die Ideen, die von außen kamen, tatkräftig aufgenommen und zu großer Wirksamkeit geführt³².

Diesen Tenor hat auch Bischof Georg Moser (1923–1988) im Jubiläumsjahr der Diözese 1978 fortgeschrieben. Die in »Gottes Ja – unsere Hoffnung – 150 Jahre Diözese Rottenburg« publizierten Jubiläums-Ansprachen verwendeten kaum den Begriff schwäbisch. Moser selbst gebrauchte ihn nur einmal: Seine kurze Kampfgeschichte des Bistums, das sich in je anderer Weise mit Aufklärung, Staatskirchentum, Industrialisierung, den Weltkriegen, dem Nationalsozialismus, Wiederaufbau und Integration der Heimatvertriebenen habe auseinandersetzen müssen, schloss er mit der Bemerkung: *all diese Ereignisse signalisieren deutlich genug, dass die Zeitläufte nicht etwa schwäbisch-gemächlich vor sich hinplätscherten³³*. Auch in der Gegenwart ist das »Schwäbische« im diözesanen Selbstverständnis eher ein Label ohne spezifische landsmannschaftliche Zuschreibungen³⁴: die »schwäbische Diözese« ist die Diözese der »weltoffenen Katholizität«³⁵.

32 Die Diözese Rottenburg und ihre Bischöfe 1828–1928. Ein Festbuch zum hundertjährigen Jubiläum der Diözese, hrsg. v. Franz STÄRK, Stuttgart 1928, 6f.

33 Georg MOSER, In Vertrauen, Wahrheit und Liebe dienen wir Gott und den Menschen (Tag der Priester und Diakone am 10. April 1978 in Rottenburg, St. Moriz), in: Gottes Ja – unsere Hoffnung. 150 Jahre Diözese Rottenburg 1828–1978. Ansprachen und Predigten im Jubiläumsjahr, hrsg. v. DEMS., Ostfildern 1978, 31–34, hier: 31.

34 Vgl. Hubert WOLF, Schwäbische Katholizität. »Erinnerungsorte« einer Rottenburger Diözesanidentität. Festvortrag zum 175-jährigen Bistumsjubiläum, in: Dokumentation des Jubiläumsjahres 2003. 175 Jahre Diözese Rottenburg-Stuttgart. Bd.1: Texte, hg. v. Werner GROSS u. Eckhard RAABE, Rottenburg 2004, 98–115.

35 Gebhard FÜRST, Geist und Herz sich verwandeln lassen. Reflexionen über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in: HOLZEM/ZIMMERMANN, Geschichte Bd. 2 (wie Anm. 11), 630–694. »Schwäbisch« wird hier nur an einer Stelle gebraucht; ebd., 640: »Aber vielleicht impliziert die symbolische Schwäche des Rottenburger Domes eine symbolische Stärke ganz anderer Art. Gerade in der lichten Transparenz, die ihn seit der letzten Renovierung kennzeichnet, ist er ein »authentischer Ort«, der auf seine ganz eigene Art die Identität der schwäbischen Diözese symbolisiert – in erster Linie vielleicht das, was man in der Tradition der »Tübinger Schule« als »weltoffene Katholizität« bezeichnen kann: eine Kultur des Dialogs mit den Anliegen und Herausforderungen der jeweiligen Zeit, eine »verantwortete Zeitgenossenschaft« und eine Weite über die eigenen theologischen, kulturellen und geographischen Grenzen hinaus – eine Kultur, in der geschichtliches, theologisches und pastorales Selbstverständnis der Diözese tief verwurzelt ist.«

3. Strukturen des Katholizismus in Württemberg

Nach dieser Dekonstruktion des »schwäbischen Katholizismus« sollen im Hinblick auf die Vorgehensweise der anderen Beiträge in diesem Band wenigstens ein paar konstruktive Hinweise gegeben werden im Hinblick auf die Frage, ob die historische Entwicklung in der Diözese Rottenburg im 19. und 20. Jahrhundert deutlich von der in anderen deutschen Diözesen differiert³⁶.

In klassischen Narrativen des deutschen Katholizismus ist der deutsche Kulturkampf der 1870er- und 1880er-Jahre oft die Mutter aller Schlachten, aus denen dieser Katholizismus siegreich erstand. Mit dem Kulturkampf wird vieles erklärt, bis hin zur späteren Haltung deutscher Bischöfe im Nationalsozialismus. Nun entspricht es aber einem alten historiographischen Topos, dass das Bistum Rottenburg als »Oase des Friedens« von einem harten Kulturkampf wie in Preußen oder Baden verschont geblieben sei. Württemberg – eine »Oase des Friedens« – ist sogar einer der offiziellen geschichtlichen Erinnerungsorte auf der Website der baden-württembergischen Landeszentrale für politische Bildung³⁷. Für die Oasensituation im Vergleich zu Baden und Preußen gibt es aber zunächst einen ganz einfachen Grund: Die Kulturkampfmaßnahmen stellten in vielem eine Rückkehr zum Staatskirchenregiment von vor 1848 dar. Durch die preußische Verfassung von 1850 hatte die katholische Kirche dort einen großen Freiraum gewonnen – »Freiheit wie in Preußen« war geradezu zum ultramontanen Schlachtruf geworden. Ähnliches war in Württemberg aber nie geschehen: Ein Staatskirchentum, das nie abgeschafft worden war, brauchte aber auch nicht mehr neu eingeführt werden. Dennoch, es gab in Württemberg tatsächlich keinen nennenswerten Kulturkampf zwischen Staat und Kirche, auch wenn durchaus kulturkämpferische Auseinandersetzungen auf niedrigerer Ebene zu verzeichnen sind. Die konziliante und kluge Haltung Bischof Carl Joseph von Hefeles (1809–1893) bremste auch eine innerkirchliche Polarisierung nach der umstrittenen Unfehlbarkeitsdefinition auf dem I. Vaticanum. Im Gegensatz zu anderen theologischen Fakultäten wie Bonn oder Breslau blieb Tübingen zumindest äußerlich unbeschadet, und, wahrscheinlich viel wichtiger, es entstand kein nennenswerter Altkatholizismus in Württemberg. Die polarisierende Rolle dieser anderswo staatlich geförderten Kirche kann man im nahen Baden besichtigen, etwa in Meßkirch. Das entfiel in Württemberg. Bischof Hefele verhinderte bis zu seinem Tode auch erfolgreich die Gründung der Zentrumsparterie auf württembergischer Landesebene. Zusammenhängend mit der geringeren Polarisierung in Württemberg hat man dem schwäbischen Katholizismus übrigens auch ein geringeres Maß an Verbreitung antisemitischer Stereotypen zugeschrieben. Doch das ist ein eigenes großes Thema³⁸. Die Frage ist nun: Inwiefern hat diese Sonderstellung zwischen 1870 und 1890 nachgewirkt?

Schon Rudolf Reinhardt (1928–2007) und seine Schüler haben aber in ihren maßgeblichen Arbeiten betont, dass sich die Koordinaten in den letzten Regierungsjahren Bischof Hefeles, vielleicht schon beeinflusst von seinem Koadjutor und Nachfolger Wilhelm Reiser (1835–1898), und dann vollends unter Bischof Paul Wilhelm von Keppler (1852–1926) verschoben haben. Diese langsame Veränderung der kirchlichen Pragmatik im Bistum kann als fortschreitende Ultramontanisierung, Episkopalisierung und Mobilisierung bzw. Milieubildung interpretiert werden. Sie markiert aber auf jeden Fall ein langsames

36 Vgl. zum Folgenden Claus ARNOLD, »Mit der Liebe zur Kirche wollen wir die Liebe zum Vaterland verbinden ...«. Das Bistum im Kaiserreich, in: HOLZEM/ZIMMERMANN, Geschichte Bd. 1 (wie Anm. 11), 610–681, hier: 614–617; dort auch die Nachweise.

37 <https://www.landeskunde-baden-wuerttemberg.de/7444.html> (besucht am 18.07.2019).

38 Vgl. ARNOLD, Kaiserreich (wie Anm. 36), 620f.

Zurückschwenken des Bistums in den »mainstream« des deutschen Katholizismus, in dem es spätestens am Ende des Episkopats von Paul Wilhelm von Kepler fast nahtlos aufgeht. Nur ein paar Hinweise zu diesem Prozess:

Züge eines nachgeholt Kulturkampfes hatte insbesondere die Auseinandersetzung um die Einführung der Männerorden in den 1890er-Jahren, die – neben der Frage der kirchlichen Schulaufsicht – schließlich 1895 zur Gründung der württembergischen Zentrumsparterie führte. Neben diesem polarisierenden und darum mobilisierenden Faktor trat in derselben Zeit eine neue Welle der Industrialisierung, die ebenfalls mit kirchlichen Mobilisierungsmaßnahmen wie der Ausweitung verschiedener kirchlicher Vereine beantwortet wurde. Katholische Zentren wie das nahe Ravensburg zeigen schon vor 1914 deutlich die Herausbildung eines katholischen Milieus, ein Prozess, der sich nach 1918 beschleunigte und in der Zeit des Nationalsozialismus zum Abschluss kam. Also eine leicht verspätete Milieubildung in Württemberg, aber dennoch eine deutliche, zumindest in einigen Zentren.

Franz Xaver Linsenmann (1835–1898), der sicher der sensibelste aller Rottenburger Bischöfe geworden wäre, schilderte in seinen Lebenserinnerungen am Beispiel des Goldenen Priesterjubiläums von Bischof Hefele im Sommer 1883 treffend die beginnende katholische Mobilisierung in Württemberg, die konfessionelle Polarisierung und die ganze Verschiebung der kirchlichen Pragmatik, die sich unter Bischof Reiser verstärkte und unter Kepler noch einmal aufgekipft werden sollte: *Verschiedene Umstände wirkten dazu mit, um der Feier einen Glanz und eine Teilnahme aller Schichten der Bevölkerung zuzuwenden. Es war nicht nur die milde, versöhnende, fast weiche Persönlichkeit des Bischofs [...], welcher die Huldigungen galten. Man muss sich vielmehr an die Erregung der Katholiken Deutschlands durch den Kulturkampf erinnern, sowie an alles, was die Katholiken namentlich auch in Württemberg aus Anlass des Lutherjahres, d. h. der 400-jährigen Erinnerung an Luthers Geburt über sich ergehen lassen mussten. Die Protestanten ihrerseits glaubten freilich auch gereizt und herausgefordert zu sein. In diesem Sinne hatte namentlich [Johannes] Janssens Geschichte Deutschlands seit der Reformation [sic] gewirkt [...] die protestantische Wissenschaft sah sich mitten im Lande Luthers, mitten im Herzen Deutschlands, bedroht. Dazu kam aber, dass auch sonst schon die Katholiken es nicht hatten wehren lassen, bei mancher Veranlassung ihrer kirchlichen und päpstlichen Richtung einen starken, lauttönenden Ausdruck zu geben. – Manchem einzelnen war es manchmal dieser häufig wiederkehrenden Jubiläen, päpstlichen Gedenktagen usw. zu viel geworden. Aber die Sache im Großen gefasst war bedeutungsvoll genug. Man fing an, die Getreuen in Versammlungen zu zählen und die Kräfte zu messen. Man fühlte sich, namentlich seit die deutschen Katholiken durch das Zentrum im Reichstage geeint waren, während die »altkatholische« Bewegung mehr und mehr in kleines und kleinstes Sektentreiben auslief. Die Ausbreitung und innere Erstarkung der katholischen Tagespresse diente ebenfalls dazu, durch den lauten Ton, den sie anschlug, das Echo der protestantischen Bevölkerung zu wecken. Ganz besonders empfindlich war den »evangelischen Geistlichenkreisen« einerseits zu sehen, wie sie selbst im Volk und in der Schule immer mehr an Boden verloren, während andererseits das Ansehen des katholischen Episkopats und Klerus – man könnte sagen, auf dem Wege der öffentlichen Reklame in der Presse – sich stetig steigerte. So kam es denn, dass die Ausbrüche von Unzufriedenheit seitens der protestantischen Pastorenschaft sich fast bis zur Ungebühr und zur Wut steigerten, was nun aber uns Katholiken natürlich nicht einschüchterte, sondern erst recht antrieb, da wo wir uns zu Hause fühlen, auch unser Hausrecht zu gebrauchen und die Sekundiz unseres Bischofs wie ein allgemeines Diözesanfest zu feiern³⁹.*

39 Franz X. LINSENMANN. Sein Leben, hrsg. v. Rudolf REINHARDT, Sigmaringen 1987, 267f.

Ähnlich wie mit der katholischen Mobilisierung und Milieubildung sieht es auch an anderen Wegmarken des deutschen Katholizismus aus: Rottenburg bildet nicht grundsätzlich einen Sonderfall⁴⁰: Zurecht ist die Diözese stolz auf Bischof Joannes Baptista Sproll (1870–1949), der als einziger deutscher Bischof von den Nationalsozialisten aus seinem Bistum verbannt wurde. Die Gesamthaltung des Ordinariats und der Katholiken im Nationalsozialismus unterschied sich aber nicht wesentlich von anderen Regionen. Die Herausforderungen nach dem Zweiten Weltkrieg, der Wiederaufbau und die Integration der Vertriebenen verlief in ähnlichen Bahnen wie anderswo. Im Umkreis des II. Vaticanums spielte die Tübinger Theologie zwar eine besondere Rolle und später hat der Fall Hans Küng (* 1928) das Bistum nachhaltig beschäftigt, aber auch Münster hat Ähnliches vorzuweisen. Bei der Umsetzung des II. Vaticanums nimmt das Bistum wohl einen Platz im linken Mittelfeld ein, allerdings zumindest liturgisch mit starken lokalen Unterschieden. Die Priestersolidaritätsgruppen waren stark, aber wohl nicht stärker als etwa in Münster oder Trier⁴¹. Bei der theologischen Prägung des Klerus insgesamt fällt seit den 1950er-Jahren eine Zurückdrängung ultramontaner historischer Stereotypen auf, also eine gewisse Ent-Ultramontanisierung, die unter anderem auf die Tübinger Professoren Karl August Fink und Rudolf Reinhardt zurückzuführen ist – das ist etwas, was man andernorts zuweilen noch ein wenig vermisst⁴², was aber auch z. B. in Würzburg und München geleistet wurde. Immerhin war und ist die gemeinsame Ausbildung des Klerus im Tübinger Wilhelmsstift und in Rottenburg ein starker Kohäsionsfaktor, der anderswo so nicht immer gegeben ist und der an der schönen Festschrift zum 200-jährigen Bestehen des Wilhelmsstiftes deutlich abzulesen ist⁴³. In früheren Zeiten schickte das Bistum auch niemanden auf das Collegium Germanicum et Hungaricum nach Rom und später nur wenige, sodass der Dom in Rottenburg nicht wie in manchen nordwestdeutschen Diözesen von karrierewilligen Germanikern umlagert ist. Entsprechend selten bzw. gar nicht sind aber auch Schwaben außerhalb des Bistums zum Zuge gekommen, wenn es um die Besetzung von Bischofssitzen ging. Andererseits stammten die Rottenburger Diözesanbischöfe auch immer aus dem eigenen Diözesanklerus – von der Rottenburger Kathedra her schwäbelte oder Oberschwäbelte es immer, und man musste sich keine rheinischen oder nordwestdeutschen Kanzeltöne gefallen lassen: vielleicht ein starker Identitätsfaktor. Ich glaube, in diesem ganzen Bereich gibt es noch am ehesten ein diözesanes Spezifikum – das aber wiederum seit 1898 von Freiburg geteilt wird. In einer Gender-Perspektive könnte man darauf verweisen, dass das Bistum von einem starken, eher bürgerlichen katholischen Deutschen Frauenbund⁴⁴, und nicht von den früher stärker hierarchisch dominierten Müttervereinen (heute kfd) geprägt wurde. Auch die diözesanen Schwesternkongre-

40 Zu den folgenden Impressionen vgl. nun fundiert und umfassend die Beiträge von Dominik BURKARD, Andreas HOLZEM und Abraham Peter KUSTERMAN in: HOLZEM/ZIMMERMANN, Geschichte Bd. 2 (wie Anm. 11).

41 Zu diesem Problemkreis vgl. zusammenfassend Claus ARNOLD, Turbulent Priests: »Solidarity Groups«, »Councils« and Theology in Post-Vatican II Germany: in: Histoire@Politique Nr. 30, September–Dezember 2016, [online] www.histoire-politique.fr (besucht am 18.07.2019).

42 Vgl. zuletzt Georg MAY, 300 Jahre gläubige und ungläubige Theologie. Abriss und Aufbau, Stuttgart – Bobingen 2017. Hierzu meine kurzen Anmerkungen auf <https://uni-mainz.academia.edu/ClausArnold/Drafts> (besucht am 18.07.2019).

43 Priester werden – weltoffen, schwäbisch, katholisch. 200 Jahre Wilhelmsstift und Priesterseminar, hrsg. v. Martin FAHRNER u. Andreas RIEG, Ostfildern 2017.

44 Verkörpert etwa in Gertrud Ehrle (1897–1985); über sie Regina HEYDER/Gisela MUSCHIOL, Katholikinnen und das Zweite Vatikanische Konzil. Petitionen, Berichte, Fotografien, Münster 2018, passim (Reg.).

gationen sind früher prächtig gediehen und prägen noch heute – etwa durch das Sießener Franziskusfest – die Diözese. In der Nähe von Ravensburg und der Gemeinschaft Immanuel darf man sagen, dass durch den damaligen Jesuiten Fred Ritzhaupt (* 1944) auch die aus den USA kommende charismatische Bewegung sehr früh im Bistum Fuß gefasst hat⁴⁵. Dennoch – einmal ökonomistisch gesprochen – ich kann letztlich keinen wirklichen *unique selling point* im Bistum Rottenburg (-Stuttgart) erkennen. Übrigens sieht der neue pastorale Weg im Bistum Mainz vor, dieses wieder stärker als Martinus-Diözese zu profilieren, sodass wir uns auch hier etwas bescheiden müssen⁴⁶.

4. Resümee

Gibt es nach all dem nun einen spezifischen schwäbischen Katholizismus? Wohl nicht, zumindest nicht im Sinne einer großschwäbisch-alemannischen Identitätsseligkeit oder einer absoluten historischen Ausnahmestellung der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Es gibt aber einen Katholizismus der Schwaben und Franken und all der vielen später Zugewanderten, der durch die relativen Eigenheiten dieses Bistums (und wohl auch noch seiner Regionen⁴⁷) geprägt ist. Ein Proprium dieser Diözese, das aber auch universalisierbar ist, ist ihre bleibende Fähigkeit zur Mobilisierung ihrer Gläubigen, gerade auch der jungen Katholikinnen und Katholiken: Wer auf Weltjugendtage oder zu den großen Ministrantentreffen in Rom geht, wird überproportional viel deutsche Töne hören und unter diesen wieder überproportional viel südwestdeutsche Töne. Auf diese »schwäbische« Mobilisierungsfähigkeit ist man, wie wir gesehen haben, schon früher stolz gewesen. Und in schwäbischer Bescheidenheit kann man es auch heute sein.

45 Vgl. Klaus SCHATZ, Jesuiten in Württemberg, in: RJKG 35, 2016, 223–234, hier: 233.

46 <https://bistummainz.de/pastoraler-weg/> (besucht am 18.07.2019).

47 Vgl. die Einleitung von Dietmar SCHIERSNER.

DIETRICH THRÄNHARDT / JENNI WINTERHAGEN

»Nebenkirchen«.
Italienische, spanische und kroatische katholische
Einwanderergemeinden und -kulturen in Deutschland

Die katholische Einwanderung und die muttersprachlichen Gemeinden

Dank der Einwanderungen ist die Katholische Kirche heute die größte religiöse Gemeinschaft in Deutschland. Während die Evangelische Kirche in den letzten Jahrzehnten starke Mitgliederrückgänge hinnehmen musste, wurde der Rückgang bei den Katholiken durch Einwanderung weitgehend ausgeglichen.

Tab. 1: Kirchenmitglieder in Deutschland 1946 und 2016 in Millionen

Jahr	Evangelisch	Katholisch
1946	37,2	22,7
2016	21,1	23,0

Quelle: Statistische Jahrbücher.

Merkwürdigerweise werden die fünf Millionen Katholiken mit Migrationshintergrund in der wissenschaftlichen Literatur zur Katholischen Kirche komplett ignoriert¹. Die öffentliche Diskussion über die Religion von Migranten konzentriert sich ausschließlich auf Muslime. Wie selektiv die öffentliche Wahrnehmung ist, zeigte eine großangelegte Umfrage des Kriminologischen Forschungsinstituts Niedersachsen (KFN) zu Kindern und Jugendlichen im Jahr 2010. Sowohl für katholische wie für muslimische Jugendliche aus Einwandererfamilien ergaben sich dabei Korrelationen zwischen Religiosität und Distanz zur deutschen Gesellschaft². Beide Gruppen identifizierten sich zudem als religiöser als die einheimischen Jugendlichen. Während die Autoren die Distanz katholischer jugendlicher Einwanderer erstaunt kommentierten und dann nicht weiter darauf eingingen, ergab sich in Bezug auf die Muslime eine breite öffentliche Diskussion.

1 Vgl. z.B. Thomas GROSSBÖLTING, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen 2013; *Religionspolitik heute. Problemfelder und Perspektiven in Deutschland*, hrsg. v. Daniel GERSTER, Viola VAN MELIS u. Ulrich WILLEMS, Freiburg i. Br. 2018.

2 Kriminologisches Forschungsinstitut Niedersachsen (KFN), *Kinder und Jugendliche in Deutschland. Zweiter Bericht zum gemeinsamen Forschungsprojekt des Bundesinnenministeriums und des KFN*, Hannover 2010, 99, 103.

1955 schloss die Bundesrepublik den ersten Anwerbevertrag mit Italien ab, 1960 folgten Verträge mit Spanien und Griechenland, 1961 mit der Türkei, 1964 mit Portugal und 1968 mit Jugoslawien³. Auf dem Höhepunkt der Anwerbung im Herbst 1973, vor dem Anwerbestopp, kam über die Hälfte der »Gastarbeiter« aus mehrheitlich katholischen Ländern oder Teilstaaten. Die Zahlen für Jugoslawien lassen sich vor der Aufspaltung des Staates nicht nach Teilrepubliken oder Nationalitäten differenzieren; die Mehrheit dürfte vor allem in den ersten Jahrzehnten aber kroatisch gewesen sein. Wie aus der Tabelle zu ersehen ist, gingen die Zahlen nach dem Anwerbestopp 1973 vor allem bei den Spaniern, Portugiesen und Griechen zurück, während sie bei den Türken und Nordafrikanern anwuchsen.

Tab. 2: Ausländer aus Anwerbeländern und ihre Kinder unter 16 (in Tausend)

Herkunftsland	September 1973		Juni 1988	
	Ausländer Insgesamt	davon Kinder	Ausländer Insgesamt	davon Kinder
Italien	631	121	548	112
Spanien	287	48	145	22
Portugal	112	15	80	16
Jugoslawien	702	64	603	137
Griechenland	408	82	287	56
Türkei	911	165	1.511	483
Marokko	22	2	58	22
Tunesien	16	1	25	8
Anwerbeländer	3.088	498	3.256	846
Ausländer insgesamt	3.996	640	4.717	1.041

Quelle: Bundesminister für Arbeit und Sozialordnung, Ausländer-Daten 1989.

Während die deutschen Vertriebenen von 1945 und die Aussiedler in die Gemeinden aufgenommen wurden und einige von ihnen in die höchsten Ränge der bischöflichen Hierarchie aufstiegen (z. B. die Kardinäle Joachim Meissner [1933–2017] und Robert Zollitsch [* 1938]), wurden die angeworbenen Arbeitskräfte und ihre Familien aus dem Mittelmeerraum separat betreut. Die deutsche Kirche warb »Missionare« aus den Herkunftsländern an, später entstanden »muttersprachliche Gemeinden«. Entsprechend dem jahrzehntelangen »Mythos der Rückkehr«, der mit dem umgangssprachlichen Begriff »Gastarbeiter« einher ging, blieben die Einwanderergemeinden in einer separaten Sondersituation. Schon 1971 hatte Herbert Becher, der Leiter des Katholischen Büros, beklagt, die Ausländerseelsorge bleibe »nationale Gettokirche«. »Die amtskirchliche Struktur bleibt national, d. h. kein Einbau von Ausländern in die deutsche ordentliche Seelsorge als Kaplan oder Pfarrer oder gar in die Bischofskonferenz, obgleich es in der Diaspora Städte gibt, in denen die Mehrheit der Katholiken Ausländer sind.«⁴

³ Zur Rekrutierung und zu den politischen Rahmenbedingungen vgl. Das »Gastarbeiter«-System. Arbeitsmigration und ihre Folgen in der Bundesrepublik Deutschland und Westeuropa, hrsg. v. Jochen OLTMER, Axel KREIENBRINK u. Carlos Sanz DÍAZ, München 2012.

⁴ Herbert BECHER, Kirchen und ausländische Arbeitnehmer, in: Bundesarbeitsblatt, 7/8, 1971, 488, zitiert nach David HÜSER, Leben in Bewegung. Das Konzept der offenen Community in der Pastoral mit spanischsprachigen Migranten, Ostfildern 2018, 168.

1987 charakterisierte der Limburger Ausländerreferent Leuninger die muttersprachlichen Gemeinden als »Nebenkirche für einen nicht-integrierten Bevölkerungsteil«, »im inferioren Sinne«⁵. 2003 nahm die Deutsche Bischofskonferenz Leuningers kritischen Begriff auf und forderte »statt einer ›monokulturellen‹ eine ›multikulturelle Pastoral«⁶. Deutsche und fremdsprachige Seelsorger sollten »Brückenbauer« werden⁶. 2004 forderten die Bischöfe dann, die Kirche selbst solle Ort der Integration werden. Dann könne sie dies auch von der Gesellschaft fordern und »Motor für ein zukunftsweisendes Zusammenleben in der deutschen Einwanderungsgesellschaft werden.«⁷ Dies entsprach dem Integrationskonsens, der sich in diesen Jahren in der Politik entwickelte. Die Sonderstrukturen blieben gleichwohl bestehen. Heute gibt es etwa 450 muttersprachliche Gemeinden in 35 Sprachgruppen mit fast 500 Priestern und Ordensleuten aus dem Ausland.

Auch die Ausländersozialarbeit wurde nationalspezifisch organisiert. Die Sozialberater der Caritas waren für Zuwanderer aus katholischen Ländern zuständig: Italiener, Spanier, Portugiesen und – neben der Arbeiterwohlfahrt – Jugoslawen⁸. Die Sozialberater arbeiteten mit den Priestern zusammen und hatten häufig ihre Büros in denselben Gebäuden. Dies führte zwar auch zu Kompetenzstreitigkeiten, insgesamt aber entstanden handlungsfähige Einrichtungen mit religiösem und sozialem Angebot in den jeweiligen Sprachen. Seit den 1980er-Jahren begann die Caritas, die Sozialberater stärker in ihre Fachstrukturen einzubinden und räumlich in ihre Standorte zu integrieren. Die nationalspezifische Organisation der Sozialarbeit endete offiziell 1999, als Bund und Länder die Mittelverteilung entsprechend der nationalen Zugehörigkeit der Einwanderer unter den Wohlfahrtsverbänden beendeten. Die Zusammenarbeit zwischen Sozialberatern und Missionen ist seitdem nicht mehr so eng.

Vor allem in den ersten Jahren waren Priester und Sozialberater Anlaufstellen für alle Nöte. In der Gesamtumfrage Gottlobs 1976 erklärte die Hälfte der »Missionare«, sie verwendeten die Hälfte oder mehr ihrer Arbeitszeit für soziale Probleme, wie etwa die Wohnungs- und Arbeitssuche oder Behördengänge. Ein italienischer Priester beschrieb seinen Arbeitsalltag so:

»Ich bin zuständig für den gesamten Niederrhein [...] [ca. 8000 Italiener]. Mein persönliches Leben: Jeden Morgen stehe ich um 5.30 Uhr auf und zelebriere um 6.30 Uhr die Messe im Krankenhaus Walsum. Um 7.30 Uhr fängt meine Arbeit an, die dann um 20–22 Uhr oder auch später endet. Das Essen ist unregelmäßig [...] Seit 10 Jahren bewohne ich eine 58 qm große Wohnung [...] ohne Zentralheizung. [...] Die Woche hat für mich 7 Tage, ich kenne keinen Ruhetag.«⁹

Viele Migrantengemeinden boten Sportgruppen, Chöre, Musikunterricht und Räume, in denen sich die Jugend treffen konnte. So erzählt ein junger Kroatie von der Berliner Mission in den 1980er-Jahren:

5 Herbert LEUNINGER, Eine Nebenkirche oder die Einheit in der Vielfalt? Die Gemeinden von Katholiken anderer Muttersprache in der Bundesrepublik Deutschland, in: Klaus BARWIG / Dietmar MIETH, Migration und Menschenwürde, Mainz 1987, 162, 160.

6 »Eine Kirche in vielen Sprachen und Völkern«. Vgl. HÜSER, Leben (wie Anm. 4), mit Belegen und Verweisen.

7 »Integration fördern – Zusammenleben gestalten«. Vgl. HÜSER, Leben (wie Anm. 4), 232.

8 Vgl. Jürgen PUSKEPPELEIT / Dietrich THRÄNHARDT, Vom betreuten Ausländer zum gleichberechtigten Bürger, Freiburg i. Br. 1990.

9 Bernd GOTTLÖB, Die Missionare der ausländischen Arbeitnehmer in Deutschland. Eine Situations- und Verhaltensanalyse vor dem Hintergrund kirchlicher Normen, München 1978, 216.

»Wir hatten drei Chöre, drei Mandolinengruppen, ein Jugendorchester, in dem 100 oder 150 Kinder spielten. Also war alles sehr aktiv, und keiner fragte nach jedem Cent, also [...] Geld spielte keine Rolle. So war das. Jetzt seit 10, 15 Jahren ist es anders.«¹⁰

Eine italienische Frau erinnert sich ähnlich: »Ja, ich hab' in der Gemeinde viel gelernt [...] mir wurde sehr viel Vertrauen geschenkt [...]. Ich habe gelernt mit Kindern umzugehen [...], zu organisieren, ich habe gelernt, vor größeren Gruppen zu sprechen und zu lesen, als Lektorin, aber vor allem auch zu sprechen, als Organisatorin und hab' dadurch sehr viel Selbstbewusstsein bekommen [...] was mich auch dazu geführt hat, einfach mir mein Studium zuzutrauen und überhaupt viel zu trauen.«¹¹

In den Einwanderergemeinden in Deutschland entwickelten sich unterschiedliche Kulturen und Mentalitäten. Die katholischen Priester und Sozialberater waren dabei wichtige Akteure, agierten aber relativ isoliert von der deutschen Kirche. Sie verfügten über Handlungs- und Freiräume, die Kirche und Staat bereitstellten und waren untereinander vernetzt. Anfangs mussten sie sich ihre Gemeinden suchen und ihr Angebot bekannt machen. Erst allmählich wurden Gemeindestrukturen nach deutschem Muster aufgebaut, die in den Heimatländern vielfach unbekannt oder – wie in Franco-Spanien – verboten waren. Obwohl die Ausgangs- und Arbeitsbedingungen sich nicht unterschieden, kam es in der formativen Phase in den ersten Jahrzehnten zu sehr unterschiedlichen Aktivitätsprofilen. Insgesamt bildeten die Migrantengemeinden zusammen mit den Caritas-Beratern dichte Netze, die vor allem in den ersten Jahrzehnten wichtige Anlaufstellen für persönliche Probleme waren und gleichzeitig die Infrastruktur für Gemeinschaftsbildung boten – exakt das, was Elwert 1982 als »Binnenintegration« für wünschenswert erklärte und Esser als Sackgasse sah, die Assimilation behindern könnte.¹²

Im Folgenden schildern wir die Entwicklung in den kroatischen, spanischen und italienischen Gemeinden und Gruppen, die Herausbildung der unterschiedlichen Migrantenkulturen, die Folgen für die Integration und insbesondere für die Bildungskarrieren der »zweiten Generation«, also den zentralen Zugang zum Ankommen und zur Statusverteilung in der deutschen Gesellschaft.

1. Die italienische Einwanderung: innere Differenzen und Verständigungsprobleme

Schon ein Jahr nach dem bundesdeutschen Anwerbevertrag mit Italien 1955 kamen italienische Priester nach Deutschland, 1974 waren es bereits 129. In den 80er-Jahren führte der in Italien einsetzende Priestermangel zu Lücken in der pastoralen Versorgung. Von Beginn an war die italienische Seelsorge mit einem spezifischen Problem konfrontiert. Während die Arbeitsmigranten mehrheitlich aus Süditalien kamen, stammten fast alle

10 Vgl. Dietrich THRÄNHARDT/Jenni WINTERHAGEN, Der Einfluss der katholischen Migrantengemeinden auf die Integration südeuropäischer Einwanderergruppen in Deutschland, in: OLTMER/KREIENBRINK/DÍAZ, Das »Gastarbeiter«-System (wie Anm. 3), 199–215, hier: 202; Jenni WINTERHAGEN, Transnationaler Katholizismus. Die kroatischen Migrantengemeinden in Deutschland zwischen nationalem Engagement und funktionaler Integration, Berlin 2013.

11 Nicola SCHMITT, Bedeutung der Gemeinde, in: Kirche – Heimat in der Fremde. Untersuchungen von zwei Gemeinden anderer Muttersprache im Bistum Mainz, hrsg. v. Harald LOFINK u. Gerhard SCHMIED, Mainz 2004, 42.

12 Georg ELWERT, Probleme der Ausländerintegration. Gesellschaftliche Integration durch Binnenintegration, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 34, 1982, 717–731, hier: 720.

Priester aus dem Norden¹³. Viele Missionen wurden in den ersten Jahren vom Scalabrini-Missionsorden übernommen, der in Piacenza beheimatet ist. Wegen Überalterung kann er heute nur noch die Niederlassungen in Stuttgart und München betreiben¹⁴. Da viele Südtaliener nur ihren Dialekt sprachen, während die Priester die Hochsprache verwendeten, entstanden gravierende Kommunikationsprobleme¹⁵.

Unterschiede in den religiösen Mentalitäten zwischen Nord- und Südtalien trennten Priester und Gläubige. Im Süden ist der Katholizismus »viel mehr vom Gemüt her, vom Folkloristischen, von Traditionen und Prozessionen bestimmt. Im Norden ist er viel stärker auch rational und sehr viel mitteleuropäischer geprägt.«¹⁶ Im Süden ist die Bedeutung des lokalen Schutzpatrons und dessen Feier zentral, in den letzten Jahrzehnten auch die Verehrung von Padre Pio (1887–1968). Ein Priester erklärte in einem Interview 1976, »dass der Auswanderer, besonders der Südtaliener, gegenüber dem Priester aus dem Norden ein gewisses Misstrauen empfindet und fürchtet, dass dieser ihn nicht so recht verstehen wird«. Ein anderer Priester erinnerte sich, wie er einen Bischof aus Italien einlud: »Als der Bischof kam, wurde er von einem Pfarrer aus der Heimat meiner Gläubigen begleitet. Viele kannten ihn. Nach der Messe standen alle auf dem Kirchplatz zusammen, und ich sah, wie die Leute den Pfarrer begrüßten, wie sie sich unterhielten, lachten, sich umarmten – er war einer von ihnen, ich werde das nie sein.«¹⁷ Traurigkeit und Resignation schwingen in diesen Sätzen mit, aber Gottlob berichtet auch von ärgerlichen Stimmen. So urteilten einige Priester, die Südtaliener seien »abergläubisch, unaufrichtig und unzuverlässig«.

Der Wirkungsgrad der Missionen unter den italienischen Einwanderern war relativ gering, für Köln wird beispielsweise berichtet, dass von den 20.000 Italienern dort nur tausend erreicht wurden¹⁸. Typisch für die italienische Seelsorge in Deutschland war eine rege Publikationstätigkeit, aus Italien finanziert. In den 1950er-Jahren brachte eine Vereinigung italienischer Priester die Zeitung »La squilla« (die Glocke) heraus, ab 1963 deren Nachfolgerin »Corriere d'Italia«. Auch das von der italienischen Delegatur 1971 gegründete Informationsbüro Ufficio Documentazione e Pastorale legte einen Schwerpunkt auf die Publikationstätigkeit, die sich auf theologische Fragen in der Migrantenseelsorge konzentrierte¹⁹. Da viele italienische Arbeiter nicht oder nur mit Schwierigkeiten lesen konnten und die Zeitungslektüre im Süden wenig etabliert war, dürfte der Einfluss dieser Publikationen eher gering gewesen sein.

Die italienischen Seelsorger verstanden sich eher unpolitisch. In der Umfrage Gottlobs stimmten 41 % von ihnen der Aussage zu, der Missionar solle sich vor politischen Aktivitäten hüten (Spanier: 20 %; Kroaten: 24 %). Mehr als die Hälfte der italienischen

13 Vito A. LUPO, Die italienischen katholischen Gemeinden in Deutschland. Ein Beispiel für die Auswanderungspastoral während der letzten 50 Jahre, Münster 2005, 447–464; GOTTLOB, Missionare (wie Anm. 9), 150–155.

14 Tobias KESSLER, Migration als Zeichen der Berufung. Italienischer Scalabrini-Orden hilft Brücken bauen, in: Zuflucht Europa. Wenn aus Fremden Nachbarn werden, hrsg. v. Bettina VON CLAUSEWITZ, Hamburg 2016, 61–66; Yvonne RIEKER, »Ein Stück Heimat findet man ja immer«. Die italienische Einwanderung in die Bundesrepublik, Essen 2003, 85f., 121–123.

15 RIEKER, Heimat (wie Anm. 14), 122.

16 LUPO, Gemeinden (wie Anm. 13), 447.

17 GOTTLOB, Missionare (wie Anm. 9), 154.

18 Yvonne RIEKER, Betreuung statt Selbsthilfe. Die Organisationen von und für Italiener in Deutschland, in: Selbsthilfe. Wie Migranten Netzwerke knüpfen und soziales Kapital schaffen, Freiburg i. Br. 2005, 112–132, hier: 124f.

19 LUPO, Gemeinden (wie Anm. 13), 97, 99.

Priester beklagte, dass politische Ideologien zu Feindseligkeiten innerhalb der Priesterschaft führten. Gottlob schlussfolgerte, dass sich das politische Engagement der Italiener hauptsächlich in Resolutionen, weniger in konkreten Aktivitäten manifestierte²⁰. Darüber hinaus wurden ideologische Konflikte, der »polarisierte Pluralismus«²¹ der politischen Landschaft aus Italien nach Deutschland transportiert, was eine gemeinsame Interessenvertretung beeinträchtigte. Das italienische »politische Mosaik« wurde nach Deutschland übertragen und beschäftigte sich kontrovers gegenseitig²². Die italienischen katholischen Vereine und Gruppen blieben häufig von den Missionen, der Caritas oder dem Konsulat abhängig.

Neben den Missionen gab es weitere italienische »Patronate«, die vom italienischen Staat unterstützt und finanziert wurden: die christliche, die sozialistische und die kommunistische Gewerkschaft, die katholische Arbeitervereinigung und die italienischen Parteien, die versuchten, die Auslandsitaliener zur Stimmabgabe in Italien zu motivieren. Ab der Grenze war die Fahrt in den Heimatort zu den Wahlen kostenlos – eine attraktive Möglichkeit der Heimfahrt. Auch innerhalb des katholischen Sektors wird über intensive Rivalitäten zwischen den Priestern, den Sozialberatern und weiteren Organisationen wie dem christlichen Arbeiterverband ACLI berichtet, oft mit dem Versuch, die Leitung von Gruppen zu übernehmen – typisch für den italienischen Klientelismus, der von staatlichen Subventionen aus Italien unterfüttert wurde²³.

Regionale Vereine wie die *Circuli Sardi*, *Pugliesi*, *Calabresi*, *Siciliani* oder die Vereinigung der Trentiner vervollständigten das Bild. Sie wurden von den italienischen Regionen unterstützt und ergänzten so das klientelistische Muster. Insgesamt zeigt sich eine hohe Zahl von kleinen Vereinen mit geringem Wirkungsgrad und mit wenig Kooperation. Eine Liste des italienischen Außenministeriums führte 1982 500 Vereine auf, zwei Drittel davon allerdings ohne Räume. Die vielfältigen Subventionierungen aus Italien förderten organisatorische Zersplitterung. Die Orientierung auf die Situation der Migranten in Deutschland blieb defizitär²⁴.

Seit den 70er-Jahren und bis heute wird beklagt, dass die Bildungsergebnisse der italienischen Kinder schlechter sind als die der anderen europäischen Gruppen. Trotz aller Förderungsbemühungen bewegen sie sich etwa auf dem Niveau der türkischen Gruppe, die in vieler Hinsicht weit schlechtere Ausgangsbedingungen hatte und insbesondere keine kirchlichen Förderstrukturen kannte. Insbesondere gibt es eine große Diskrepanz zu den positiven Ergebnissen der spanischen und der kroatischen Gruppe, auch die griechischen

20 GOTTLOB, *Missionare* (wie Anm. 9), 154, 132.

21 Giovanni SARTORI, *Teoria dei partiti e caso italiano*, Mailand 1983, 256–262.

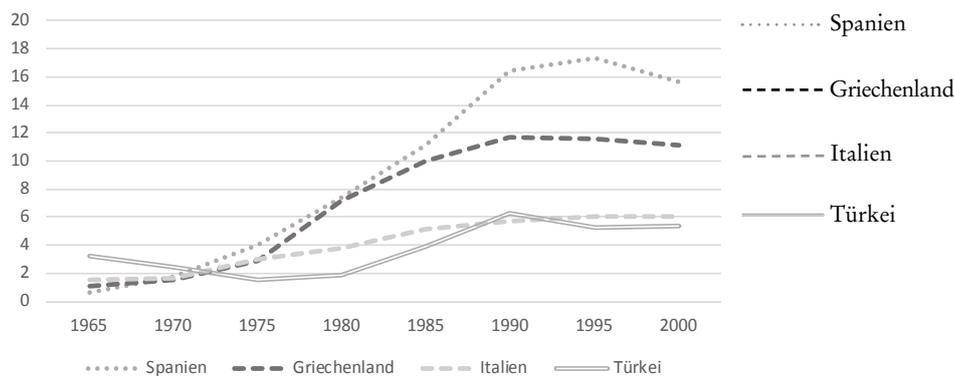
22 Vgl. Peter KAMMERER, *Some Problems of Italian Immigrants' Organizations in the Federal Republic of Germany*, in: *Ethnicity, Structured Inequality, and the State in Canada and the Federal Republic of Germany*, hrsg. v. Robin OSTOW u. Jürgen FIJALKOWSKI, Frankfurt a. M. 1991, 185–196, hier: 196; Edith PICHLER, *Migration, Community-Formierung und ethnische Ökonomie. Die italienischen Gewerbetreibenden in Berlin*, Berlin 1997, 41–46; Dietrich THRÄNHARDT, *Einwandererkulturen und soziales Kapitel. Eine komparative Analyse*, in: *Einwanderer-Netzwerke und ihre Integrationsqualität in Deutschland und Israel*, hrsg. v. DEMS. u. Uwe HUNGER, Münster 2000, 15–52. Von den spanischen Vereinen waren 74 % als solche registriert, von den italienischen nur 39 %; vgl. Dietrich THRÄNHARDT/Renate DIEREGSWEILER, *Bestandsaufnahme der Potentiale und Strukturen von Selbstorganisationen*, in: *Selbstorganisationen von Migrantinnen und Migranten in NRW*, hrsg. v. MINISTERIUM FÜR ARBEIT, SOZIALES UND STADTENTWICKLUNG, KULTUR UND SPORT DES LANDES NORDRHEIN-WESTFALEN, Düsseldorf 1999, 1–73, hier: 28.

23 RIEKER, *Betreuung* (wie Anm. 18), 125.

24 Ebd., 126.

Kinder sind sehr viel erfolgreicher. Ein besonders großer Teil der italienischen Kinder besuchte Sonderschulen. Nach den Statistiken der Kultusministerkonferenz studierten im Jahr 2002 von tausend in Deutschland geborenen Ausländern 5,32 spanische, 4,18 griechische, 2,80 türkische, aber nur 1,87 italienische Staatsangehörige²⁵. Auch die OECD-Studie von 2018 zeigt dasselbe Bild: Die italienischen Schüler haben besonders niedrige Erfolge, noch etwas unterhalb der Erfolgsraten der Schüler türkischer Herkunft²⁶.

Schaubild 1: Prozentanteil der Gymnasiasten nach Herkunft 1965–2000²⁷



Quelle: KMK. Schaubild: Victor Sevillano Canicio, University of Windsor.

Auch die Facharbeiteranteile und die Nettoeinkommen sind niedriger als bei den anderen Gruppen, die Arbeitslosigkeit dagegen höher²⁸. Bezeichnend für die Situation am Ende der »Gastarbeiterperiode« war ein Ergebnis aus München. Bei einer Befragung zu den Bildungszielen für die Kinder antworteten 22,9% der Italiener in München, die Bildungsziele seien ihnen nicht klar, gegenüber 3,1 TK und 3,4 Griechen²⁹.

25 KMK, Grund- und Strukturdaten 2003/04, Bonn 2004.

26 OECD, The Resilience of Students with an Immigrant Background: Factors that Shape Well-being, OECD Reviews of Migrant Education, OECD Publishing, Paris 2018, 03.

27

Die Daten	1965	1970	1975	1980	1985	1990	1995	2000
Spanien	0.65	1.8	4	7.4	11.1	16.4	17.3	15.6
Griechenland	1.1	1.5	2.9	7.2	10.05	11.7	11.6	11.1
Italien	1.5	1.7	3.03	3.8	5.1	5.68	6.1	6.1
Türkei	3.2	2.4	1.5	1.9	3.9	6.3	5.3	5.4

28 RIEKER, Betreuung (wie Anm. 18), 112f., mit weiteren statistischen Verweisen.

29 Landeshauptstadt München, Lebenssituation ausländischer Bürgerinnen und Bürger, München 1997, 161. Spanier waren wegen der geringen Gruppengröße nicht befragt worden.

Tab. 3: Prozentsatz der Schüler in weiterführenden Schulen und in Sonderschulen 2002

	Realschule/Gymnasium	Sonderschule
Kroaten	58,7	5,9
Spanier	54,6	7,7
Portugiesen	36,8	11,8
Italiener	30,7	14,3

Quelle: KMK, Grund- und Strukturdaten 2003/04.

2. Die Spanier – Integrative Aktivierung der Eltern

Die ersten Priester aus Spanien kamen mit dem Anwerbevertrag 1960, bis 1974 wuchs ihre Zahl auf 105. Nach dem Anwerbestopp 1973 gingen die Zahlen stark zurück, ebenso wie die der spanischen Gruppe insgesamt, die mit der Demokratisierung und der anstehenden EWG-Mitgliedschaft neue Chancen im Heimatland sah (Tab. 1). Eine Besonderheit der spanischen Missionen ist ihre Multinationalität, da die Zahl der Lateinamerikaner in Deutschland seit 1987 kontinuierlich ansteigt³⁰.

Die spanischen Priester waren politisch interessiert. Ihre Wahrnehmung der deutschen Kirche veranschaulicht das politische Profil dieser Gruppe in den 1970er-Jahren: 60 % kritisierten die »mangelnde Sorge der Kirche um die unteren Schichten« (Italiener: 44 %; Kroaten: 17 %). 75 % bemängelten den »gut-bürgerlichen Lebensstil der Priester« (Italiener: 35 %; Kroaten: 26 %) ³¹. Mehr als ein Viertel betrachtete Sozialkritik und politische Aktivität als sehr wichtig und jeder fünfte setzte hier sogar eine Priorität. Dieser politische Geist erklärt sich aus der Opposition vieler Priester zum faschistischen Regime in Spanien. Dabei zeigten sich Unterschiede in der Ausrichtung – zur Zeit der Umfrage Gottlobs gab es unter den Priestern sowohl Franco-Anhänger als auch Mitglieder der Bewegung »Cristianos por el Socialismo« ³². Doch im Gegensatz zu den Italienern bemühten sich die Spanier, politische Spannungen nicht in Handlungsunfähigkeit münden zu lassen. Anstatt sich auf interne Konflikte zu konzentrieren, lenkten sie ihr Engagement in eine weniger kontroverse Arena: die Bildung der jungen Generation. Dabei waren sie von Entwicklungen in Spanien beeinflusst: »In den sechziger Jahren durchlief die spanische Kirche eine stille Revolution, in deren Folge sie sich auf radikale Weise von [...] Franco löste. Angespornt durch den Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils brachten sich viele gläubige Jugendliche, Geistliche und Laien in die Arbeit an der Basis ein. Vor allem in den Arbeitervierteln entwickelten sie ein Bewusstsein für soziale und politische Gerechtigkeit und nutzten ihre Struktur – die kirchennahen Organisationen waren die einzig legalen in

30 HÜSER, *Leben* (wie Anm. 4), 207.

31 GOTTLOB, *Missionare* (wie Anm. 9), 300.

32 Zu einer kontroversen Erklärung, die unter dem Einfluss dieser Gruppe von den spanischen Seelsorgern verabschiedet worden war, vgl. Bernd GOTTLOB, *Die Erklärung der Spanierseelsorger in Deutschland über das Verhältnis von Glaube und gesellschaftspolitischem Engagement*, in: JCSW 19, 1978, 259–275. Die spanischen Priester hatten den kontroversen Beschluss bezeichnenderweise nicht veröffentlicht, sondern er wurde über die italienische Priestervereinigung bekannt und sorgte für Bestürzung bei deutschen Bischöfen und dem Verfasser des Artikels. Deutlich wird in dem Papier, wie sich Priester nach Francos Tod (1975) radikal sozialkritisch umorientierten.

Spanien –, um die Entwicklung einer Bürgerbewegung zu fördern. Soziales Engagement bewegte viele junge Pfarrer, Mitarbeiter der Caritas und an der Basis arbeitende spanische Christen Ende der 60er Jahre in Deutschland.«³³ War ein Priester wegen seiner Aktivitäten gegen das Franco-Regime gefährdet, so war die Auswanderung nach Deutschland ein Weg, sich einer Verfolgung zu entziehen.

Die Geschichte der Nürnberger Mission zeigt beispielhaft das hohe Gewicht der Missionen für die Organisation der Einwanderer. Auf Initiative des spanischen Priesters wurde 1968 ein muttersprachlicher Ergänzungsunterricht ins Leben gerufen und kurz darauf ein Elternverein gegründet. Dieser leistete Widerstand, als das Schulamt 1973 die Eltern aufforderte, die Kinder auf eine Ausländerschule zu schicken – eine Schule, die die Einwandererkinder in ihrer Muttersprache unterrichtete: »Das Team der Mission war immer der Meinung, dass die spanischen Kinder die normale deutsche Schule besuchen sollten, weil sie in Deutschland lebten und ihre Zukunft in Deutschland sein würde. Es erschien ihnen nicht sinnvoll, dass die Eltern – weil sie an eine eventuelle Rückkehr dachten, die sich in vielen Fällen nie realisierte – die berufliche Zukunft ihrer Kinder in Deutschland gefährdeten.«³⁴ In ihrer doppelten Bildungsstrategie unterstützten sie die Integration der spanischen Kinder in die deutschen Regelschulen und förderten den ergänzenden Spanischunterricht. Zusätzlich unterhielt die Mission eine Kinderkrippe und einen Kindergarten. Als sie eine der beiden Einrichtungen aufgeben musste, schloss sie den Kindergarten, da in Nürnberg ein Kindergartenplatz leichter zu finden war als ein Platz für Kinder unter drei Jahren³⁵. Die Krippe bestand bis 1981. Gleichzeitig bot die Mission Alphabetisierungskurse für Erwachsene. In den 1970er-Jahren tadelte die Diözese die Mission, weil sie zu politisch sei, hatte sie doch öffentlich Stellung gegen das Regime bezogen und Proteste organisiert³⁶.

Der spanische Delegat Javier Lacarra, Koordinator der spanischen Priester in Deutschland, gründete 1972 eine »Abteilung für Schulangelegenheiten und Erwachsenenbildung«, mit der die Bildungssituation der spanischen Kinder verbessert werden sollte³⁷. »Als Grundlage diente das Memorandum des Kommissariats der Deutschen Bischofskonferenz vom Oktober 1973« mit dem Aufruf zur Zusammenarbeit mit den Eltern. Sie sollten erkennen, wie wichtig ihre Mitarbeit bei der Erziehung ihrer Kinder ist. Sie sollten sich in Elternvereinen organisieren und ihre Kinder in deutsche Kindergärten und Schulen schicken³⁸. Das Gutachten sprach sich damit gegen die Errichtung von Nationalschulen oder -zweigen aus, wie sie in Bayern institutionalisiert wurden und als »Vorbereitungsklassen« oder »Vorbereitungsklassen in Langform« faktisch auch in anderen Bundesländern existierten.

Der Priester José Zabalegui wurde 1972 damit beauftragt, den Elternbrief »Carta a los Padres« herauszugeben, er erscheint bis heute. Er begleitete die Elternvereine, berichtete über ihre Aktivitäten und Resolutionen, gab Ratschläge für die Erziehungsar-

33 Antonio MUÑOZ SANCHEZ, Von den Eigentümlichkeiten, aus einer Diktatur auszuwandern. Die spanische Arbeitsmigration in die Bundesrepublik Deutschland, Köln 2004, 6.

34 Alberto TORGA Y LLAMEDO, De la misión católica de lengua española de Nürnberg. Cuarenta años de historia (1961–2001), Nürnberg 2001, 34.

35 Ebd., 52.

36 Ebd., 38.

37 Victor SEVILLANO CANICIO, Der Bildungserfolg der spanischen Migrant/-innen in Deutschland, ein Zufall? Eine Einführung in die Unterstützungsnetzwerke und ihre Akteure (1960–1990), in: Arbeitsmigration nach Deutschland, hrsg. v. Christian PFEFFER-HOFFMANN, Berlin 2014, 358–398, hier: 379.

38 Ebd., 380.

beit und erklärte das deutsche Schulsystem. »La solución está en vuestros manos«, hieß es programmatisch im ersten Elternbrief. 1973 schickte Zabalegui einen Fragebogen an die 35 bestehenden Elternvereine. Soll eine Bundesvereinigung gebildet werden? Welche Erwartungen hat man daran? Daraufhin kommt es im November 1973 zur Bildung der »Confederación de las Asociaciones de Padres de Familia en Alemania«. In ihrer Satzung erklären sie, dass die Vereinigung »keinerlei Abhängigkeiten oder direkte Beziehung mit Gruppen, Ideen, politischen Parteien oder religiösen Vereinigungen jedweder Art unterhalten« wird. Faktisch fungierte die Abteilung für Schulangelegenheiten aber als Sekretariat. Sánchez Otero unterstreicht im Rückblick die »Weitsicht der spanischen Seelsorger [...], die darauf verzichtet haben, diesen Organisationen ein katholisches Etikett zu verpassen.«³⁹

Die Konföderation vertrat einen doppelten Ansatz: die volle Integration der Kinder in die Regelschulen und die Verbesserung der Kenntnisse der spanischen Sprache. 1980 gab es bereits 125 Elternvereine, denen mehr als 10.000 Familien angehörten⁴⁰. Tatsächlich ist der schulische Erfolg der Kinder aus spanischen Einwandererfamilien bemerkenswert (siehe Schaubild 1 und Tabelle 2). Riesgo Alonso, der als Theologiestudent in den Elternvereinen mitwirkte, beschreibt die Stimmung: »Diese einfache, aber klare Idee der Elternvereine (Integration in die deutsche Regelschule und Förderung des muttersprachlichen Unterrichts) hatte ein ungeheuerliches Mobilisierungspotential [...]. Diese mobilisierende Idee hatte auch die Kraft, spanische Migranten [...] unabhängig von ihren politischen, religiösen oder ideologischen Überzeugungen zusammenzuführen.«⁴¹ Die Elternseminare beschäftigten sich auch mit Erziehungsstil und halfen, vom traditionellen spanischen Autoritarismus freizukommen. Die pädagogischen Diskussionen befassten sich mit den Ideen des katholischen Pädagogen Paolo Freire (1921–1997), der Erziehung im Zusammenhang der Befreiung und Selbstermächtigung der Unterdrückten und Benachteiligten sah.

Wie vielfältig die Aktivitäten waren, macht eine Auflistung des spanischen Vereins in Mainz 1984 deutlich: Es gab eine Bibliothek, Sprechstunden, Deutschkurse, Spanischunterricht, Nachhilfe, eine Kindergruppe, zwei Jugendgruppen, Gemeindetreffen, Frauentreffen, Jungfamilientreffen, ein Kino-Forum, Sport-Eltern-Treffen, spanisch-deutsche Treffen und Konferenzen und Seminare zu verschiedenen Themen, koordiniert von einem Gemeinderat⁴². Der erste Bundesvorsitzende Manuel Romano Garcia setzte sich Jahr für Jahr für die Finanzierung der Hausaufgabenhilfe in Nordrhein-Westfalen ein. Das war für die spanischen Kinder entscheidend, denn ihre Eltern konnten ihnen dabei nicht helfen und die Schulen, vor allem die weiterführenden Schulen, verließen sich auf die Mitarbeit der Eltern. Schließlich erreichte er schon in den 1990er-Jahren über den Landtagsabgeordneten Bernd Feldhaus (1903–2013) eine direkte Landesförderung für den spanischen Elternverein, da seine Arbeit mit der Bildungspolitik des Landes kompatibel war⁴³. Die Spanier waren den anderen Nationalitäten in der Gründung von Eltern-

39 José SÁNCHEZ OTERO, Der Beitrag von sozialer Netzwerkbildung bei Migranteltern zur Integration. Das Beispiel der spanischen Elternvereine, in: Familien in der Einwanderungsgesellschaft, hrsg. v. Marianne KRÜGER-POTRATZ, Göttingen 2004, 97–104, hier: 99.

40 MUÑOZ SANCHEZ, Von den Eigentümlichkeiten (wie Anm. 33), 7.

41 Vicente RIESGO ALONSO, Selbsthilfepotentiale nutzen und Migrantenvereine fördern. Das Beispiel der Spanier in Deutschland, in: Integration und Integrationsförderung in der Einwanderungsgesellschaft, hrsg. v. FORSCHUNGSINSTITUT DER FRIEDRICH-EBERT-STIFTUNG, Bonn 1999, 123–133, hier: 126.f

42 HÜSER, Leben (wie Anm. 4), 175.

43 Persönliche Informationen aus dieser Zeit.

vereinen weit voraus, wie die Auswertung des Ausländervereinsregisters von 2001 zeigt. Nur die Griechen zeigten eine ähnliche Aktivität.

Tab. 4: Gründung von Elternvereinen

Nationalität	1960er-Jahre	1970er-Jahre	1980er-Jahre	1990er-Jahre	Stand 2001
Spanier	1	10	57	18	86
Griechen		5	46	13	64
Türken			14	31	45
Italiener			2	6	8

Quelle: Auswertung Ausländervereinsregister, Hunger 2005⁴⁴.

Aufbauend auf diesen Erfolgen gründete eine deutsch-spanische Gruppe unter Führung von Priestern 1984 die Spanische Akademie für Weiterbildung, die sich zu einem Vorzeigeprojekt im Integrationsbereich entwickelte⁴⁵. Auch sie pflegte den Kontakt zu den Missionen⁴⁶. Dabei stehen Konföderation und Akademie für die Säkularisierung der spanischen Migrantengruppe, die sich zwar in Kooperation mit den Missionen organisierte und deren Gebäude, Netzwerke und Ressourcen nutzte. Sie entwickelten sich zu eigenständigen Organisationen und nutzten im weiteren Verlauf für ihre Integrationsmaßnahmen auch deutsche und europäische Förderprogramme.

3. Die kroatische Seelsorge: intensive nationale Gruppenbildung

Die ersten kroatischen Priester in Deutschland waren 1945 vor den Kommunisten geflohen. Nach dem Abschluss des deutsch-jugoslawischen Anwerbeabkommens 1968 erlaubte der jugoslawische Staat der katholischen Kirche, Priester für die Auslandsseelsorge zu entsenden. Aber auch diese Priester waren häufig antikommunistisch eingestellt. Das politische Umfeld war äußerst spannungsgeladen. Sowohl der jugoslawische Staat als auch Exilgruppen führten Attentate auf deutschem Boden durch, die die deutschen Behörden nicht verhindern konnten⁴⁷.

1974 arbeiteten 84 kroatische Priester in Deutschland, 2010 waren es 96. Die Priester wiesen in der Umfrage Gottlobs der Sonntagsmesse und der Predigt hohe Bedeutung zu. 89 % der Priester fanden diese besonders wichtig (Italiener: 58 %; Spanier: 58 %). Die kroatischen Missionare predigten vor vollen Kirchen. Gleichzeitig hielten sie engen Kontakt in die Heimat. 1975 hatte nur jeder zehnte Priester noch keinen Besuch seines Vorgesetzten erhalten (Italiener: 60 %; Spanier: 69 %)⁴⁸. Die kroatischen Priester gehörten zu

44 Uwe HUNGER, Ausländervereine in Deutschland. Eine Gesamterfassung auf der Basis des Bundesausländervereinsregisters, in: Selbsthilfe. Wie Migranten Netzwerke knüpfen und soziales Kapital schaffen, hrsg. v. Karin WEISS u. Dietrich THRÄNHARDT, Freiburg i. Br. 2005, 221–244, hier: 239.

45 Academia Española de Formación – Spanische Weiterbildungsakademie e. V., Die AEF, www.aef.altanto.de/dieaef.htm (Stand: 03.09.2019); RIESGO, Selbsthilfepotentiale (wie Anm. 41).

46 RIESGO, Selbsthilfepotentiale (wie Anm. 41), 128.

47 Sven RÖBEL / Andreas WASSERMANN, Die Killer vom Balkan, in: Der Spiegel 40, 26.9.2015.

48 GOTTLOB, Missionare (wie Anm. 9), 244.

71 % einem Orden an (Italiener: 41 %; Spanier: 21 %)⁴⁹. Auch heute sind über die Hälfte der Priester in Deutschland Franziskaner⁵⁰. Gegenüber Gottlob erwähnten die kroatischen Priester den »tiefen Glauben« der kroatischen Katholiken und ihr »Vertrauen in die Priester, insbesondere in die Franziskaner«⁵¹. Auch bei der KFN-Umfrage von 2010 bezeichneten sich noch 9,6 % der kroatischen Jugendlichen als sehr religiös, bei den Italienern dagegen nur 3,8 %⁵². Typisch für die kroatische Seelsorge waren ihre regen Freizeitaktivitäten, die Missionen unterhielten Sport-, Theater- und Folkloregruppen, Chöre und gaben Musikunterricht.

Damit konkurrierten die Missionen mit den »Jugo-Clubs« – Vereinigungen, die vom jugoslawischen Staat unterstützt wurden, aber nur über geringe Ressourcen verfügten⁵³. So erinnert sich ein pastoraler Mitarbeiter: »Damals waren die jugoslawischen Clubs sehr aktiv und die katholische Kirche hat uns sehr geholfen. Wir hatten ein Ausländerreferat und die Kirche hat alles Mögliche bezahlt. Folklore und alles Kulturelle. Und die Kroaten haben sich dann um die Kirche herum getroffen und nicht in diesen Clubs, die vieles gegen Deutschland gesagt haben.« Das politische Profil der Priester war antikommunistisch und national. Tatsächlich war der kroatische Katholizismus seit den 1930er-Jahren stark national geprägt⁵⁴. Der Historiker Klaus Buchenau bezeichnet die Franziskaner aus der herzegowinischen Ordensprovinz gar als »den Humus für die Ustaša-Bewegung selbst«⁵⁵. Unter den von Gottlob 1976 interviewten Priestern gab es vierzehn politische Flüchtlinge, der erste Leiter der kroatischen Seelsorge bezeichnete sich selbst als politischen Emigranten⁵⁶. Wichtiger als alte Emigrantennetzwerke erwies sich das katholische Wiedererwachen im Jugoslawien der 1970er-Jahre, als die Kirche »13 Jahrhunderte kroatisches Christentum« feierte und wiederholt hunderttausende Gläubige zu Massenveranstaltungen mobilisierte. Es war in seiner »Essenz eine nationale Mobilisierung«⁵⁷, sie übernahm die Rolle der säkularen Nationalbewegung des »Kroatischen Frühlings«, die das Regime 1971 zerschlagen hatte. Dieser Trend beeinflusste auch die Missionen im Ausland. Die Beschäftigung mit der nationalen Kultur und Geschichte wurde Teil der Katechese für Alt und Jung, im Rahmen von Bibelolympiaden wurde die zweite Generation auf ihre Bibelfestigkeit und ihr Wissen zur Nationalgeschichte geprüft. Aus religiösen Gründen galt es als notwendig, dass »die Kinder die Glaubensgrundsätze in ihrer Sprache erlernen, aus nationalen Gründen war es wichtig, dass sie die kroatische Sprache und Kultur lernen.«⁵⁸

Vor diesem Hintergrund bildeten sich um die Missionen in den 1980er-Jahren kroatische Kulturvereine, die eng mit den Missionen verbunden blieben. Der Leiter der Berliner Mission gründete Ende der 1970er-Jahre einen der ersten Kulturvereine und blieb lange

49 Ebd., 318.

50 Vgl. den Internetauftritt www.kroatenseelsorge.de (Stand: 03.09.2019).

51 GÖTTLOB, Missionare (wie Anm. 9), 158.

52 KFN, Kinder und Jugendliche (wie Anm. 2), 88.

53 Vladimir IVANOVIĆ, Jugoslovenski ekonomski emigranti na privremenom radu u Austriji i SR Nemačkoj (1965–1973), Diss., Belgrad 2011.

54 Vgl. Vjekoslav PERICA, *Balkan Idols. Religion and Nationalism in Yugoslav States*, Oxford 2002, 19.

55 Klaus BUCHENAU, *Kämpfende Kirchen. Jugoslawiens religiöse Hypothek (Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums 2)*, Frankfurt a.M. – Berlin – Köln u.a. 2006, 67.

56 Luka TOMAŠEVIĆ, *Hrvatska Katolička Misija u Münchenu. 50. obljetnica života i djelovanja (1948–1998)*, Split 1998, 47, 64, 217.

57 PERICA, *Balkan Idols* (wie Anm. 54), 73.

58 TOMAŠEVIĆ, *Hrvatska Katolička* (wie Anm. 56), 128.

dessen Vorsitzender⁵⁹ Erst nach einer Dekade übernahm ein Laie die Leitung. Ein aktives Vereins- und Gemeindemitglied, der als Arbeitsmigrant 1971 nach Deutschland gekommen war, erzählte: »Vieles habe ich erst hier gehört und dann habe ich bemerkt, was mir fehlt, was mir in meiner Jugend alles geklaut wurde, nicht repräsentiert war und, obwohl es mein eigenes ist, mir entfremdet wurde. [...] Meine kroatischen Wörter wurden mir einfach entfremdet, ich habe nie darüber hören können. Aber durch die Kirche hier, die auf Kroatisch hier tätig war, und unter Gläubigen habe ich vieles, vieles erfahren. [...] Die kroatische Nation soll dankbar sein, dass die Kirche als einzige im Ausland die kroatische Sprache gepflegt und an die kroatischen Gläubigen vermittelt hat.« Auf diese Weise gelang es den kroatischen Kulturvereinen, auch weniger religiöse Kroaten anzuziehen. Ein Mitglied des Stuttgarter Kulturvereins erzählt, dass es bis zur Gründung des Kulturvereins »nirgendwo aktiv« gewesen sei. Vom Verein hatte sie wie folgt erfahren: »Einer bei uns im Betrieb, der häufiger in der Kirche war – ich war nicht so oft dort, muss ich zugeben, und habe von daher nicht so sehr die Informationen gehabt – der hat mir gesagt: [...] in den Räumlichkeiten der kroatischen Mission wird eine Kulturgemeinschaft gegründet.« Das Interesse an kroatischer Kultur diente als Tarnung für politisches Interesse und bedeutete eine Antithese gegen alles »Jugoslawische«. Ende der 1980er-Jahre luden Missionen und Kulturvereine den nationalistischen Dissidenten Franjo Tuđman (1922–1999) ein, der später der erste Präsident des unabhängigen Kroatiens wurde. Seine Reden vor überfüllten Gemeindesälen mobilisierten die Migranten. Nachdem Tuđman 1990 die Kroatische Demokratische Union (Hrvatska demokratska zajednica, HDZ) gegründet hatte, wurden in vielen deutschen Städten HDZ-Ableger etabliert, registriert als gemeinnützige Vereine. Die HDZ- und Kulturvereine bildeten zusammen mit den Missionen in den 1990er-Jahren ein enges Netzwerk im Kampf um die kroatische Unabhängigkeit.

Nach Ausbruch des Krieges wandte sich der Zagreber Erzbischof im Juli 1991 in einem Hilferuf an die Gemeinden im Ausland⁶⁰, die sich daraufhin in Güterumschlagplätze oder »logistische Zentren«⁶¹ verwandelten: Kleidung wurde sortiert, Nahrung gesammelt und LKWs beladen. Die enge Zusammenarbeit und personale Vernetzung von Missionen, Kultur- und HDZ-Vereinen sowie Caritas-Mitarbeitern machten Hilfsaktionen in erstaunlichem Umfang möglich⁶². Aber die nationale Ideologie führte auch zu Exklusionsprozessen. Eine kroatische Arbeitsmigrantin, die in Deutschland einen Serben geheiratet hatte, erzählt, dass es ihr deswegen nicht erlaubt wurde, das Abendmahl zu empfangen: »Ja, das ist übertrieben. Natürlich. Ich bin dann nicht mehr in diese Mission, als ich gesehen habe, dass ich das nicht darf. Weil dieser Priester, er hat gesagt, wer nicht in der Kirche geheiratet hat, der darf das Abendmahl nicht empfangen.« Sie war in der Mission nicht »angenommen« worden und während sich die anderen nach der Messe »angefreundet« hatten, nicht länger geblieben. Ein anderer Gesprächspartner fand, dass der explizit an die Kroaten gerichtete Willkommensgruß zu Beginn der Messe deplatziert sei. Die nationale Ideologie führte zu einer negativen Bewertung von gemischten Ehen, Rückkehr spielte eine wichtige Rolle. Ein Priester veranschaulicht seinen Standpunkt wie folgt: »Ich

59 Alle folgenden Angaben nach Jenni WINTERHAGEN, *Nationalkatholizismus, transnationales Engagement und Integration. Die kroatischen Gemeinden in Deutschland*, Berlin 2013.

60 TOMAŠEVIĆ, *Hrvatska Katolička* (wie Anm. 56), 63f.

61 Ivan OTT, *Od radnika na privremenom radu u inozemstvu do rad anja hrvatske nacionalne svijesti i identiteta. Povijesna analiza hrvatskog iseljništva u Baden-Württembergu*, in: *Na kratkom valu Radio Zagreba. Foto-dokumenti, zapisi i citati*, hrsg. v. Josip MADRAČEVIĆ, Stuttgart 2002, 7–11, hier: 10.

62 Paul HOCKENOS, *Homeland Calling. Exile Patriotism & the Balkan Wars*, Ithaca 2003, 83.

versuche das immer so zu erklären: Von den Italienern, von denen gibt es 50 Millionen und da ist es kein Problem, wenn ein paar 100 000, wenn die nicht mehr nach Italien zurückkehren. Aber bei uns Kroaten, viereinhalb Millionen, das ist ein kleines Volk. Jeder ist sehr wichtig!« Rückkehr ist ein Leitmotiv des kroatischen Katholizismus in Deutschland. So beendete beispielsweise der Missionsleiter im Jubiläumsband der Münchener Mission von 1998 sein Vorwort mit der Bemerkung: »Aber niemals werden wir es wagen, die endgültige Rückkehr in unsere liebe Heimat Kroatien zu vergessen. Heimzukehren ist die heilige Pflicht jedes Kroaten und Gläubigen.«⁶³

Die kroatischen Priester waren wie die spanischen politisch engagiert: Beide standen in Opposition zu undemokratischen Regimen, im Falle der Kroaten bedeutete dies Opposition zur jugoslawischen Föderation und zum Kommunismus, im spanischen Fall ging es um Opposition zu einem autoritär-faschistischen Regime. Ein weiterer Unterschied waren der Zeitpunkt und die Art des Wandels: Das spanische Regime löste sich nach Francos Tod 1975 auf, Jugoslawien zerbrach erst nach der Öffnung des »Eisernen Vorhangs«. Der politische Kampf der spanischen »Diaspora« endete somit früher, Priester und Migranten konnten am politischen Wandel teilhaben, in einer Zeit, als die Kroaten erst begannen, sich als nationale Gruppe zu organisieren. Der Übergang in Spanien gelang friedlich. Die Transformation von der jugoslawischen Föderation zum unabhängigen Kroatien geschah gewaltvoll in einem Krieg. So war die Mobilisierung der kroatischen Diaspora konfrontativ.

Nach den jugoslawischen Sezessionskriegen kehrte Normalität in die Missionen zurück, die immer noch die zentrale Organisation der Kroaten in Deutschland bilden. Die Kulturvereine, die »allein für sich schwach, unreif und instabil [...], fast immer abhängig von den Aktionen der Missionen« waren, sind nun »Seniorenvereine« geworden.⁶⁴ Bei vielen ist Ernüchterung eingetreten, auch lässt sich die junge Generation nicht mehr so leicht für die nationale Sache begeistern. Die Missionen hingegen sind noch lebendig. Ein Mitarbeiter einer Diözese beschreibt sie 2009 wie folgt: »Ich finde die sehr organisiert, selbstbewusst, sprachlich sehr begabt, also im Unterschied zu den Italienern, [...] wo ich [...] manchmal einen Übersetzer brauche. Bei den Kroaten ist das kein Problem. Eine sehr junge Gemeinde, vital, lebendig, vielfältig. Beeindruckend.« In den kroatischen Familien ist Religion noch selbstverständlicher Teil des Lebens, doch langsam spüren auch die kroatischen Gemeinden schwindende Kroatisch-Kenntnisse und zurückgehende Religiosität der jungen Generationen. Dies stellt die muttersprachliche Seelsorge in Frage, derzeit erfüllt sie jedoch noch wichtige Funktionen, indem sie die erste Generation im Alter begleitet und eine Brücke zwischen ihnen und den jungen Generationen baut. Die intensive Einwanderung seit dem EU-Beitritt Kroatiens belebt die Gemeinden wieder. Allein im Jahr 2017 gab es eine Netto-Zuwanderung von 32.816 Menschen aus Kroatien, das ist fast 1 % der kroatischen Gesamtbevölkerung.

4. Drei katholische Einwanderer-Kulturen

Die Priestergruppen aus den jeweiligen Anwerbestaaten waren unterschiedlich groß. 1975 arbeiteten 134 italienische, 97 spanische und 86 kroatische Priester in Deutschland. Auf einen italienischen Priester kamen 2 200 italienische Gläubige, auf einen spanischen

63 TOMAŠEVIĆ, Hrvatska Katolička (wie Anm. 59), 10.

64 Mladen LUCIĆ, Početak djelovanja i organiziranje pastoralna u hrvatskim katoličkim misijama u njemačkoj, Diplomarbeit, Rottweil 2006, 36.

hingegen nur 1338⁶⁵. Schätzungen über die Zahl der kroatischen Jugoslawen lassen vermuten, dass auf einen kroatischen Priester ähnlich viele Gläubige kamen wie auf einen italienischen. Die Zahl der italienischen, spanischen und kroatischen Priester stieg seit Anfang der 1960er-Jahre stark an. Seit Beginn der 1980er-Jahre verminderte sich die Zahl der italienischen und spanischen Priester erheblich, der Priestermangel hatte auch diese Länder erreicht. Die Zahl der kroatischen Priester blieb dagegen bis heute hoch, da die kroatischen Franziskaner viel Nachwuchs an sich zogen. Auch bei den Sozialberatern lässt sich eine unterschiedliche Versorgungsdichte ausmachen: 1986 gab es jeweils einen Sozialberater für 1698 Spanier, 2028 Portugiesen, 2911 Jugoslawen, 3823 Italiener und 4340 Türken in Deutschland⁶⁶.

Von Anfang an prägten die katholischen Missionen Muster und Themen der Migrantenselbstorganisationen, die den Integrationsprozess bis heute beeinflussen. Im Rahmen der katholischen Migrantenseelsorge entstanden unterschiedliche Milieus mit spezifischer politischer Ausrichtung und sozialem Profil. Unterschiedliche ideologische Prägungen in den Missionen brachten unterschiedliche Integrationskonzepte hervor, die die Einwandererkulturen und die Selbstorganisationen prägten. Für die spanischen Priester bedeutete Integration vor allem Integration durch Bildung. Sie entwickelten für die Kinder der Einwanderer eine erfolgreiche Doppelstrategie von deutscher Regelschule und spanischem Ergänzungsunterricht. Eine Auflistung des nordrhein-westfälischen Kultusministeriums von 2003 macht deutlich, dass die spanischen Kinder am intensivsten den muttersprachlichen Unterricht besuchen, und zwar zu 98 %. Bei den Italienern waren es 36 %, bei den Kroaten 41 %⁶⁷. Für die Kroaten war die kroatische Nation wichtig, die »ihre Kinder« im Ausland nicht verlieren sollten. Bei der italienischen Mission lässt sich kein Integrationskonzept identifizieren. Die klientelistischen Zusammenhänge mit dem Mutterland blieben maßgebend und die Fragmentierung der politischen Landschaft wurde importiert. In der spanischen und kroatischen Seelsorge erwuchs aus der Opposition zum Regime im Herkunftsland ein starkes Engagement, das einigenden Charakter hatte. Die Schaffung von Sozialkapital wurde durch die Integrationsstrategien der spanischsprachigen und der kroatischen Seelsorge positiv beeinflusst, auch wenn die kroatischen Priester an die Rückkehr glaubten. Es entstanden dichte Sozialisationslandschaften mit unterschiedlichen Integrationspfaden der Einwanderergruppen. In vieler Hinsicht lassen sich Einflüsse aus den Herkunftsländern nachvollziehen, die durch das System der Ausländergemeinden gefördert wurden. Vor allem bei der Gründung der Schulabteilung beim spanischen Delegaten, der Begründung und dauerhaften Redaktion und Finanzierung der Elternbriefe und der Gründung des Bundesverbandes der Elternvereine lassen sich aber strategische Entscheidungen der spanischen Priester nachvollziehen, die wichtige strukturelle Auswirkungen hatten.

Vor allem die große Unterschiedlichkeit der Bildungserfolge der Kinder der Migranten ist faszinierend⁶⁸. Dass das nicht an der Nationalität, sondern an spezifischen Um-

65 GOTTLOB, Missionare (wie Anm. 9), 275.

66 PUSKEPPELEIT/THRÄNHARDT, Ausländer (wie Anm. 8), 72f.

67 Vgl. Dietrich THRÄNHARDT, Spanische Einwanderer schaffen Bildungskapital. Selbsthilfe-Netzwerke und Integrationserfolg in Europa, in: WEISS/THRÄNHARDT, Selbst-Hilfe (wie Anm. 44), 93–11, hier: 106.

68 Die Kultusministerkonferenz veröffentlichte 2002 zum letzten Mal entsprechende Statistiken, da dies nach der Einführung des Geburtsrechts nicht mehr sinnvoll war. Der Bildungserfolg der spanischen Gruppe lässt sich auch an den Daten des Mikrozensus 2005 nachvollziehen, der nach Migrationshintergrund misst und damit auch Menschen mit deutschem Pass und spanischen Eltern

ständen liegt, haben italienische Auswanderer in anderen Ländern durchaus bewiesen, so etwa in der Schweiz⁶⁹. Die Unterschiede lassen sich nicht durch importierte Bildungsunterschiede der ersten Generation erklären, eher ist das Gegenteil der Fall. Die spanischen Arbeitsmigranten kamen mit der geringsten Bildung nach Deutschland. Bei der Anwerbung 1955–1973 lag der Anteil der Facharbeitskräfte bei den Spaniern bei 7,7 %, bei den Griechen bei 8,9 %, den Portugiesen bei 22,3 %, den Italienern bei 23,3 %, den Jugoslawen bei 29,0 %, den Tunesiern bei 29,6 %, den Türken bei 30,9 % und den Marokkanern bei 33,4 %⁷⁰. Aufgrund des innerjugoslawischen Entwicklungsgefälles können wir davon ausgehen, dass die Kroaten besser qualifiziert waren als die Jugoslawen im Durchschnitt.

Große Unterschiede zeigen sich auch in der Partnerwahl. Hier hatte die Integrationsstrategie der spanischen Gruppe deutliche Auswirkungen. Der Anteil der Kinder aus deutsch-spanischen Ehen an der gesamten Kinderzahl in der Einwanderergruppe stieg rasch an (1980: 38 %, 1997: 81 %); bei den Italienern waren es 28 bzw. 42 %; bei den Jugoslawen: 20 bzw. 24 %. Die hohe Zahl an deutsch-spanischen Ehen passt in das Bild eines assimilativen, sozial mobilen Integrationsmusters. Der Erfolg der kroatischen Kinder in der Schule ist sicherlich auch zum Teil auf das höhere Bildungsniveau der Einwanderergeneration zurückzuführen. Gleichzeitig wird deutlich, dass das in den Missionen propagierte Ideal von kroatischer Identität und Familienbildung sich im Heiratsverhalten auswirkte. Den Kroaten gelang ein spezifischer Integrationspfad von Gruppen- und Identitätserhalt und struktureller Integration. Und dies, obwohl es sich bei ihnen nicht um »Diplomatenkinder« oder »Akademiker« handelte, denen Hartmut Esser eine erfolgreiche »Mehrfachintegration« zutraut, im Gegensatz zu Arbeiterkindern⁷¹. Die Italiener gingen zwar häufiger Ehen mit Deutschen ein, aber die schulischen Ergebnisse liegen weit unter denen der Kroaten. Das Fehlen einer gemeinsamen Integrationsstrategie der Priester und die damit zusammenhängende Schwäche und Zersplitterung der italienischen Selbstorganisationen hat dazu beigetragen.

Heirat mit Deutschen führte auch dazu, dass die nächste Generation zwei Staatsangehörigkeiten hatte und in der deutschen Statistik nicht mehr als Ausländer sichtbar war. Das ist – neben der starken Rückwanderung – eine wichtige Erklärung für den intergenerationalen Rückgang der spanischen Gruppe in der deutschen Statistik.

Die besonderen kirchlichen Strukturen für Ausländer waren ein wichtiger Teil des Migrationsregimes in der alten Bundesrepublik. Sie zeigten ein starkes Engagement der Katholischen Kirche für die Migranten, die über ihre Kirchensteuern die Strukturen allerdings auch selbst finanzierten. Dass im Integrationsregime der alten Bundesrepublik auch integrative Lösungen möglich waren, zeigten Betriebe und Gewerkschaften. Hier stiegen Zuwanderer aus den Anwerbestaaten auch in wichtige Positionen auf, bis hin zu Vorsitzenden von Gesamtbetriebsräten großer Firmen⁷². Im kirchlichen Bereich ist das Festhalten an den Strukturen der besonderen Gemeinden auch deshalb bemerkenswert, weil angesichts des Priestermangels inzwischen mehr und mehr ausländische Priester in

erfasst. Vgl. Franziska WOELLERT/Steffen KRÖHNERT/Lilli SIPPEL u. a., *Ungenutzte Potenziale. Zur Lage der Integration in Deutschland 2009*, Berlin 2009, 41.

69 Vgl. THRÄNHARDT, *Einwandererkulturen* (wie Anm. 22), 24–28.

70 Berichte der Bundesanstalt für Arbeit 1961–1973; zitiert nach Mathilde JAMIN, *Die deutsche Anwerbung. Organisation und Größenordnung*, in: *Fremde Heimat. Eine Geschichte der Wanderung aus der Türkei*, Essen 1998, 153.

71 Hartmut ESSER, *Integration und ethnische Schichtung*, Mannheim 2001, 21.

72 Vgl. zum Prozess der Integration und Gleichberechtigung in den Betrieben Günter HINKEN, *Integration durch Mitbestimmung. Das Beispiel der deutschen Automobilindustrie*, Berlin 2018.

den deutschen Gemeinden eingesetzt werden – eine ganz andere Art multikultureller Situation. Im staatlichen Bereich ist die Separation dagegen aufgegeben worden, nachdem Bayern bis zum Ende des 20. Jahrhunderts an separaten Nationalklassen und -zweigen festgehalten hatte⁷³.

»In meines Vaters Haus sind viele Wohnungen«, heißt es bei Johannes 14,2. Man sollte die Wohnungen aber nicht voneinander abschotten.

73 Als Konzept formuliert von dem zuständigen bayerischen Ministerialbeamten: Gerhart MAHLER, Zweitsprache Deutsch. Die Schulbildung der Kinder ausländischer Arbeitnehmer, Donauwörth 1974.

DOMINIK BURKARD

»Rottweiler Katholizismus«

Unterscheidend-Spezifisches im Gemeinsamen?

Soll mit dieser Frage nicht nur eine gewisse kulturelle Varianz des Katholizismus gemeint sein, die »Katholizismus«¹ lediglich in regionale kulturelle Eigenarten verflüchtigt, so zeichnet sich eine doppelte Problematik ab. Von seinem vorrangigen Wortsinn her verweigert er sich jeglicher Dichotomisierung. »Katholisch« als »allumfassend« entspricht sowohl dem Christlichen an sich als auch dem (konfessionell verengten) Selbstverständnis der katholischen Kirche. Diesen normativ aufgefassten Begriff zu brechen bedeutete eine *contradictio in adiecto* – einen Widerspruch in sich selbst. Das führt zur Folgefrage: Erträgt »Katholizismus« überhaupt die Beschreibung offenbar abweichender Charakteristika?

Von Theologen wurde diese Schwierigkeit längst erkannt – und eine Lösung angeboten: Es sei sinnvoll, einen prinzipiellen Unterschied zu machen zwischen »Katholizismus« und »Katholischer Kirche«. Nur letzterer sei eine normative Funktion zuzuschreiben. Demgegenüber aber gebe es einen (soziologisch orientierten) Gebrauch des Begriffs »Katholizismus«, der »alle jene geschichtlichen Lebensäußerungen und Auswirkungen (im geistigen, politischen, kulturellen Bereich)« meine, »die zwar von der katholischen Kirche (oder von Katholiken unter Berufung auf oder Antrieb durch ihr katholisches Christentum) ausgehen oder mitgeprägt sind (de facto oder auch überdies legitim), aber darum nicht einfach mit der Kirche identifiziert werden, weil sie gleichzeitig eine solche völkische, zeitgeschichtliche usw. Bedingtheit haben, da sie weder zum bleibenden Wesen der Kirche gerechnet noch als dessen notwendige geschichtliche Ausprägung angesehen werden können«². In diesem Sinne wurde denn auch schon von einem »anderen Katholizismus«³ und von »Katholizismen« (im Plural)⁴ gesprochen, wobei unterschieden

1 Vgl. etwa die Überlegungen von Clemens BAUER, Der deutsche Katholizismus und die bürgerliche Gesellschaft, in: DERS., Deutscher Katholizismus. Entwicklungslinien und Profile, Frankfurt a. M. 1964, 28–53.

2 Karl RAHNER, Art. Katholizismus, in: LThK² 6, 1961, 88f.

3 Vgl. etwa Walter DIRKS, Ein »anderer Katholizismus«? Minderheiten im deutschen Corpus catholicorum, in: Bilanz des deutschen Katholizismus, hrsg. v. Norbert GREINACHER u. Heinz Theo RISSE, Mainz 1966, 292–310; Dominik BURKARD, Der *andere* Katholizismus. Kommentare zum kirchlichen Zeitgeschehen der 1950er und 1960er Jahre im Briefwechsel zwischen Hans Barion und Karl August Fink, in: Katholiken im langen 19. Jahrhundert. Akteure – Kulturen – Mentalitäten. Otto Weiß zum 80. Geburtstag, hrsg. v. Dominik BURKARD u. Nicole PRIESCHING, Regensburg 2014, 349–449.

4 Vgl. Rudolf REINHARDT, Katholizismus und Katholizismen. Zur Deutung der Kirchengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts, in: ZKG 103, 1992, 361–365. – Reinhardts Vorschlag, die bisherige schablonenhafte Deutung kirchlicher Bewegungen – etwa des Jansenismus – als häretisches Abweichen von den Normen der katholischen Kirche aufzugeben und stattdessen eine Anerkennung als differierende (aber legitime) Ausprägung des Katholischen zuzulassen, war als Kritik an einer

wurde zwischen »einem sehr offiziellen, mehrheitlichen, eher typischen Katholizismus, und einem ›anderen‹, inoffiziellen, minderheitlichen, untypischen Katholizismus, der aber ebenso bewußt, ebenso sichtbar und ebenso handelnd ist wie jener«⁵.

Ein derart geweiteter »Katholizismus«-Begriff lässt sich auch regionalisieren. Gefragt wird also nach den besonderen Ausprägungen des »Katholischen« in einem bestimmten Gebiet, das freilich zuvor in irgendeiner Weise (politisch, historisch, kulturell, mentalitätsgeschichtlich) umschrieben werden muss – an sich bereits ein schwieriges, von Vorentscheidungen abhängiges Geschäft. Die sodann gefundene Rede von »dem rheinischen«, »dem westfälischen« oder »dem oberschwäbischen« Katholizismus etwa impliziert allerdings wiederum eine neue Normativität, zum mindesten aber die Vorstellung, man habe es über Generationen oder vielleicht Jahrhunderte hinweg mit einer konstanten Ausprägung des Katholischen in diesem oder jenem Gebiet zu tun – womit die »Lösung« nur auf eine andere Ebene verschoben wird und somit eine zweite Schwierigkeit am Horizont auftaucht. Wieder zur Frage gewendet: Kann oder darf man überhaupt davon ausgehen, dass (regionale) »Katholizismen« sich als statische Größen denken lassen? Oder unterliegen sie nicht von vornherein einer Dynamik, also Veränderungen, die die »Region« als zentrale Kategorie wenn nicht obsolet so doch unzureichend erscheinen lässt?

Sieht man von derlei Bedenken grundsätzlicher Art ab und begibt sich auf die Ebene der reinen Empirie, so stellt man freilich rasch fest, dass – mal unbekümmert, mal doch sehr bewusst – nicht nur von »dem Katholizismus« an sich gesprochen wird, wobei stets eine (entzeitlichte) Normativität mitschwingt, sondern auch von ganz bestimmten (nationalen oder regionalen) »Katholizismen«, die vom Normativen anscheinend in irgendeiner Weise abweicht. Dabei dient die sprachliche Verwendung des »Ismus« – gleichwohl ob in der Selbst- oder Fremdzuschreibung – offenkundig dazu, bestimmte Eigenarten zu überzeichnen, vielleicht gar zu verabsolutieren, und damit zum leicht chauffierbaren Vehikel in der Auseinandersetzung mit gegnerischen Vorstellungen zu machen. Dies gilt, wie wir später sehen werden, auch für den »Rottweiler Katholizismus«.

einseitigen, wertenden Kirchengeschichte gedacht, die sich dogmatische Vorgaben normativ zueigen macht, um von da aus über kirchliche Gruppen und theologische Strömungen der Vergangenheit zu urteilen. Die Rede von verschiedenen Katholizismen sollte dem jeweils »anderen Katholizismus« – jenseits des gerade herrschenden Milieus – Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

5 DIRKS, Ein »anderer Katholizismus«? (wie Anm. 3), 293. – Zur näheren Charakterisierung dieser beiden Katholizismen benutzte Dirks die Schablonen »rechts« (Regierung, Position) und »links« (Opposition, Kritik), machte die Unterscheidung zunächst einmal an der politischen Einstellung (also der Verknüpfung von Glauben und Politik) fest, dann aber auch an der innerkirchlichen Haltung. Damit übernahm er ein durchaus verbreitetes dualistisches Schema, ohne aber dessen defizitären Wert zu verkennen: »Es ist gelegentlich versucht worden, die beiden Katholizismen, von denen die Rede ist, aus einer dauernden polaren Gesetzlichkeit: Tradition und Fortschritt, Position und Kritik, Anpassung und Widerstand; oder aus einer Typik: Ja zum Sein und Unruhe zum Handeln, irrational und rational, ›aufbauend‹ und ›zersetzend‹ zu verstehen, teilweise auch aus gesellschaftlich-beruflichen Funktionen (hier Priester und Staatsleute, ›Lehr- und Nähr- und Wehrstand‹, dort Intellektuelle, Journalisten). Dies stimmt zwar, doch führt der geschichtliche Ansatz weiter: Die Unterscheidung hat sich in einem ganz bestimmten Augenblick artikuliert. Natürlich haben beide auch ihre lange Vorgeschichte, die Offiziellen sowohl in der Geistesgeschichte des deutschen Katholizismus als vor allem im überkommenen Bestand der Institutionen und Organisationen, die anderen vor allem etwa in der Jugendbewegung, aber auch in noch älteren theologischen (Tübinger Schule, Schell-Krise, Modernismus) und kulturellen Bewegungen (Carl Muth). Aber Nazismus, Krieg und Nachkriegsnot glichen die Gegensätze aus; die späteren Gegenspieler operierten nach der Befreiung vom Nationalsozialismus fünf Jahre lang miteinander, und im Grunde beginnt das Kapitel über den ›anderen‹ Katholizismus erst nach dem Ereignis, das man ›Restauration‹ genannt hat«. Ebd., 294.

1. Die historische Ausgangslage – ein selbstverständlicher Katholizismus?

Der Frage, ob man von einem spezifischen »Rottweiler Katholizismus« reden könne, wurde bislang nie näher nachgegangen. Überhaupt scheint das Bewusstsein von einer besonderen Form des Katholizismus in dieser Stadt am mittleren Neckar, die auf römische Ursprünge (das *municipium Arae Flaviae* – insofern mitunter als »älteste Stadt Baden-Württembergs« apostrophiert) und eine reiche Geschichte als Zentrum eines mittleren reichsstädtischen Territoriums zurückblicken kann, nicht vorhanden zu sein. In Rottweil war man stets und blieb auch in Zeiten der Reformation katholisch, scheinbar unangefochten, auch von dem zu Beginn des 19. Jahrhunderts aufgezwungenen »Bruch«, der sich mit dem Übergang des einst relativ selbstständigen Gemeinwesens an das protestantische Württemberg infolge der Mediatisierung vollzog. Selbstverständlich katholisch – so sehr, dass (in den Kindheitserinnerungen des Verfassers) noch Ende der 1960er-Jahre ein Prediger von der Kanzel der zum Münster erhobenen Stadtpfarrkirche Heilig Kreuz herab – drohend oder bedroht – ausrufen konnte: »Und schon wieder gibt es x % Protestanten mehr in unserer Stadt!« – Selbstverständlich katholisch. Oder auch nicht?

Die hier unterstellte Selbstverständlichkeit basierte auf einem historisch fermentierten Bewusstsein von »Tradition«, die viel mit der Identität einer besonderen Kaiser- und Glaubenstreue der Reichsstadt zu tun hatte, die sich bis weit in die Neuzeit hinein auch im hier angesiedelten kaiserlichen Hofgericht manifestierte⁶ und sich (zum Beispiel) auch in dem von Kaiser Barbarossa (um 1122–1190) verliehenen Privileg des vom Churer Bischof jährlich entgegenezunehmenden »Habichts von Chur« stets aufs Neue aktualisierte⁷. Zur Geschichte gehörte freilich auch die »abgewehrte« Reformation⁸, infolgedessen Rottweil eine der wenigen Reichsstädte blieb, die sich im 16. Jahrhundert dem »neuen Glauben«

6 Vgl. Friedrich von THUDICHUM, Geschichte der Reichsstadt Rottweil und des Kaiserlichen Hofgerichts daselbst (Tübinger Studien für schwäbische und deutsche Rechtsgeschichte 2/4), Tübingen 1911; Urkunden und Akten der Reformationsprozesse am Reichskammergericht, am kaiserlichen Hofgericht zu Rottweil und an anderen Gerichten, bearb. u. hrsg. v. Ekkehart FABIAN (Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte 16/17), Tübingen 1961; Georg GRUBE, Die Verfassung des Rottweiler Hofgerichts (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg B 55), Stuttgart 1969; Ulrike SCHILLINGER, Die Neuordnung des Prozesses am Hofgericht Rottweil 1572. Entstehungsgeschichte und Inhalt der Neuen Hofgerichtsordnung (Quellen und Forschungen zur höchsten Gerichtsbarkeit im Alten Reich 67), Köln–Weimar–Wien 2016.

7 Herzog Friedrich von Schwaben hatte das Recht, vom Churer Bischof alljährlich einen Habicht entgegenzunehmen, kurz vor seinem Aufbruch zum 3. Kreuzzug auf den Schultheißen der Stadt Rottweil übertragen, weil er gegenüber den Rottweilern »ain sonderen genedigen genaigten Willen truog, umb des Willen das die Burgerschaft daselbst vor Jahren, Ir leib und guott zu dem Römischen König Conraden dem dritten des nammens, der dises Fürsten oder hertzogen Anherren Bruoder gewesen, so treulich zugesetzt«. Zit. nach Winfried HECHT, Rottweil und der Habicht von Chur, in: Der Geschichtsfreund. Mitteilungen des Historischen Vereins Zentralschweiz 125, 1972, 209–214, hier: 210. – Immerhin wurde von Rottweil durch das ganze 16. Jahrhundert hindurch das Recht des Churer Habichts mit großem Ernst eingefordert – und dieser Forderung von Chur auch entsprochen.

8 1529 verwies der Rottweiler Rat über 400 »Neugläubige« aus der Stadt. Dazu Edmund JAHN, Die Reformationsbewegung in der Reichsstadt Rottweil, [Rottweil] 1926; Martin BRECHT, Die gescheiterte Reformation in Rottweil, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 75, 1975, 5–22; Bernhard RÜTH, Reformation und Konfessionalisierung in oberdeutschen Reichsstädten. Der Fall Rottweil im Vergleich, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 92, 1992, 7–33; Emanuel TARDENT, Gescheiterte Stadtreformation. Solothurn, Rottweil, Erfurt – Ein Vergleich, Bern 1994.

eben nicht öffneten, sondern weiterhin dem Kaiserhaus ebenso wie dem »alten Glauben« anhängen. Dies mit einer doppelten Folge: zum einen zu dem Preis, dass man sich in Rottweil fundamental von dem angrenzenden württembergischen »Ausland« unterschied⁹; zum anderen, dass man in ein durchaus prekäres politisches Verhältnis zur gemischt-konfessionellen Schweizer Eidgenossenschaft geriet, der man damals seit einigen Jahrzehnten als »zugewandter Ort« angehörte¹⁰. Die Selbstverständlichkeit des katholischen Glaubens trat den Rottweilern auch in Stein gemeißelt gegenüber: in einem reichen Reigen von Kirchen, Kapellen und Bildstöcken aller Epochen, oder in Holz geschnitzt wie die in der Predigerkirche (später in Heilig Kreuz) als Mitleidende verehrte »Maria von der Augenwende«. Sie wurde ihnen vor Augen geführt in der Feier einer langen Reihe kirchlicher Feste und geprägter Zeiten im Jahreskreis, in Patrozinien und den Heiligengedenktagen, die sich ihrerseits wiederum eng mit den Institutionen und dem alltäglichen Leben der gesellschaftlich-zünftisch-politischen Selbstorganisation der Stadt verbanden. Auch die Fastnachtskultur, die sich in Rottweil im Laufe der Jahrhunderte besonders intensiv ausprägte, ist nur verständlich in ihrer tiefen Verankerung im Religiös-Kirchlichen¹¹. Und selbstverständlich waren städtische Institutionen wie das Spital oder das Lyzeum – letzteres zeitweise sogar mit theologischen Klassen oder Kursen ausgestattet¹² – ohne ihre spezifisch religiöse Bindung und Prägung nicht denkbar.

Dieser Katholizismus, der so selbstverständlich in Erscheinung trat, war allerdings das Ergebnis durchaus heftiger innerstädtischer Auseinandersetzungen. Im Spätsommer 1529 waren die Sympathisanten des neuen Glaubens aus der Stadt gewiesen worden. Im folgenden Jahr war die Bestimmung im Stadtrecht verankert worden, wonach die wegen »der lauttrischen sect« Vertriebenen »zuo ewigen zitten« nicht wieder in Rottweil aufgenommen werden könnten¹³. Konrad Mock¹⁴, der Gesandte Rottweils auf dem Reichstag

9 Im täglichen Verkehr vielleicht am augenfälligsten bemerkbar seit 1583, als Rottweil mit der päpstlichen Kalenderreform den gregorianischen Kalender übernahm, während man in den altwürttembergischen Nachbarstädten Tuttlingen, Balingen oder Sulz bis 1699 mit dem Julianischen Kalender weiterrechnete, was auch für die im Rottweiler Einflussbereich liegenden Orte Flözlingen und Bühlingen, für Teile von Hausen ob Rottweil und sogar für den württembergischen Alpirlsbacher Klosterhof in der heutigen Rottweiler Waldtorstraße galt. Vgl. Winfried HECHT, Rottweil 1529–1643. Von der konfessionellen Spaltung zur Katastrophe im 30jährigen Krieg, Rottweil 2002, 76.

10 Dazu Alfons LAUFS, Das Schweizer Laudum der Reichsstadt Rottweil, in: 450 Jahre Ewiger Bund zwischen der Schweizer Eidgenossenschaft und Rottweil (10.–13. Oktober 1969), hrsg. v. STADTARCHIV ROTTWEIL, Rottweil 1969, 26–63; Winfried HECHT, Eine Freundschaft durch die Jahrhunderte, Rottweil 1979; Felix RICHNER, Rottweil und der Eidgenössische Vorort am Abend des Ancien Régime, in: Zürcher Taschenbuch 1990, 1991, 96–120.

11 Dazu einschlägig mit einer Fülle an Belegen: Werner MEZGER, Narretei und Tradition. Die Rottweiler Fasnet, Stuttgart 1994.

12 1796–1812 war sogar ein vollständiges theologisches Studium möglich. Vgl. August STEINHÄUSER, Das Gymnasium in Rottweil a.N. 1630–1930 (SD aus: Dreihundert Jahre Gymnasium Rottweil. Jubiläumsschrift), Rottweil 1930, 89–96; Hans GREINER, Geschichte der Schule in Rottweil am Neckar, in: Geschichte des humanistischen Schulwesens in Württemberg, Bd. II/1: Geschichte des humanistischen Schulwesens der Reichsstädte, Stuttgart 1915, 380–465, hier: 461–465.

13 HECHT, Rottweil 1529–1643 (wie Anm. 9), 13f. – Gleichwohl wechselte 1530–1532 eine kleinere Anzahl vertriebener Bürger zurück zum katholischen Bekenntnis und fand wieder Aufnahme in der Reichsstadt. Ebd., 16.

14 1538 und 1540 zum Bürgermeister der Stadt gewählt. Zu ihm: Hans GREINER, Der Briefwechsel Konrad Mocks, des Gesandten der Reichsstadt Rottweil auf dem Reichstag zu Augsburg 1530, in: Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte NF 7, 1898, 50–88. – Vgl. auch Ruth ELBEN, Das Patriziat der Reichsstadt Rottweil. Von den Anfängen bis zum Jahre 1550 (Veröffentli-

in Augsburg 1530, trat so entschieden für den katholischen Standpunkt ein, dass er in Anerkennung dessen von Kaiser Karl V. (1500–1558) zum Ritter geschlagen wurde und für seine Vaterstadt den Erlass der Reichssteuern auf 15 Jahre erreichte¹⁵. Rottweiler Kleriker, die teils auch später noch mit der Reformation sympathisierten, mussten auf ihre Stelle verzichten und die Stadt verlassen¹⁶.

1559 bekam Heilig Kreuz mit Magister Dr. Johannes Uhl († 1606)¹⁷ für die nächsten 47 Jahre einen hervorragenden Seelsorger und Dekan, der für die endgültige Verteidigung des katholischen Bekenntnisses in der Reichsstadt und bald für die Gegenreformation in Rottweil entscheidend werden sollte¹⁸. Uhl bemühte sich zum Beispiel mit Erfolg um päpstliche Stipendien für Rottweiler Studenten an der jungen, von Jesuiten geleiteten Universität in Dillingen¹⁹. Er führte die Rottweiler zu einem erneuerten, vielleicht sogar weitgehend veränderten Selbstverständnis. Seit 1588 stellte er seiner Gemeinde im großen Fürbittengebet nach jedem Gottesdienst vor Augen, wie die Reichsstadt, die sich als politische, soziale und auch zunehmend wieder als religiöse Gemeinschaft verstand, auf die Normen Gottes hin orientiert war und wie von daher die gesellschaftlichen Beziehungen in der Stadt geordnet werden sollten. Dabei nahm die Gemeinschaft der irdischen und der himmlischen Kirche einen besonderen Stellenwert ein. Unterstrichen wurde die Verpflichtung der Lebenden zur Fürbitte für die Verstorbenen; Missernten, Hunger, Krieg und Pest deutete Uhl als Zeichen des göttlichen Zornes über die Sünden der Stadt. Gnade und Segen des Himmels waren immer neu im Fürbittengebet und durch ein gottgefälliges Leben zu erwerben. Uhl wies ebenso auf die Pflicht zur exemplarischen Lebensführung des Klerus hin wie auf Gottes Auftrag an die städtische Obrigkeit, Friede, Einigkeit und Gemeinwohl der Stadt sicherzustellen. Die Untertanen, von denen Uhl vor allem Kranke, Arme, Gefangene und schwangere Frauen Gottes Schutz anempfahl, hatten sich gehorsam nach dem Beispiel des Klerus und den Gesetzen des Rates um einen exemplarischen Lebenswandel zu kümmern²⁰.

Wirkte mit Uhl – zusammen mit einer Reihe von Kaplänen – ein tatkräftiger Pfarrherr, so nahm immer stärker auch der Rottweiler Magistrat sein Kirchenregiment und damit die kirchliche Entwicklung der Stadt in die Hand²¹. Ab 1587 konnte man nur

chungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg B 30), Stuttgart 1964, passim.

15 HECHT, Rottweil 1529–1643 (wie Anm. 9), 16.

16 So noch 1534 Stadtpfarrer Konrad Rieser. HECHT, Rottweil 1529–1643 (wie Anm. 9), 19.

17 1559–1606 Stadtpfarrer von Rottweil, 1574 auch Dekan. Zu ihm und den religiösen Verhältnissen in Uhls Amtszeit in Rottweil (mit Osterkommunion-Verzeichnissen): Jason K. NYE, Johannes Uhl on penitence: sermons and prayers of the dean of Rottweil, 1579–1602, in: *Penitence in the age of Reformation* (St. Andrews studies in Reformation history), hrsg. v. Katharine JACKSON LUALDI u. Anne T. THAYER, Aldershot u. a. 2000, 152–168; Jason K. NYE, Not like us: Catholic identity as a defence against Protestantism in Rottweil, 1560–1618, in: *Religion and Superstition in Reformation Europe*, hrsg. v. Helen PARISH, Manchester u. a. 2002, 47–74.

18 HECHT, Rottweil 1529–1643 (wie Anm. 9), 41.

19 HECHT, Rottweil 1529–1643 (wie Anm. 9), 80.

20 Ebd., 77.

21 So konnte beispielsweise Pfarrer Uhl 1567 nur mit ausdrücklicher Billigung seiner Obrigkeit an der Konstanzer Diözesansynode teilnehmen, die die Umsetzung der Beschlüsse des Konzils von Trient (1545–1563) behandelte. 1573 wurde die Zahl der Kaplaneien in der Kapellenkirche auf drei verringert. Als bei der im Auftrag des Konstanzer Bischofs 1574 im Dekanat Rottweil durchgeführten Visitation festgestellt wurde, dass der Pfarrer in Rottweil-Altstadt mit einer Frau zusam-

noch als Katholik Rottweiler Bürger werden²². Die katholische Erneuerung zeigte sich auch beispielsweise im 1584 erstmals belegten Osterspiel, im Aufkommen der Fastenbrezeln, deren Herstellung von 1589 an durch den Rottweiler Magistrat Jahr für Jahr zu genehmigen war, oder in der sich seit etwa 1590 wieder verbreitenden Verehrung des Hl. Nikolaus. Auch das Wallfahrtswesen nahm neuen Aufschwung²³. Die bürgerliche und kirchliche Ordnung waren keine zwei voneinander getrennten Sphären, sondern durchdrangen sich gegenseitig. Man kann durchaus von einer »Sakralgemeinschaft« von Bürgerschaft und Klerus sprechen²⁴. Der Magistrat propagierte im Einvernehmen mit der Kirche ein Sittlichkeitsprogramm gegen Fluchen und Schwören, gegen Unmäßigkeit, Unzucht und Unordnung in jeder Hinsicht. Die »heilige katholische christliche römische Kirche« war das geistige Zentrum des reichsstädtischen Lebens. In ihr suchte die gesamte Stadt wie auch der Einzelne Schutz und Trost. Wenn in Kriegszeiten der Feind anrückte und die möglichen Abwehrmaßnahmen getroffen waren, blieb nur noch, »Gott walten Zuelassen«. Die wundersame »Augenwende« der in der Dominikanerkirche stehenden Muttergottes im Verlauf der Belagerungen von 1643 blieb nicht ohne Langzeitwirkungen im Rottweiler Bewusstsein wie in der städtischen Frömmigkeit. Zwischen offizieller und privater Religiosität vermittelte das städtische Kirchenregiment, das sich in der Kirchenordnung von 1618 und in zahlreichen Einzelverfügungen, vor allem aber in dem Beschluss, die Jesuiten in die Stadt zu holen, niederschlug. Hatte die Reichsstadt in den Reformationskämpfen des 16. Jahrhunderts Farbe bekannt und die Entscheidung für den alten Glauben getroffen, galt es nun im 17. Jahrhundert, im Zeitalter der konfessionelleren der Gegenreformation, ihn gegen alle Anfeindungen von außen zu verteidigen und im Innern der Bürger zu verankern²⁵. Verunglimpfungen des Katholizismus wurden unnachgiebig geahndet²⁶.

menlebte und mehrere Kinder mit ihr hatte, drang die Rottweiler Obrigkeit unnachgiebig auf die Entfernung des Klerikers aus seinem Amt. HECHT, Rottweil 1529–1643 (wie Anm. 9), 73f.

22 HECHT, Rottweil 1529–1643 (wie Anm. 9), 77. – Die Pfleger des (württembergischen) Alpirsbacher Pflegehofes blieben für gewöhnlich die einzigen Protestanten im reichsstädtischen Rottweil. Seit Anfang 1593 verlangte der Rat vor Hochzeiten von Auswärtigen einen Taufschein, verbot 1595, ins württembergische Flözlingen »zum vermaineten Tisch des Herrens zu gangen«, untersagte den Vertrieb der »ärgerlichen Lutherischen bücher« auf dem Markt und verlangte, Handwerksgelesen und Diensthöten abzuschaffen, die sich zu österlichen Zeiten »nit der Catholischen Religion gemeß« verhielten. Ebd., 78.

23 HECHT, Rottweil 1529–1643 (wie Anm. 9), 81.

24 Die Pfarrkirche war der allsonntägliche Versammlungsort der Bürgerschaft. Hier wurden im Anschluss an den Gottesdienst städtische Ämter und Pöstchen ausgerufen, Steueraufrufe getätigt, gravierende politische Beschlüsse kundgetan oder auch Strafen vollzogen, die in einem inneren Bezug zum christlichen Leben standen. Die alljährliche Wahl der Bürgermeister fand in der Pfarrkirche statt. Ebenso selbstverständlich entschied der Rat darüber, wer als Pfarrer oder Kaplan berufen werden sollte. Vgl. Thomas KNUBBEN, Reichsstädtisches Alltagsleben. Krisenbewältigung in Rottweil 1648–1701 (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Rottweil 20), Rottweil 1996, 181.

25 Vgl. KNUBBEN, Alltagsleben (wie Anm. 24), 183f. – Zur Augenwende vgl. Andreas HOLZEM, Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung, Aufklärung, Pluralisierung, 2 Bde., Paderborn 2015, hier: 561–567.

26 Als sich beispielsweise der evangelische Johannes Borst, der 1669 bereits elf Jahre in der Stadt gearbeitet hatte, sich erdreistete, die schwedische Königin Christina (1626–1689), die zum Katholizismus übertreten war, eine Hexe und alte Vettel zu nennen, sich über die Jungfrau Maria lustig zu machen und auf die Gesundheit des Doktor Luther (1483–1546) zu trinken, wurde er zu 50 Gulden Strafe verurteilt und durch Landesverweis seiner Existenzgrundlage beraubt. Vgl. KNUBBEN, Alltagsleben (wie Anm. 24), 184.

Seit dem 30-jährigen Krieg (1618–1648) war das Leben in Rottweil durch und durch von der katholischen Kirche geprägt²⁷. Die Stadtpfarrei stand durchweg unter der Leitung gebildeter und tatkräftiger Seelsorger: Dr. Franz Brock²⁸ aus Feldkirch hatte am Germanicum in Rom studiert, wurde später Domherr in Augsburg und stand über 20 Jahre lang den Rottweilern als exemplarischer, treuer, frommer und eifriger geistlicher Hirte voran. Ihm folgte Dr. iur. Johann Georg Gnan²⁹ aus Oberschwaben, der später Kanoniker an Sankt Johann in Konstanz wurde, diesem Dr. Franz Franz (1693–1707)³⁰, ein Rottweiler Bürgerssohn. Überhaupt gehörte Rottweil bis 1700 zu jenen Städten im Bistum Konstanz, aus der überdurchschnittlich viele Priester generiert wurden. Der Rat achtete streng auf Gebet und Andacht von Bürgern und Untertanen. Auf obrigkeitlichen Anordnungen war täglich beim Zwölfuhrläuten das Glaubensbekenntnis, morgens, mittags und abends zur Betzeit der Englische Gruß zu beten. Inhaltlich stand die Verehrung des Leidens und Sterbens Jesu Christi sowie die Verehrung des Altarsakraments im Vordergrund, während Marien- und Heiligenverehrung sich erst später wieder deutlicher entfalteten³¹. Neben Dominikanern und Kapuzinern (seit 1623) wurden 1652 auch Jesuiten nach Rottweil gerufen, und zwar mit dem expliziten Auftrag, die Lateinschule zu erneuern und sich überhaupt des Unterrichts der Schüler anzunehmen. Die Jesuiten hatten bis 1660 zudem nicht weniger als 50 Konversionen zu verzeichnen. Obwohl sie in der Stadt immer größere Beliebtheit erlangten, verließen sie 1671 Rottweil aufgrund der finanziell prekären Lage ihrer Residenz, kehrten 1692 jedoch abermals nach Rottweil zurück, wo sie bis zur päpstlichen Aufhebung ihres Ordens 1773 wirkten³².

2. Ein Kampfbegriff in den Flügelnkämpfen des 19. Jahrhunderts

Die Selbstverständlichkeit der Rottweiler Katholizität, die freilich (obwohl doch nur auf den ersten Blick) als unflexible bequeme Behäbigkeit charakterisiert werden kann, ist zunächst einmal alles andere als der Beleg für eine besondere Ausformung des Katholischen – und infolgedessen Ausweis eines wie auch immer »spezifisch« gearteten Katholizismus.

Gleichwohl taucht plötzlich im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts, und zwar nicht in unzugänglichen Akten, sondern in der publizistischen Öffentlichkeit, die explizite Rede von der Existenz eines »Rottweiler Katholizismus« auf. Der Begriff fällt 1839 in einem Artikel der streng-ultramontanen, von 1821 an zunächst in Mainz erscheinenden Zeit-

27 Winfried HECHT, Rottweil 1643–1802. Die späte Reichsstadtzeit, Rottweil 1999, 55.

28 1651–1672 Stadtpfarrer von Rottweil. Zu ihm vgl. KNUBBEN, Alltagsleben (wie Anm. 24), 181; HECHT, Rottweil 1643–1802 (wie Anm. 27), 56, 58, 65, 67.

29 1672–1693 Stadtpfarrer von Rottweil. Zu ihm vgl. KNUBBEN, Alltagsleben (wie Anm. 24), 181; HECHT, Rottweil 1643–1802 (wie Anm. 27), 56, 73.

30 1696–1707 Stadtpfarrer von Rottweil. Zu ihm: Edwin Ernst WEBER, Städtische Herrschaft und bäuerliche Untertanen in Alltag und Konflikt. Die Reichsstadt Rottweil und ihre Landschaft vom 30jährigen Krieg bis zur Mediatisierung (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Rottweil 14), 2 Bde., Rottweil 1992, 448, 452f., 455–460, 463; Pfarrei Heilig Kreuz Rottweil. Aspekte und Stationen ihrer Geschichte, hrsg. v. Heinrich MAULHARDT, Rottenburg 1991, 97.

31 Vgl. dazu ausführlicher HECHT, Rottweil 1643–1802 (wie Anm. 27), 56–61.

32 Ab 1673 folgten ihnen für 20 Jahre Mönche der schwäbischen Benediktinerkongregation, die das Rottweiler Gymnasium sogar zur Akademie und Ordensschule ausbauen wollten, die aber ebenso an der Finanzschwäche der Reichsstadt scheiterten, wie ihre Vorgänger. Vgl. HECHT, Rottweil 1643–1802 (wie Anm. 27), 65f.

schrift *Der Katholik*, die damals von den Domkapitularen Nikolaus Weis (1796–1869)³³ in Speyer und Andreas Räß (1794–1887)³⁴ in Straßburg herausgegeben wurde und bereits in ihrem Titel und Untertitel (*zur Belehrung und Warnung*) »Programm« war³⁵. Es handelte sich um ein »Publikationsorgan dezidiert katholischer und romtreuer Kreise«, das sich mit Anfragen an oder Angriffen auf die katholische Kirche, deren Lehre oder Praxis offensiv auseinandersetzte, vor »häretischer Literatur und Meinung« warnte und sich so immer wieder der eigenen Rechtgläubigkeit vergewisserte. Ziel war die »Herausbildung und Stärkung eines möglichst homogenen und selbstbewusst agierenden katholischen Bevölkerungsteils«³⁶.

Der namentlich nicht gezeichnete Beitrag mit dem Titel *Der Priester und der Laie*³⁷, um den es hier geht, thematisierte die unterschiedlichen Positionen des Theologen und Priesters Benedikt Alois Pflanz (1797–1844)³⁸ auf der einen sowie des an der Universität Freiburg lehrenden Staatswissenschaftlers und Historikers, des Laien Karl von Rotteck (1775–1840)³⁹ auf der anderen Seite, und zwar in der Frage des »Kölner Ereignisses«, als welches der preußische Mischehenstreit durch die Inhaftierung des Kölner Erzbischofs eine verschärfende Wendung erfahren hatte. Waren sich Pflanz und Rotteck in ihrer prinzipiell liberalen katholisch-kirchlichen Positionierung auch nicht unähnlich, so glaubte der *Katholik*, in der beiderseitigen Beurteilung des preußischen Vorgehens doch große Unterschiede feststellen zu können. Während man dem Laien Rotteck, der das Verfahren gegen den Erzbischof als »eben so bedenklich als widerrechtlich« bezeichnet hatte, ein »natürliches Rechtsgefühl« attestierte, verurteilte der *Katholik* den Priester Pflanz und dessen »große Milde, Toleranz, unzeitige Nachgiebigkeit« gegenüber Preußen als höchst verwerflich: Kaum einmal sei ein Sterblicher »zu so tiefer Verirrung« hinabgesunken. Pflanz habe sich »den finsternen Mächten geöffnet«, das priesterliche Trachten nach dem Ewigen mit »Lüsternheit und Genußsucht, mit Stolz, Habsucht und Neid vertauscht« und sich so zum »Werkzeuge der Hölle« statt zum »Träger der göttlichen Gnade« gemacht.

Veranlasst war dieses scharfe Urteil über Pflanz und den von diesem vertretenen »ächten (Rottweiler) Katholizismus« durch das zweite Heft der von Pflanz herausgegebenen *Freimüthigen Blätter über Theologie und Kirchenthum* des Jahres 1838, das einen knapp 200 Seiten langen Aufsatz *Der römische Stuhl und die Kölner Angelegenheit* enthielt, der auch als Sonderdruck erschien⁴⁰. Hier hatte Pflanz das Vorgehen des preußischen Staates

33 Zu ihm: Ludwig LITZENBURGER, Art. Weis, in: GATZ, Bischöfe 1983, 801–803.

34 Zu ihm: Erwin GATZ, Art. Räß, in: GATZ, Bischöfe 1983, 584–590.

35 Beide wurden wenige Jahre später von Rom zu Bischöfen erhoben.

36 Vgl. <http://idb.ub.uni-tuebingen.de/digitue/theo/kath> (Stand: 09.01.2020).

37 Der Priester und der Laie, in: Der Katholik. Zeitschrift für katholisches Wissen und kirchliches Leben 71, 1839, 160–167.

38 Zu ihm: Dominik BURKARD, Art. Pflanz, in: BBKL 7, 1994, 423–427; Dominik BURKARD, Benedikt Alois Pflanz. Integrationsfigur des »liberalen Katholizismus« im 19. Jahrhundert (Kleine Schriften des Stadtarchivs Rottweil), Rottweil 2004.

39 Zu ihm: Karl von Rotteck und Karl Theodor Welcker. Liberale Professoren, Politiker und Publizisten (Staatsverständnisse 108), hrsg. v. Ewald GROTHE u. Hans-Peter BECHT, Baden-Baden 2018.

40 Benedict Alois PFLANZ, Der römische Stuhl und die Kölner Angelegenheit. Erörterungen von Katholiken, welche festhalten an dem Grundsatz des H. Augustinus: „In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas«, Stuttgart 1838. – Bereits im ersten Jahr ihres Erscheinens nahmen die *Freimüthigen Blätter* den Kampf mit der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät und der von den dortigen Professoren herausgegebenen *Theologischen Quartalschrift* auf. Diese wandten sich in jenen Jahren unter dem Einfluss Johann Adam Möhlers (1796–1838) von der Aufklärung

gegenüber dem Kölner Erzbischof gerechtfertigt und das reklamierte staatliche Plazet für kirchliche Erlasse verteidigt: Nicht gegen den echten Katholizismus richte sich – so Pflanz – die Gefangennahme des Kölner Erzbischofs, sondern lediglich gegen »das despotische Rom mit seinem Ultramontanismus, mit dem es Deutschland, vermittelt der neuen ›Wissenschaft‹, wieder umspinnen« habe. Der *Katholik* reagierte gereizt: Indem Pflanz den Ultramontanismus verdamme, stilisiere er seinen eigenwilligen »Rottweiler Katholizismus« mit seiner grundfalschen Sicht zum »ächten Katholizismus«⁴¹.

Mit dieser Wertung gab der *Katholik* ganz offenkundig eine Sichtweise wieder, die in breiteren katholischen Kreisen kolportiert wurde. Man wird deshalb von keiner Einzelmeinung, viel eher von einer allgemeineren Stimmungslage gegen Pflanz und seine liberal-aufgeklärten Freunde sprechen dürfen, als deren Nest oder Kulminationspunkt man Rottweil betrachtete. Das Erstaunliche nur: 1839 erschienen die *Freimüthigen Blätter* bereits seit über fünf Jahren (1833) nicht mehr in der Herder'schen Buchhandlung in Rottweil, sondern bei Paul Neff (1804–1855) in Stuttgart, und auch Pflanz selbst wirkte inzwischen nicht mehr als Professor am Rottweiler Gymnasium (1826–1836) und als Marienkaplan an der dortigen Kapellenkirche, sondern als Pfarrer in Moosheim im Dekanat Saulgau. Wie der Verfasser der Polemik im *Katholik* also im Hinblick auf Pflanz und die *Freimüthigen Blätter* (noch immer) von einem »Rottweiler Katholizismus« sprechen konnte, bleibt eine offene Frage.

Drei mögliche Antworten bieten sich an: Entweder, der unbekannte Verfasser war nicht auf dem neuesten Stand, sondern referierte im Grunde nur ältere Frontstellungen, bediente also traditionelle »Schubladen«, ohne sich bewusst zu machen, dass inzwischen zumindest gewisse sachliche Änderungen eingetreten waren. Dies spräche für einen mit den neueren württembergischen Verhältnissen nicht näher vertrauten Verfasser. Oder aber: Der Verfasser assoziierte die Wortführer der liberalen Katholiken Württembergs tatsächlich nach wie vor mit Rottweil und dem dortigen kirchenpolitischen Klima. Da-

ab und gerieten ins romantisierende Fahrwasser. Zum Bruch innerhalb der Fakultät kam es, weil Möhler sich von seinem Kollegen, dem Pastoral- und Moraltheologen Johann Baptist Hirscher (1788–1865) distanzierte, der zwei kritische Schriften zur Zölibatsfrage positiv besprochen hatte. Pflanz beobachtete als intimer Kenner und wachsamer Beobachter der Szene mit Verärgerung die Wandlung seines einstigen Kurskollegen, und mit Trauer die Abkehr der einstigen Lehrer von der früheren liberalen Richtung. Es wundert nicht, dass Pflanz die Schriften Möhlers schonungslos rezensierte. Er warf ihm vor, »ein entschiedener kirchlicher Ultra« zu sein, dem »Ultramontanismus« und der »ächte[n] Jesuiten-Moral« zu huldigen. In der *Theologischen Quartalschrift* sei »an die Stelle der liberalen Richtung eine einseitig mystische, nicht selten ultramontanistische getreten, die den Freund der Aufklärung unheimlich anspricht und den Schüler der theologischen Fakultät in Tübingen, wie sie ehemals war, [...] mit tiefer Wehmut erfüllt«. Zit. nach Abraham Peter KUSTERMANN, »Katholische Tübinger Schule«. Beobachtungen zur Frühzeit eines theologiegeschichtlichen Begriffs, in: *Catholica* 36, 1982, 65–82, hier: 68. – Die Tübinger *Theologische Quartalschrift* sei aus einem gemäßigt liberalen zu einem ultramontanen Organ geworden, und zwar unter dem Einfluss eines Mannes, der sich zum Hauptsprecher aufgeworfen habe und von einem idealen Standpunkt aus Wissenschaft und Geschichte konstruiere. In Tübingen säßen nur noch »Finsterlinge«, »Renegaten« und »Wetterfahnen«. *Freimüthige Blätter über Theologie und Kirchentum 1833/II*, 178ff. – Möhler seinerseits schalt Pflanz und die Liberalen 1832 als »unnütze Schwätzer« und »Liberale Schreier«. Vgl. Stefan LÖSCH, Prof. Dr. Adam Gengler 1799–1866. Die Beziehungen der Bamberger Theologen zu J.J.J. Döllinger und J.A. Möhler. Ein Lebensbild mit Beigabe von 80 bisher unbekanntem Briefen, darunter 47 neuen Möhler-Briefen. Zugleich ein Beitrag zur Gelehrten- und Kirchengeschichte Bamberg im 19. Jahrhundert (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Fränkische Geschichte 17), Würzburg 1963, 92.

41 Der Priester und der Laie (wie Anm. 37), 160–162.

für gab es durchaus Gründe. Beispielsweise die im selben Jahr 1839 erschienene, von Pflanz herausgegebene Festschrift⁴² zum goldenen Priesterjubiläum des zu seinem engsten Freundeskreis gehörenden Aufklärers Fridolin Huber (1763–1841)⁴³, der seit vielen Jahren in der zum Dekanat Rottweil gehörenden Pfarrei Deißlingen pastorierte und als »Wessenbergianer« eine alte Gallionsfigur des nicht-ultramontanen süddeutschen Katholizismus war⁴⁴. Fakt war auch, dass in der Herderschen Buchhandlung in Rottweil⁴⁵ in den 1820er-Jahren eine große Zahl an vor allem der Aufklärung verpflichteten Büchern und Schriften⁴⁶ erschienen war – als Periodica übrigens nicht nur seit 1833 die *Freimüthigen Blätter*⁴⁷, sondern von 1820 bis 1829/30 auch ein *Kritisches Journal für das katholische Deutschland*, das namentlich als Gegenjournal zur Augsburger ultramontanen *Feldermastiaux'schen Literaturzeitung* gedacht war⁴⁸. Wahrscheinlich meinte der Verfasser des Beitrags im *Katholik* also gar nicht *nur* Pflanz, also eine bestimmte Person, die zudem gar nicht aus Rottweil selbst stammte, vielmehr ein bestimmtes »Klima«, in dem der von der neuen »ultramontanen« Norm abweichende Katholizismus gedeihen konnte und an dem gerade auch die Rottweiler literarische Produktion ihren Anteil hatte.

Eine letzte mögliche Erklärung: Der Autor im *Katholik* wusste sehr wohl darum, dass seine Polemik gegen den »Rottweiler Katholizismus« letztlich ins Leere ging. Aber dieser

42 Benedict Alois PFLANZ, Doctor Fridolin Hubers Leben und literarisches Wirken. Eine demselben aus Veranlassung seines Priesterjubiläums von mehreren seiner Verehrer gewidmete Denkschrift, Konstanz 1839.

43 Zu ihm August HAGEN, Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg, Stuttgart 1953, 216–278; Dominik BURKARD, »Im Namen des Allerheiligsten ...«. Das Testament Fridolin Hubers. Zum 150. Todestag des Spätaufklärers, in: RJKG 10, 1991, 183–195; Dominik BURKARD, Art. Huber, in: LThK³ 5, 1996, 294.

44 Huber hatte seiner aufgeklärten Theologie und seiner praktischen Reformen wegen Berühmtheit erlangt. So erzählte man sich bis in die 1990er-Jahre in Deißlingen, dass unter ihm der Beichtstuhl auf die Kirchenempore gezogen und nur zweimal im Jahr, vor Ostern und Weihnachten, heruntergelassen worden sei. Huber lieferte auch viele Beiträge in die von Pflanz herausgegebenen *Freimüthigen Blätter* und darf wahrscheinlich auch als einer der Gründer der Zeitschrift gelten.

45 Den Rottweiler Verlag leitete Andrä Herder, der Bruder von Bartholomä Herder, der nach Rottweiler Anfangsjahren nach Meersburg und Freiburg expandierte. 1829 verkaufte Herder die Rottweiler Buchhandlung an Wilhelm Willmann, die Rottweiler Buchdruckerei und den Zeitungsverlag wenig später an Dr. Rapp. Vgl. Heribert DOM, Das Pressewesen in Rottweil von den ersten Anfängen bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Diss. masch. 1956; Hanns BÜCKER, Bartholomä Herder 1774–1839. Verleger – Drucker – Buchhändler, Freiburg i. Br. 1989, 16.

46 Seit 1801 war Bartholomä Herder – nach Vorlage eines entsprechenden Verlagsprogramms zur Priester- und Lehrerfortbildung – fürstbischöflicher Hofbuchhändler und -drucker bei Dalberg in Meersburg geworden, wo er auch die *Geistliche Monatschrift mit besonderer Rücksicht auf das Bisthum Konstanz* (1802–1803) bzw. das *Archiv für die Pastorkonferenzen in den Landkapiteln des Bisthums Konstanz* Wessenbergs (1804–1827) verlegte. Vgl. BÜCKER, Herder (wie Anm. 45), 17–25.

47 Ursprünglich herausgegeben von einer Gesellschaft unter Verantwortung der Herderschen Buchhandlung. Im Hintergrund der Gründung standen massive Angriffe, denen die 1830 von den Staaten der oberrheinischen Kirchenprovinz veröffentlichte *Landesherrliche Verordnung* ausgesetzt war. Diese Verordnung hatte gegen den Protest Roms das bereits früher in Frankfurt ausgehandelte Kirchensystem in Vollzug gesetzt. Pflanz und die »Reformkatholiken« unterstützten das Frankfurter Kirchensystem, weil sie in ihm die Gewähr für weitgehende Reformen erblickten. Auch die Rottweiler *Freimüthigen Blätter* stellten sich hinter die staatliche Kirchenpolitik. Noch im ersten Jahr ging die Herausgeberschaft auf Pflanz über, der das Journal bis zu seinem Tod redigierte. Mitunter sollen ganze Hefte aus seiner Feder hervorgegangen sein.

48 Als Herausgeber wird Johann Evangelist Brander (1785–1866) genannt, 1814 Professor am Rottweiler Gymnasium und Kaplan, 1828 Stadtpfarrer in Wiesensteig. Zu ihm: NEHER I, 357.

Fehlschuss war ein kalkuliertes, demonstratives Ignorieren historischer Umstände, um dem kirchenpolitischen Gegenspieler Pflanz und seinem liberalen Blatt ihre (vermeintliche oder tatsächliche) Bedeutungslosigkeit möglichst eindringlich vor Augen zu führen. Vielleicht war das Ganze auch gewürzt mit einer ironischen Komponente: Pflanz und sein Provinz-Blatt halten sich für berechtigt, über den Kölner Kirchenstreit zu urteilen und hier als Katholiken eine Sondermeinung zu vertreten, meinen also, der Welt ihre Sicht, ihren »Katholizismus« aufdrängen zu können. Dabei ist der Nabel ihrer Welt nur ein unbedeutendes, zurückgebliebenes süddeutsches »Kaff«, das den Anschluss an die neue Zeit verpasst hat und noch immer dem alten Zopf der Staatskirchenhoheit anhängt. Wie kann man – so dürfte der anonyme Verfasser vielleicht gefragt haben – auf den abstrusen Gedanken verfallen, eine so veraltete, abseitsstehende Sondermeinung in der neuen historischen Gemengelage katholisch-ultramontaner Massenmobilisierung als »ächten« Katholizismus auszugeben?

Welche der Erklärungen auch immer zutreffen mag: Der »Rottweiler Katholizismus« stand 1839 für einen bestimmten Typus von Katholizismus, der vom »Üblichen« entweder tatsächlich abwich oder dessen Abweichung vom Üblichen zumindest suggeriert wurde.

Wie charakterisierte der *Katholik* diesen »Rottweiler Katholizismus« aber näherhin? Erstaunlicherweise wurde die ultramontane Chiffre – denn nur um eine solche handelte es sich – inhaltlich nicht wirklich gefüllt, sondern verblieb ganz und gar im Formelhafte. Da ist lediglich die Rede von einem Abweichen von »den Gesetzen der Kirche« – gemeint ist die Kritik von Pflanz an den Bestimmungen des kanonischen Eherechts. Da taucht das Stichwort vom »Febronianismus« auf, womit vermutlich die Betonung ortskirchlicher Verantwortung (gegenüber zentralistischen Bestrebungen) gemeint ist – in Anlehnung an die im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts mehrfach erfolgte kirchliche Verurteilung desselben⁴⁹. Eben darum jedoch, um Konsequenzmacherei, scheint es dem Verfasser zu gehen: den »Rottweiler Katholizismus« in den Bereich der Heterodoxie zu rücken und damit in einen offenen Gegensatz zur katholischen Orthodoxie. »Uebrigens wünschen wir zu erfahren was heutzutage der Herr Bischof von Rottenburg in Betreff dieser von einem seiner untergebenen Priester publizirten, und offenbar heterodoxen – wir wollen ganz glimpflich reden – Schrift thun wird. [...] Uebrigens hoffen wir, daß Rom von diesem antikirchlichen Treiben mancher Priester Kunde nehmen, und auf kanonischem Wege gegen dieses Unwesen einschreiten werde«⁵⁰. Dies war eine unverhohlene Aufforderung an den damaligen Rottenburger Bischof Johann Baptist von Keller (1774–1841)⁵¹, gegen Pflanz und mit ihm gegen all jene Katholiken disziplinarisch vorzugehen, die im (preußischen) Mischehenstreit nicht zu den Vertretern

49 Die vom Trierer Weihbischof Nikolaus von Hontheim (1701–1790) unter dem Pseudonym Febronius verfasste Schrift *De statu ecclesiae* (1763) vertrat die Auffassung, der von Christus gestiftete, auf Einheit und Harmonie angelegte Organismus der Gesamtkirche müsse wiederhergestellt werden durch Rückführung des bestehenden monarchischen Primats in seine legitimen Grenzen. Die oberste Autorität in der Kirche wurde nicht dem Papst, sondern dem Allgemeinen Konzil als Versammlung aller Bischöfe zugesprochen. Vgl. Dominik BURKARD, Febronius, febronianismo, in: *Dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da Adriano PROSPERI con la collaborazione di Vincenzo LAVENIA e John TEDESCHI, Vol. 2, Pisa 2010, 579–581.

50 Der Priester und der Laie (wie Anm. 37), 166f.

51 Zu ihm: Rudolf REINHARDT, Art. Keller, in: GATZ, Bischöfe 1983, 366–369; Rudolf REINHARDT, Art. Keller, in: LThK³ 5, 1996, 1387; Hubert WOLF, Johann Baptist von Keller (1774–1845). Das Bild eines Bischofs im Spannungsfeld von Staat und Kirche, von Aufklärung und Orthodoxie, in: RJKG 3, 1984, 213–233.

einer »harten« kirchlichen Linie zählten. Damit wurde der Staat-Kirche-Konflikt, der der Mischehenstreit eigentlich war, zugleich zu einem Stellvertreterkrieg innertheologischer Differenzen.

Pflanz und seine Gesinnungsfreunde wurden freilich nicht nur in dem genannten Artikel des *Katholik* ins unkatholische Abseits gedrängt, frei nach dem bekannten Diktum: »Ein liberaler Katholik – ein halber Katholik«. Auch eine andere ultramontane Zeitschrift, die in Augsburg erscheinende *Sion*, warf 1839 alle »liberalen« Katholiken in einen Topf und bezeichnete die »Schade, Rottecke, Münche, Ellendorfe, Baltzer, Pflanze, Alexander Müller, luzerner Fischer, Sedlnitzki, Keller, Carovés, dresdner Communalgardistenpantalonshauptmänner« als »mehr oder minder lau oder kalt« der heiligen Mutter Kirche gegenüber, die selbst von Protestanten wie Johannes von Müller (1752–1809) oder Friedrich Hurter (1787–1865) beschämt würden⁵².

Dass dies eine grobe Vereinfachung und Pflanz beispielsweise mit Friedrich Wilhelm Carové (1789–1852) ganz und gar nicht einer Meinung war, belegt hingegen eine Rezension von Carové (1789–1852) Schrift *Papismus und Humanität* in den *Freimüthigen Blättern*⁵³. Pflanz kritisierte insbesondere die von Carové vertretene Ansicht, »Ultramontanismus und Katholizismus wären einerlei, so daß von den ultramontanen Grundsätzen nicht abgewichen werden könne, ohne vom Katholizismus abzufallen«. Damit reagierte er auf die Folgerung Carové, weil der Katholizismus unverbesserlich und jedes Fortschritts unfähig sei, könne das Heil nur in der Trennung vom Katholizismus liegen. Pflanz war anderer Meinung. Der Katholizismus schien ihm durchaus reformierbar, weil er den Ultramontanismus nur als eine »Partei« innerhalb des Katholizismus betrachtete.

Dies veranlasste wiederum die *Sion* zu der Bemerkung, wer die katholische Kirche verbessern und fortbilden zu können meine, sei »bloß und oft kaum ein halber Katholik«. Die »Herren Fortbildner« wollten die Kirche »in einem ganz andern Sinn fortbilden, in welchem fort nämlich auch hinweg heißt«. Damit war ein harter Vorwurf ausgesprochen: Pflanz und seine Richtung strebten letztlich ein Schisma an. Ein abstruser Gedanke, aber der Pappkamerad half der *Sion* offenbar aus einer Argumentationsnot: »So treffen sie wieder mit Carové zusammen. Wir müssen also die Pflanz-Schule eben so wie die Carové'sche Ausrottungsschule auf das Allerhumanste ablehnen«⁵⁴.

Infolge des Kölner Mischehenstreits⁵⁵ solidarisierten sich die Katholiken gegen das harte Vorgehen des Staates gegen die Kirche, die »Ultramontanen« konnten sich als die wahren Katholiken und Verteidiger der Kirche gerieren, während die »liberalen« Katholiken zu Kollaborateuren des kirchenfeindlichen Staates abgestempelt wurden. Der Untergang der liberalen Richtung im Katholizismus war damit eingeläutet. Zurecht prognostizierte der *Katholik* 1839: »Gerade die Kölner und andere ähnliche Ereignisse werden in Deutschland dem Febronianismus in Theologie und Geschichte, und allen damit verbundenen religiösen und politischen Irrungen, was wir zu Gott hoffen, eben so ein Ende machen wie früher in Frankreich der Gallikanismus unter der bitteren Lehre des Konstitutions- und Revolutionsdespotismus zu Grabe ging, als die alten Freiheiten der gallikanischen Kirche unter dem Schwerte der neuen Staatsfreiheit und dem Feuer der Leiden, der Beraubung und Verfolgung ihre innere katholische Güte

52 Beilage Nr. 106 zur *Sion*. Eine Stimme in der Kirche für unsere Zeit. Eine religiöse Zeitschrift, zugleich auch eine Hausbibliothek für fromme katholische Familien 8, 1839, 1045f.

53 *Freimüthige Blätter über Theologie und Kirchentum* 17, 1839, Heft 4, 120ff.

54 *Observatorium*, in: *Sion*. Eine Stimme in der Kirche für unsere Zeit. Eine religiöse Zeitschrift, zugleich auch eine Hausbibliothek für fromme katholische Familien, Nr. 98 (16. August 1839), 959.

55 Vgl. Friedrich KEINEMANN, Art. Kölner Wirren, in: LThK³ 6, 1997, 197f.

und Wahrheit bewähren sollten«⁵⁶. Die 1840er-Jahre rückten auch den liberalen Katholizismus immer stärker in die Defensive. Bereits im Juli 1840 triumphierten die Gegner: »Wir haben auch einmal die Freude, etwas Anderes als Pflanzische Diatriben bey uns erscheinen zu sehen. Zwar läßt »Ehren Herr Pflanz« im ersten Hefte seiner freymüthigen Blätter dieses Jahrs wieder alle Furien* los, welche der Haß gegen Rom um ihn gesammelt und die zunehmende Verzweiflung** an seiner Sache mit Zornfeuer wider jede wahrhaft kirchliche Lebensregung erfüllt; und sein Spoudaios***, dieser Treffliche, der ohne Stylübungen nicht leben kann, schüttet insbesondere seine Galle über die ehemaligen Jesuiten in America aus zu einer Zeit, da der fühlende und denkende Theil unter den Protestanten die Verdienste derselben um so mehr anerkennt, je mehr die Behandlung der Indianer in America durch den dort herrschenden Protestantismus jedes Herz empören muß. Aber dafür tröstet uns nicht etwa bloß die Aussicht, daß die immer dürrer gewordenen freymüthigen Blätter bald ihr mühsam hingeschlepptes Leben beschließen werden, sondern eine bey dem protestantischen Buchhändler Laupp in Tübingen erschienene Schrift⁵⁷, deren ächt katholischer Geist den katholischen Clerus der Diöcese wahrhaft erfreut, und zwar um so mehr als die ächt katholische Schrift von einem ehemaligen Schüler des unkatholischen ehemaligen Professors Pflanz stammt, und also zugleich beweist, wie wenig die Richtung des Hrn. Pflanz der Fortpflanzung fähig gewesen«⁵⁸.

Die ultramontane Presse hatte ein gutes Gespür: 1843 kehrte Pflanz in die Rottweiler Gegend zurück, ließ sich als Pfarrer von Schörzingen auf vielfaches Drängen auch abermals als Landtagskandidat für Rottweil aufstellen⁵⁹, erlag jedoch noch vor dem Wahlausgang einem Nervenfieber. Mit ihm wurden auch seine *Freimüthigen Blätter über Theologie und Kirchenthum* zu Grabe getragen. Der liberale Katholizismus hatte seinen »Bannerträger« verloren⁶⁰.

56 Der Priester und der Laie (wie Anm. 37), 167.

57 Eduard VOGT, Der heilige Franciskus von Assisi. Ein biographischer Versuch. Mit einem Anhang, die Lieder des Heiligen in der Ursprache enthaltend, Tübingen 1840. – Drei Jahre später folgte: Der heilige Rosenkranz. In Gedichten und Betrachtungen, aus dem Französischen von Eduard VOGT, Tübingen 1843.

58 *Eine erfreuliche Erscheinung aus Württemberg*, in: *Sion. Eine Stimme in der Kirche für unsere Zeit. Eine religiöse Zeitschrift, zugleich auch eine Hausbibliothek für fromme katholische Familien* 9, Nr. 91 (29. Juli 1840), 857–859. – Von den Gegnern wurde erkannt, dass Pflanz weitgehend isoliert war. Seinen Blättern fehlten die Abonnenten, der junge Klerus huldigte einer anderen Richtung. Die *Sion* versuchte, die sich abzeichnende Niederlage der Pflanzschen Schule bereits zu proklamieren. Genüsslich wurde behauptet, ein Schüler von Pflanz habe sich öffentlich in einer Schrift gegen seinen Lehrer gewandt. Dabei wurde freilich die Bezeichnung »Schüler« nicht im Sinne der Geistesverwandtschaft gebraucht. Vogt hatte lediglich das Gymnasium besucht, an dem Pflanz unterrichtete. Pflanz hielt sich jedoch in der Schule bewusst mit kirchenpolitischen Äußerungen völlig zurück, wie sein zeitweiser Kollege Carl Joseph Hefele (1809–1893) bescheinigte.

59 Die *Sion* berichtete: »Am ersten Wahltag fielen fast 200 Stimmen mehr auf ihn als auf seinen Gegner, am zweiten, obgleich Nachrichten von seinem schweren Erkranken oder gar falsche Nachrichten von seinem Tode einliefen, hatte er noch die Mehrheit. Am dritten Wahltag, den 23. November Morgens 4 Uhr starb er«. *Nachrichten über die Wahlen zur württembergischen Ständekammer*, in: *Sion. Eine Stimme in der Kirche für unsere Zeit*, Nr. 153 (22. Dezember 1844), 1497–1503, hier: 1502.

60 Vgl. *Sion. Eine Stimme in der Kirche für unsere Zeit*, Nr. 143 (29. November 1844), 1406.

3. Auf der Suche nach dem »Rottweiler Katholizismus«

Will man den »Rottweiler Katholizismus« nicht einfachhin mit dem Katholizismus Pflanzscher Prägung identifizieren, ihn also lediglich als Chiffre für einen dem »ultramontanen« Mainstream entgegenstehenden »liberalen« Katholizismus nehmen, fragt man vielmehr nach einem tieferen Zusammenhang zwischen diesem liberalen Katholizismus und dem doch offenbar so selbstverständlichen Katholizismus Rottweils, so ergeben sich durchaus interessante Einblicke in den religiös-kirchlichen Mikrokosmos der Stadt am oberen Neckar.

3.1 Erste Risse im geschlossenen Katholizismus der Gegenreformation?

In Rottweil hatten sich nach einer Phase gezielter Konfessionalisierung im 17. Jahrhundert bereits in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts erste »Risse« an der religiös-kirchlichen Oberfläche gezeigt. Insgesamt scheint der Pfarrklerus längst nicht mehr das Format gehabt zu haben, das seine Vorgänger im 17. Jahrhundert in die Waagschale der konfessionellen Kämpfe und der religiösen Stabilisierung geworfen hatten; mit der Seelsorge stand es jetzt nicht mehr zum Besten. Auch bei der Ordensgeistlichkeit verdrängten mitunter Streitigkeiten um Äußerlichkeiten (etwa die Rangfolge in der Prozessionsordnung) die innere positive Aufbauarbeit. Je mehr sich der Katholizismus in seiner barocken Pracht, in Heiligenverehrung, Prozessionen und Wallfahrten entfaltete⁶¹, desto mehr scheint unter der äußeren Form der lebendige Glaube erstarrt zu sein. Die da und dort aufblitzende auffallende Vorliebe für das Einsiedlerwesen⁶² deutet möglicherweise darauf hin, dass es zugleich widerstrebende Tendenzen gab. In diesem Sinne könnte auch die Gründung neuer Assoziationen (1734 einer Bruderschaft Vom guten Tod, um 1740 einer Marianischen Kongregation)⁶³ gesehen werden, die weitaus stärker auf die innere, geistige Formung Wert legten als die einige Jahrzehnte zuvor gegründete Corpus-Christi-Bruderschaft, die sich vor allem um die feierliche Gestaltung der Fronleichnamsprozession kümmerte, oder die Rosenkranz-Bruderschaft, deren Betätigung per se schon in der Gefahr eines gewissen Formalismus stand.

Dass die Steigerung der barocken Frömmigkeit⁶⁴ leicht in eine theologische Schiefelage führen konnte, wurde im Übrigen auch von Zeitgenossen erkannt. So wurde 1741 der Rottweiler Stadtpfarrer beim Konstanzer Bischof angezeigt und von diesem auch zurechtgewiesen, weil er bei einer Prozession die Heilig-Kreuz-Reliquien unter dem Traghimmel mitgeführt hatte, der eigentlich dem Altarsakrament vorbehalten war. Über die richtige Form der Kreuzverehrung diskutierten auch Kapuziner und Jesuiten, wobei letztere zur Zurückhaltung mahnten und argumentierten: Wenn man das Kreuz, an dem Christus gehangen, in gleicher Weise wie Christus selbst anbeten dürfe, so dürfe man wohl auch den Esel anbeten, auf dem er gesessen⁶⁵.

Solche Schlaglichter auf das kirchliche Leben in Rottweil Mitte des 18. Jahrhunderts könnten darauf hindeuten, dass es unter der scheinbar homogenen – vom Rat der Stadt

61 Vgl. HECHT, Rottweil 1643–1802 (wie Anm. 27), 120ff.

62 Winfried HECHT, Das Einsiedlerwesen in Rottweil im 18. Jahrhundert, in: RJKG 3, 1984, 113–127.

63 HECHT, Rottweil 1643–1802 (wie Anm. 27), 130.

64 Vgl. auch Winfried HECHT, Volksfrömmigkeit, in: MAULHARDT (Hrsg.), Pfarrei (wie Anm. 30), 36–41.

65 Vgl. HECHT, Rottweil 1643–1802 (wie Anm. 27), 129.

peinlich bewachten – Oberfläche brodelte, dass es an einem (als überspannt empfundenen) Einheitskatholizismus Kritik gab, und dass vielen das »Selbstverständliche« eben nicht (mehr oder auch noch nicht) selbstverständlich war. Dazu passt die vielleicht rein intuitive Feststellung Winfried Hechts, in Rottweil habe sich zwar eine reiche barocke Frömmigkeit entwickelt, jedoch »eine Spur nüchterner als dies in Oberschwaben oder Bayern der Fall war«⁶⁶. Und es erstaunt dann auch nicht die aus einem späteren Jahrzehnt stammende Nachricht, dass etwa ein Fünftel der Gläubigen nicht zur eigentlich vorgeschriebenen Osterkommunion ging – also nicht einmal vor Ostern das Buß- und Altarsakrament empfing⁶⁷.

Wenn es mangels Quellen auch schwer sein dürfte, einen wirklich belastbaren Vergleich zur Rottweiler Frömmigkeit im 17. Jahrhundert zu ziehen: In der Tendenz scheint sich eine gewisse Verflachung, auch Veräußerlichung feststellen zu lassen. Eine Entwicklung, deren möglichen Ursachen genauer nachgegangen werden müsste.

3.2 Ein nüchtern-pragmatischer Katholizismus?

Tatsächlich brachte das spätere 18. Jahrhundert im kirchlichen Bereich – ob als logische Fortsetzung der Entwicklung, ob infolge eines bewussten Gegensteuerns – »einerseits den eher zögernden Abschied von manchen lieb gewordenen Formen barocker Frömmigkeit, andererseits die Hinwendung zu einer nüchterneren Religiosität, die freilich in ihren Zielen und Wegen kaum weniger ernsthaft erscheint«⁶⁸, etwa wenn Anstrengungen unternommen wurden, das Netz der Seelsorge enger zu knüpfen.

In der Frage der religiösen Abweichung – und also der Toleranz – scheint im Laufe des 18. Jahrhunderts ebenfalls ein vorsichtiger Wandel erkennbar. Schon in der Vergangenheit war man, bei aller Klarheit im Prinzipiellen (etwa Notwendigkeit der katholischen Konfessionszugehörigkeit für Neubürger), im Einzelfall durchaus konzilient gewesen, hatte lediglich demonstrative Beleidigungen des Katholizismus mit ebenfalls demonstrativer Härte geahndet. Dies blieb auch im 18. Jahrhundert so⁶⁹. Das Hochgefühl der Überlegenheit der eigenen Konfession, das die barocke Religiosität erzeugte, ermöglichte nun aber offenbar eine herablassende Lässigkeit gegenüber fremden Konfessionsverwandten – vorausgesetzt, diese verhielten sich nicht respektlos gegenüber dem Katholizismus⁷⁰. Möglich war jetzt aber etwa auch, dass in der Johanniterkommende ein evangelischer Verwalter wirkte.

66 Ebd., 120.

67 Ebd., 174.

68 Ebd., 173f. – Bewusst eingeschränkt wurden gewisse Ausprägungen barocker Frömmigkeit: 1786 wurden beispielsweise die Bräuche während der Karwoche beschnitten: Der Palmesel sollte nur noch während der Palmweihe in Erscheinung treten, nachts hatten die Kirchen geschlossen zu bleiben, auch wenn die »Heiligen Gräber« aufgestellt waren, vor dem Ölberg durften nach 21 Uhr keine Betstunden mehr abgehalten werden. 1791 wurde auch das übliche »Geißeln« an Karfreitag und Karsamstag untersagt, die Kleidung der Geißler wurde eingezogen und aufgetrennt. Vgl. HECHT, Rottweil 1643–1802 (wie Anm. 27), 181.

69 Vgl. HECHT, Rottweil 1643–1802 (wie Anm. 27), 131–133.

70 Nach wie vor zeigte sich allerdings eine gewisse Unduldsamkeit mit Nichtkatholiken, die sich »zu österlichen Zeiten nit der Catholischen Religion gemäß Verhalten wellen«. Zit. nach HECHT, Rottweil 1643–1802 (wie Anm. 27), 182. – Die Tatsache, dass die Schulmeister angewiesen waren, lutherische Literatur und Propagandamaterial, das immer wieder verbotenerweise auf dem Markt feilgeboten wurde, zu beschlagnahmen, dürfte auf gezielte (auswärtige?) Versuche hindeuten, die konfessionelle Eindeutigkeit der Stadt zu unterminieren.

Auch nach »innen« gab es größere Toleranz: So konnte beispielsweise ein aus Rottweil stammender Jesuit sein Ordenskleid ablegen, Jurisprudenz studieren, schließlich heiraten und in der Reichsstadt Archivar und Kommende-Verwalter werden. So etwas wäre noch wenige Jahrzehnte früher völlig undenkbar gewesen⁷¹. Überhaupt brachten Bürgersöhne, die auswärts studierten, gegen Ende des Jahrhunderts »aufgeklärtes« Gedankengut in die Stadt, dem freilich nichts Religionsfeindliches eignete, das sich vielmehr völlig unkompliziert mit der traditionellen Kirchlichkeit des Gemeinwesens verband. So wurde die Stadt in der ausgehenden Reichsstadtzeit wesentlich durch Persönlichkeiten geführt, die als Vertreter der (katholischen) Aufklärung angesprochen werden können⁷², allen voran Johann Baptist Hofer (1759–1838)⁷³ und Johann Baptist Bernhard Camerer (1765–1835)⁷⁴, die nach der Mediatisierung Rottweils 1802/03 in badischen bzw. württembergischen Diensten Karriere machten; Camerer erlangte später als Präsident des (staatlichen) Katholischen Kirchenrats großen Einfluss auf das württembergische Kirchen- und Schulwesen⁷⁵.

Ein durchaus bezeichnendes Schlaglicht auf die Verfassung des »Rottweiler Katholizismus« in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wirft das Tagebuch des »arme[n] Mann[es] aus Toggenburg«, Ulrich Bräker (1735–1798)⁷⁶, der 1756 für kurze Zeit als Söldner in Rottweil einquartiert war. Als dieser Schweizer Protestant der Stadt den Rücken kehren musste, vertraute er seinem Tagebuch an: »Und nun Ade! Rothweil, liebes friedames Städtchen! liebe tolerante katholische Herren und Bürger! Wie war's mir so tausendwohl bey euern vertrauten brüderlichen Zechen! – Ade! ihr wackern Bauern, die ich an den Markttagen in unserm Wirthshaus so gern' von ihren Geschäften plaudern hörte, und so vergnügt auf ihren Eseln heimreiten sah!«⁷⁷ Dass Bräker in dem, was er über Rottweil zu sagen wusste, an erster Stelle den konfessionellen Aspekt hervorhob, den Rottweiler Katholizismus aber als tolerant, die katholischen Bürger als liebenswert bezeichnete, unterstreicht wohl das bisher Gesagte: Die Selbstverständlichkeit des katholischen Bekenntnisses auf der einen Seite, die werbende (nicht hart konfrontierende) Liebenswürdigkeit gegenüber Andersgläubigen auf der anderen Seite, vorausgesetzt, diese ließen ihrerseits gelten.

Über die Gründe für einen dergestalt toleranten Katholizismus müsste einmal stärker reflektiert werden. Vertiefte (kirchen-)historische Studien zur religiösen Mentalität (oder wohl besser: zu religiösen Mentalitäten) im reichsstädtischen Rottweil gibt es bislang nicht. Doch lassen sich auch ohne dies einige Faktoren benennen, welche die Ausprägung eines

71 HECHT, Rottweil 1643–1802 (wie Anm. 27), 182.

72 Vgl. ebd., 183–185. – Zur Problematik des Begriffs vgl. Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 15), hrsg. v. Harm KLUETING, Hamburg 1993.

73 Zu ihm: Winfried HECHT, Neues zu Johann Baptist Hofer, in: RHbl 54, 1993, Nr. 5, 1f.

74 Zu ihm: Johann Baptist Bernhard von Camerer, seine Kinder und Enkel. Ihr Leben aus Dokumenten und Briefen zusammengestellt aus den Nachlässen von Alfred Camerer und Anna Denk, geb. Probst, 2 Bde., hrsg. v. Walter DENK, München 1978.

75 Dazu vgl. Dominik BURKARD, Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche. Die »Frankfurter Konferenzen« und die Neuordnung der Kirche in Deutschland nach der Säkularisation (RQ, Suppl. 53), Rom–Freiburg i. Br.–Wien 2000.

76 Holger BÖNING, Ulrich Bräker, der arme Mann aus dem Toggenburg. Eine Biographie, Zürich ²1998.

77 Lebensgeschichte und Natürliche Ebentheuer des Armen Mannes im Tockenburg, hrsg. v. H.H. FÜSSL [1789], in: Ulrich BRÄKER. Sämtliche Schriften, Bd. 4: Lebensgeschichte und vermischte Schriften, bearb. v. Claudia HOLLIGER-WIESMANN u. a., München 2000, 357–557, hier: 435.

toleranten Katholizismus vermutlich begünstigten. Da ist zunächst die geopolitisch interessante Lage Rottweils im Grenzgebiet von Heiligem Römischen Reich und Schweizer Eidgenossenschaft, der politisch notwendige Spagat zwischen dem nach Wien orientierten katholisch geprägten Reich und der zwar gemischtkonfessionellen aber dennoch protestantisch dominierten Eidgenossenschaft. Als »zugewandter Ort« und »Reichsstadt« stand man in einem doppelten Loyalitätsverhältnis. Dazu kam die Rottweil wie allen katholischen Städten ohnehin eigene religiöse Vielfalt. Gerade der zahlenmäßig relativ stark vertretene Welt- und Ordensklerus, das Nebeneinander verschiedener Ordensgemeinschaften und damit die (wenngleich durch die Zünfte wiederum beschränkte) Wahlmöglichkeit im großen Angebot religiös-seelsorgerlicher Betreuung weiteten den Horizont und verlangten per se nach einer gewissen Toleranz. Die im 17. und 18. Jahrhundert zu beobachtenden Auseinandersetzungen zwischen unterschiedlichen kirchlichen Lagern im reichsstädtischen Rottweil lassen sich als Ordenskonflikte – aber eben auch als Ringen unterschiedlicher religiös-mentaler Ausprägungen – verstehen. Etwa der Kampf zwischen den Anhängern der Benediktiner und der Jesuiten darüber, wem die Leitung des städtischen Gymnasiums und Lyzeums übertragen werden sollte⁷⁸. Auf eine erste jesuitische Phase war eine benediktinische und hierauf wieder eine jesuitische gefolgt⁷⁹. 1773, mit der päpstlichen Aufhebung des Jesuitenordens, hatte sich dieses innerstädtische Problem längst von selbst erledigt. Unter städtischer Leitung (Hofers und Camerers) manifestierte sich 1796 am Gymnasium die »katholische Aufklärung«: Die Studienordnung wurde nach österreichischem, d. h. reformkatholisch-josephinischem Vorbild umgestaltet⁸⁰.

3.3 *Zwei Katholizismen in einer Stadt?*

Hätte Bräker sich Mitte der 30er-Jahre des 19. Jahrhunderts in Rottweil wiedergefunden, so wäre seine Begeisterung über die Anmut und Idylle des Städtchens wohl zurückhaltender ausgefallen. Rottweil hatte inzwischen (1817–1824) einen Gutteil seiner alten Befestigung sowie zahlreiche kirchliche Bauten und Einrichtungen⁸¹ eingebüßt. Bräkers

78 Dazu Dankwart SCHMID, *Die Chronik der Ex-Jesuiten von Rottweil 1773–1785* (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Rottweil), Rottweil 1987.

79 Dazu STEINHAUSER, *Gymnasium* (wie Anm. 12), 11–63; Dankwart SCHMID, *Die Hauschronik der Jesuiten von Rottweil 1652–1773*. Lateinischer Text und deutsche Übersetzung. *Synopsis historiae domesticae Societatis Jesu Rottwilae* (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Rottweil 12), Rottweil 1989; Anton O. NEHER, *Zwiefalter Benediktiner am Gymnasium Rottweil (Alt-Rottweil 1)*, Rottweil 1933.

80 Dazu STEINHAUSER, *Gymnasium* (wie Anm. 12), 76–88.

81 Nach Aufhebung des Kapuzinerkonvents 1805 wurde das Kloster 1813 verkauft, umgebaut und die Kirche als Getreidemagazin genutzt. Auch die Dominikanerinnenkirche wurde profaniert, das Kloster in staatlichen Besitz überführt und zweckentfremdet. Die Dominikanerkirche wurde der kleinen protestantischen Gemeinde zugewiesen. Abgebrochen wurde 1810 die Dreifaltigkeitskapelle auf dem Höllenstein, 1816 kam die Wallfahrtskirche St. Ottilien auf Hochhalden unter den Hammer, das barocke Kirchlein wurde profaniert und völlig umgebaut. Das Beinhaus St. Michael bei der Stadtpfarrkirche wurde 1818 beseitigt, die Kalvarienbergkapelle bei Ruhe Christi 1824 abgebrochen, 1826 auch die Johanniterkirche abgetragen, nachdem die Kommende schon 1809 aufgehört hatte zu existieren und 1810 die Kirche geschlossen worden war. 1832 verlor die Lorenzkapelle ihren Charakter als Friedhofskirche und wurde profaniert. 1839 wurde auch die Spitalkirche St. Anna abgebrochen, wogegen die Rottweiler 1825 zunächst noch erfolgreich protestiert hatten. Vgl. Winfried HECHT, *Rottweil 1802–1970. Von der Reichsstadt zur großen Kreisstadt*, Rottweil 1997, 17f., 45f., 59. – Auch das Kollegiatstift bei Hl. Kreuz war sogleich aufgehoben und die bestehenden Bruderschaften zusammengelegt worden. Ebd. 16.

Beobachtung in Sachen Religion jedoch wäre wohl weitgehend bestätigt worden. Bis ins letzte Drittel des 19. Jahrhunderts hinein dominierte in Rottweil ein weitgehend liberaler, aufgeklärter Katholizismus, so wie das religiöse Leben noch immer selbstverständlich von der katholischen Seite bestimmt war; Evangelische und Juden spielten in dieser Zeit so gut wie keine Rolle⁸².

Nicht zuletzt die umstürzenden Ereignisse von Säkularisation und Mediatisierung hatten die alten Tendenzen verstärkt. Das Herzogtum Württemberg, das sich neben vielen anderen geschlossen-katholischen Territorien auch die Reichsstadt Rottweil einverleibt hatte und zum Königtum aufgestiegen war, musste ein existentielles Interesse daran haben, die über 400.000 neuen (vorwiegend katholischen) Untertanen in den alten (fast ausschließlich protestantischen) Staat zu integrieren⁸³. Eine derartige Integration aber war ohne die Befriedigung der religiösen Bedürfnisse der Minderheit kaum zu bewerkstelligen. Denn die katholische Kirche, obwohl durch die Säkularisation entscheidend geschwächt, war und blieb auch nach dem Wegfall der alten politisch-gesellschaftlichen Strukturen für die ehemals selbstständigen politischen Gebilde⁸⁴ der wichtigste Identifikationsträger⁸⁵. Folgerichtig versuchte Württemberg, gerade im kirchlichen Bereich die starren Fronten durchlässig zu machen. Wichtigstes Ziel war eine Versöhnung des Klerus mit dem neuen Staat. Eine aufgeklärte, liberale und tolerante Geistlichkeit sollte – so die Vision – dem katholischen Volk den Weg in den »Staat Beutelsbach« ebnen. Die Pfarrer sollten nicht mehr nur Kirchendiener, sondern auch Staatsdiener sein, und als solche im Sinne des Staates wirken.

Was für Württemberg insgesamt galt, galt auch für Rottweil. Aufschlussreich sind in dieser Hinsicht die Lebenserinnerungen des aus Rottweil stammenden und später zum Bischof von Rottenburg erwählten Franz Xaver Linsenmann (1835–1898)⁸⁶. Bei ihm scheint jedoch schon deutlich die später verbreitete negative Beurteilung der Aufklärung⁸⁷ – und somit ein religiös-kirchlicher Wandel – durch. Linsenmann schreibt: »Man lebte in den Überlieferungen der katholischen Familie, jedoch es war eben die wenig eifrige und feurige Religionsübung aus den Jahrzehnten des Josephinismus. Es war zwar den in Rott-

82 Vgl. HECHT, Rottweil 1802–1970 (wie Anm. 81), 53.

83 Dazu Dominik BURKARD, Neues Jahrhundert – neuer Klerus? Priesterbildung und -erziehung in der Diözese Rottenburg an der Wende zum 20. Jahrhundert, in: RJKG 21, 2002, 179–217, hier: 181–183.

84 Zur Mediatisierung in Rottweil vgl. Florian BURGSTALLER, Rottweil im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1989, 8–16; HECHT, Rottweil 1802–1970 (wie Anm. 81), 13–31.

85 Vgl. Winfried HECHT, Rottweiler Widerstand gegen Württemberg im Jahre 1803, in: RHbl 19, 1952, Nr. 11, 1f. – In der Literatur wurde dies mitunter viel zu wenig beachtet. Vgl. etwa die sozialgeschichtlich orientierte Darstellung von BURGSTALLER, Rottweil im 19. Jahrhundert (wie Anm. 84), in der Religion und Kirche bis auf wenige allgemeine Bemerkungen völlig ausgeblendet werden. Dies gilt auch für Lothar WEISSER, Rottweils Wirtschaft und Gesellschaft vom Ende der Reichsstadtzeit bis zum Ersten Weltkrieg (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Rottweil 4), Rottweil 1978, der allerdings auf den einen längerfristigen sozial-, wirtschafts- und sozialpolitischen Einfluss der Katholischen Kirche über den Stiftungsrat des Armenfonds aufmerksam macht (87–93).

86 Zu ihm: Rudolf REINHARDT, Art. Linsenmann, in: GATZ, Bischöfe 1983, 451–453.

87 Im beginnenden 20. Jahrhundert wurde eine heftige Kontroverse um die Beurteilung der katholischen Aufklärung ausgetragen, die im Grunde ein Kampf zweier unterschiedlicher Katholizismen war. Vgl. u. a. Sebastian MERKLE, Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters. Vortrag auf dem Internationalen Kongreß für Historische Wissenschaften zu Berlin am 12. August 1908, Berlin 1909; Johann Baptist SÄGMÜLLER, Unwissenschaftlichkeit und Unglauben in der kirchlichen Aufklärung (ca. 1750–1850). Eine Erwiderung auf Prof. Merkles Schrift: »Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland«, Essen 1911.

weil ziemlich lebhaften Einflüssen der Aufklärer, zum Beispiel eines Dekan Strobel, des kirchlich fortgeschrittenen Gymnasialprofessors Pflanz, Herausgeber der ›Freimüthigen Blätter‹, sodann des Fridolin Huber in Deißlingen und anderer mancher Spielraum gegeben, es war ihnen auch manches in Form und Inhalt des Kirchenwesens zum Opfer gefallen, die alten Volksandachten, Rosenkranz, Wallfahrten waren etwas in die Ecke gestellt, der häufigere Empfang der Sakramente selten geworden, deutsche Riten bevorzugt, die ›Stunden der Andacht‹ das Gebetbuch der Gebildeten⁸⁸. Aber das Volk hat sich auch hier zäh erwiesen und hat – vielleicht an manchen Orten gerade dem Geistlichen zum Trotz – seine Andachtsformen beibehalten⁸⁹. Dekan Bernhard Strobel (1779–1859)⁹⁰ »war den streng kirchlichen Kreisen als Josephiner verhasst«⁹¹. Es wurde ihm »nie verziehen, daß er es durchsetzte, in ein Glasgemälde der neurestaurierten Stadtkirche eine Darstellung aufzunehmen, in welcher die Stadt Rottweil huldigend vor König Wilhelm kniet«⁹².

Was diese Erinnerungen Linsenmanns offenbaren, ist zweierlei: Zum einen die Tatsache, dass es in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Rottweil zumindest zwei durchaus konträre »Katholizismen« gab: einen von »oben« her gewünschten und vom Klerus weitgehend auch durchgesetzten staatskirchlich-liberal orientierten Katholizismus, sowie einen eher von »unten« her geforderten »strengkirchlichen« Katholizismus. Zum anderen, dass sich dieser zweite, strengkirchliche Katholizismus offenbar aus einer latent vorhandenen Opposition gegenüber dem (evangelischen) Usurpator Württemberg speiste, mithin also viel mit der verlorenen Eigenständigkeit der ehemaligen Reichsstadt, also mit der in Frage gestellten eigenen Identität zu tun hatte⁹³. Dabei spielte wohl auch eine Rolle, dass von der württembergischen Obrigkeit die katholische – stark caritativ geprägte – Mentalität von vornherein als suspekt und wirtschaftlich abträglich beurteilt wurde⁹⁴.

88 Heinrich ZSCHOKKE, *Stunden der Andacht zur Beförderung wahren Christenthums und häuslicher Gottesverehrung*, 5 Bde., Aarau 1815. – Das Werk erlebte zahlreiche Auflagen und wurde 1820 auf den römischen Index der verbotenen Bücher gesetzt.

89 Franz Xaver Linsenmann. *Sein Leben*, Bd. 1: *Lebenserinnerungen*, hrsg. v. Rudolf REINHARDT, Sigmaringen 1987, 27f.

90 1814 Stadtpfarrer und Dekan in Rottweil, 1841–1849 als ältester Dekan auch Mitglied der Abgeordnetenversammlung, 1849 mit dem Titel Kirchenrat in den Ruhestand versetzt. Zu ihm: NEHER 1, 41; *Chronik der Pfarrei Heilig-Kreuz in Rottweil 1814–1879* (*Documenta suevica* 19), hrsg. v. Bernhard RÜTH, bearb. v. Werner WITTMANN u. Armin BRAUN, Konstanz 2010, 18–20.

91 REINHARDT (Hrsg.), Linsenmann (wie Anm. 89), 40.

92 Ebd., 52. – Es handelt sich um das sogenannte »Königsfenster« im rechten Chor des Heiligkreuzmünsters.

93 Inzwischen hatte Rottweil (1812) nicht nur seine theologische Ausbildungsanstalt, sondern (1817) auch die philosophische Klasse des Gymnasiums verloren. Außerdem waren die ersten württembergischen Überlegungen, ob Rottweil nicht Sitz eines neu zu gründenden Landesbistums werden könne, Makulatur geworden. Aussichten auf eine Art Kompensation gerade im kirchlichen Bereich hatten sich also zerschlagen. Erst mit der Errichtung eines niederen Konvikts für den geistlichen Nachwuchs (1824) wurde Rottweil in einem gewissen Sinne entschädigt.

94 Den Einwohnern eigne »so wenig Betriebsamkeit und so wenig Ernst und tätiger Eifer«, es gebe einen »Hang zum Bettel und Müßiggang« (1802). Verantwortlich gemacht wurde der Katholizismus mit seinen »allzuvielen Feyertagen« (1804). Andererseits wurde den Rottweilern eine „treuherzige, offene Sinnesart und ein heiterer Lebenshumor« bescheinigt (1841). Während der Revolutionszeit war wieder von »Trägheit und Genußsucht« die Rede, »welche durch zu große Almosen vielfach begünstigt« werde (1847/48). Als Stiftungsrat Aible 1849 die Bemerkung machte, »daß die Leute eben dumm und faul seyen, man mache sie aber auch dumm, und so seyen sie erzogen«, fassten dies die im Stiftungsrat vertretenen katholischen Geistlichen als Vorwurf gegen sich auf, verließen das Gremium und verweigerten für einige Zeit jegliche weitere Mitarbeit. Vgl. WEISSER, *Wirtschaft* (wie Anm. 85), 88–92.

Konkret lässt sich die zuletzt genannte Befindlichkeit bereits an einem Vorfall des Jahres 1811 ablesen. Anlässlich der Fastnachtstage sorgte ein nach Rottweil abgeordneter evangelischer Oberamtsschreiber für große Empörung, »weil er sich als Kapuziner verkleidet hatte und damit Ordensleute lächerlich machte, die in Rottweil bis zur Auflösung ihres Klosters gern gesehen und geschätzt waren«⁹⁵. Ein aufgebrachter katholischer Landdragoner riss ihm die Maske vom Gesicht, um seine Identität festzustellen. Demgegenüber wurde der Schabernack mit einem Narrenbischof oder Narrenpapst ohne weiteres akzeptiert, wahrscheinlich »weil die Tradition der fastnächtlichen Narrenbischoffe bis hinauf ins Mittelalter an vielen Orten Europas gepflegt wurde und daher nichts Verletzendes hatte«⁹⁶.

Die von Linsenmann angesprochenen temporären Konflikte um gewisse, von der Aufklärung gespeiste Reformen im kirchlichen Leben finden in der Pfarrchronik ihre Bestätigung. Versuche Strobels, durch eine besondere freiwillige Betstunde, in der anstelle des gewöhnlichen Rosenkranzes ein »betrachteter Rosenkranz« vorgebetet werden sollte, um »den fürchterlichen Mechanismus, in den der gewöhnliche Rosenkranz herabgesunken war (er wurde bei allen Gelegenheiten täglich 3 mal, oft 4 und 5 mal in der Kirche laut herabgehudelt) nach und nach zu verdrängen«, scheiterten 1820 zunächst an dem offenen Widerstand von »bigotten, unwissenden Menschen«. Erst mithilfe der höheren geistlichen und weltlichen Behörden konnte schließlich eine neue Kirchenordnung durchgesetzt werden, die einige Verbesserungen enthielt⁹⁷. Widerstand in Teilen der Bevölkerung regte sich auch, als 1826 die Altäre der Pfarrkirche von altem Zierrat gereinigt und nüchterner gestaltet wurden, wobei die wundertätige Muttergottesstatue etwas tiefer gestellt wurde für einen freieren Blick auf den Hochaltar. Für Strobel »zeigte das Schimpfen, Lärmen, Geschrey über Bilderstürmerey etc. abermal noch bey so vielen aus dem Volke den verhärteten Geist des Aberglaubens«⁹⁸. Als im Jahr darauf die in der Barockzeit mit Brokatgewändern bekleideten Heiligenstatuen – entsprechend dem Befehl des bischöflichen Generalvikariates – entkleidet wurden, kam es wiederum zu lauten Protesten und zu einem Anschlag, der zu Gewalttätigkeiten gegenüber dem Pfarrer aufforderte⁹⁹. Allerdings beruhigten sich auch jetzt die Gemüter offenbar relativ rasch, nachdem sich das Ergebnis sehen ließ und auch in anderen Kirchen des Landes die angekleideten Bilder verschwanden¹⁰⁰. Dass die Rottweiler Bevölkerung in manchen zeitgenössischen Quellen als ausgesprochen konservativ geschildert wurde, jeder Neuerung gegenüber skeptisch und »halsstarrig«, mit einem »eigentümlichen heftigen Charakter« ausgestattet¹⁰¹, dürfte vor allem als Reflex der unmittelbaren Auseinandersetzungen zu sehen sein.

95 MEZGER, Narretei und Tradition (wie Anm. 11), 71.

96 Ebd. – Möglich wäre freilich auch eine modifizierte Erklärung: die Solidarisierung der Bevölkerung mit den volksnahen Kapuzinern, während der Bischof (zumal in Gestalt des württembergischen Landesbischofs) als Obrigkeit (oder Vertreter der Obrigkeit) wahrgenommen wurde.

97 Chronik (wie Anm. 90), 68–70.

98 Ebd., 79.

99 Hier hieß es bezeichnenderweise: »Auf ihr Bürger Rottweils, man will eure Religion in Schranken setzen, auf, schlagt den heillosen Pfaffen nieder und laßt euch nicht zum Protestantismus nieder. Die Verbündeten der noch ächt katholischen Religion«. Zit. nach: Heiner MAULHARDT, Aufklärung und Revolution, in: MAULHARDT, Pfarrei (wie Anm. 30), 42–57, hier: 54.

100 Vgl. Chronik (wie Anm. 90), 81. – Gemeinsamen, wiewohl erfolglosen Widerstand leisteten Bürgerschaft und Pfarrer allerdings gegen die obrigkeitliche Verordnung, in der Kapellenkirche drei Altäre abzubrechen und die Kirche außerhalb des Gottesdienstes zu schließen. Ebd., 82.

101 MAULHARDT, Aufklärung (wie Anm. 99), 55.

Die unter Strobel intensivierten Bemühungen um die religiöse Schulung und Einübung, wozu vornehmlich der katechetische Unterricht¹⁰², der Sakramentenempfang und die Liturgie gehörten¹⁰³, fanden hingegen offenbar Zustimmung. 1820 ließ Strobel bei Herder ein eigenes Gesangbuch für Rottweil drucken¹⁰⁴, das großen Absatz fand und bis 1834 in fünf stets vermehrten Auflagen erschien¹⁰⁵.

Es fällt auf, dass sich in Rottweil lange Zeit nicht das entwickeln konnte, was in der neueren Forschung »katholisches Milieu« genannt wird. Die typischen Frömmigkeitsformen des 19. Jahrhunderts spielten nicht die Rolle wie anderwärts¹⁰⁶, stattdessen wurde etwa die deutschsprachige Liturgie gefördert.

Viele katholische Lebensäußerungen blieben aber trotz aller Liberalität ungezwungene Selbstverständlichkeit¹⁰⁷. Dies mag vielleicht auch damit zusammengehangen haben, dass beide Seiten den Bogen nicht überspannten. So machte beispielsweise der liberale Pflanz unter seinen Schülern am Gymnasium keinerlei Propaganda für seine theologischen und kirchenpolitischen Überzeugungen¹⁰⁸. Als 1835 der junge, ultramontane Carl Joseph Hefe (1809–1893)¹⁰⁹ ans Gymnasium nach Rottweil kam und Unannehmlichkeiten mit Pflanz befürchtete¹¹⁰, sah er sich positiv enttäuscht¹¹¹.

102 1833 wurden in Rottweil die aufgeklärten Katechismen des Rottenburger Domdekans Ignaz von Jaumann (1778–1862) eingeführt. Chronik (wie Anm. 90), 103.

103 Chronik (wie Anm. 90), 71–73.

104 Kristkatholisches Gesang- und Andachtsbuch zum Gebrauche bei der öffentlichen Gottesverehrung in den vereinigten Bisthums-Antheilen des Königreichs Württemberg. Zusammengetragen aus den bekanntesten deutschen Diözesan-Gesang- und Andachtsbücher, besonders dem großen Konstanzerischen, Rottweil ³1824; ⁴1828, ⁵1834.

105 Dahinter stand freilich eine bereits 1806 erfolgte Anordnung des Kreis- und Oberamts, den deutschen Kirchengesang einzuführen. Vgl. MAULHARDT, Aufklärung (wie Anm. 99), 54. – 1825 ließ Strobel das Gesangbuch vom Bischöflichen Generalvikariat approbieren. Vgl. Chronik (wie Anm. 90), 73, 76, 78.

106 Zwar kam es zu vereinzelt Initiativen, etwa 1843 zur Wiederaufstellung der barocken Nepomuk-Statue vor der Neutor-Brücke oder 1848 zur Neubelebung der Heilig-Kreuz-Bruderschaft mit dem Ziel, die Monatsprozession in der Kirche gegen bissige Kommentare in der Presse zu verteidigen. Vgl. HECHT, Rottweil 1802–1970 (wie Anm. 81), 54. – Von einer nachhaltigen Sammlung der kirchlich gesinnten Kräfte kann aber keine Rede sein. 1860 scheiterte Stadtpfarrer Dursch sogar mit seinem Versuch, einen katholischen Gesellenverein zu gründen. Ebd., 84.

107 Vgl. Dominik BURKARD, Konfessionelle Koexistenz und religiöse Vielfalt, in: Der Landkreis Rottweil, hrsg. v. der LANDESARCHIVDIREKTION BADEN-WÜRTTEMBERG in Verbindung mit dem LANDKREIS ROTTWEIL, Bd. 1, Ostfildern 2003, 223–229, hier: 226.

108 Bonifaz Gams (1816–1892), der von 1830 bis 1834 in Rottweil studierte und sich bei Pflanz Bücher entlieh, hatte nach späteren Aussagen keine Ahnung davon, dass es die *Freimüthigen Blätter* überhaupt gab und dass Pflanz dieselben redigierte. Vgl. Balthasar WÖRNER, Johann Adam Möhler. Ein Lebensbild mit Briefen und kleineren Schriften Möhler's, hrsg. v. Pius Bonifacius GAMS, Regensburg 1866, 101.

109 Zu ihm: Rudolf REINHARDT, Art. Hefe, in: TRE 14, 1985, 526–529; Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefe (1809–1893), hrsg. v. Hubert WOLF, Ostfildern 1994.

110 Einem Freund gegenüber gestand er: »So gerne ich aus dem Konviktsverbande austrete, so gehe ich doch auch mit schwerem Herzen nach Rottweil. Pflanz hat gegen Möhler den Kampf erklärt, die übrigen Rottweiler stimmen mehr oder weniger darin ein, und so werde ich wohl eine unangenehme Stellung erhalten«. 20. Februar 1835 Hefe, Tübingen, an Jakob Röser. – Briefe des jungen Karl Joseph Hefe (1834–1846), hrsg. v. Stephan LÖSCH, in: ThQ 119, 1938, 3–59, hier: 34.

111 Einem Vertrauten berichtete er: »Sie werden neugierig sein über mein Verhältnis zu Pflanz. Da geht es besser, als ich mir vorstellte. Wir haben nicht die geringste Reibung. Er läßt Theologica und seine Ansichten hierüber mir gegenüber beiseite und so kommen wir gut aus. Übrigens kommen

Dass der Katholizismus Rottweils nicht nur im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts anders geprägt war – weniger »kirchlich« oder begeistert als z. B. in dem Rottweil in etwa vergleichbaren Ellwangen¹¹² auf der Ostalb – lässt sich im Übrigen auch noch in den 1850er-Jahren ablesen. Damals ging eine große Welle von »Volksmissionen« übers Land, Tage bzw. Wochen der Glaubenserneuerung, gehalten von Ordensleuten (insbesondere Jesuiten und Redemptoristen)¹¹³. Nachdem erste Missionen im Hohenzollerischen (Haigerloch, später Sigmaringen) und im Badischen (Triberg) stattgefunden hatten, machte innerhalb Württembergs eine Mission im oberschwäbischen Wurzach den Auftakt, gefolgt von mehreren Missionen in und um Ellwangen, Schwäbisch Gmünd, Donzdorf, Neresheim und Weingarten.

Im Frühjahr 1851 fand dann auch eine Mission in Rottweil statt¹¹⁴. In einer im diözesanen *Sonntagsblatt* erscheinenden Vorabankündigung hieß es: »Auch die Laien in der Stadt und auf dem Land sind sehr für die Missionen eingenommen; überall kann man den Wunsch hören, es möchte doch auch in unserer Gegend eine Mission gehalten werden. Es herrscht seit der Mission in Haigerloch, man kann wohl sagen, eine Begeisterung für diese religiösen Übungen. Aus unserer Gegend hatte eine Masse von Menschen derselben angewohnt. Anfangs waren nur wenige dort; diese machten bei ihrer Rückkehr begeisternde Schilderungen, daß mehr sich auf den Weg machten, die das von ihnen Erzählte bestätigten, ja noch überboten. Nun entstand eine kleine Völkerwanderung. Von immer weiterer Entfernung her sah man Pilger herbeiströmen. Aus einem Dorf war alles, was laufen konnte, bei der Mission, obwohl der Weg ziemlich weit war. Als die Frauen dort gewesen und die Männer zurückgekehrt waren, schickten sie auch ihre Knechte und Mägde dahin. Als sodann eine Mission in Löffingen, welches im Badischen zwölf Stunden von Rottweil liegt, eröffnet wurde, machten sich auch Viele dahin auf den Weg. Dort spottete man Anfangs über die Mission und über die Pilger, bald machte sich aber auch dort ein besserer Geist geltend. Nicht minder strömten viele Württemberger nach Triberg. Doch waren diese beiden letztgenannten Missionen nicht so großartig, wie die in Haigerloch, was daher rührt, daß Triberg und Löffingen nicht weit voneinander entfernt sind, auch mehrere größere Ortschaften der ohnehin nicht stark bevölkerten Berggegend der protestantischen Confession angehören«¹¹⁵.

Diese mit Erfolgen, aber auch mit – begründeten – Enttäuschungen »umgarnte« Ankündigung einer Volksmission auch in Rottweil war nichts anderes als das werben-

wir außer dem Gymnasium und in öffentlicher Gesellschaft nicht leicht zusammen; er und Herr [Heinrich] Ruckgaber stehen einander näher, wie ich und [Ignaz] Bundschuh auf der anderen Seite als die Jungen gewöhnlich beisammen sind«. 2. Juni 1835 Hefe, Rottweil, an Jakob Röser. – LÖSCH, Briefe (wie Anm. 110), 39f.

112 Auch Ellwangen hatte im 18. Jahrhundert eine kleine theologische Ausbildungsanstalt besessen, war – wie Rottweil – nach dem Übergang an Württemberg als möglicher Sitz eines künftigen Bischofs gehandelt worden, verfügte seit 1817 über ein »Konvikt«, in dem die künftigen Priesteramtsstudierenden während ihrer Gymnasialstudien (teils auf Kosten des Staates) wohnen konnten.

113 Zum Ganzen vgl. Dominik BURKARD, Volksmissionen und Jugendbünde. Eine kritische Analyse und die Diskussion um ein katholisches Milieu in der Diözese Rottenburg, in: Das Katholische Sonntagsblatt (1850–2000). Württembergischer Katholizismus im Spiegel der Bistumspressen, hrsg. v. Hubert WOLF u. Jörg SEILER, Stuttgart 2001, 109–189.

114 Die Anregung dazu war bereits im Juni 1850 vom Rottweiler Landkapitel ausgegangen. Die Generalkonferenz des Landkapitels Rottweil hatte einstimmig beschlossen, eine Bittschrift an den Bischof um Genehmigung zur Abhaltung von Missionen in Rottweil einzusenden. Die Kosten sollten aus den Kassen der Landkapitel und den Beiträgen der Geistlichen bestritten werden.

115 Vom Heuberge (Brief), in: Sonntagsblatt für's christliche Volk Nr. 27 vom 23. Juni 1850, 224f.

de Trommeln in einer Sache, die durchaus ihre Gegner hatte, – der psychologisch nicht ungeschickte Versuch einer Mobilisierung der Bevölkerung, deren Zurückhaltung wohl vermutet wurde. Bezeichnend bereits, dass die Initiative offenkundig nicht von Rottweil ausgegangen war, sondern als Mehrheitsentscheid des Landkapitels galt. Bezeichnend wiederum, dass das Anliegen vom »Heuberg« gepusht wurde, wie nach dem Einsender des Briefes ans Sonntagsblatt geschlossen werden darf¹¹⁶. Dort aber war man bekanntlich kirchlich wie politisch deutlich konservativer als in der Rottweiler Ebene. Bezeichnend schließlich auch, dass sich der Schlussspassus der Ankündigung mit dem von dem Pastoraltheologen Johann Baptist Hirscher (1788–1865)¹¹⁷ vorgelegten Reformkonzept synodaler Erneuerung¹¹⁸ auseinandersetzte, das man als überflüssig bzw. als schlechtere Alternative zu den Volksmissionen darstellte¹¹⁹. Von Interesse ist dies vor allem deshalb, weil sich der »Rottweiler Katholizismus« eines Benedikt Alois Pflanz noch wenige Jahre zuvor vehement für die Synodenbewegung¹²⁰ stark gemacht hatte.

Es fällt auf, dass der Bericht, der nach Abschluss der Rottweiler Mission im Stuttgarter *Sonntagsblatt* erschien, mit gerade mal einer Seite ausgesprochen knapp gehalten war, während über andere Missionen meist über viele Seiten hinweg und im Detail berichtet wurde¹²¹. Es wurden für Rottweil auch keine konkreten Teilnehmerzahlen genannt, während man etwa von Ellwangen stolz berichtete, an normalen Tagen seien 15.000 bis 18.000 Gläubige zusammengeströmt, an einem Tag sogar 25.000 bis 30.000. Die demnach offenbar geringe Teilnahme der Rottweiler¹²² an der Mission lässt sich aus den dürren Zeilen deutlich herauslesen und wurde mit schlechtem Wetter sowie einem parallel stattfindenden gerichtlichen Revolutionsprozess entschuldigt: »Es war ein eigenthümliches Zusammentreffen, daß in Rottweil mit dem Schlusse des großen Rau'schen Prozesses, der während einer Reihe von Wochen wohl über Gebühr die Aufmerksamkeit der Rott-

116 Darauf deutet auch der Hinweis hin, dass sich dem Landkapitel Rottweil die benachbarten Dekanate Schömberg, Spaichingen und Oberndorf angeschlossen hätten.

117 Zu ihm: Hubert SCHIEL, Johann Baptist von Hirscher. Eine Lichtgestalt aus dem deutschen Katholizismus des XIX. Jahrhunderts, Freiburg i. Br. 1926; Walter FÜRST, Wahrheit im Interesse der Freiheit. Eine Untersuchung zur Theologie J. B. Hirschers (1788–1865) (Tübinger Theologische Studien 15), Mainz 1979; Glaube als Lebensform. Der Beitrag Johann Baptist Hirschers zur Neugestaltung christlich-kirchlicher Lebenspraxis und lebensbezogener Theologie, hrsg. v. Gebhard FÜRST, Mainz 1989.

118 Dazu vgl. Dominik BURKARD, Instrumente der Reform, und wenn ja welcher? Katholische Vereine in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Begriff – Genese – Kritik, in: Reformen in der Kirche. Begriffe – Diskurse – Praktiken, hrsg. v. Andreas MERKT, Günter WASSILOWSKY u. Peter WURST (Quaestiones Disputatae 260), Freiburg i. Br. 2014, 206–255.

119 »[...] Hirscher sagt in seinem Schriftchen [gemeint ist: Johann Baptist HIRSCHER, Die kirchlichen Zustände der Gegenwart, Tübingen 1849], es thue ein allgemeiner religiöser Aufschwung Not. Sehr wahr! Wenn aber ein solcher zu Stand kommen soll, geschieht er durch Missionen, bei denen alles Volk unmittelbar und lebendig ergriffen wird, eher als durch Synoden, wo die heil. Flamme erst in dem Einzelnen erweckt und von diesem dann die große Masse entzündet werden soll«. Vom Heuberge (Brief), in: Sonntagsblatt für's christliche Volk Nr. 27 vom 23. Juni 1850, 224f.

120 Dazu vgl. Dominik BURKARD, Erzwungene Emanzipation oder angemäßte Kompetenz? Laien als Gestalter von Kirche in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: RJKG 27, 2008, 185–227.

121 Vgl. etwa: Sonntagsblatt für's christliche Volk 1850 Nr. 30, 31, 32; 34, 277–279; Nr. 37, 312f.; Nr. 38, 324–326.

122 Für Rottweil ist bei der Abschlussveranstaltung die Rede von 30 Priestern, 20 Jünglingen, die das Missionskreuz trugen, und einer großen Zahl weiß gekleideter Jungfrauen sowie einer »zahllosen« Menge Volk. – Aus Rottweil (Brief), in: Sonntagsblatt für's christliche Volk Nr. 17 vom 27. April 1851, 163f.

weiler und Rottweilerinnen in Anspruch nahm, die Mission durch Patres des Ordens der Jesuiten ihren Anfang nahm. Der Zeitpunkt war für die Mission in Rottweil offenbar nicht günstig, und mancher hätte dieselbe mit den Patres gerne verschoben gesehen, wenn es noch zu ändern gewesen wäre. Dessen ungeachtet kann man doch mit dem Ergebnis der Mission zufrieden sein¹²³. Dass die Rottweiler Mission nicht zum Desaster wurde, war wohl wesentlich dem auswärtigen Zustrom zu verdanken, so dass man sich zu einer positiven Bilanz berechtigt glaubte: »Es zeigte sich während der vierzehn Tage eine stets steigende Theilnahme und die Menschenmasse wuchs an einigen Tagen dergestalt an, daß im Freien gepredigt werden mußte. Obgleich in nicht großer Entfernung von Rottweil in Haigerloch, Löffingen, Triberg und Hechingen Missionen gehalten worden waren, so war doch das Zuströmen des Volkes von auswärts auch bei schlechtem Wetter groß. Hätten die Rottweiler nicht aus sich selbst einigen Eifer gehabt, so hätten sie sich von den Auswärtigen beschämt fühlen müssen«.

Auch die indirekte Auseinandersetzung mit offenkundiger Kritik nährt den Zweifel an der positiven Einstellung der Rottweiler Katholiken gegenüber Mission und Jesuitenorden. »Die hochwürdigen Patres Schlosser, Roder und Smeddink opferten sich auch hier mit ihrer bekannten Uneigennützigkeit und Bereitwilligkeit, und es konnte Jedermann klar werden, daß sie kein anderes Ziel verfolgen, als verirrte Seelen auf den rechten Weg zurückzuführen, noch unverirrte aber in ihrem Glauben zu befestigen und in ihrem gottseligen Leben zu erhalten. Man sollte glauben, ihre unermüdete Aufopferung für das geistige und ewige Wohl der Menschen würde alle ihre Feinde verstummen machen. Aber es gibt eben Leute, die in ihrer tiefen Verkommenheit für die höheren geistigen Interessen der Menschheit keinen Sinn mehr haben«.

123 Aus Rottweil (Brief), in: Sonntagsblatt für's christliche Volk Nr. 17 vom 27. April 1851, 163f. – Tatsächlich war der Prozess gegen Gottlieb Rau (1816–1854) vor dem außerordentlichen Schwurgerichtshof für den Schwarzwaldkreis in Rottweil der bis dahin größte politische Prozess in Württemberg. Rau und weiteren elf Angeklagten wurde schwere Volksverhetzung zur Last gelegt. Am 31. März erging das Urteil, das Rau mit 13 Jahren Zuchthaus bestrafte. Gleichwohl erscheint der ursächliche Zusammenhang zwischen dem Rau'schen Prozess und dem schlechten Anklang der Volksmission eher konstruiert. Zwar überschneiden sich der Beginn der Mission und das Ende des Prozesses – die Mission fand vom 30. März bis 12. April statt (vgl. Chronik [wie Anm. 90], 153), während der Prozess bereits am 20. Januar begonnen hatte und am 23. März mit der Verteidigungsrede von Rau seinen Höhepunkt erlebte. Doch hätte von dem Prozess und der öffentlichen Beachtung ja auch ein Synergieeffekt für die Mission ausgehen können. – Auffallend ist allemal, mit wie reichen religiösen Anspielungen Rau seine Verteidigungsrede spickte – möglicherweise der Versuch, die im Vorgriff auf die Volksmission in Rottweil geweckte religiöse Erwartungshaltung zu nutzen. So verglich er die Gegenwart mit der aufgewühlten Situation zur Zeit Christi. Er beschwor das von Mose und den Propheten verkündete göttliche Gesetz, das – von Christus geläutert und erfüllt – als heilige Flamme eine fast zweitausendjährige Nacht erhellt habe, und prophezeite, die europäische Despotie werde zerbrechen wie das alte Gesetz und alle Menschensatzungen, während sich das Christentum in dem ewigen Grundsatz der Demokratie verwirklichen und erfüllen werde, wie sich das mosaische Gesetz im Christentum erfüllt habe. Er sprach von seinen Opfern und Leiden aus Liebe zu Gott und seinem Volk. Er bemühte religiös aufgeladene Metaphern wie »innere Erleuchtung« und »Erscheinung eines heiligen Lichts«, das ihm seine Mission gewiesen habe: Er sei gewiss, dass sich das Reich Gottes als vollkommene christliche Staatsgesellschaft verwirkliche, während die Monarchie als Rest des Heidentums zugrunde gehe. »Meine Herren, was ich wollte und will, das ist die Verwirklichung des Christentums, die Anwendung seiner Grundsätze auf das Leben der einzelnen und der Völker«. Vgl. Paul SAUER, Gottlieb Rau und die revolutionäre Erhebung in Württemberg im September 1848, in: Die Revolution am oberen Neckar. Beiträge zum Kolloquium aus Anlaß des 150jährigen Jubiläums der Revolution von 1848/49, hrsg. v. Bernhard RÜTH, Rottweil 2000, 49–63, hier: 60f.

Immerhin: Am Ende der Mission kam es zur Errichtung eines Missionskreuzes an durchaus prominenter Stelle¹²⁴. Die Frage nach der Wirkung, die die Mission auf die Einwohnerschaft Rottweils ausübte, war nach Ansicht des Berichterstatters »schwer zu beurtheilen«. Er glaubte allerdings »doch wahrgenommen zu haben, daß der männliche Theil der Bevölkerung sich nicht in der Allgemeinheit und der ernsten Hingabe betheiligte, wie es zu wünschen gewesen wäre, während das von Natur aus fromme Frauengeschlecht einen fast durchgängig rühmlichen Eifer zeigte«. Dabei sei jedoch »nicht zu befürchten, daß die Mission für Rottweil ein vergebliches Unternehmen, und die Anstrengung der Missionäre eine fruchtlose gewesen sei. Es sind viele gute Fruchtkörner auf empfängliche Herzen gefallen, sie werden gewiss ihre Frucht bringen zu ihrer Zeit«¹²⁵. Tatsächlich scheint sich in den 1950er-Jahren allmählich eine Wende angebahnt zu haben, ein wieder stärker kirchliches Bewusstsein, das sich auch politisch artikulieren wollte¹²⁶.

3.4 Ausblick ins Kaiserreich

Man kann wohl kaum hoch genug veranschlagen: Der Verlust der Selbstständigkeit Rottweils, die sich bald im Abriss von Kapellen und Teilen der Stadtbefestigung manifestiert hatte, dann die tiefe wirtschaftliche und politische Depression der Jahre nach 1848, später die Industrialisierung und die erhöhte Mobilität veränderten im 19. Jahrhundert die Stadt, die Mentalität ihrer Einwohner und freilich auch das kirchliche Leben und die Frömmigkeit nachhaltig. Von zentraler Bedeutung war die konfessionelle Vermischung der Bevölkerung, anfangs nur zaghaf, aber nachhaltig durch die meist protestantischen Beamten und deren Familien, die in das mittlere Verwaltungszentrum Rottweil versetzt wurden. Eine bedeutende Rolle für die Atmosphäre der Stadt spielte außerdem das Gymnasium, das zwar noch immer – über einige Kaplaneistellen und damit über die Finanzierung, sodann ab 1824 durch das in Rottweil errichtete niedere Konvikt – in einer gewissen kirchlichen Verbindung stand. Allerdings wurden von der Regierung vornehmlich »liberale« Lehrer ans Gymnasium geschickt, die auch meist in diesem Geist wirkten. Weil ins Gymnasium zudem Schüler aus dem ganzen Land aufgenommen wurden, kam es hier zu einer starken religiös-weltanschaulichen Durchmischung. Dies dürfte sich im Verlauf des Jahrhunderts zunehmend verstärkt haben, zumal nach der Reichsgründung.

124 »Diese Kreuztragung und Errichtung des Kreuzes mußte auf jedes Gemüth, dem Christus nicht ein leeres Wort ist, am Eingang in die Leidenswoche (am Palmsonntag) einen tiefen Eindruck machen. Bei diesem Anlasse konnte man die köstliche Wahrnehmung machen, daß das Kreuz noch seine Verehrer hat, und daß es trotz der verflachten Zeit noch einen bezaubernden Einfluss auszuüben vermag. Das Missionskreuz steht bei dem hohen Thurme in den neu errichteten schönen Anlagen«. – Das Missionskreuz steht noch heute an dieser Stelle.

125 Ebd. – Tatsächlich fand ab Allerheiligen 1858 eine Missionserneuerung statt. Das Sonntagsblatt berichtete: »Die städtische wie die ländliche Bevölkerung der Umgegend nahm sehr lebhaften Antheil daran und werden die Früchte, so Gott will, groß sein«. Sonntagsblatt für's christliche Volk Nr. 46 vom 14. November 1858, 366. – Laut Eintrag von Stadtpfarrer Dursch in der Pfarrchronik von Heiligkreuz dauerte diese Missionserneuerung 10 Tage. Vgl. Chronik (wie Anm. 90), 161.

126 Hierzu trug möglicherweise ein auch in Rottweil gegründeter Piusverein bei. Bezeichnend ist außerdem, dass 1856 der 1848 als »ultramontan« abgewählte Bürgermeister Karl Dinkelman an die Spitze des Bürgerausschusses gewählt werden konnte. 1857 wurde das Spital, nicht ohne gewisse Kämpfe, ganz den 1854 aus Straßburg herbeigeholten Vinzentinerinnen übertragen. HECHT, Rottweil 1802–1970 (wie Anm. 81), 76f., 83.

Über die Rottweiler Verhältnisse in den 1870er-Jahren geben die autobiographischen Aufzeichnungen des späteren Kulturhistorikers Georg Grupp (1861–1922)¹²⁷, der 1872 als Schüler nach Rottweil kam, einigen Aufschluss¹²⁸. Die Klasse, in die Grupp 1872 eintrat, setzte sich zusammen aus wenigen Landeskindern und einer Anzahl Rottweiler Bürgerskindern, darunter auch Juden, sowie einigen »hervorragenden Beamtensohnen«. Insgesamt gehörte etwa ein starkes Drittel der Schüler dem Protestantismus an. Die – durch die Notenklassifizierung bedingten – Banknachbarn Grupp, mit denen er in den ersten Rottweiler Jahren auch sonst näher zu tun hatte, waren beide Protestanten, der eine, Etter, »frühzeitig aufgeklärt, aber dabei offen, ehrlich und genial angelegt«, hatte aber »von seinem freigeistigen demokratischen Vater frühe eine ungläubige, spöttische Ader geerbt«¹²⁹.

Auch alle Lehrer waren »offene Liberale oder nur versteckte oder wenigstens sehr zahme Ultramontane«. Grupp's erster Klassenlehrer, ein geborener Rottweiler und ehemaliger Theologe, »aber innerlich von der Skepsis zerfressen«, vermied es zwar, seine Meinung hervortreten zu lassen, konnte aber gelegentliche boshafte Bemerkungen gegen Religion und Kirche nicht unterdrücken. Auch der geistliche Rektor des Gymnasiums dachte »entschieden liberal«, wie »auch alle gebildeten Stände mit wenig Ausnahme dieser Richtung huldigten«. Ein anderer Lehrer, Oberschwabe, hatte sich, »wohl auch veranlasst durch die Kulturkampfstimmung«, den klerikalen Rottweiler Kreisen angeschlossen. Aber es »gehörte damals schon etwas dazu, seinen Ultramontanismus zu bekennen«. Ein ultramontaner geistlicher Professor, den Grupp später erhielt, nahm »sich doppelt in Acht« gegenüber liberalen Beamtenkreisen und tat lieber etwas mehr, um sie zu befriedigen.

Das von »oben« her gesteuerte Klima wirkte – nicht zuletzt aufgrund vielerlei Abhängigkeiten – bis weit in die Kreise der Bevölkerung hinein. Grupp's späterer Wohnungsgeber war »ein echter Rottweiler Bürger, dazu vollends Stadtrat, liberal, oberflächlich, ohne tiefere Bedürfnisse des Gemütes«, der »recht und schlecht« dahinlebte, aber eine Frau hatte, deren Schwester Oberin im Dominikanerinnenkloster Fremdingen war. Auch von Seiten der Demokraten war wenig »Kirchlichkeit« zu erwarten¹³⁰. Dies galt etwa

127 Zu ihm: Josef WEISS, Georg Grupp †. Ein Freundeswort, in: HPBl 170/II, 1922, 504–510; Joseph BERNHART, Schwäbische Porträts, hrsg. v. Lorenz WACHINGER, Weißenhorn 1984, 95–100; Joseph BERNHART, Erinnerungen, hrsg. v. Manfred WEITLAUFF, 2 Bde., Weißenhorn 1992, hier: 430f., 756–761, 856, 913 u. ö.; Dominik BURKARD, Georg Grupp (1861–1922) – Ein katholischer Priester als Kulturhistoriker, in: zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 46/4, 2016, 36–39.

128 So berichtet er noch von Resten der alten Gemächlichkeit, die auch dem Individuellen Raum ließ: »Damals gab es noch echte Latschari, die sich sehen ließen. Es waren merkwürdige Gestalten, interessant für psychologische Beobachtungen. Wenn man ein reiches Spital im Hintergrunde hat, kann man sich wohl den Luxus eines Lazzaroni-Lebens gestatten. Aber die Neuzeit gestattete solchem Geschlecht nicht mehr, sich sehen zu lassen, es muss sich verkriechen. Die Gestalten sind verschwunden und das rasche harte Leben der Gegenwart findet keine Störung mehr«. – Die Autobiographie, die sich in verschiedenen (Teil-)Versionen überliefert hat, wird vom Verfasser in einer kommentierten kritischen Edition zum Druck vorbereitet.

129 Grupp schloss sich später anderen Klassenkameraden an, von denen zwei »ultramontane Blättchen« lasen. – Über Unkirchlichkeit einer größeren Zahl der protestantischen Beamten klagte übrigens schon 1860 der protestantische Stadtpfarrer Philipp Wolff. Vgl. HECHT, Rottweil 1802–1970 (wie Anm. 81), 77.

130 Eine stark demokratische Stimmung herrschte vor allem im Schwarzwald und auf dem »Heuberg«. Grupp räsonierte: »Nun war ich aber trotz des Einflusses meines Onkels, trotz des demokratischen Geistes des Altertums, in dem ich lebte und webte, kein Freund der Demokratie. Die Leute,

vom Onkel Grupp, einem Kanzleibeamten des Landgerichts (Schwurgerichts), der sich zudem evangelisch verheiratet hatte. »Er hatte in dieser Luft seinen Katholizismus etwas bestauben lassen. Als Student schwärmte er für Schwarz-Rot-Gelb, für die edle Demokratie, was damals nicht auffiel. Die Katholiken waren meistens Demokraten, da sie keine eigene Partei bildeten. Sein Leben lang hasste daher mein Onkel alles Militärische, Junkerliche, Preußische, während der religiöse Indifferentismus später aufhörte. In den letzten Jahren wurde er als kleiner Grundbesitzer und Rentier sogar etwas konservativ. Wie es zu geschehen pflegt, hatte die demokratische Luft und Stimmung das religiöse Gefühl abgestumpft. Die Geistlichen hatten seiner Ansicht nach zu wenig zu tun. Er war ein etwas lässiger Kirchengescheher, hielt keine Fasttage und nahm in den ersten Jahren auch an der Osterkommunion nicht teil«¹³¹.

All dies wirkte allerdings eher abstoßend und provozierte gegenläufige Bewegungen. Grupp, auf den »diese hochtrabenden Professoren und Beamten und diese spöttischen, leichtsinnigen Bürger« keine Anziehungskraft ausübten, fühlte sich nur umso stärker zum Religionslehrer, zur Geistlichkeit und zu den Gottesdiensten hingezogen. »Dass es auch wenig würdige Vertreter der Stände gab, erfuhr ich wohl, es machte mich aber nicht irre, so wenig als die leicht bemerkbaren Gesinnungsverschiedenheiten unter den Geistlichen. Der alte Stadtpfarrer Dursch¹³² vertrat eine gemäßigte Aufklärung. [...] Man sagte ihm nach, er sei an der Spitze einer gegen den Zölibat gerichteten Bewegung gestanden, doch zeigte er im Gegensatz zu seinen Vorgängern ein tadelloses Benehmen, er übte eine große Wohltätigkeit gegen unbemittelte Studenten und wirkte schon erbauend durch sein ehrwürdiges Alter. Während die jüngeren Kapläne sich stark der Kirchenpolitik in die Arme warfen, lebte und wirkte er in versöhnlichem Geiste. Alle Abende verfügte er sich nach einem öfteren Ab- und Auflaufen auf der Hauptstraße in ein angesehenes, einem Juden gehörendes Weinrestaurant¹³³. Der Gottesdienst, sowohl in der Stadtpfarrkirche, als in der Studienkirche [...] machte tiefen Eindruck. Den vorgeschriebenen Besuch des Gottesdienstes empfanden ich und viele Mitschüler weniger als lästigen Zwang sondern als Freude. Selbst im strengen Winter und bei der Finsternis gingen wir gerne zur Kirche«.

Tatsächlich scheinen die Gottesdienste einen deutlichen Kontrapunkt zu dem einseitigen, am Gymnasium gezüchteten intellektuellen Ehrgeiz¹³⁴ sowie zu dem religionsspötelnden, politisierenden Liberalismus gesetzt zu haben. Auf Grupp wirkte insbesondere vor allem der kirchliche Volksgesang, der schon in der ersten Hälfte des Jahrhunderts – vom aufgeklärt-liberalen Stadtpfarrer Strobel – in Rottweil eingeführt worden war und an jedem zweiten Tag gepflegt wurde. Wenn Grupp sich allerdings zugleich gegen den »Cäcilianismus« aussprach, so grenzte er sich damit auch vom Ultramontanismus ab,

die ich als Vertreter derselben kennenlernte, waren mir alle sehr unsympathisch [...]. Zwar hegte ich auch gegen die liberale Beamtenschaft Abneigung, aber keine so tiefe wie gegen die »Proleten«.

131 Vgl. auch HECHT, Rottweil 1802–1970 (wie Anm. 81), 106, der von einer gewissen religiösen Gleichgültigkeit in den Jahren 1868–1888 spricht.

132 Georg Martin von Dursch (1800–1881), 1842 Pfarrer und Dekan in Wurmlingen, 1850 Stadtpfarrer in Rottweil, ab 1858 auch Dekan. Zu ihm: NEHER 1, 471; FRANZ MARQUART, Johann Georg Martin von Dursch und seine Stellung in der Geschichte der katholischen Pädagogik, Freiburg i. Br. 1937.

133 Angeblich trafen sich Dursch, der evangelische Stadtpfarrer Wolff – ebenfalls Orientalist – und der jüdische Vorsänger und Lehrer Samuel Königsbacher regelmäßig zum geselligen Austausch im Gasthaus zum »Becher«. Vgl. HECHT, Rottweil 1802–1970 (wie Anm. 81), 108.

134 »Zum Ehrgeiz und Wettkampf wurde man täglich und stündlich aufgereizt, und Ehrung und Beschimpfung war die gewöhnliche Strafe für Nichtwissen«.

der damals den Choralgesang wieder stärker propagierte¹³⁵. Dass man in Rottweil neben dem deutschen Gemeindegesang durchaus auch die anderen Sinne anzusprechen wusste, entsprang offenbar einer klugen Pädagogik. So bekannte Grupp noch lange Jahre später: »Wenn bei nächtlichen Gottesdiensten ein Lichtmeer erstrahlte und der Weihrauchduft emporzog, dann schwamm ich in frommem Entzücken, und unnennbare selige Gefühle, die das spätere Alter nicht mehr kennt, durchzogen die Brust. Von weltlichen Vergnügungen hatte ich keine Ahnung und so blieb die Kirche. Der Himmel und die Kirchendiener, vor allem der Religionslehrer, übte trotz seines harten Katechismus und trotz der beschränkten Zeit, die ihm zur Verfügung stand, die größte Anziehungskraft aus. Bei der Religion kommt es weniger auf die Zahl und Ausdehnung der Stunden, als auf das Gewicht der Persönlichkeit und die Tiefe des Herzens an. Wir hatten damals mitten in einer irreligiösen Zeitstimmung das Glück, von ebenso gebildeten wie begeisterten Religionslehrern, jungen Geistlichen, die als Repetenten (Präfekten) des Konviktes angestellt waren, den Unterricht zu empfangen«.

Durch den – obwohl in Württemberg stark abgedämpften – »Kulturkampf« der 1870er-Jahre¹³⁶ wurden die Katholiken aufgerüttelt. Überall entstanden katholische Vereine. In Rottweil gründete ein »sonst gar nicht besonders würdiger Professor, der aber gerade durch seine Kirchlichkeit Flecken verdecken wollte«, dem liberalen Rektor zum Trotz, 1874 einen Katholischen Leseverein¹³⁷ und polemisierte gegen die im Geschichtsunterricht vorgeschriebenen Schulbücher liberaler und protestantischer Färbung. Dem Katholischen Leseverein trat selbst der Onkel Grupp bei, der als lauer Katholik bislang Mitglied des »Museums« gewesen war, in dem nur die liberale Beamtenschaft verkehrte. 1876 konnte der aus Ellwangen stammende Oberstaatsanwalt Ludwig Zimmerle (1832–1907)¹³⁸ bei der Reichstagswahl für die katholische Zentrumsparterie nach einem besonders erbitterten Wahlkampf die hauchdünne Mehrheit von einer Stimme gegenüber seinem nationalliberalen Konkurrenten erringen¹³⁹. Grupp stand damals – wie er später reflektierte – »in der frömmsten Periode« seines Lebens, »empfing häufig, ja alle acht Tage, die Sakramente«: »Wie oft habe ich diese Zeit zurückgewünscht! Damals lag Friede und Freude über der Seele, nur selten regte sich ein leiser Zweifel im Heiligtum des Herzens. [...] In unserer skeptischen Zeit lebt niemand ungestört in Träumen, niemand kann sich seines Glaubens ungetrübt erfreuen«.

135 »Es mag cäcilianischen Ohren nicht angenehm klingen, aber ich kann nichts anderes als aufrichtig gestehen, dass diese vielgescholtenen Messgesänge mich tief rührten, und dass ich fünfzehn Jahre lang bis zu meiner Ordination mit nie erliegender Lust diese Lieder sang und mich stets mehr erbaute als an alten Chorälen. Hier arbeitete der Kirchenbesucher selbst mit; was er aus frischer, freier Brust sang, bewegte das Herz mehr, als was er sich dachte. Wirkt schon das, was man spricht, laut ausspricht, ganz anders auf einen, als was man schreibt oder gar nur stille liest! Dass ich aber nicht allein so dachte und fühlte, bewiesen mir vielfache Klagen schlichter und gebildeter Leute über die rücksichtslosen Neuerungen der Cäcilianer«.

136 Vgl. Dominik BURKARD, *Kein Kulturkampf in Württemberg? Zur Problematik eines Klischees*, in: RJKG 15, 1996, 81–98.

137 Zu diesem vgl. Susanne SÖHN-RUDOLPH, *Katholische Vereine als Kristallisationspunkte des kirchlichen Lebens*, in: MAULHARDT (Hrsg.), *Pfarrei* (wie Anm. 30), 58–66, hier: 64f.

138 Zu ihm: Frank RABERG, *Biographisches Handbuch der württembergischen Landtagsabgeordneten 1815–1933*, Stuttgart 2001, 1071.

139 Noch 1871 hatte der spätere Rottweiler Stadtpfarrer Aemil Ruckgaber (1828–1905) nur 160 Stimmen auf sich vereinigen können. Vgl. HECHT, *Rottweil 1802–1970* (wie Anm. 81), 105.

4. Zusammenfassende Thesen

1. Im Rottweiler Selbstverständnis und Selbstbewusstsein spielte die religiöse Komponente seit Gründung und Ausbau der Stadt im hohen Mittelalter eine bedeutende Rolle. Davon zeugen nicht nur die von der Bürgerschaft aufgewendeten Anstrengungen beim Bau und Unterhalt prächtiger Kirchen, sondern auch starke religiöse Fermentierung des politisch-gesellschaftlichen Lebens sowie die enge Verquickung kirchlicher und städtischer Institutionen. Die Ansiedlung von Klöstern mit ihrer je eigenen theologischen und religiös-kulturellen Ausrichtung trug zu einer gewissen Diversifizierung des kirchlichen Lebens bei. Damit nimmt Rottweil freilich keine Sonderstellung ein. Die Weihe der Rottweiler Ursprache in der Altstadt an den Konstanzer Diözesanpatron St. Pelagius – ein seltenes Patrozinium!¹⁴⁰ – dürfte auf eine frühe und enge Verbindung der Stadt zum Bistum Konstanz verweisen. Rottweil war jahrhundertlang der Mittelpunkt des Archidiakonats »Vor dem Wald« und zugleich die wichtigste Pfarrei des bedeutenden Dekanats Rottweil, das sich von der Hochalb bis zum Kamm des mittleren Schwarzwaldes erstreckte¹⁴¹. Dennoch gelang es der Stadt relativ früh, ein vom Bischof relativ unabhängiges Kirchenregiment zu erringen¹⁴².
2. In gewisser Weise einen Sonderweg schlug die Reichsstadt im 16. Jahrhundert ein, als sie sich 1529 dezidiert der Reformation verschloss. Seither wachte der Rat der Stadt streng über den Schutz der katholischen Konfession. Die Konfessionalisierung führte zunächst zu einer intensivierten, durchaus verinnerlichten Frömmigkeit. Der Katholizismus blühte auf, wie sich nicht nur an einer reichen Stiftungsfrömmigkeit ablesen lässt. Er wurde, infolge des Marienwunders von 1643, zur Klammer des städtischen Selbstbewusstseins. Die unangefochtene Verankerung im Katholizismus eröffnete zugleich Spielräume, im Rahmen des Gesicherten eine gewisse Vielfalt des Religiösen zu pflegen. Nicht geduldet wurden allerdings religiöse Devianz oder demonstrative Verächtlichmachung des Katholizismus durch Andersgläubige, die sich durchreisend oder zeitweise in der Stadt aufhielten.
3. Im 18. Jahrhundert wurde der (wenig angefochtene) städtische Katholizismus selbstbehäbig. Die barocke Prachtentfaltung führte – im Verbund mit einer offenbar nachlässigeren Seelsorge – zur Aushöhlung des kirchlichen Lebens. Es machte sich – bei allem prinzipiellen Festhalten am Katholizismus und seinen äußeren, auch demonstrativ konfessionellen Formen – eine weniger eifrige Haltung breit. Erst in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts wurden vermehrt Gegenmaßnahmen ergriffen, die im Sinne der Aufklärung, insgesamt zu einer zwar nüchterneren, aber ernsten Religiosität beitrugen. Erkennbar ist eine zunehmende Toleranz auch in religiösen Fragen, die aber nicht auf eine innere Leere oder vordergründige Gleichmacherei hinweist.

140 Ludwig RAGG, Die Pelagiuskirche in Rottweil-Altstadt und ihr Kirchenpatron, in: RJKG 1, 1982, 199–205; Karl Suso FRANK, St. Pelagius, der unbekannt und vergessene Diözesanpatron, in: FDA 110, 1990, 5–21.

141 Erst 1814 wurde das bisherige große Dekanat Rottweil in zwei Kapitel geteilt, in das Dekanat Rottweil mit 23 Pfarreien und das neue Dekanat Oberndorf mit 14 Pfarreien. Vgl. Chronik (wie Anm. 90), 53.

142 Am Anfang stand zwischen 1354 und 1406 der sukzessive Erwerb der Patronatsrechte. Vgl. Ludwig OHNGEMACH, Die Entstehung der Pfarrkirche Heilig Kreuz, in: MAULHARDT (Hrsg.), Pfarrei (wie Anm. 30), 12–17, hier: 15.

4. Das Ende der Reichsstadtzeit, die Mediatisierung der Stadt und ihre Eingliederung in das bislang geschlossen protestantische Württemberg brachten für Rottweil im 19. Jahrhundert die zunehmende konfessionelle Vermischung. Der von außen aufgezwungene Verlust der eigenen, historisch überkommenen Selbstverwaltung und Selbstidentität – auch in religiösen Dingen – provozierte gegenläufige Bewegungen, die aber aufgrund verschiedener Faktoren nicht die Oberhand gewinnen konnten. Das Erscheinungsbild des Rottweiler Katholizismus im 19. Jahrhundert war demzufolge komplex und vielschichtig. Von außen wurde er jedoch, vor allem im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts, als aufgeklärter, liberaler Katholizismus wahrgenommen, was nicht zuletzt mit den Rottweiler Bildungsinstitutionen (Gymnasium, zeitweise Lyzeum mit philosophischer und theologischer Klasse nach josephinischem Vorbild), mit dem hier wirkenden Klerus und der Rottweiler Buchproduktion (Verlag Herder) zu tun hatte. Vor allem die in Rottweil erscheinenden Periodica *Kritisches Journal für das katholische Deutschland* und *Freimüthige Blätter über Theologie und Kirchentum* trugen – in ihrer antiultramontanen Ausrichtung – zu dieser Wahrnehmung bei. In diesem Zusammenhang kam es zur Fremdzuschreibung eines spezifischen »Rottweiler Katholizismus«, dem die Abweichung vom eigentlichen Katholizismus, mithin ein Abrutschen in die theologische Häresie suggeriert wurde.
5. Bis ins letzte Drittel des 19. Jahrhunderts hatte der Katholizismus in Rottweil eine relativ aufgeschlossen-liberale, jedenfalls nüchtern-pragmatische Ausprägung, der alles Zelotenhafte abging. Die demographisch-gesellschaftliche, politische und industrielle Entwicklung im späteren 19. Jahrhundert, insbesondere aber ein vorwiegend in der (zugewanderten) Beamtenschaft überheblich-religionsspöttischer Liberalismus weckten allerdings seit den 1850er-Jahren die eifrigeren Katholiken, verstärkt ab den 1870er-Jahren selbst Randständige auf. Man suchte nun sehr bewusst den auch organisatorischen Zusammenschluss, um sich selbst eine Stimme und dem Katholizismus eine neue gesellschaftliche Bedeutung zu geben.

ELENA HEIM

Die Katholikentage im Großherzogtum Baden¹

Die Geschichte der deutschen Katholikentage ist seit deren Entstehung in der Mitte des 19. Jahrhunderts eng verknüpft mit der Geschichte der katholischen Bewegung und des politischen Katholizismus im Großherzogtum Baden und der Erzdiözese Freiburg. Denn der erste Vorsitzende einer deutschlandweiten Versammlung von ca. 80 politisch engagierten Katholiken, die vom 3. bis 6. Oktober 1848 in Mainz stattfand, war der aus Baden stammende Franz Josef Ritter von Buß (1803–1878)². Er gehörte zu den führenden Kreisen³, die sich im Großherzogtum seit den 1840er-Jahren für die Verwirklichung der sogenannten *libertas ecclesiae* einsetzten und damit die Lockerung respektive Abschaffung der bestehenden staatlichen Kirchenhoheit und weiterer staatskirchlicher Bestimmungen auf politischem Wege anstrebten. Auf jener Versammlung wurde der *Katholische Verein Deutschlands* als Laienorganisation gegründet, die sich fortan alljährlich zu einer *Generalversammlung* an wechselnden Orten treffen wollte, um über die allgemeine Situation und die spezifische Interessenslage bzw. -vertretung der katholischen Bevölkerung zu beraten. Dieses Treffen gilt gewissermaßen als Geburtsstunde der deutschen Katholikentage, die man – mit Rudolf Morsey gesprochen – durchaus von Anfang an so nennen kann, da sie »nicht nur ein innerkirchliches Ereignis, sondern stets auch ein Bindeglied zwischen dem religiös-kirchlichen und dem politischen Katholizismus, kurz: zwischen Kirche und Gesellschaft« waren⁴.

1. Zum Stand der Forschung

Im Untersuchungszeitraum von 1848 bis 1913 und insbesondere seit der Gründung des Deutschen Kaiserreichs 1870/71 wurden die deutschen Katholikentage, sowohl in der

1 Der Beitrag steht in Zusammenhang mit meiner in Arbeit befindlichen Dissertation am Historischen Seminar der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Sie trägt den Arbeitstitel ›Der badische Katholizismus und sein Verhältnis zur deutschen Nation 1866/71 bis 1914‹.

2 Seine Bedeutung für den (politischen) Katholizismus im Großherzogtum Baden hat Julius Dorneich (1897–1979) in einer biographischen Studie herausgearbeitet, deren Ergebnisse immer noch den aktuellen Forschungsstand widerspiegeln. Vgl. Julius DORNEICH, Franz Josef Buß und die katholische Bewegung in Baden (Abhandlungen zur oberrheinischen Kirchengeschichte 7), Freiburg i. Br. 1979.

3 Zu diesem Zirkel gehörten u. a. auch Heinrich Freiherr von Andlaw (1802–1871), der 1850, 1861 und 1865 Präsident und 1868 Vizepräsident der Generalversammlung war, sowie der Geheime Hofrat Karl Zell (1793–1873), der 1852 und 1853 das Amt des Präsidenten bekleidete. – Vgl. https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/Katholikentage-uebersicht_1848-2006_zdk.pdf (Letzter Zugriff: 03.06.2019).

4 Rudolf MORSEY, Streiflichter zur Geschichte der deutschen Katholikentage 1848–1932, in: Von Windthorst bis Adenauer. Ausgewählte Aufsätze zu Politik, Verwaltung und politischem Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, hrsg. v. Ulrich VON HEHL u. a., Paderborn u. a. 1997, 187–200, hier: 188 [ursprünglich erschienen in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 26, 1985, 9–24].

katholischen wie der nicht-katholischen Öffentlichkeit, zunehmend als prestigeträchtige Form der Repräsentation des katholischen Teils der Bevölkerung wahrgenommen. Dennoch gibt es keine heutigen wissenschaftlichen Standards entsprechende Gesamtdarstellung ihrer Geschichte⁵.

Anlässlich bestimmter Jubiläen sind zwar einige wissenschaftliche Publikationen erschienen, die sich aber auf einen kursorischen Überblick beschränken oder nur einen speziellen Aspekt behandeln. Zu erwähnen sind hier die zwei anlässlich des 150-jährigen Jubiläums im Jahr 1998 publizierten Werke. Zum einen der von Ulrich von Hehl⁶ unter dem Titel *Zeitzeichen* herausgegebene Sammelband, der Aufsätze zu verschiedensten Themen rund um die Katholikentage vereint, die aber wenig auf deren Geschichte selbst eingehen. Und zum anderen eine diesbezüglich weitergehende Darstellung von Heinz Hürten⁷, welche in verdichteter und essayistischer Form deren Gesamtentwicklung nachzeichnet.

Die jüngsten beiden Veröffentlichungen stehen in direktem Zusammenhang mit dem 100. Deutschen Katholikentag, der 2016 in Leipzig stattfand. Einen Sammelband gab Christoph Kösters⁸ unter dem Titel *Profil und Prägung – Historische Perspektiven auf 100 deutsche Katholikentage* heraus. Die thematisch vielfältigen, wissenschaftlichen Beiträge gehen über das unmittelbare Forschungsfeld der Katholikentage deutlich hinaus. Sie sind jeweiligen Themenkomplexen zugeordnet, die für die Entwicklung des (deutschen) Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert von Bedeutung waren, wie beispielsweise das Thema der Freiheit und der sozialen Gerechtigkeit. Aber auch das Verhältnis der katholischen Kirche zu den totalitären Diktaturen in Deutschland und der sozial-kulturelle Wandel innerhalb des Katholizismus werden untersucht. Einen prägnanten Gesamtüberblick über die Geschichte der Katholikentage von 1848 bis 2016 bietet der abschließende Beitrag von Hans Maier.

Unter der Federführung von Holger Arning und Hubert Wolf⁹ ist zudem eine offizielle, eher populärwissenschaftliche Begleitpublikation entstanden, welche die Geschichte der deutschen Katholikentage von 1848 bis 2016 überblicksartig darstellt. Nach einem kurzen einführenden Beitrag, der unter dem programmatischen Slogan *Laien machen Geschichte* firmiert, werfen die Autoren in chronologischer Abfolge ein Schlaglicht auf jede der 100 Versammlungen und ihre Themenschwerpunkte. Einem breiten interessierten Lesepublikum wird so ein kompakter, verdichteter Überblick geboten, der die großen Leitlinien vermittelt. Dies war wohl auch die primäre Intention der Herausgeber. Die mit zeitgenössischen Bildern, Karikaturen, Karten und Photographien reich illustrierte Monographie eignet sich außerdem gut als erste gezielte Informationsquelle hinsichtlich einzelner Katholikentage. Interessant ist dabei auch deren zeitliche Einteilung in verschiedene Entwicklungsphasen, welche die Autoren vornehmen.

5 Ein ausführlicher Forschungsüberblick findet sich in dem Beitrag von Karsten RUPPERT, Katholikentage und Zentrumsparterie, in: Die Zentrumsparterie im Kaiserreich. Bilanz und Perspektiven, hrsg. v. Andreas LINSENMANN u. Markus RAASCH, Münster 2015, 41–62, hier: 41–45.

6 *Zeitzeichen. 150 Jahre Deutsche Katholikentage 1848–1998*, hrsg. v. Ulrich VON HEHL u. Friedrich KRONENBERG, Paderborn u. a. 1999.

7 Heinz HÜRTE, *Spiegel der Kirche – Spiegel der Gesellschaft? Katholikentage im Wandel der Welt. Vier Essays aus Anlaß des 150. Jahrestags der »Ersten Versammlung des katholischen Vereines Deutschlands« vom 3.–6. Oktober 1848 zu Mainz*, Paderborn u. a. 1998.

8 *Profil und Prägung. Historische Perspektiven auf 100 deutsche Katholikentage (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 34)*, hrsg. v. Christoph KÖSTERS, Hans MAIER u. Frank KLEINEHAGENBROCK, Paderborn 2017.

9 *Hundert Katholikentage. Von Mainz 1848 bis Leipzig 2016*, hrsg. v. Holger ARNING u. Hubert WOLF, Darmstadt 2016.

Die erste Phase dauerte diesem Modell zufolge von 1848 bis 1869. Sie stand im Zeichen der Anfänge der Katholikentage während der Revolution 1848/49 und der Entscheidung über die klein- oder großdeutsche Lösung der nationalen Frage. Der Beginn des preußischen Kulturkampfes 1870/71 läutete mit der daraus resultierenden offenen Konfrontation zwischen Staat und katholischer Kirche in Deutschland eine neue Phase ein. Sie endete formell mit der Beilegung des Konflikts auf gesetzlichem Wege im Jahr 1887, wobei latente Spannungen das Verhältnis weiterhin belasteten. Dennoch war die dritte Phase zwischen 1888 und 1913 – in diesem Jahr fand der letzte Katholikentag vor dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs im elsässischen Metz statt – geprägt von der sukzessiven Integration der deutschen Katholiken in den kleindeutschen Nationalstaat preußisch-protestantischer Provenienz. An diesem schematischen Phasenmodell orientiert sich auch der vorliegende Beitrag, aber gleichwohl waren die jeweiligen Übergänge stets fließend und von längeren Entwicklungsprozessen gekennzeichnet.

Die Geschichte der Katholikentage wird ferner in einigen Aufsätzen schlaglichtartig beleuchtet¹⁰. Spezielle Aspekte untersuchen hingegen Josef Mooser¹¹, Karsten Ruppert¹² und Marie-Emmanuelle Reytier¹³, deren Studien in der Epoche des Deutschen Kaiserreichs angesiedelt sind. Der erste analysiert die soziale Differenzierung der Teilnehmer der Katholikentage, der zweite arbeitet die Beziehung zwischen den Generalversammlungen und der Deutschen Zentrumspartei heraus und der dritte thematisiert die zeremonielle Gestaltung der Katholikentage unter einem kulturgeschichtlichen Gesichtspunkt.

Die genannten Publikationen behandeln die fünf Katholikentage, welche im Großherzogtum Baden stattgefunden haben, wenn überhaupt, nur randständig. Zwar gibt es einige wenige Artikel über sie, aber diese sind in journalistischem Stil gehalten und nehmen keine wissenschaftliche Untersuchung vor. Deshalb unterbleibt auch die historische Verortung dieser Versammlungen unter Einbeziehung der einschlägigen Sekundärliteratur. Dies mag daran liegen, dass die kurzen Artikel anlässlich des 85. Deutschen Katholikentags 1978 in Freiburg im Breisgau¹⁴ und des 98. Deutschen Katholikentag 2012 in Mannheim¹⁵ erschienen sind und die – vornehmlich katholischen – Leser im Erzbistum

10 MORSEY, Streiflichter zur Geschichte der deutschen Katholikentage (wie Anm. 4); Marie-Emmanuelle REYTIER, Katholikentage als Instrumente der Identitätsbildung der deutschen Katholiken (1848–2004), in: Identitäten in Europa – Europäische Identität, hrsg. v. Markus KRIENKE u. Matthias BELAFI, Wiesbaden 2007, 167–186.

11 Josef MOOSER, Volk, Arbeiter und Bürger in der katholischen Öffentlichkeit des Kaiserreichs. Zur Sozial- und Funktionsgeschichte der deutschen Katholikentage 1871–1913, in: Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit. Wirtschaft – Politik – Kultur (Bürgertum 1), hrsg. v. Hans-Jürgen PUHLE, Göttingen 1991, 259–273.

12 Karsten RUPPERT, Katholikentage und Zentrumspartei, in: LINSENMANN/RAASCH, Die Zentrumspartei im Kaiserreich (wie Anm. 5), 41–62.

13 Marie-Emmanuelle REYTIER, Die zeremonielle Gestaltung der Katholikentage als »Herbstparaden« des Zentrums, in: Das politische Zeremoniell im Deutschen Kaiserreich 1871–1918 (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 153), hrsg. v. Andreas BIEFANG, Michael EPKENHANS u. Klaus TENFELDE, Düsseldorf 2008, 305–325.

14 Wolfgang MÜLLER, Die Freiburger Katholikentage, Teil I, in: Konradsblatt. Wochenzeitung für das Erzbistum Freiburg 62/14, 1978, 8f.; DERS.: Die Freiburger Katholikentage, Teil II, in: Konradsblatt. Wochenzeitung für das Erzbistum Freiburg 62/20, 1978, 14f.; Remigius BÄUMER, Katholikentage in Freiburg. Ein Rückblick auf die Geschichte, in: Anzeiger für die katholische Geistlichkeit 87, 1978, 300–302.

15 Joachim FALLER, »Heiter ist der Catholicismus«. Im 19. Jahrhundert fanden vier Katholikentage im Erzbistum statt, in: Konradsblatt. Wochenzeitung für das Erzbistum Freiburg 96/20, 2012, 33–35; Christoph SCHMIDER, Immer wieder neue Aufbrüche. Katholikentage im Erzbistum Frei-

Freiburg scheinbar nur kurz über das anstehende *Ereignis Katholikentag* informieren sollten.

Der vorliegende Beitrag möchte daher ausgehend von ihrer Entstehung im Umfeld der Revolution von 1848/49 die Katholikentage in Freiburg im Breisgau (1859, 1875, 1888), in Konstanz (1880) und in Mannheim (1902) zunächst in die Gesamtentwicklung der deutschen Katholikentage vor dem Hintergrund der herrschenden (kirchen-)politischen Verhältnisse einordnen. Zugleich soll dabei die jeweils spezifische konfessionspolitische Lage im Großherzogtum Baden herausgearbeitet werden. Des Weiteren werden die Resonanz und Reichweite dieser Generalversammlungen innerhalb der regionalen katholischen Bevölkerung analysiert, wofür die konkret diskutierten Themen allerdings nur eine untergeordnete Rolle spielen – sie werden deshalb nur am Rande berücksichtigt. Für Baden erweist sich die Doppeldeutigkeit des Regionsbegriffs analytisch als äußerst fruchtbar. Zum einen kann es als einzelstaatlich verfasstes Territorium definiert werden, das sich im deutschlandweiten Vergleich dadurch auszeichnete, dass die katholische Bevölkerungsmehrheit von einem protestantischen Herrscherhaus regiert wurde. Zum anderen resultierte aus der Entstehungsgeschichte des Großherzogtums eine räumliche Heterogenität, welche sich in verschiedenen politischen, wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Traditionen widerspiegelte. Diese soll durch eine binnenregionale Differenzierung erfasst werden, um insbesondere die Spannungen innerhalb des Katholizismus im überwiegend katholisch geprägten südbadischen Raum aufzuzeigen. Abschließend wird noch ein kurzer Ausblick auf die regionalen Katholikentage nach dem Ersten Weltkrieg geworfen, bei denen das nun zur Republik gewordene Baden – wie schon bei den Anfängen der Katholikentage Mitte des 19. Jahrhunderts – eine exponierte Rolle spielte. Aus verschiedenen Gründen konnte der erste deutsche Katholikentag nach Kriegsende erst wieder im Jahr 1921 in Frankfurt am Main stattfinden.

Die Protokolle der einzelnen Katholikentage, welche nach stenographischen Berichten stets zeitnah gedruckt und veröffentlicht wurden, liegen für den Untersuchungszeitraum vollständig vor und sind eine ergiebige Quellenbasis. Denn sie geben nicht nur den konkreten Inhalt der behandelten Themenbereiche wieder, sondern sie erlauben auch Einblicke in die Organisation und Resonanz der Generalversammlungen, wenn auch gewissermaßen durch eine katholische Brille¹⁶. Auch die Presseberichterstattung des *Badischen Beobachters*, dem publizistischen Leitmedium des politischen Katholizismus im Großherzogtum Baden seit 1863, soll selektiv miteinbezogen werden. Natürlich nahm auch die protestantische Öffentlichkeit entsprechend kritische Notiz von den Katholikentagen, was sich beispielsweise in der Berichterstattung der *Karlsruher Zeitung*, dem (national-)liberalen und regierungsnahen Blatt Badens, niederschlug. Die dezidiert protestantische Sichtweise kann aufgrund des begrenzten Umfangs des Beitrags leider jedoch nicht angemessen berücksichtigt werden, obwohl sie zu einem insgesamt differenzierteren Gesamtbild beitragen würde.

burg im 20. Jahrhundert. Von der Arbeiterbewegung bis zum zusammenwachsenden Europa, in: Konradsblatt. Wochenzeitung für das Erzbistum Freiburg 96/20, 2012, 30–32.

16 Die Protokolle der Katholikentage erschienen unter verschiedenen Titeln: von 1848 bis 1857 als »Verhandlungen der Generalversammlung des Katholischen Vereines Deutschlands«, von 1858 bis 1871 als »Verhandlungen der Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands« und von 1872 bis 1913 als »Verhandlungen der Generalversammlung der Katholiken Deutschlands«. Im Folgenden werden sie einheitlich zitiert: Verhandlungen mit Ort und Jahr.

2. Die katholische Mobilisierung im Kontext der Revolution von 1848/49

Die revolutionären Ereignisse der Jahre 1848/49 mobilisierten und organisierten jenen kleinen Teil der katholischen Bevölkerung in den Staaten des Deutschen Bundes, der sich bereits zuvor politisch engagiert hatte. Diesem Engagement waren durch das generell restriktive Vereins- und Versammlungsrecht allerdings enge Grenzen gesetzt gewesen, denn Vereinsgründungen wurden in der Regel staatlicherseits nur genehmigt, wenn der Zweck des Vereins klar definiert und auf einen konkreten Sachverhalt beschränkt war. Ein Zusammenschluss aus genuin politischen Motiven kam in diesem angespannten Klima des Vormärz erst gar nicht in Frage, aber dennoch sind hier die Anfänge einer katholischen Bewegung im deutschsprachigen Raum zu verorten. Kaum organisiert und untereinander schlecht vernetzt, setzten sich ihre Akteure primär auf einzelstaatlicher Ebene publizistisch für kirchenpolitische Belange ein¹⁷ – respektive für die Abschaffung der bestehenden staatlichen Kirchenhoheit und weiterer staatskirchlicher Bestimmungen, welche aus ihrer Sicht der Verwirklichung der angestrebten *libertas ecclesiae* der katholischen Kirche im Weg standen. Daneben erörterten sie in ihren Artikeln auch zeitgenössisch aktuelle theologische und soziale Fragen, wobei das gesamte Pressewesen der staatlichen Zensur unterlag¹⁸.

Die rechtlichen Beschränkungen des Vereins-, Versammlungs- und Pressewesens wurden erheblich gelockert, nachdem die liberalen, bürgerlich-demokratischen Kräfte in der Revolution von 1848/49 zeitweise ihre politischen Forderungen gegenüber den restaurativen Bestrebungen des Deutschen Bundes hatten durchsetzen können, indem in den Einzelstaaten liberale Regierungen – die sogenannten Märzkabinette – eingesetzt worden waren. Auf der Grundlage der von ihnen gewährten bürgerlich-liberalen Freiheitsrechte sahen die politisch engagierten Katholiken nun auch die Chance gekommen, dementsprechende kirchliche Freiheitsrechte auf politischem Wege erwirken zu können. Deshalb schlossen sie sich in Vereinen zusammen und machten sich dafür in der Presse öffentlich stark. Dennoch war bei ihnen eine gewisse Distanz zum weiteren Verlauf der revolutionären Ereignisse zu beobachten¹⁹, da diese zum einen von gewaltsamen Auseinandersetzungen begleitet wurden und zum anderen einige der radikalen, republikanischen Forderungen unter dem Vorzeichen eines antiklerikalen Liberalismus standen²⁰.

17 Für das Großherzogtum Baden war das von 1841 bis 1845 erscheinende »Südteutsche katholische Kirchenblatt« und dessen Nachfolgeorgan, die »Süddeutsche Zeitung für Kirche und Staat«, die bis 1848 erschien, wichtig. Die von Franz Josef Ritter von Buß und anderen Akteuren der katholischen Bewegung in Baden herausgegebene Zeitung fand aber auch überregionale Resonanz.

18 Vgl. Hans-Georg ASCHOFF, Von der Revolution 1848/49 bis zum Ende des Ersten Weltkrieges, in: Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Die Katholische Kirche, 8 Bde., Bd. 8: Laien in der Kirche, hrsg. v. Erwin GATZ, Freiburg i. Br. u. a. 2008, 115–191, hier: 115f.

19 Für das Erzbistum Freiburg hat dies die Studie von Clemens Rehm herausgearbeitet. Vgl. Clemens REHM, Die katholische Kirche in der Erzdiözese Freiburg während der Revolution 1848/49 (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte 34), Freiburg i. Br. – München 1987.

20 Vgl. Karsten RUPPERT, Die Laien im Aufbruch. Die deutschen Katholikentage von den Anfängen bis zum Ende des Kaiserreichs, in: Wissensgesellschaft Pfalz. 90 Jahre Pfälzische Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften (Veröffentlichung der Pfälzischen Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften 116), hrsg. v. Peter DIEHL, Andreas IMHOFF u. Lenelotte MÖLLER, Ubstadt-Weiher u. a. 2015, 355–366, hier: 355.

Das (kirchen-)politische Interesse der Katholiken nahm mit der Gründung des *Piusvereins für religiöse Freiheit* am 23. März 1848 in Mainz durch ungefähr 300 Personen auf Betreiben des örtlichen Domkapitulars Franz Adam Lennig (1803–1866) eine erste organisatorische Gestalt an. Inspiriert wurden Name und Zielsetzung des Vereins durch das auf Hugo Félicité Robert de Lamennais (1782–1854) zurückgehende *Comité pour la défense de la liberté* in Frankreich und den seit 1846 amtierenden Papst Pius IX. (1792–1878, Papst: 1846–1878)²¹.

Nach dem Mainzer Vorbild entstanden in den folgenden Monaten deutschlandweit regionale Piusvereine. Sie erfuhren eine rasche Ausbreitung, denn im Oktober 1848 waren bereits rund 400 Vereine mit mehr als 100.000 Mitgliedern zu zählen. Ihre regionalen Zentren befanden sich im hessischen, nassauischen, pfälzischen und badischen Raum, aber auch in den katholischen Provinzen des Königreichs Preußen (Westfalen, Rheinland und Schlesien). Diese Vereine waren hinsichtlich ihrer Organisations- und Sozialstruktur sowie ihrer übrigen Zielsetzungen zwar äußerst heterogen, aber sie alle einte der generelle Einsatz für eine staatliche Gewährung von kirchlichen Freiheitsrechten und die Mitgliedschaft einer großen Anzahl von katholischen Laien. Sie waren die Träger der Bewegung, denn ihr kirchenpolitisches Engagement erfolgte eben nicht auf Weisung des Episkopats. Auch die enge Zusammenarbeit mit dem regionalen Klerus änderte daran nichts. Hauptsächlich sammelten die Piusvereine Unterschriften für Petitionen an die Frankfurter Nationalversammlung, welche in der dortigen Paulskirche als verfassungsgebende Versammlung tagte, um über die politische Zukunft der deutschen Staaten zu entscheiden. Die Petitionen wollten eine stärkere Berücksichtigung religiöser und kirchlicher Interessen bei den Verfassungsberatungen erwirken. Ihre kirchenpolitischen Forderungen richteten sich gegen das in vielen deutschen Staaten praktizierte Staatskirchentum, durch dessen Abschaffung die staatliche Kirchenhoheit beseitigt und der katholischen Kirche ein entsprechender Gestaltungs- und Handlungsfreiraum in innerkirchlichen Angelegenheiten eingeräumt werden sollte. Diese Zielsetzungen deckten sich weitestgehend mit denen der katholischen Abgeordneten, womit der bisher nur in parlamentarischem Rahmen konkret formulierte Anspruch auf eine staatliche Gewährung von kirchlichen Freiheitsrechten auf eine breitere gesellschaftliche Basis gestellt wurde. Die Akteure traten damit erstmals als politische Bewegung hervor und verliehen den Forderungen ihrer Abgeordneten öffentlichkeitswirksam mehr Gewicht. Eine derartige Entwicklung war innerhalb der anderen politischen Lager dagegen nur ansatzweise zu beobachten und versprach daher einen gewissen Verhandlungsvorteil²².

Im Herbst 1848 folgten rund 80 Männer dem publizistischen Aufruf, der die Vertreter der regionalen Piusvereine zu einer Delegiertenversammlung nach Mainz eingeladen hatte, um über das weitere (kirchen-)politische Vorgehen zu beratschlagen. Als Ergebnis der Beratungen, die vom 3. bis 6. Oktober 1848 stattfanden und an denen sich auch 23 katholische Abgeordnete der Frankfurter Nationalversammlung beteiligten, wurde der *Katholische Verein Deutschlands* als Dachverband für all jene Vereine gegründet, die sich für die Durchsetzung der angestrebten *libertas ecclesiae* engagieren wollten. Die Entstehung des neuen Vereins war zwar primär politischen Motiven geschuldet, aber gemäß seiner Satzung verfolgte er auch bildungs-, sozial- und kulturpolitische Ziele sowie einen caritativen Zweck. Das Eintreten für bürgerlich-liberale Prinzipien wie Vereins-, Versammlungs-, Presse- und Meinungsfreiheit betrachtete er ebenfalls als seine Aufgabe, sodass er

21 Vgl. ASCHOFF, Von der Revolution 1848/49 (wie Anm. 18), 117.

22 Vgl. ebd., 116–118.

zukünftig als allgemeine Interessensvertretung der katholischen Bevölkerung fungieren konnte²³.

Jene Versammlung in Mainz, die unter dem Vorsitz des aus Baden stammenden Franz Josef Ritter von Buß getagt hatte, gilt gemeinhin als Geburtsstunde der deutschen Katholikentage. Die fortan nahezu jährlich stattfindenden und damit sukzessive institutionalisierten Treffen verfolgten mit ihrem charakteristisch breitgefächerten Themenspektrum ein doppeltes Ziel. Einerseits wollte man speziell für die Belange der katholischen Konfession eintreten, aber andererseits auch darüber hinaus in Konkurrenz mit anderen Interessensgruppen Staat und Gesellschaft gemäß katholischen Norm- und Wertvorstellungen mitgestalten. Die katholischen Laien traten somit erstmals als gesellschaftspolitische Akteure in Erscheinung, die sich zwar nicht zu tages- und parteipolitischen Problemen positionieren, wohl aber Stellung zu grundsätzlichen Fragen von Politik und Gesellschaft nehmen wollten. Sie schufen dadurch innerhalb des Katholizismus eine völlig neue Struktur, die parallel zu der der Amtskirche lag, weil sie eben nicht mehr auf kanonischem, sondern auf staatlichem Recht fußte. Auf diese Weise artikulierten sie ihr neues, bald zum Charakteristikum der Katholikentage werdendes Selbstverständnis²⁴.

Die Protagonisten waren sich der provokativen Wirkung gegenüber den Vertretern der Amtskirche durchaus bewusst und erkannten deshalb freiwillig die kirchliche Autorität uneingeschränkt an. In den genuinen Zuständigkeitsbereich der katholischen Kirche wollte man sich nicht einmischen, weshalb strittige innerkirchliche und theologische Fragen auf den Katholikentagen erst gar nicht thematisiert wurden. Nach anfänglicher Skepsis erkannte die Kirche die Vorteile der regelmäßigen Zusammenkunft der katholischen Vereinsvertreter, die ganz neue gesellschaftspolitische Wirkungs- und Gestaltungsmöglichkeiten eröffnete. Sie unterstützte diese fortan und zunehmend partizipierten auch mehr Geistliche, unter anderem als Redner, an den Versammlungen. Obwohl in dieser Konstellation von Anfang an ein gewisser Dualismus zwischen Laien und Klerus angelegt war, wurde das beiderseits nicht als Problem gesehen, und es führte auch nie zu ernsthaften Konflikten, weil die jeweiligen Aufgabenbereiche klar abgegrenzt waren²⁵.

Auch die deutschen Bischöfe sahen aufgrund der vielfältigen Entwicklungen im Umfeld der Revolution von 1848/49 nun entsprechenden Handlungsbedarf. Sie griffen die von katholischen Laien bereits öffentlich artikulierten kirchenpolitischen Forderungen nach der *libertas ecclesiae* auf und machten sich diese zu eigen. Dies geschah im Rahmen einer Konferenz, die im Herbst 1848 in Würzburg stattfand. Sie ist zugleich die Geburtsstunde der deutschen Bischofskonferenzen²⁶.

Die Katholikentage konnten sich in den 1850er-Jahren trotz der restriktiven vereinsrechtlichen Gesetzgebung des nach dem Scheitern der Verhandlungen der Frankfurter Nationalversammlung wiederhergestellten Deutschen Bundes und dem baldigen Verschwinden ihrer ursprünglichen sozialen und organisatorischen Träger, den Piusvereinen, als festes Element innerhalb des deutschen Katholizismus etablieren²⁷.

23 Vgl. Heinz HÜRTE, Katholikentage im Wandel der Zeit, in: *Zeitzeichen. 150 Jahre Deutsche Katholikentage 1848–1998*, hrsg. v. Ulrich von HEHL u. Friedrich KRONENBERG, Paderborn u. a. 1999, 59–72, hier: 60.

24 Vgl. RUPPERT, Katholikentage und Zentrumspartei (wie Anm. 12), 47.

25 Vgl. HÜRTE, Spiegel der Kirche (wie Anm. 7), 102–106.

26 Vgl. RUPPERT, Katholikentage und Zentrumspartei (wie Anm. 12), 48f.

27 Vgl. RUPPERT, Die Laien im Aufbruch (wie Anm. 20), 356.

3. Die Katholikentage vor dem Ersten Weltkrieg: Rahmendaten

Im Untersuchungszeitraum von 1848 bis 1913 fanden insgesamt 60 Katholikentage statt. Die Unterbrechung des jährlichen Turnus' war stets außerordentlichen politischen Ereignissen geschuldet, wie beispielsweise dem preußisch-österreichischen Krieg 1866, dem deutsch-französischen Krieg 1870/71 und dem preußischen Kulturkampf, der Anfang der 1870er-Jahre begann und auf das neu gegründete Deutsche Kaiserreich ausstrahlte. Als Veranstaltungsorte wurden vorzugsweise dezidiert katholische Städte gewählt, welche die Versammlungen auch mehrfach ausrichteten – darunter Mainz (fünfmal), Breslau und Würzburg (je viermal), Aachen, Düsseldorf, Köln, München und Freiburg im Breisgau (je dreimal). In manchen Städten wie Münster, Bonn, Regensburg und Frankfurt am Main war der Katholikentag zweimal zu Gast. Aus geographischer Sicht lassen sich hier bereits einige regionale Zentren des deutschen Katholizismus ausmachen. Bezeichnend ist auch, dass in Berlin, der Hauptstadt des preußisch-protestantisch geprägten Deutschen Kaiserreiches, bis 1913 kein Katholikentag stattfand. Umgekehrt kann hinter seiner zweimaligen Ausrichtung in Elsaß-Lothringen, nämlich in Straßburg (1905) und in Metz (1913), eine spezifische politische Botschaft vermutet werden²⁸.

Die Katholikentage veränderten sich im Laufe der Jahrzehnte unter dem Eindruck allgemeinpolitischer und innerkirchlicher Entwicklungen in vielerlei Hinsicht. Nicht nur bezüglich ihrer Organisations- und Sozialstruktur sowie ihrer thematischen Schwerpunkte, sondern insbesondere auch hinsichtlich ihrer Reichweite und Resonanz inner- und außerhalb des katholischen Bevölkerungsteils. Heinz Hürten formulierte diesen Wandlungsprozess sehr treffend: »Die Geschichte der deutschen Katholikentage ist eine Geschichte ihres Wandels, eines Wandels, der die Veränderungen in Kirche und Gesellschaft reflektiert, und diese Wandlungsfähigkeit ist das eigentliche Erfolgsgeheimnis dieser Institution.«²⁹ Dennoch können einige charakteristische Merkmale ausgemacht und eine zunehmende Professionalisierung der Katholikentage beobachtet werden.

Die Vorbereitung eines Katholikentags begann mit der Auswahl eines Veranstaltungsortes beim vorausgehenden Katholikentag. Nach der erforderlichen Genehmigung durch den örtlichen Bischof wurde ein Lokalkomitee konstituiert, das überwiegend aus Laien bestand und – untergliedert in für bestimmte Bereiche zuständige Fachkommissionen – federführend die Planung und Durchführung übernahm. Ein Zentralkomitee, das von 1868 bis 1872 bestanden hatte, aber unter dem Eindruck der Kulturkampfgesetze aufgelöst werden musste, wurde erst 1898 wieder eingeführt, um sich an der Organisation zu beteiligen. In dieser Zwischenzeit war Karl Heinrich Fürst zu Löwenstein (1834–1921)³⁰ als *Kommissär der Generalversammlung* in leitender Funktion tätig gewesen. Er verkörperte das Ideal eines den ultramontanen Katholizismus bedingungslos befürwortenden Adligen, der sich zum Wortführer des katholischen Bevölkerungsteils in den sich wandelnden Konfliktlagen der Zeit berufen fühlte. Er prägte damit maßgebend über drei Jahrzehnte

28 ARNING/WOLF, Hundert Katholikentage (wie Anm. 9).

29 HÜRTE, Katholikentage im Wandel der Zeit (wie Anm. 23), 59.

30 Die Bedeutung der Fürsten zu Löwenstein für die deutschen Katholikentage zwischen 1868 und 1968 hat Marie-Emmanuelle Reytier in einem Aufsatz herausgearbeitet. Vgl. Marie-Emmanuelle REYTIER, Die Fürsten Löwenstein an der Spitze der deutschen Katholikentage. Aufstieg und Untergang einer Dynastie (1868–1968), in: Deutscher Adel im 19. und 20. Jahrhundert. Büdinger Forschungen zur Sozialgeschichte 2002 und 2003 (Deutsche Führungsschichten in der Neuzeit 26), hrsg. v. Günther SCHULZ u. Markus A. DENZEL, St. Katherinen 2004, 461–502.

hinweg das Bild der Katholikentage in der katholischen wie der nicht-katholischen Öffentlichkeit. Sein Nachfolger wurde der aus altem westfälischem, katholischen Adel stammende Clemens Heidenreich Graf Droste zu Vischering (1832–1923)³¹.

Der formale Ablauf eines Katholikentages veränderte sich im Laufe der Jahre kaum. Er dauerte in der Regel vier Tage und fand traditionell im Herbst statt. Er wurde stets mit einem feierlichen Gottesdienst eröffnet und mit einem Festessen für besondere Ehrengäste und ausgewählte Teilnehmer beendet³². Die bei dieser Gelegenheit ausgetragenen Toaste können generell als Sonde für die Analyse der religiösen und politischen Stimmung innerhalb der jeweiligen Generalversammlung verwendet werden, was ebenfalls auf die jeweilige Rede des Vorsitzenden des organisierenden Lokalkomitees beim vorabendlichen Empfang zutrifft. Außerdem waren diese drei Veranstaltungen besonders öffentlichkeitswirksam und prägten das äußere Bild eines Katholikentages.

Trotz des weitestgehend ritualisierten Ablaufs lud das Lokalkomitee im Vorfeld offiziell über die katholische Presse zur Teilnahme ein und veröffentlichte – zeitweise in Absprache mit dem Zentralkomitee – das von ihm ausgearbeitete inhaltliche Programm des Katholikentags. Demzufolge wurden immer in mehreren geschlossenen und öffentlichen Versammlungen programmatische Reden gehalten, die anschließend allerdings nicht diskutiert wurden. Sie sind ein Indikator dafür, auf welchen politischen, sozialen und kulturellen Feldern die Protagonisten zeitgenössisch besonderen Handlungsbedarf sahen. Die Teilnehmer mussten Eintrittskarten erwerben, wobei dies bis zur Jahrhundertwende katholischen deutschen Männern vorbehalten blieb. Sie konnten entweder als *Mitglieder* an allen Versammlungen und Ausschusssitzungen stimmberechtigt teilnehmen oder nur als *Hörer* an den öffentlichen Versammlungen. Durch die Beiträge finanzierten sich die Katholikentage auch weitestgehend³³.

Jede Generalversammlung stand unter der Leitung eines Präsidenten, dem seit 1858 zwei Vizepräsidenten beigeordnet waren. Die Mitglieder dieses Präsidiums waren katholische Honoratioren, wobei der Anteil des Adels im Vergleich zu dem des Bürgertums bis zum Ersten Weltkrieg besonders hoch war. Es wurde immer in der ersten geschlossenen Versammlung von den Mitgliedern gewählt, ebenso wie die Vorsitzenden der jeweiligen Ausschüsse. Diese kümmerten sich um verschiedene Sachbereiche (Missionen, Caritas, soziale Fragen, Wissenschaft und Presse, christliche Kunst und vereinsrechtliche Fragen). Sie leisteten die eigentliche inhaltliche Arbeit, da sie über die Anträge, welche jeder männliche deutsche Katholik im Vorfeld schriftlich zu stellen berechtigt war, berieten und den geschlossenen Versammlungen zur Annahme respektive Ablehnung empfahlen. Daraus gingen die charakteristischen Resolutionen und Beschlüsse hervor, welche gleichzeitig als Ergebnis eines Katholikentags und als Agenda für die zukünftige Arbeit verabschiedet wurden, ohne jedoch bindenden Charakter für die Politik oder das Vereinswesen zu haben. Damit waren sie nicht nur ein Gradmesser für die jeweils aktuellen Interessens- und Problemlagen eines Großteils der katholischen Bevölkerung, sondern durch ihr verfahrensrechtlich geregeltes Zustandekommen eröffneten sie auch eine neue Möglichkeit der Partizipation für alle männlichen Katholiken, die auf politischer Ebene nur in eingeschränkterem Maße

31 Vgl. RUPPERT, Die Laien im Aufbruch (wie Anm. 20), 357; vgl. REYTIER, Die zeremonielle Gestaltung der Katholikentage (wie Anm. 13), 308f.

32 Vgl. dazu exemplarisch die Programme der fünf im Großherzogtum Baden veranstalteten Katholikentage. Verhandlungen, Freiburg 1859 (wie Anm. 16), 10f.; Verhandlungen, Freiburg 1875 (wie Anm. 16), 12f.; Verhandlungen, Konstanz 1880 (wie Anm. 16), 20f.; Verhandlungen, Freiburg 1888 (wie Anm. 16), XXI–XXIII; Verhandlungen, Mannheim 1902 (wie Anm. 16), 18f.

33 Vgl. REYTIER, Die zeremonielle Gestaltung der Katholikentage (wie Anm. 13), 309f.

möglich war. Trotzdem blieben die Katholikentage bis weit in die 1880er-Jahre hinein primär eine Versammlung der Vertreter katholischer Vereine und der Diözesen³⁴.

4. Freiburg im Breisgau 1859

Dieser Katholikentag fiel dem eingangs skizzierten Phasenmodell folgend in deren ersten Phase, die von 1848 bis 1869 dauerte und entsprechend der übrigen Entwicklung des katholischen Vereinswesens maßgeblich von religiösen und kirchlichen Themen geprägt war. Die im Jahr 1858 erfolgte Umbenennung von *Generalversammlung des Katholischen Vereins Deutschlands* in *Generalversammlung der Katholischen Vereine Deutschlands* sollte dem angestrebten Charakter einer Dachorganisation mehr Rechnung tragen. Zum einen diskutierten die dort versammelten Vereinsvertreter über soziale und bildungspolitische Probleme der katholischen Bevölkerung, die unter dem Schlagwort der *katholischen Inferiorität* plakativ subsumiert wurden. Zum anderen berichteten sie von den (Miss-)Erfolgen ihrer lokalen und regionalen Vereinsarbeit und forcierten neue Vereinsgründungen, um diesen Problemlagen begegnen zu können. Vor dem Hintergrund der gescheiterten Beratungen der Frankfurter Nationalversammlung, der zeitweisen Wiederherstellung des Deutschen Bundes und dessen restriktiver vereinsrechtlicher Gesetzgebung kam hinzu, dass sich die *Generalversammlung* das satzungsmäßige Verbot auferlegt hatte, bei ihren Zusammenkünften (kirchen-)politische Fragen zu thematisieren. Ursächlich hierfür war sicherlich ebenfalls die schwelende, nahezu alles beherrschende nationale Frage, deren klein- bzw. großdeutsche Lösung auch die Katholiken spaltete, wobei sie letztere größtenteils favorisierten³⁵.

Dennoch kann die viermalige Veranstaltung des Katholikentages in Städten der Habsburgermonarchie in den 1850er-Jahren und ein letztes Mal im Jahr 1867³⁶ nicht einfach als demonstratives Votum für eine großdeutsche Einigung interpretiert werden, zumal gegen Otto von Bismarcks (1815–1898) kleindeutsche Einigungspolitik auch nicht direkt polemisiert wurde. Eine gewisse Richtung wurde dadurch allerdings trotzdem sichtbar.³⁷ Ungeachtet dessen sind die eindeutige Schlussfolgerung Marie-Emmanuelle Reytiers, dass die Katholikentage zwischen 1848 und 1860 im Grunde dazu beigetragen hätten, die großdeutsche Identität der deutschen Katholiken herauszubilden, zu relativieren, denn es wird eine Homogenität innerhalb des Katholizismus suggeriert, die sich so in den realen Verhältnissen nicht widerspiegelte, da es auch einige kleindeutsch – und zugleich meist liberal – gesinnte Katholiken gab. Auch Reytiers weitere Feststellung, dass die deutschen Katholiken von 1860 bis 1869 nunmehr mit Überzeugung auf diese großdeutsche Identität verwiesen hätten, ohne sich aber ihrer Möglichkeiten in dem sich ankündigenden kleindeutschen Reich, in dem sie zukünftig dann in der Minderheit gewesen wären, zu beschneiden, muss differenzierter gesehen werden. Zum einen aufgrund der bereits erwähnten Heterogenität der katholischen Bevölkerung und zum anderen wegen des generellen Diskussionsverbots politischer Themen auf den Katholikentagen, welches eine eindeutige und öffentliche Positionierung in der nationalen Frage verhinderte³⁸.

34 Vgl. ASCHOFF, Von der Revolution 1848/49 (wie Anm. 18), 122.

35 Vgl. MORSEY, Streiflichter zur Geschichte der deutschen Katholikentage (wie Anm. 4), 192f.

36 Ab 1877 wurden auf dem Gebiet der Habsburgermonarchie, die seit 1867 offiziell Österreichisch-Ungarische Monarchie hieß, eigenständige Katholikentage veranstaltet.

37 Vgl. MORSEY, Streiflichter zur Geschichte der deutschen Katholikentage (wie Anm. 4), 192.

38 Vgl. REYTIER, Katholikentage als Instrumente (wie Anm. 10), 171.

In diese erste Phase fiel die 11. Generalversammlung der Katholischen Vereine Deutschlands, die vom 12. bis 15. September 1859 in Freiburg im Breisgau stattfand. Die Stadt war als Sitz des Erzbischofs und Metropoliten der Oberrheinischen Kirchenprovinz ein sehr prestigeträchtiger Veranstaltungsort. Sie besaß zudem eine langjährige katholische Tradition, da der umliegende Breisgau bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts als Teil von Vorderösterreich zur Habsburgermonarchie gehört hatte. Im schriftlichen Aufruf des Lokalkomitees, der die Stadtbewohner zur Teilnahme anhalten sollte, schwang daher auch ein gewisser Lokalpatriotismus und der Stolz, als Versammlungsort ausgewählt worden zu sein, mit, denn Freiburg sei in der Vergangenheit »im nationalen Culturleben Süddeutschlands ein fruchtbarer Mittelpunkt geworden« und habe »würdig diese Bestimmung durch die Geschichte heruntergeführt. [...] Diese culturgeschichtliche Bedeutung der hiesigen Stadt, ihre reizende Lage an der südlichen Grenzmarke des großen deutschen Vaterlandes und der natürliche Zug nach dem Süden, haben die Stimmen der in dem katholischen Verein gesammelten Deutschen auf unsere Stadt gelenkt; sie hoffen hier verdienter Vorfahren würdige Enkel zu finden.«³⁹ In diesem Aufruf spiegelte sich an anderer Stelle auch die Selbstwahrnehmung des (regionalen) Katholizismus explizit wider, denn das katholische Wesen sei seiner ganzen Stimmung nach heiter und »der Süddeutsche« lasse sich überhaupt frei, mittheilend und offenherzig gehen, auch sei er uneigennützig und hingebend, was man den Teilnehmern unbedingt zeigen solle, denn Freiburg werde seinem Namen Ehre machen und seinen alten Ruf auch jetzt bewahren⁴⁰. Die Organisatoren waren sich der historischen Bedeutung Freiburgs als städtischem Zentrum einer überwiegend katholisch geprägten Region also offensichtlich bewusst. Sie zeigten sich zuversichtlich, die an sie gestellten Erwartungen zufriedenstellend erfüllen zu können.

Das Freiburger Lokalkomitee⁴¹ bestand bezeichnenderweise aus den führenden Akteuren der katholischen Bewegung im Großherzogtum Baden, welche auch bei späteren Katholikentagen noch eine Rolle spielen sollten. Dazu gehörten Franz Josef Ritter von Buß, Heinrich Freiherr von Andlaw (1802–1871)⁴², Hofrat Karl Zell (1793–1873) und Baurat Karl Bader (1796–1874)⁴³. Den Vorsitz hatte der Generalvikar des Erzbistums Freiburg, Ludwig Buchegger (1796–1865, Generalvikar des Erzbistums Freiburg: 1850–1865), inne.

Wichtige Themen, die in den einzelnen Versammlungen und den Ausschusssitzungen zur Sprache kamen, waren die Missionstätigkeit des Bonifatiusvereins in der katholischen Diaspora Deutschlands und sozial-caritative Initiativen für junge, in den Fabriken tätige Frauen. Im Zentrum stand jedoch der kürzlich erfolgreiche Abschluss der langjährigen Verhandlungen zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Großherzogtum Baden über eine konkordatsähnliche, als *Konvention* bezeichnete Vereinbarung. Sie fand allgemeine Zustimmung bei den in Freiburg versammelten Katholiken, da durch sie der in den 1850er-Jahren vorausgegangene Konflikt zwischen Staat und katholischer Kirche in Baden gütlich beigelegt und die staatskirchlichen Bestimmungen zugunsten eines größeren innerkirchlichen Gestaltungs- und Handlungsfreiraums erheblich gelockert wurden⁴⁴.

39 Verhandlungen, Freiburg 1859 (wie Anm. 16), 19f.

40 Vgl. ebd., 20.

41 Vgl. ebd., 11.

42 Vgl. Clemens REHM, Heinrich von Andlaw 1802–1871 – »ultramontan« oder »modern«?, in: FDA 115, 1995, 315–335.

43 Vgl. Julius DORNEICH, Die Entstehung der badischen »Katholischen Volkspartei« zwischen 1865 und 1869 im Tagebuch von Baurat Dr. Karl Bader, in: FDA 84, 1964, 272–399.

44 Vgl. ARNING/WOLF, Hundert Katholikentage (wie Anm. 9), 38f.

Die als *Badischer Kirchenstreit* bekannt gewordene Auseinandersetzung hatte sich an den staatlicherseits rechtmäßig angeordneten Seelenämtern für den im Jahr 1852 verstorbenen protestantischen Großherzog Leopold (1790–1852) entzündet (*Trauerkonflikt*). Denn der Freiburger Erzbischof Hermann von Vicari (1773–1868, Erzbischof von Freiburg i. Br.: 1842–1868) untersagte den Geistlichen seiner Diözese – entgegen der bisherigen kulanteren Praxis – die Abhaltung eines katholischen Gottesdienstes für einen Protestanten. Dies kam vor dem Hintergrund des sich im Zeichen der beginnenden Ultramontanisierung wandelnden Selbstverständnisses der katholischen Kirche nun nicht mehr in Frage. Andere staatskirchliche Bestimmungen, wie beispielsweise das für erzbischöfliche Verlautbarungen erforderliche staatliche Placet und die entscheidende Mitwirkung des Staates bei der Besetzung kirchlicher Stellen und Ämter, hatten im Anschluss zur weiteren Konfrontation zwischen Staat und katholischer Kirche in Baden geführt, weil sich von Vicari darüber bewusst hinwegsetzte. Auf dem Höhepunkt des Konflikts im Jahr 1854 stand er nach der Anklageerhebung wegen etwaiger Gesetzesverstöße sogar acht Tage unter Hausarrest. Er wurde von weiten Teilen der katholischen Bevölkerung – auch außerhalb des Großherzogtums – zum Märtyrer und Vorkämpfer für die Rechte der katholischen Kirche stilisiert, welche der Staat ihr unrechtmäßig verwehrt hätte⁴⁵. Dies habe, laut Schlusswort⁴⁶ des gedruckten Berichts von 1859, insbesondere auswärtige Katholiken zur Teilnahme am Freiburger Katholikentag motiviert, da sie dem ihnen bisher nur aus der Presse bekannten, streitbaren Erzbischof nun einmal persönlich begegnen konnten.

Bereits während der Vorbereitungen dieses Katholikentages hatte die anstehende Versammlung messbar in die Stadt und deren Umland ausgestrahlt. Dies spiegelte sich exemplarisch in der Berichterstattung des *Freiburger Katholischen Kirchenblatts* wider, das einige Artikel über die Geschichte und die generell positiven Auswirkungen dieser Veranstaltung auf den regionalen Katholizismus veröffentlichte, um die katholische Bevölkerung im Vorfeld zu informieren und zur Teilnahme zu motivieren. Die Artikelserie⁴⁷ fand sogar Eingang in den offiziellen, gedruckten Bericht, was dafür spricht, dass ihr die Organisatoren für die Mobilisierung der Katholiken entsprechende Bedeutung beimäßen. Sie beschrieb unter anderem auch die südbadische Landschaft und betonte deren seit jeher besonderen katholischen Charakter. Ihr Verfasser prophezeite deshalb zuversichtlich, dass die Generalversammlung in Freiburg »einen von allen früheren Versammlungen verschiedenen und eigenthümlichen Charakter« haben werde⁴⁸. Nachdem er seine Enttäuschung über die gescheiterten Verhandlungen der Frankfurter Nationalversammlung zum Ausdruck gebracht hatte, resümierte er hoffnungsvoll: »Wir haben jetzt durch den Abschluß der Convention den Kirchenfrieden. Der Kirchenfrieden wird dauern und reich an Früchten für Staat und Kirche sich erweisen.«⁴⁹ In dieser Aussage manifestierte sich die Hinwendung des Autors zu den Ereignissen in Baden, die damit zum primären Bezugspunkt avancierten, wohingegen nationale Fragen nun in den Hintergrund traten.

Der Verfasser dieser Artikelserie formulierte auch einen dezidierten Wunsch, was die Teilnehmer des Katholikentages betraf: »Aber das Volk möchten wir sehen: die schwarzen

45 Vgl. ausführlich hierzu Karl-Heinz BRAUN, Kirche im liberalen Bürgerstaat. Das Erzbistum von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende der Monarchie 1918, in: Geschichte der Erzdiözese Freiburg, Bd. 1: Von der Gründung bis 1918, hrsg. v. Heribert SMOLINSKY, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2008, 121–210, hier: 135–145.

46 Vgl. Verhandlungen, Freiburg 1859 (wie Anm. 16), 272–275.

47 Ebd., 20–45.

48 Ebd., 37.

49 Ebd., 41.

Herren [der Klerus, Anm. d. Verf.] sind uns lieb und werth, sie sollen kommen, aber nicht allein, damit es nicht zu schwarz dunkle uns erschrecke«⁵⁰. Das zahlreiche Erscheinen von katholischen Laien sollte den Vorwurf von Kritikern, dass es sich um eine »schwarze Versammlung« oder sogar um eine »Verschwörung der Schwarzen« handle, entkräften⁵¹. Er hob damit explizit auf den erwünschten Charakter der Veranstaltung als Versammlung katholischer Laien ab. Die Teilnehmerzahlen sprachen jedoch eine andere Sprache, denn laut dem offiziellen Bericht waren von 611 namentlich registrierten Teilnehmern 437 Geistliche und nur 174 Laien. Davon kamen insgesamt 347 Teilnehmer aus Baden, womit diese aus der Region stammende Personengruppe das Bild dominierte und dem Freiburger Katholikentag von 1859 seine regionale (südbadische) Prägung gab⁵².

Trotzdem konnten sich die Organisatoren in ihrem Handeln durch die päpstliche Autorität bestätigt fühlen, weil der öffentlichkeitswirksame Besuch des Münchner Nuntius Flavio Chigi (1810–1885) eine besondere Ehre war. Zahlreiche Schaulustige säumten die Straßen Freiburgs, als er vom Bahnhof mit einer Kutsche zum Münster fuhr⁵³. Die Mitglieder des Lokalkomitees waren der Meinung, dass die Generalversammlung »gleichsam ein Gegenstück zu den geistlichen Exercitien« bilde und »wenn auch auf entgegengesetztem Wege der Religion und der Kirche« diene, wie es im Schlussbericht hieß⁵⁴. Damit wurde auf die gemeinschafts- und identitätsstiftende Funktion der Katholikentage – insbesondere für den regionalen Katholizismus des Veranstaltungsortes – hingewiesen, welche im Gegensatz zu den Exercitien eine öffentlich sichtbare Glaubensdemonstration darstellten.

Aber auch »die patriotischen Gefühle für das gemeinsame deutsche Vaterland fanden bei der Versammlung einen Ausdruck, ohne daß man in das unseren Vereinen nicht zustehende Gebiet der Politik sich verirre«, so der Schlussbericht weiter⁵⁵. In diesem wurde ebenfalls bedauert, dass die zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Großherzogtum Baden kürzlich erfolgreich ausgehandelte *Konvention*, die bereits rechtskräftig von Großherzog Friedrich I. (1826–1907) unterzeichnet worden war, wenige Wochen nach dem Ende der Generalversammlung in Freiburg am politischen Widerstand der I. und II. Kammer der Badischen Ständeversammlung gescheitert und deshalb nicht in Kraft gesetzt werden konnte⁵⁶. Obwohl die alternativ durch den großherzoglich-badischen Staat am 9. Oktober 1860 erlassenen kirchenpolitischen Gesetze die staatliche Kirchenhoheit und weitere zentrale staatskirchliche Bestimmungen⁵⁷ weitestgehend aufhoben und damit den Bestimmungen der *Konvention* stark ähnelten, löste die zusätzlich geplante Reform der konfessionellen Volksschule einen erneuten Konflikt zwischen Staat und katholischer Kirche in Baden aus. Ihre geplante, schrittweise Umwandlung in eine gemischtkonfessionelle Einrichtung (*Simultanschule*) mündete in den sogenannten *Badischen Schulstreit*, da die katholische Kirche nicht bereit war, eine ihrer angestammten Einflussphären dem

50 Ebd., 44.

51 Ebd.

52 Vgl. Verhandlungen, Freiburg 1859 (wie Anm. 16), 273f. Positiv hervorgehoben wird die Teilnahme von 91 Personen aus dem Ausland, die fast ausschließlich aus Frankreich und der Schweiz kamen. Man hoffte, dass der grenzüberschreitende Austausch für die zukünftige Arbeit bereichernd sein würde.

53 Vgl. ARNING/WOLF, Hundert Katholikentage (wie Anm. 9), 38.

54 Verhandlungen, Freiburg 1859 (wie Anm. 16), 275.

55 Ebd., 274f.

56 Vgl. ebd., 274.

57 Vgl. ausführlich zum Staatskirchentum im Großherzogtum Baden den Beitrag von Christoph SCHMIDER, Zum Verhältnis von Kirche und Staat in den ersten Jahrzehnten des Erzbistums Freiburg, in: SMOLINSKY, Geschichte der Erzdiözese Freiburg (wie Anm. 45), 77–119.

Staat zu überlassen. Dieser Konflikt weitete sich ab der zweiten Hälfte der 1860er-Jahre zum badischen Kulturkampf aus, der das Verhältnis zwischen Staat und katholischer Kirche nachhaltig belastete und dem preußischen Kulturkampf der 1870er-Jahre gewissermaßen vorausging⁵⁸.

5. Freiburg im Breisgau 1875 und Konstanz 1880

Die offizielle Gründung des Deutschen Kaiserreiches mit der feierlichen Proklamation des preußischen Königs Wilhelm (1797–1888) zum Kaiser durch den badischen Großherzog Friedrich I. – seinen Schwiegersohn – am 18. Januar 1871 in Versailles schuf komplett neue Rahmenbedingungen in vielerlei Hinsicht, wovon auch die Katholikentage unmittelbar betroffen waren. Nachdem aufgrund des deutsch-französischen Krieges im Jahr 1870 keiner stattgefunden hatte, versammelte man sich im September 1871 erneut in Mainz. Hier mangelte es zwar nicht an Loyalitätsbekundungen gegenüber dem neuen Nationalstaat preußisch-protestantischer Provenienz. Dennoch wurden die Katholiken schon bald als *Reichsfeinde* aus dieser nationalen Gemeinschaft ausgegrenzt, da man ihnen kollektiv wegen ihrer überwiegend ultramontanen Ausrichtung – insbesondere von liberaler Seite – nationale Unzuverlässigkeit vorwarf und sie außerdem in der Minderheit waren. Dementsprechend veränderte der die 1870er-Jahre prägende preußische Kulturkampf, der auch auf Reichsebene deutlich spürbar war, den Charakter und die Funktion der weiteren Katholikentage nachhaltig. Bis zu dessen formeller gesetzlicher Beilegung im Jahr 1887 sollten sie primär der Stiftung einer gemeinsamen Identität nach innen und außen dienen. Auf organisatorischer Ebene erfolgte 1872 als Reaktion auf die Kulturkampfgesetzgebung die offizielle Umbenennung in *Generalversammlung der Katholiken Deutschlands*. Damit wollte man außerdem nun gezielt alle Katholiken ansprechen und nicht mehr nur, wie bisher, die in Vereinen organisierten⁵⁹.

Aus gegebenem Anlass wurde im selben Jahr auch das satzungsmäßige Verbot, über (kirchen-)politische Themen auf den Katholikentagen zu diskutieren, aufgehoben. Sie etablierten sich sukzessive als überregionales Forum, in dem die Katholiken ihren Protest gegen die Kulturkampfpolitik Otto von Bismarcks und die hinter ihm stehenden Nationalliberalen öffentlichkeitswirksam zum Ausdruck brachten. Darin spiegelte sich eine gewisse Politisierung der Versammlungen wider, der das vermehrte Interesse katholischer Politiker – zumeist Reichs- oder Landtagsabgeordnete der 1870 gegründeten Deutschen Zentrumspartei – gleichermaßen Rechnung trug. Trotzdem wurden auf institutioneller Ebene keine direkten organisatorischen Beziehungen geknüpft – sie blieben stets rein personeller Natur⁶⁰.

Auf dem Höhepunkt des preußischen Kulturkampfs, der das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche im Deutschen Reich seit Jahren schwer belastete, fand vom 31. August bis 4. September 1875 die 23. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands zum zweiten Mal in Freiburg im Breisgau statt. Die (kirchen-)politische Lage hatte sich im Erzbistum Freiburg seit dem letzten dortigen Katholikentag im

58 Vgl. ausführlich dazu die Studie von Josef BECKER, *Liberaler Staat und Kirche in der Ära von Reichsgründung und Kulturkampf. Geschichte und Strukturen ihres Verhältnisses in Baden 1860–1876* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, 14), Mainz 1973.

59 Vgl. REYTIER, *Katholikentage als Instrumente der Identitätsbildung* (wie Anm. 10), 171f.

60 Vgl. ASCHOFF, *Von der Revolution 1848/49* (wie Anm. 18), 123.

Jahr 1859 allerdings deutlich verändert. Denn seit dem Tod des Erzbischofs Hermann von Vicari 1868 leitete der Weihbischof Lothar von Kübel (1823–1881, Weihbischof von Freiburg i. Br.: 1868–1881) als Erzbistumsverweser die Geschicke der Erzdiözese, weil sich die durch den Kulturkampf entzweite großherzoglich-badische Regierung und die katholische Kirche nicht auf einen Nachfolger einigen konnten. Dies wurde von katholischer Seite als weiterer Affront des die Politik dominierenden Liberalismus wahrgenommen, weil ihr dadurch in den kulturkämpferischen Auseinandersetzungen nun eine Galionsfigur, wie sie von Vicari gewesen war, fehlte⁶¹. Die Rede des Vorsitzenden des Freiburger Lokalkomitees, Max Graf von Kageneck am 31. August 1875 beim abendlichen Empfang klang deshalb auch kämpferisch und rief entschlossen zum einheitlichen Widerstand gegen die Kulturkampfgesetzgebung auf: »Nicht zu streiten sind wir hergekommen, sondern um der Kirche ureigenste Interessen auf dem Gebiete der Wissenschaft, des Unterrichts, der Kranken- und Armenpflege, und von diesen Gebieten lassen wir uns nimmermehr vertreiben, und wenn man uns zehnmal die Thüre weißt, so kommen wir durch hundert Fenster wieder hinein.«⁶² Er spielte ebenfalls auf die gescheiterte *Konvention* des Jahres 1859 und auf den Präzedenzcharakter der Auseinandersetzungen zwischen den badischen Katholiken und dem großherzoglichen Staat an: »Als Sie uns vor sechzehn Jahren besuchten und rings umher noch tiefer kirchlicher Friede war, da trafen Sie uns schon auf Vorposten in dem Kampfe für unsere Kirche, ein kleines Häuflein aus tiefer Ruhe jäh aufgeschreckter Glaubensstreiter, geschaart um ihren Metropolitan [...] und Sie verließen uns wieder mit dem Wunsch für unseren endlichen Sieg. Und heute? Feinde ringsum!«⁶³ Diese Aussage zeigte deutlich, in welchem Bedrohungsszenario sich die Katholiken auf nationaler und einzelstaatlicher Ebene wähten.

Deshalb rief die schriftliche Einladung des Freiburger Lokalkomitees auch entschieden zur Teilnahme an der Generalversammlung auf, um demonstrativ katholische Einheitlichkeit und Präsenz in der Öffentlichkeit zu zeigen: »Katholiken deutscher Zunge! Unsere gegenwärtige Lage drängt so sehr von selber alle aufrichtigen Glieder der Kirche zu einem engen gegenseitigen Zusammenschlusse, zu gemeinsamen Berathungen und wechselseitiger Ermuthigung, daß es überflüssig ist, die Nothwendigkeit zahlreichen Erscheinens auf der Generalversammlung des Weiteren auseinanderzusetzen.«⁶⁴ Wie schon beim Katholikentag 1859 bestand das organisierende Lokalkomitee aus führenden Akteuren der katholischen Bewegung in Baden, die seit der Gründung der Katholischen Volkspartei (KVP) im Jahr 1869 nun auch eine parteipolitische Vertretung besaß. Dem Lokalkomitee gehörten unter anderem Franz Josef Ritter von Buß, Rechtsanwalt Ludwig Marbe (1839–1907, seit 1875 Abgeordneter der KVP in der II. Kammer der Badischen Ständeversammlung) und Pfarrer Theodor Wacker (1845–1921, ab 1887 Vorsitzender der KVP) an. Aber fast paritätisch waren darin auch einige Kleriker des Erzbistums vertreten: die Domkapitulare Rudolf Behrle (1826–1902) und Carl Weickum (1815–1896) sowie der Kanzleidirektor Heinrich Maas (1826–1895) und der Theologieprofessor und bekannte badische Volksschriftsteller Alban Stolz (1808–1883)⁶⁵. Diese Personenkonstellation spiegelt exemplarisch die praktische Zusammenarbeit zwischen

61 Vgl. ausführlich zur Problematik der Wiederbesetzung des erzbischöflichen Stuhls den Beitrag von BRAUN, Kirche im liberalen Bürgerstaat (wie Anm. 45), 163–167.

62 Verhandlungen, Freiburg 1875 (wie Anm. 16), 25.

63 Ebd., 24.

64 Ebd., 4.

65 Vgl. ebd.

geistlichen und politischen Amtsträgern bei der Organisation eines Katholikentages wider, dessen ambivalenter Charakter sich gerade in dieser Symbiose von Klerus und Laien manifestierte.

In den einzelnen Versammlungen und Ausschusssitzungen standen neben bildungspolitischen Anliegen für Kinder und Jugendliche die Kritik an der badischen und preußischen Kulturkampfgesetzgebung im Vordergrund⁶⁶. Die zum Schluss verabschiedeten Resolutionen brachten dies ganz deutlich zum Ausdruck: »Die katholische Kirche kann und wird sich niemals einer Gesetzgebung fügen, welche ihrer von Gott gegründeten Verfassung widerspricht. Der Friede kann nur dadurch hergestellt werden, daß der katholischen Kirche das Recht und die Freiheit wiedergegeben wird, welche sie Kraft göttlicher Ordnung und kraft des öffentlichen Rechtes in Anspruch zu nehmen hat.«⁶⁷ Auch das Ende des Kirchenstaates im Jahr 1870 infolge der italienischen Nationalstaatsgründung wurde in dieser Resolution – und in allen der nachfolgenden Katholikentage – durchweg kritisiert, weil damit der weltliche Machtverlust des Papstes einhergegangen war. Die Beschlüsse des Ersten Vatikanischen Konzils 1869/70 festigten dagegen seine innerkirchliche Autorität und sollten den Verlust seiner weltlichen Herrschaft gewissermaßen kompensieren – eine Tatsache, die nicht unumstritten war, insbesondere innerhalb des deutschen Episkopats. Diese Entwicklung zielte langfristig auf die Geschlossenheit des Katholizismus nach innen und außen⁶⁸.

Die auf dem Freiburger Katholikentag von 1875 diskutierten Themen erreichten scheinbar auch eine breitere katholische Öffentlichkeit in Baden, obwohl nur knapp 500 Personen laut offiziellem Bericht als Mitglieder der Generalversammlung namentlich gezählt wurden⁶⁹. Dafür spricht die Berichterstattung des Badischen Beobachters, der in einigen Ausgaben die dort gehaltenen Reden und verabschiedeten Resolutionen abdruckte⁷⁰. Die Redaktion hoffte damit offensichtlich dem Interesse ihrer katholischen Leserschaft gerecht werden zu können.

Das konfessionspolitische Klima im Deutschen Kaiserreich entspannte sich ab 1878 allmählich. Einerseits aufgrund der politischen Abkehr Bismarcks von den Nationalliberalen als tragende Kraft der preußischen Kulturkampfpolitik und andererseits wegen des Amtsantritts Papst Leos XIII. (1810–1903, Papst: 1878–1903) Er nahm im Gegensatz zu seinem Vorgänger in Fragen, die das Verhältnis von Staat und Kirche betrafen, nämlich eine konziliantere Haltung ein und zeigte sich deshalb auch verhandlungsbereit. Schließlich wurde durch die beiden sogenannten *Friedensgesetze* aus dem Jahr 1886 und 1887 der preußische Kulturkampf auf gesetzlichem Wege formell beigelegt. Die davon ausgehenden versöhnlichen Töne waren auch auf Reichsebene deutlich wahrnehmbar⁷¹. Im Großherzogtum Baden erfolgte während der 1880er-Jahre ebenfalls ein sukzessiver Abbau der einzelstaatlichen Kulturkampfgesetzgebung, wobei dieser meistens in der nachsichtigeren praktischen Auslegung der Gesetze bestand. Dieser Prozess mündete in das *Revisionsgesetz* vom 5. Juli 1888⁷². Seit 1882 hatten die Katholiken im Erzbistum Freiburg mit Jo-

66 Vgl. ARNING/WOLF, Hundert Katholikentage (wie Anm. 9), 64f.

67 Verhandlungen, Freiburg 1875 (wie Anm. 16), 217f.

68 Vgl. HÜRTEIN, Katholikentage im Wandel der Zeit (wie Anm. 23), 64.

69 Vgl. Verhandlungen, Freiburg 1875 (wie Anm. 16), 222–236.

70 Vgl. Badischer Beobachter, 02.–04.09.1875 und 08.09.1875.

71 Vgl. ARNING/WOLF, Hundert Katholikentage (wie Anm. 9), 58.

72 Vgl. ausführlich dazu die Studie von Manfred STADELHOFER, Der Abbau der Kulturkampfgesetzgebung im Großherzogtum Baden 1878–1918 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, 3), Mainz 1969.

hann Baptist Orbin (1806–1886, Erzbischof von Freiburg i. Br.: 1882–1886) nach 14 Jahren auch wieder einen Erzbischof an der Spitze. Nach dessen Tod im Jahr 1886 folgte ihm Johannes Christian Roos (1826–1896) nach, der bis 1896 amtierte⁷³.

Dennoch war diese Phase der allmählichen Entspannung nicht frei von latenten Differenzen zwischen Staat und katholischer Kirche im Deutschen Kaiserreich. In diesen Zeitraum fiel die 27. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands, die vom 13. bis 16. September 1880 in Konstanz tagte. Die Stadt war bis 1821, d. h., bis zur Auflösung des Bistums Konstanz im Zuge der Neuumschreibung der südwestdeutschen Bistumsgrenzen infolge von Säkularisation und Mediatisierung zu Beginn des 19. Jahrhunderts, Bischofssitz gewesen. Diesen Rang hatte ihr nun Freiburg abgelaufen, das sogar den Erzbischofssitz erhielt. Etwaige Rivalitäten zwischen den beiden Städten verwunderten daher nicht, insbesondere weil Konstanz ebenfalls eine lange katholische Tradition besaß, auf die es stolz war. Denn dort hatte nicht nur das richtungsweisende Konstanzer Konzil von 1414 bis 1418 getagt, sondern auch das Erstarken der aufgeklärten und liberalen Richtung innerhalb des (südwestdeutschen) Katholizismus seit der Mitte des 18. Jahrhunderts seinen Ausgang genommen. Diese Entwicklung war untrennbar mit der Person des Theologen Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) verbunden. Die Nachwirkungen dieser religiösen Orientierung blieben bis weit in das 19. Jahrhundert hinein spürbar und spiegeln sich in der politischen Dominanz der Nationalliberalen Partei im katholischen Seekreis, d. h., in Konstanz und dessen Umgebung, wider⁷⁴.

In der Rede des Vorsitzenden des Konstanzer Lokalkomitees, des Freiherrn Johann Franz von Bodman in Bodman (1835–1906), die beim Empfang am Vorabend des 13. September gehalten worden war⁷⁵, wurde deutlich, dass es im Seekreis nicht so viele ultramontan gesinnte Katholiken gab. Damit konstatierte er, dass im überwiegend katholisch geprägten südbadischen Raum zwei unterschiedliche katholische Traditionen nebeneinander existierten und in gewisser Konkurrenz zueinander standen. Deshalb hätten die Organisatoren mit generellen Schwierigkeiten und wenig Engagement der Bevölkerung zu kämpfen gehabt, was bei diesen im Vorfeld große Skepsis hervorgerufen hätte: »Eine kleine Stadt nimmt Sie dieses Jahr in ihren Mauern auf und in dieser kleinen Stadt ist die Anzahl derer, welche sich ganz und voll zu unseren Prinzipien bekennen und den Muth haben dürfen, dies auch bei solchen Gelegenheiten zu bethätigen, eine sehr kleine.«⁷⁶ Damit verband sich auch die Hoffnung des Redners, dass der Katholikentag eine diesbezüglich förderliche Wirkung entfalten und die dringend notwendige Einheit innerhalb des (regionalen) Katholizismus stärken würde. »Wir wollen unser schönes Familienfest feiern in ernster Arbeit und in heiterem Zusammensein, vor Allem in ungetrübter friedlicher Gemüthlichkeit.«⁷⁷ Trotz dieser für Bedenken sorgenden Begleitumstände spiegelte sich schon in der offiziellen schriftlichen Einladung des Lokalkomitees der sichtliche Stolz, als Veranstaltungsort ausgewählt worden zu sein, wider. »Wir freuen uns herzlich, daß es auch uns einmal vergönnt sein wird, die Männer, welche aller Orten zur heiligen katholischen Sache stehen, bei uns begrüßen und ehren zu können.«⁷⁸ Für das Konstan-

73 Vgl. ausführlich zur Geschichte der Freiburger Erzbischöfe die Monographie von Christoph SCHMIDER, *Die Freiburger Bischöfe. 175 Jahre Erzbistum Freiburg – eine Geschichte in Lebensbildern*, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2002.

74 Vgl. ARNING/WOLF, *Hundert Katholikentage* (wie Anm. 9), 72f.

75 Vgl. *Verhandlungen*, Konstanz 1880 (wie Anm. 16), 65–68.

76 Ebd., 66.

77 Ebd., 68.

78 Ebd., 5.

zer Lokalkomitee war bezeichnend, dass die deutliche Mehrheit seiner 44 Mitglieder dem Bürgertum oder Handwerksberufen angehörte, was der generellen Wirtschafts- und Sozialstruktur des Seekreises, gegen den der Breisgau vergleichsweise ländlich geprägt war, Rechnung trug⁷⁹.

Der offizielle Bericht des Konstanzer Katholikentags verzeichnete namentlich 815 Mitglieder⁸⁰, die an allen Versammlungen stimmberechtigt teilnehmen konnten. Ihre Eintrittskarte kostete 6 Mark. Zusätzlich wurden 137 Karten für 3 Mark verkauft, mit denen die Inhaber als Zuhörer allerdings nur zu den öffentlichen Versammlungen gehen konnten. Von den Tageskarten für eine öffentliche Versammlung im Wert von 1 Mark wurden 1.267 Stück verkauft. Eine Karte für das abschließende Festessen, die zusätzlich 4 Mark kostete, konnten ohnehin nur Mitglieder erwerben⁸¹. Seit dem Katholikentag in Freiburg 1875 hatten sich die Eintrittspreise nicht geändert, aber leider liegen für diesen keine genauen Verkaufszahlen vor. Der Bericht erwähnt lediglich 465 Mitglieder⁸². Die Verdopplung der Mitgliederzahl binnen fünf Jahren und die beachtliche Anzahl von verkauften Tageskarten ließ auf eine größere Reichweite und auf ein steigendes Interesse an den Katholikentagen innerhalb der katholischen Bevölkerung schließen, obwohl die Eintrittspreise für die unteren Einkommenschichten verhältnismäßig teuer waren. Aufgrund der steigenden Reisekosten in Abhängigkeit zur Entfernung des Wohnortes der Teilnehmer ist außerdem zu vermuten, dass deren überwiegende Mehrheit aus dem südbadischen Raum bzw. aus der unmittelbaren Umgebung von Konstanz stammte⁸³. Diese Annahme müsste allerdings noch durch die Analyse entsprechender Quellen verifiziert werden.

Obwohl seit 1871 theoretisch jeder deutsche männliche Katholik ein Mitglied oder Hörer der Generalversammlung werden konnte, erfolgte durch die nicht gerade preiswerten Eintrittskarten, wie bereits erwähnt, aufgrund finanzieller Aspekte eine gewisse soziale Differenzierung⁸⁴. Dies hatte zur Folge, dass bis zur Jahrhundertwende circa 40–50 % der Mitglieder dem Klerus angehörten und ein weiteres Drittel dem Bürgertum. Danach kehrte sich das Verhältnis zwar um, aber die unteren Einkommenschichten blieben weiterhin unterrepräsentiert⁸⁵. Das Bürgertum löste seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts auch den traditionell in den Führungsfunktionen überrepräsentierten Adel sukzessive ab. Seit diesem Zeitpunkt war auch bei der Arbeiterschaft ein zunehmendes Interesse an den Katholikentagen zu verzeichnen, das sich vor allem in Form der sogenannten Arbeiterfestzüge manifestierte, die von den Arbeitervereinen organisiert und getragen wurden, aber nicht zum offiziellen Programm gehörten. Insgesamt gesehen konnten und wollten die Katholikentage die katholische Konfession gar nicht in ihrem ganzen sozialen Spektrum repräsentieren. Von Angehörigen des katholischen Bürgertums kam, sofern sie nicht

79 Vgl. ebd., 5f.

80 Vgl. ebd., 401–425. Eine statistische Auswertung hinsichtlich des Berufs und der geographischen Herkunft wie beim Bericht von 1859 unterbleibt an dieser Stelle leider.

81 Vgl. Verhandlungen, Konstanz 1880 (wie Anm. 16), 425.

82 Vgl. Verhandlungen, Freiburg 1875 (wie Anm. 16), 222–236. Eine statistische Auswertung hinsichtlich des Berufs und der geographischen Herkunft wie beim Bericht von 1859 unterbleibt an dieser Stelle leider.

83 In eine ähnliche Richtung argumentiert auch Karsten RUPPERT, »Nun wurden Interesse, Abkömmlichkeit und die Möglichkeit, die Kosten aufzubringen, zum Kriterium. Folglich war der Katholizismus des Tagungsortes meist gut und sozial breit vertreten.«, vgl. RUPPERT, Katholikentage und Zentrumspartei (wie Anm. 12), 53.

84 Vgl. REYTIER, Die zeremonielle Gestaltung der Katholikentage (wie Anm. 13), 310f.

85 Vgl. MOOSER, Volk, Arbeiter und Bürger (wie Anm. 11), 263.

aktiv beteiligt waren, seit der Jahrhundertwende auch die erste Kritik an dem auf den Generalversammlungen zelebrierten ultramontanen Katholizismus, der als Einheitsfront gegen Liberalismus und Sozialismus auftrat, um sich nach innen und außen abzugrenzen⁸⁶.

Die generelle Nähe zur Politik der Deutschen Zentrumspartei wurde beispielsweise auf dem Konstanzer Katholikentag von 1880 deutlich, weil dessen Teilnehmer deren geleistete politische Arbeit ausdrücklich lobten⁸⁷. Aufgrund der vorhandenen Schnittmenge an politischen, sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Zielsetzungen genossen die Katholikentage zeitgenössisch den Ruf, *Herbstparaden* bzw. *Herbstmanöver* des Zentrums zu sein, das analog zum Militär im Herbst *Heerschau* hielt. Dennoch blieben die Beziehungen zwischen diesen beiden Organisationen stets rein personeller Natur. So hielt zum Beispiel Ludwig Windthorst (1812–1891) von 1879 bis zu seinem Tod im Jahr 1891 die Schlussrede auf jedem Katholikentag, die stets ein großes publizistisches Echo genoss. Außerdem wurden strittige (partei-)politische Fragen bei den Generalversammlungen prinzipiell ausgeklammert, weshalb sie insgesamt auch nicht als *Parteitage* des Zentrums betrachtet werden können⁸⁸.

6. Freiburg im Breisgau 1888 und Mannheim 1902

Diese beiden Katholikentage fielen in eine neue Phase, die mit der offiziellen gesetzlichen Beilegung des preußischen und des badischen Kulturkampfes Ende der 1880er-Jahre begonnen hatte, weil die auf verschiedenen Ebenen erfolgte, offene Konfrontation zwischen Staat und katholischer Kirche im Deutschen Reich damit ein Ende fand. Diese Phase dauerte bis zu Beginn des Ersten Weltkriegs und erreichte mit dem Katholikentag in Metz 1913 aufgrund bisher nie dagewesener Teilnehmerzahlen ihren gleichzeitigen Höhepunkt und Abschluss. Die Generalversammlungen seien in diesem Zeitraum »zu einem Ausdruck katholischen Selbstbewußtseins und Mitgestaltungswillens, aber auch der wachsenden Integration in das wilhelminische Kaiserreich«⁸⁹ geworden. Dies manifestierte sich beispielsweise an dem seit 1887 auch auf den Kaiser ausgebrachte dreifache Hoch beim abschließenden Festessen oder am Huldigungstelegramm, das von den Versammelten an ihn geschickt wurde und dessen Antwort er ab 1903 sogar persönlich unterzeichnete. Zunehmend überwogen bei den Katholikentagen jedoch die öffentlichkeitswirksame Selbstdarstellung und der Appell an die innere Geschlossenheit gegenüber der Diskussion anstehender Entscheidungen. Dies war insbesondere der Fall, nachdem der durch den Kulturkampf verursachte Außendruck auf den Katholizismus weggefallen war und so innerkatholische Bruchlinien zutage treten konnten, wie dies beispielsweise im sogenannten Gewerkschaftsstreit, der sich an der Frage der Legitimität christlicher Gewerkschaften entzündet hatte, der Fall war⁹⁰. In besagtem Zeitraum erreichten die Katholikentage den Höhepunkt ihrer öffentlichen Resonanz, denn an den kostenlosen, volksfestartigen Eröffnungs- und Abschlussfeiern sowie an den seit der Jahrhundertwende stattfindenden Umzügen der Arbeiter-, Gesellen- und Jugendvereine nahmen nun mehrere zehntausend

86 Vgl. RUPPERT, Katholikentage und Zentrumspartei (wie Anm. 12), 53.

87 Vgl. ARNING/WOLF, Hundert Katholikentage (wie Anm. 9), 72.

88 Die Beziehung zwischen den Generalversammlungen und der Deutschen Zentrumspartei untersucht der Beitrag von Karsten Ruppert systematisch. Vgl. RUPPERT, Katholikentage und Zentrumspartei (wie Anm. 12), 57–62.

89 HÜRTE: Katholikentage im Wandel der Zeit (wie Anm. 23), 64.

90 Vgl. MORSEY, Streiflichter zur Geschichte der deutschen Katholikentage (wie Anm. 4), 194f.

Personen teil. Dieses offensive Auftreten verkörperte ein neues Selbstbewusstsein der katholischen Bevölkerung, die sich nach dem Ende des Kulturkampfes aus ihrer defensiven Position wagte, indem sie nun den öffentlichen Raum verstärkt für sich beanspruchte und dort zunehmend Präsenz zeigte. Die liberale und protestantische Öffentlichkeit beäugte dieses Verhalten mit Skepsis, weil sie darin eine gewisse Konkurrenz erblickte⁹¹.

Die 35. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands, die vom 2. bis 6. September 1888 zum dritten Mal in Freiburg im Breisgau stattfand, stand relativ am Anfang jener Entwicklung und im Zeichen großer Umbrüche auf nationaler Ebene. In diesem Jahr war zuerst Kaiser Wilhelm I. und dann kurz darauf Friedrich III. (1831–1888) verstorben, sodass nun Wilhelm II. (1859–1941) auf den Thron nachfolgte. Das organisierende Lokalkomitee bemerkte diesbezüglich während seiner Vorbereitungen, dass auf Friedrich »sein hoffnungsvoller Sohn« gefolgt sei. »Die deutschen Katholiken, 18 Millionen treuer Unterthanen, haben von ihm Gerechtigkeit und Liebe zu erwarten, und sie werden im Staate die Stellung einnehmen, die ihnen gebührt.«⁹² Aufgrund dieser einschneidenden Ereignisse hielten es die Organisatoren für notwendig, ihre nationale Treue zu betonen. An dieses Bekenntnis knüpften sie aber auch den Anspruch auf politische und gesellschaftliche Mitgestaltung.

In ihrer offiziellen Einladung, die laut eigener Aussage in über 200 katholischen Blättern im In- und Ausland publiziert wurde, forderten sie die Katholiken auf, »sich einzufinden in der ›Perle des Breisgaaues«, der lieblichen Stadt am Fuße des Schwarzwaldes.«⁹³ Der Aufruf gab sich kämpferisch im Hinblick darauf, dass die der katholischen Kirche ihrer Meinung nach allein zustehenden Rechte nach dem Ende des Kulturkampfes noch nicht vollständig wiederhergestellt worden wären. Außerdem diene die Versammlung auch »zur Stärkung und Hebung des katholischen Bewußtseins und Lebens.«⁹⁴ Neben diesem üblichen Appell an die innere Geschlossenheit ist hier die erhoffte internationale Resonanz auf die Einladung bemerkenswert, die wohl einen größeren Interessentenkreis ansprechen sollte.

Der Vorsitzende des Freiburger Lokalkomitees, Justus Knecht (1839–1921), lobte in seiner Rede beim abendlichen Empfang am 2. September die parlamentarische Arbeit der katholischen Abgeordneten, denn er wisse nicht, »ob die Sache der Kirche im letzten Dezennium solche Fortschritte gemacht hätte, wenn nicht die Männer des deutschen Centrums die Interessen der Kirche mit so viel Geist und Kraft und Entschiedenheit [im Reichstag und in den Landtagen der Einzelstaaten, Anm. d. Verf.] vertheidigt hätten.«⁹⁵ Knecht versprach sich auch eine positive und mobilisierende Wirkung des Katholikentags auf das religiöse Leben der Stadt und der umliegenden Region. Er dankte nämlich den Anwesenden, dass sie gekommen seien, »um Ihren katholischen Brüdern im badischen Lande eine moralische Unterstüztung angedeihen zu lassen, um unsern fast gesunkenen Muth wieder aufzufrischen und auch uns wieder mit Begeisterung und Hingebung für die katholische Sache zu erfüllen.«⁹⁶

Der Einladung zum Katholikentag 1888 waren im Vergleich zu 1880 erheblich mehr Personen gefolgt, obwohl die Preise für die jeweilige Eintrittskarte gestiegen waren⁹⁷.

91 Vgl. RUPPERT, Die Laien im Aufbruch (wie Anm. 20), 362f.

92 Vgl. Verhandlungen, Freiburg 1888 (wie Anm. 16), XVIII f.

93 Ebd., XIX.

94 Ebd., XX.

95 Ebd., 5f.

96 Ebd., 7.

97 Ebd., XXIII.

Laut der offiziellen Bilanz wurden 1.311 Mitgliedskarten für 7 Mark verkauft, weiterhin 444 Teilnehmerkarten für 3,50 Mark und 4.687 Tageskarten für 0,50 Mark, die für den Besuch einer öffentlichen Versammlung galten und um die Hälfte billiger waren als noch 1880. Nun konnten auch Frauen an der Generalversammlung teilnehmen, allerdings nicht als Mitglieder, sondern nur als Hörer bei den öffentlichen Versammlungen. Insgesamt machte die Versammlung in Freiburg einen Gewinn von knapp 3.000 Mark.⁹⁸ Aus den Verkaufszahlen lässt sich eine größere Resonanz respektive eine breitere Reichweite des Katholikentages innerhalb der katholischen Bevölkerung ableiten. Die verabschiedeten Resolutionen⁹⁹ sprachen sich ebenso wie die Zentrumsparlei auf politischer Ebene für eine Arbeiterschutzgesetzgebung im Deutschen Reich aus und wiesen damit inhaltlich die Richtung für die weiteren Katholikentage.

Als bekannt wurde, dass die 49. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands vom 24. bis 28. August 1902 in Mannheim stattfinden sollte, wurde es mehr als offensichtlich, dass die Arbeiterfrage im Mittelpunkt stehen würde¹⁰⁰. Denn Mannheim war durch die Industrialisierung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts rasch zu einer zeitgenössischen Großstadt gewachsen. Es lag im nördlichen, protestantisch geprägten Teil des Großherzogtums Baden und hatte ehemals zur Kurpfalz gehört. Deshalb war es ein bemerkenswerter Veranstaltungsort für einen Katholikentag. Diesem Umstand war sich auch der Vorsitzende des Mannheimer Lokalkomitees, der Amtsgerichtsdirektor Josef Gießler (1854–1923), bewusst. Mit ihm stand zum ersten Mal in der Geschichte der Katholikentage in Baden kein Adelliger oder Geistlicher an der Spitze eines Lokalkomitees, was als ein Indiz für ihre zunehmende Verbürgerlichung gesehen werden kann. In seiner Rede auf dem abendlichen Empfang am 24. August äußerte er sich dazu wie folgt: »Wenn wir es gewagt haben, die Generalversammlung, welche wieder im Südwesten unseres Vaterlandes in diesem Jahre tagen sollte, in die Gefilde der alten, fröhlichen Pfalz, hierher in die jüngste, modernste Großstadt einzuladen, so war das vielleicht in Rücksicht auf den Vorrang alter historischer Städte [wie Konstanz und Freiburg, Anm. d. Verf.], in Rücksicht auf die glanzvollen gelungenen Veranstaltungen der Vergangenheit und in Rücksicht auf die schwachen Kräfte, über welche wir selbst zu verfügen haben, eine gewisse Kühnheit.«¹⁰¹ Mit dieser Aussage verlieh der Redner seinem Lokalpatriotismus, der sich auch aus der immer noch nachwirkenden, kurpfälzischen Tradition speiste, deutlichen Ausdruck. Er appellierte ebenfalls an die zu demonstrierende innere Einheit des Katholizismus: »Der Katholikentag ist nicht dazu bestimmt, eine Gegendemonstration gegen irgend welche Veranstaltung Andersdenkender zu sein [wie der Sozialdemokraten, Anm. d. Verf.], sondern soll eine mächtige Kundgebung für die eigene christl. katholische Ueberzeugung, der Einheit und Einmütigkeit der Katholiken unter sich sein, ferner eine ernste Prüfung, was wir auf allen Gebieten geleistet haben und noch leisten müssen.«¹⁰²

Das Mannheimer Lokalkomitee erhoffte sich laut seiner offiziellen Einladung trotz der offensichtlichen Schwierigkeiten bei der Organisation eine positive und mobilisierende Wirkung des Katholikentages auf die regionale katholische Bevölkerungsminderheit und auf den übrigen Teil Badens: »Wir wollen, daß sich Mannheim und das ganze pfälzische und badische Land an den Beispielen katholischer Thatkraft und Begeisterung, die sich in diesen Tagen vor unseren Augen so herrlich vollzogen haben, aufrichte, daß die

98 Ebd., 424f.

99 Vgl. ebd., 350–358.

100 Vgl. ARNING/WOLF, Hundert Katholikentage (wie Anm. 9), 118f.

101 Verhandlungen, Mannheim 1902 (wie Anm. 16), 181.

102 Ebd., 183.

Wirkungen solcher Tage auch unserem katholischen Leben nach allen Richtungen hin einen neuen und kräftigen Impuls geben.«¹⁰³

Die öffentliche Resonanz auf den Katholikentag des Jahres 1902 war außerordentlich groß, denn am fünf Kilometer langen Festzug der katholischen Arbeiter- und Gesellenvereine am 24. August im Vorfeld der eigentlichen Generalversammlung nahmen 20.000 Personen teil, die sich anschließend parallel in vier verschiedenen Sälen zu ihren eigenen Versammlungen einfanden¹⁰⁴. Der offizielle Bericht betonte dies stolz als Besonderheit für Mannheim: »Wohl noch niemals hatte die geschäftige Quadratenstadt, dieses Emporium der werktätigen Arbeit, einen solchen Festzug gesehen, wie ihn die Arbeiter- und Gesellenvereine aus der näheren und weiteren Umgebung Mannheims veranstalteten.«¹⁰⁵ Dadurch wurde die Arbeiterschaft zwar zeremoniell in den Ablauf des Katholikentags integriert, aber ihr öffentlichkeitswirksamer Auftritt fand vor dem eigentlichen Beginn der Generalversammlung statt. Ihr Vorbeizug an den Tribünen der geladenen Honoratioren kam damit gewissermaßen einer Huldigung gleich¹⁰⁶.

Der Katholikentag in Mannheim zählte laut offiziellem Bericht insgesamt 2.518 Mitglieder und somit doppelt so viele wie der Freiburger Katholikentag im Jahr 1888¹⁰⁷. Zusätzlich wurden u. a. 266 Teilnehmerkarten, 10.833 Tageskarten für Männer und 1.790 Tageskarten für Frauen, die jeweils für eine oder mehrere öffentliche Versammlungen galten, verkauft. Damit machte die Generalversammlung einen Gewinn von 6.000 Mark – also doppelt so viel wie im Jahr 1888 in Freiburg im Breisgau¹⁰⁸. Die erheblich gestiegene Anzahl an teilnehmenden Personen spiegelte die sukzessive Entwicklung der Katholikentage zu Großveranstaltungen des Katholizismus seit den 1890er-Jahren eindrucksvoll wider. Dies registrierte sowohl die katholische wie die nicht-katholische Öffentlichkeit, allerdings mit unterschiedlichem Urteil¹⁰⁹. Die badischen Katholiken machten knapp die Hälfte der Teilnehmer aus und prägten damit das Bild des Mannheimer Katholikentages 1902. In dieselbe Richtung weist auch die Vermutung, dass der größte Teil der Inhaber von Tageskarten ebenso aus Baden, wenn nicht sogar aus dem direkten Umland Mannheims stammte.

7. Fazit und Ausblick

Abschließend ist festzuhalten, dass sich in den fünf untersuchten Katholikentagen im Großherzogtum Baden die zum jeweiligen Zeitpunkt für die katholische Bevölkerung herrschende nationale und regionale Konstellation wie in einem Brennglas widerspiegelte. Obwohl die Katholikentage vor allem mobilisierend auf den Katholizismus vor Ort wirkten, entfalteten sie zunehmend nationale Wirkungskraft, denn sie etablierten sich seit Beginn des preußischen Kulturkampfes Anfang der 1870er-Jahre sukzessive als überregionales Forum des ultramontanen Katholizismus. In diesem Sinne sollten sie eine gemeinsame Identität nach außen und innen stiften, wobei letzteres erst notwendig wurde, als der durch den Kulturkampf verursachte Außendruck Ende der 1880er-Jahre wegfiel und innerkatholische Bruchlinien zutage traten.

103 Ebd., 5.

104 Vgl. ARNING/WOLF, Hundert Katholikentage (wie Anm. 9), 118.

105 Verhandlungen, Mannheim 1902 (wie Anm. 16), 77.

106 Vgl. REYTIER, Die zeremonielle Gestaltung der Katholikentage (wie Anm. 13), 318.

107 Vgl. Verhandlungen, Mannheim 1902 (wie Anm. 16), 669f.

108 Vgl. ebd., 674f.

109 Vgl. RUPPERT, Die Laien im Aufbruch (wie Anm. 20), 362f.

Diese gemeinschafts- und identitätsstiftende Wirkung war in der Praxis vor allem innerhalb des regionalen Katholizismus des Veranstaltungsortes und seines Umlandes spürbar, wo die Resonanz am unmittelbarsten war. Denn von dort kam der überproportionale Anteil der Teilnehmer, die der Veranstaltung damit ein spezifisches Gepräge gaben. Die Auswahl der Versammlungsorte für die Katholikentage im Großherzogtum Baden offenbarte die regionalen geographischen Schwerpunkte des Katholizismus im Süden des Landes. Die Untersuchung zeigte allerdings, dass es deutliche Unterschiede und Rivalitäten zwischen den katholischen Städten Freiburg und Konstanz mit ihrem dazugehörigen Umland gab, was aus den unterschiedlichen katholischen Traditionen resultierte und sich auch in der politischen Kräfteverteilung niederschlug. Analog spiegelten die jeweiligen Mitglieder der organisierenden Lokalkomitees die sich im Laufe der Jahre wandelnde Wirtschafts- und Sozialstruktur der führenden Kreise des örtlichen Katholizismus wider. Auch über die Preise der Eintrittskarten erfolgte eine gewisse soziale Differenzierung der Teilnehmer eines Katholikentages, da sie für untere Einkommenschichten verhältnismäßig teuer waren.

Das industriell geprägte Mannheim bildete als Veranstaltungsort eine große Ausnahme, weil es im protestantischen Teil Badens lag und früher zur Kurpfalz gehört hatte, die teilweise noch als Bezugspunkt diente. Daher war die Ortswahl vermutlich der als drängend eingestuften Arbeiterfrage geschuldet, die auf dem Katholikentag des Jahres 1902 eingehend diskutiert wurde. Dagegen wäre in den Jahrzehnten zuvor unter dem Eindruck des Kulturkampfes die Abhaltung eines Katholikentags als prestigeträchtige und öffentlichkeitswirksame Veranstaltung der ultramontan gesinnten Katholiken in einer protestantischen Stadt undenkbar gewesen. Dies zeigt, dass sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts, auch in Baden, die konfessionellen Wogen geglättet hatten und eine allmähliche nationale Integration der katholischen Bevölkerung spürbar war. Die bei den abschließenden, meistens den Honoratioren vorbehaltenen Festessen ausgebrachten Toaste standen dabei sinnbildlich für diese Entwicklung. Bei den Katholikentagen in Freiburg 1859¹¹⁰ und 1875¹¹¹ wurde nämlich nur ein dreifaches Hoch auf den Papst ausgebracht. Bei den nachfolgenden Katholikentagen in Konstanz 1880¹¹², in Freiburg 1888¹¹³ und in Mannheim 1902¹¹⁴ wurden dagegen Toaste auf den Papst, den Kaiser und den Großherzog – und zwar immer in dieser Reihenfolge – ausgesprochen, was die Gesinnung der versammelten Katholiken symbolisch widerspiegelte¹¹⁵.

Der Erste Weltkrieg unterbrach den regelmäßigen Turnus der deutschen Katholikentage für mehrere Jahre. Nach Kriegsende fanden dann zuerst regionale Katholikentage¹¹⁶ statt, bevor 1921 in Frankfurt am Main wieder ein deutscher Katholikentag veranstaltet wurde. Bei dieser Entwicklung spielte das mittlerweile zur Republik gewordene Großherzogtum Baden eine ähnlich exponierte Rolle wie schon bei den Anfängen der deutschen Katholikentage in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Dafür sprachen die Veranstaltung

110 Vgl. Verhandlungen, Freiburg 1859 (wie Anm. 16), 261–272.

111 Vgl. Verhandlungen, Freiburg 1875 (wie Anm. 16), 212–215.

112 Vgl. Verhandlungen, Konstanz 1880 (wie Anm. 16), 382–386.

113 Vgl. Verhandlungen, Freiburg 1888 (wie Anm. 16), 359–364.

114 Vgl. Verhandlungen, Mannheim 1902 (wie Anm. 16), 506–515.

115 Bei diesen Festessen wurden zahlreiche weitere Toaste ausgesprochen, die beispielsweise dem Veranstaltungsort, dem organisierenden Lokalkomitee oder dem Präsidenten des jeweiligen Katholikentages gelten konnten.

116 Vgl. ausführlich dazu den Beitrag von Michael KLÖCKER, Regionale Katholikentage nach dem Ersten Weltkrieg. Konservative Massenmobilisierung zwischen »Tradition« und »Moderne«, in: *Historical Social Research* 32/3, 2007, 237–269.

des Breisgauer Katholikentags am 21. September 1919 in Freiburg¹¹⁷ und des Oberbadischen Katholikentags in Konstanz am 14. September 1919¹¹⁸. Die ausgewählten Orte trugen dabei erneut der überwiegend katholischen Prägung des südbadischen Raumes in seiner binnenregionalen Differenzierung Rechnung, wofür auch die zeitlich unmittelbar aufeinanderfolgenden Termine dieser Veranstaltungen sprachen.

117 Vgl. Festzeitung. Breisgauer Katholikentag, hrsg. v. Peter SAEDLER, 21. September 1919.

118 Vgl. Alfred MERK, Oberbadischer Katholikentag in Konstanz a. B. am 14. September 1919. Eine Erinnerungsschrift, Konstanz 1919.

FLORIAN REDDEKER

Konzilsrezeption in der Universitätsstadt

Der Streit um die Abendgottesdienste

in der Pfarrei Sankt Antonius in Münster (1965–1966)¹

Für revolutionär halten konservative Münsteraner das, was dort am 20. März dieses Jahres in der St.-Antonius-Kirche geschehen ist: Fünf junge Priester [...] erklärten sich zum Schluß eines Gottesdienstes für außerstande, weiterhin an jedem Sonntagabend die Messe zu zelebrieren und zu predigen. Begründung: »Weil einigen von uns von für sie zuständiger Stelle Schwierigkeiten gemacht wurden.« Die Gläubigen im Kirchenschiff wußten, daß damit Bischöfe gemeint waren und zischten empört über den Eingriff der Oberhirten. Beifall hingegen klopfen sie auf dem Holz der Kirchenbänke, als einer der Ihrigen [sic!] an den Altar eilte und zur Solidarität mit den fünf Predigern aufrief². Diese Zeilen schrieb »Der Spiegel« in seiner Ausgabe vom 2. Mai 1966 und kam zu dem Schluss, dass in Münster ein teils öffentlicher, teils geheimer innerkatholischer Kirchenkampf ausgetragen werde, wie ihn bislang noch keine andere deutsche Bischofsstadt erlebt hat. Die Berichterstattung des »Spiegel« war kein Einzelfall: Deutsche Tageszeitungen wie die »Frankfurter Allgemeine Zeitung« oder die »Deutsche Tagespost«, die regionalen Zeitungen wie die »Westfälischen Nachrichten« und sogar internationale Zeitungen wie die US-amerikanische Zeitung »The National Catholic Reporter« oder der »Sunday Examiner« aus Hong Kong griffen den Fall auf³.

Eine ganze Reihe von Fragen drängen sich auf: Was geschah seit dem Frühjahr 1965 in der Pfarrei Sankt Antonius in der Bischofs- und Universitätsstadt Münster? Wer waren diese fünf Priester, und vor allem: Weshalb bekamen sie mit ihren Bischöfen Schwierigkeiten? Ging es dabei vielleicht um die Reform der Liturgie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in Deutschland? Im Folgenden wird der Verlauf dieses »innerkatholischen Kirchenkampfs« um die Abendmessen in der Pfarrei Sankt Antonius vorwiegend anhand

1 Dieser Aufsatz ging hervor aus meiner Magisterarbeit zum Abschluss des theologischen Vollstudiums an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster. Die Arbeit zum Thema *Die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils zwischen kollektivem Gedächtnis, historischer Rekonstruktion und theologischer Aktualität* wurde von Prof. Dr. Hubert Wolf, dem Direktor des Seminars für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, betreut. Prof. Wolf und Dr. Barbara Schüler gilt an dieser Stelle mein besonderer Dank für die Unterstützung bei der Magisterarbeit und bei der Realisierung des Aufsatzes.

2 Der Spiegel, Schwarze Briefe, 2. Mai 1966.

3 Vgl. exemplarisch Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 24. März 1966 oder 2. April 1966, Deutsche Tagespost vom 5. April 1966 oder 26. April 1966, Westfälische Nachrichten vom 23. März 1966 oder 7. Mai 1966, The National Catholic Reporter vom 13. Juli 1966, Sunday Examiner vom 13. Mai 1966.

der Akten aus den Bistumsarchiven in Paderborn und Münster rekonstruiert⁴, da dieser in der Forschung bisher nur wenig Beachtung gefunden hat⁵.

Das erste von den Konzilsvätern auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) am 4. Dezember 1963 verabschiedete Dokument war die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium*. Um diese in allen Diözesen umsetzen zu können, veröffentlichte die Ritenkongregation am 26. September 1964 eine erste Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konstitution über die heilige Liturgie⁶. Die deutschen Bischöfe veranlassten anschließend weitere Schritte zur Umsetzung der Konstitution⁷. Bei einer Vollversammlung am 9. März 1965 zu Fragen des Gottesdienstes wurde über den Gebrauch der deutschen Sprache in der Eucharistiefeier verhandelt. Lediglich das Eucharistische Hochgebet sollte weiter in lateinischer Sprache vollzogen werden. Die Neuerungen, die in den Richtlinien der deutschen Bischöfe für die Feier der Heiligen Messe in Gemeinschaft festgeschrieben wurden, traten mit dem Ersten Fastensonntag 1965 in Kraft⁸.

Für die Pfarrei Sankt Antonius war Pfarrer Joseph Tömmers (1905–1980)⁹ zuständig. Ihm standen fünf junge Priester zur Seite, die die Abendmessen zwischen dem 5. Mai 1965 und dem 20. März 1966 abwechselnd zelebrierten. Alle fünf hielten sich zur wissenschaftlichen Weiterqualifikation an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster auf und waren hierfür von ihren Diözesen freigestellt worden: Werner Böckenför-

4 Für die Paderborner Perspektive wurde der Nachlass von Lorenz Kardinal Jaeger (1892–1975) konsultiert. Vgl. Erzbistumsarchiv Paderborn, Nachlass Lorenz Kardinal Jaeger, Akte 902, (Zit.: EBAP Jaeger 902). Im Bistumsarchiv Münster handelt es sich um die allgemeinen Aktenbestände des Generalvikariates. Vgl. Bistumsarchiv Münster, Generalvikariat – Allgemeines, Akte 101–138, (Zit.: BAM GV A 101–138). Im Archiv der Diözese Rottenburg-Stuttgart liegen nach eigenen Angaben (Auskunft vom 13. Februar 2019) keine Akten.

5 Norbert Trippen verweist in einem Abschnitt seiner umfassenden, zweibändigen Biographie von Joseph Höffner auf den Fall Sankt Antonius. Vgl. Norbert TRIPPEN, Joseph Kardinal Höffner (1906–1987), Bd. 2: Seine bischöflichen Jahre 1962–1987, Paderborn 2012, 61–65. Vgl. außerdem die Darstellung von Heinz STÜMPER, Ärger mit der christlichen Freiheit. Die Abendgottesdienste in St. Antonius zu Münster, Greven u. a., die schon im Jahr 1967 erschien und daher die Umstände lediglich vom äußeren Ablauf beschreibt. Stümper hat das in den Abendmessen gesprochene Wort verzeichnet.

6 Vgl. Instruktion *Inter Oecumenici*, 26. September 1964, in: Heinrich RENNINGS/Martin KLÖCKENER, Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973, Kevelaer 1983, 102–138.

7 Vgl. zu den kirchenamtlichen Beiträgen Heinrich RENNINGS, Kirchenamtliche Beiträge zur nachkonziliaren liturgischen Erneuerung in der Bundesrepublik und im deutschen Sprachgebiet, in: Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform, hrsg. v. Hansjakob BECKER, St. Ottilien 1991, 47–58.

8 Vgl. zu unterschiedlichen Facetten der Konzilsrezeption etwa Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte. Vierzig Jahre II. Vatikanisches Konzil, hrsg. v. GESCHICHTSVEREIN DER DIÖZESE ROTTENBURG-STUTTART 26, 2007, Ostfildern 2008. Vgl. zur allgemeinen Rezeption von *Sacrosanctum Concilium* in den Ortskirchen etwa Liturgiereform und Bistum. Gottesdienstliche Erneuerung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, hrsg. v. Jürgen BÄRSCH u. Winfried HAUNERLAND, Regensburg 2013; Liturgiereform vor Ort. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bistum und Pfarrei, hrsg. v. Jürgen BÄRSCH u. Winfried HAUNERLAND, Regensburg 2010; Joachim SCHMIEDL, Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (1959–1971), Paderborn 2014, 118–123; Franz X. BISCHOF, Liturgiereform und Ortskirche. Anmerkungen aus kirchengeschichtlicher Perspektive, in: LJ 57, 2/2007, 99–112.

9 Joseph Tömmers (1905–1980), 1930 Priesterweihe, ab 1949 Pfarrer in Sankt Antonius Münster. Direktorium für das Bistum Münster, hrsg. v. BISCHÖFLICHEN GENERALVIKARIAT MÜNSTER, Münster 2016, 359.

de (1928–2003)¹⁰ und Paul Hoffmann (* 1933)¹¹ aus dem Erzbistum Paderborn, Franz Kamphaus (* 1932)¹², Paul Ketteler (1934–1993)¹³ aus dem Bistum Münster und Hans Kessler (* 1938)¹⁴ aus dem Bistum Rottenburg. Alle fünf waren vom *Aggiornamento* und den *Zeichen der Zeit* des Zweiten Vatikanums begeistert und machten sich intensiv Gedanken, wie sie die Liturgie neu und freier gestalten könnten¹⁵.

Jeden Sonntag um 21 Uhr fand eine Abendmesse statt, die sich besonders bei Studierenden, Akademikern aber auch bei jungen Familien großer Beliebtheit erfreuten¹⁶. *Die Priester kamen also nicht etwa bereits mit einem festen Konzept, das nun hätte experimentell erprobt werden sollen. Vielmehr suchten sie das im gemeinsamen Gespräch untereinander und mit den Laien eine Form der Meßgestaltung zu finden, die gemäß den Vorschriften der Liturgie-Konstitution des Konzils es allen ermöglichen sollte, das Geschehen zu verstehen und mitzuvollziehen*¹⁷.

Heinz Stümper (vermutlich * 1939)¹⁸ beschreibt die Abendmessen in Sankt Antonius als *lebensnah[e]* Feiern, in denen *sakrale Feierlichkeit* zurücktrat und bei denen man *nicht künstlich* hinaufschauen musste¹⁹. Für den neuen Stil der Abendmessen sei entscheidend gewesen, dass der ganze Mensch angesprochen werde. Die Geistlichen wollten einen Gottesdienst feiern, der den Alltag der Menschen dezidiert nicht ausschloss und somit

10 Werner Böckenförde (1928–2003), 1957 Promotion zum Dr. iur., 1957 Priesterweihe, 1969 Promotion zum Dr. theol., 1970 Inkardinierung im Bistum Limburg, 1976 Domkapitular. Sabrina PFANNKUCHE, Art. Werner Böckenförde, in: BBKL 23, 2012, 165f.

11 Paul Hoffmann (* 1933), 1959 Promotion zum Dr. theol., 1968 Habilitation, 1970–2000 Professor für Exegese des Neuen Testaments in Bamberg. TRIPPEN, Höffner (wie Anm. 5), 61.

12 Franz Kamphaus (* 1932), 1959 Priesterweihe, 1968 Promotion zum Dr. theol., 1972 Professor für Pastoraltheologie und Homiletik in Münster, 1982–2007 Bischof von Limburg. Siehe dazu: Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1946–2001. Ein biographisches Lexikon, hrsg. v. Erwin GATZ, Berlin 2002, 321f.

13 Paul Ketteler (1934–1993), 1961 Priesterweihe in Münster, 1969 Prosynodalrichter am Offizialat in Münster, 1971 Offizialratsrat, 1972 Generalvikariatsrat, 1973 Geistlicher Rat, 1979 Domkapitular. TRIPPEN, Höffner (wie Anm. 5), 61.

14 Hans Kessler (* 1938), 1962 Priesterweihe, 1969 Promotion zum Dr. theol., 1969 aus dem Dienst der Diözese ausgeschieden, 1973–2003 Professor für Systematische Theologie in Frankfurt. Verzeichnis der Priester und Diakone der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 1922–1992, hrsg. v. BISCHÖFLICHEN ORDINARIAT ROTTENBURG-STUTTART, Rottenburg 1993, 253; TRIPPEN, Höffner (wie Anm. 5), 61.

15 Die fünf jungen Priester waren durch die Studien an der Katholisch–Theologischen Fakultät der Universität zusammengebracht worden. Diese war in der Zeit ein wichtiges Zentrum der theologischen Erneuerung, das auch zur Netzwerkbildung von jungen Reformtheologen, auch über Deutschland hinaus, beigetragen hat. Vgl. dazu Christian SCHMIDTMANN, Katholische Studierende 1945–1973. Eine Studie zur Kultur- und Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland, Paderborn 2006, hier bes. Teil II: Ende oder Anfang? Katholische Studierende 1958–1966, ab 191; vgl. auch Claus ARNOLD, Turbulent Priests: »Solidarity Groups«, »Councils« and Theology in Post-Vatican II Germany, *Histoire@Politique*, n°30, [en ligne], septembre-décembre 2016, www.histoire-politique.fr; vgl. zu den Akteuren der Konzilsrezeption auch Stefan VOGES, Konzil, Dialog und Demokratie. Der Weg zur Würzburger Synode 1965–1971, Paderborn 2015, 47–106.

16 Tömmers berichtet im Brief an Höffner, dass die Abendmesse regelmäßig von 500 Gläubigen besucht würde. Vgl. Tömmers an Höffner, 29. Oktober 1965, BAM GV A 101–138.

17 STÜMPER, Ärger (wie Anm. 5), 17.

18 Heinz Stümper (* vermutlich 1939), Lehrer. Vgl. Heinz KORNETZKI, »Greift zu, greift an!«. Ärger um ein katholisches Taschenbuch – Der Kirche ist es peinlich, in: *Die Zeit*, Nr. 25, 23. Juni 1967. Weiteres konnte nicht ermittelt werden.

19 STÜMPER, Ärger (wie Anm. 5), 28f.

auch seine Relevanz für den Alltag der Menschen unter Beweis stellte. Das wurde auch in einigen Predigten deutlich, in denen die Priester kritisierten, dass Gottesdienst und alltägliches Leben oftmals nichts miteinander zu tun hätten²⁰.

Diese lebensnahe, aber ungewohnte und experimentierfreudige Gestaltung ging einigen Gottesdienstbesuchern jedoch zu weit. Wie nicht anders zu erwarten, beschwerten sich verunsicherte Gottesdienstbesucher beim Bischof. So wurden diese Abendmessen zum Gegenstand eines heftigen Konflikts zwischen Gläubigen, den Priestern und der Bistumsleitung.

1. Konkreter Anlass meines Briefes ist die Messfeier am Sonntag [...] in der Antoniuskirche [...] – Der Stein des Anstoßes

Am 6. Oktober 1965 erreichte den Bischof von Münster, Joseph Höffner (1906–1987)²¹, eine schriftliche Beschwerde über den Abendgottesdienst vom 19. September²² in Sankt Antonius²³. Die Gottesdienstbesucherin Brigitte Hermes²⁴ aus Münster schrieb: *Es sind in Münster in der liturgischen Gestaltung der Eucharistiefeier und in der Verkündigung Tendenzen offensichtlich geworden, die man als einfacher Gläubiger, wenn überhaupt, so jedenfalls nicht mehr ohne die offizielle Gutheissung des Bischofs hinnehmen kann. [...] In dieser Messe wurde der Kanon einschliesslich der Wandlungsworte – wahrscheinlich von einem Laien – in deutsch vom Altarraum aus laut vorgebetet. Ob damit eine Konsekration von Priester und Laie gemeint ist, bleibt dabei unklar. Weiter wurde vorgebetet: »... der Du lebst und herrschest mit Gott dem Vater in Deiner Gemeinde.« Der zelebrierende Priester ersetzte das Ecce Agnus Dei durch den Ausspruch: »Brot für das Leben der Welt.«²⁵ Die Vorwürfe wogen schwer. Die Verfasserin des Briefes empfand den Vorfall besonders bedenklich, da die Dinge gerade auf Münsteraner Hintergrund geschähen:*

Es wird in Münster hier und da sehr deutlich, dass die liturgische Gestaltung der Messe dazu benutzt wird, gewisse private theologische Lehrmeinungen durchzusetzen. Ganz abgesehen davon, dass dies wohl gegen die Pflicht der Priester zum Gehorsam gegen kirchliche Weisungen verstösst, ist es für Laien unzumutbar, sich durch die Gestaltung der Hl. Messe auf einen Glaubensvollzug festlegen zu lassen, der, wenn vielleicht nicht offenbar häretisch, so jedenfalls im Gegensatz zu dem steht, was bisher zum unveräußerlichen Glaubensgut gehörte.

20 Vgl. ebd., 18–28.

21 Joseph Höffner (1906–1987), 1962–1969 Bischof von Münster, 1969–1987 Erzbischof von Köln, 1969 Kardinal, 1976–1987 Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz. GATZ: Bischöfe (wie Anm. 12), 290–295.

22 Brigitte Hermes gibt in ihrem Beschwerdebrief über die Abendmesse in Sankt Antonius den 20. September 1965 als Datum an. Dies war jedoch ein Montag, weshalb die Messe am 19. September 1965 stattgefunden haben musste.

23 Norbert Trippen gibt in seinen Darstellungen an, dass der Brief selbst nicht erhalten sei und deshalb Datum und Inhalt nur aus einem Brief Höffners an den Pfarrer von Sankt Antonius rekonstruiert werden könnten. Entgegen dieser Darstellung findet sich der Brief jedoch im Bistumsarchiv Münster. Vgl. TRIPPEN, Höffner (wie Anm. 5), 62. Alle folgenden Zitate dieses Abschnitts entstammen dem Brief von Hermes an Höffner, 6. Oktober 1965, BAM GV A 101–138.

24 Brigitte Hermes wird in den Akten als Gerichtsassessorin bezeichnet. Die Person konnte nicht ermittelt werden.

25 Auf die Verwendung einer veränderten Ecce-Agnus-Dei-Formel verweist auch Paul Hoffmann. Vgl. Hoffmann an Jaeger, 15. März 1966, EBAP Jaeger 902, fol. 200–201.

An den Predigten beanstandete Frau Hermes, dass oft die Privatmeinungen des Redners verkündet würden, ohne dass dies für die Gläubigen klar ersichtlich wäre: *So geht jeder verwirrt nach Hause und fühlt sich selbst im Irrtum und hoffnungslos rückständig, statt an der Wahrheit der vorgetragenen Thesen zu zweifeln.* Sie resümierte: *Wahrscheinlich werden auch manche der Priester nicht wissen, wohin das führen kann und führen wird. Ich fürchte, dass alle diese Dinge darauf hinauslaufen, die Menschwerdung Gottes nicht mehr ernstzunehmen und dann Theorien abzuleiten, die das Verhältnis des Menschen zu Gott zerstören werden.*

2. Der weitere Verlauf

Diesen Anschuldigungen musste Bischof Höffner auf den Grund gehen. Er wandte sich zunächst schriftlich an Pfarrer Tömmers und setzte ihn über den Inhalt der Beschwerde in Kenntnis. Höffner gab der Hoffnung Ausdruck, dass Hermes' Anschuldigungen nicht zuträfen, denn sonst müsse er eingreifen und dieser liturgischen Praxis einen Riegel vorschieben. Daher formulierte der Bischof vorsichtig und im Konjunktiv: *Die deutschen Übersetzungen der Meßliturgie [...] sind von der Fuldaer Bischofskonferenz beschlossen und vom Heiligen Vater approbiert worden. Würde man vor der Austeilung der heiligen Kommunion die Formel verwenden »Brot für das Leben der Welt«, so wäre das ein öffentliches Zuwiderhandeln. Auch kann ich mir kaum vorstellen, daß eine Predigt des angegebenen Inhaltes gehalten worden ist²⁶. Es wäre verhängnisvoll, wenn wir das Wort Gottes den modernen Menschen »zumutbar« machen wollten. Das Wort Gottes wird und muß stets »Ärgernis« und »Torheit« bleiben. Ich halte solche Predigten für unreifes Gerede. Aber, wie gesagt, möchte ich annehmen, daß es sich um ein Mißverständnis handelt²⁷.*

Tömmers nahm in seinem Antwortbrief an Höffner differenziert Stellung: Er könne sich in Bezug auf die Predigten nicht vorstellen, dass die Vorwürfe zuträfen. Der Laie, der das Hochgebet deutsch vorlese, habe lediglich die Funktion eines Kommentators. *Es trifft zu, daß der Celebrans in der Schlußformel der Oration »in der Gemeinde« sagte. Er entschloß sich zu dieser Unkorrektheit, um den Gläubigen den Sinn der Formel zu erschließen. Das ist inzwischen korrigiert²⁸.* Der Pfarrer und wohl auch die zelebrierenden Priester waren sich also der Abweichung von den vorgeschriebenen Texten und der damit verbundenen Problematik durchaus bewusst. Sie nahmen diese aber in Kauf, um den Gläubigen ein tieferes Verständnis der Liturgie gemäß dem Konzilsanliegen der *participatio actuosa* zu ermöglichen. Dieses pastorale Argument rechtfertigte für den Zelebranten offenbar auch die Abweichung von den normativen Texten. Für Tömmers schienen an dieser Stelle alle Unklarheiten und Missverständnisse ausgeräumt zu sein.

26 Brigitte Hermes beschrieb die Predigt vom entsprechenden Sonntag in ihrem Brief. Darin ging es um die Perikope aus dem Lukasevangelium (Lk 7,11–17), die von der Auferweckung des jungen Mannes aus Naim (oder Naïn) berichtet. Diese Geschichte sei für den modernen Menschen eine Zumutung. Auf die Frage, ob es so geschehen sei, komme es letztlich nicht an, sondern lediglich auf die richtige Deutung und Interpretation. In diesem Fall zeige die Erzählung, dass das Christentum keine Religion sei, die auf das Jenseits ausgerichtet sei, sondern auf das Hier und Jetzt. Der Sohn würde der Mutter zurückgegeben, da es nur auf die Gemeinschaft der Menschen ankomme. Dafür stehe die Erzählung des Jünglings von Naim. Vgl. Hermes an Höffner, 6. Oktober 1965, BAM GV A 101–138.

27 Höffner an Tömmers, 17. Oktober 1965, ebd.

28 Tömmers an Höffner, 29. Oktober 1965, ebd.

Am 15. Januar 1966 fand dann ein klärendes Gespräch zwischen den fünf Priestern und dem Ortsbischof statt, sodass dieser Hermes mitteilte: *Der Gottesdienst wird sich an die Vorschriften der Konzilskonstitution über die Liturgie halten. Die Verkündigung des Wortes Gottes hat in der Lehre der Kirche ihre Richtschnur*²⁹. Damit schien der Vorfall auch für Höffner beendet zu sein. Das Ausmaß des späteren »Skandals« zeichnete sich an dieser Stelle also noch nicht ab.

Der Brief von Brigitte Hermes war jedoch kein Einzelfall; es kam offenbar zu weiteren Beschwerden³⁰. Ein weiterer Punkt wurde dem Generalvikariat vorgelegt: Der bischöfliche Fastenhirtenbrief sei, obwohl dies vorgeschrieben sei, nicht in der Abendmesse verlesen worden. Dies sei zu Beginn des Gottesdienstes und eben nicht nach dem Evangelium geschehen. Böckenförde, einer der beteiligten Priester, rechtfertigte dieses Vorgehen: *Freilich ist der Hirtenbrief sinntensprechend gekürzt worden, weil der Gottesdienst bei Verlesung der ungekürzten Fassung und einer Predigt über eine Stunde gedauert hätte. Wir meinen nämlich, die Verlesung eines Bischofswortes entbinde nicht von der durch die Liturgiekonstitution uns auferlegten Verpflichtung, in jedem Sonntagsgottesdienst eine Homilie zu halten. Die vom Hochwürdigsten Herrn Generalvikar gebrauchte Formulierung, man stelle das eigene Wort über das des Bischofs, enthält doch wohl eine unrichtige Alternative*³¹. Für Böckenförde erschien es sinnvoller, ein Wort des Bischofs sinngemäß in der Predigt aufzunehmen, als es wörtlich zu verlesen, denn da würden die meisten doch *fast reflexartig [...] »abschalten*³². An dieser Stelle ermöglicht Böckenförde einen Blick auf seine persönliche Überzeugung in Bezug auf die Abendmessen: *Gerade für diesen Gottesdienst [i. e. Abendmesse in Sankt Antonius], der nachweisbar von vielen besucht wird, die dort wieder Kontakt mit der Kirche bekommen, sähen wir gern in dieser Hinsicht, wenn auch kein placet, so aber doch ein tolerari. Dasselbe gilt von der einen oder anderen etwas forscheren Formulierung, sofern nur dadurch die Botschaft des Evangeliums und die Lehre der Kirche nicht verfälscht werden. Ich meine sagen zu dürfen, daß niemand von uns daran interessiert ist, dem Abendgottesdienst etwas Auffälliges oder Sensationelles beizulegen. Das wäre Eitelkeit. – Andererseits halten wir es aber für richtig, den bisher entwickelten, durchaus im Rahmen der Liturgiekonstitution bleibenden Stil von Gottesdienst und Predigt beizubehalten. Dies auch dann, wenn freimütige Äußerungen, die zu einem vom Konzil geforderten Umdenken aufrufen, bei manchen Laien und Klerikern gelegentlich Anstoß erregen. Denn ihnen gegenüber steht eine große Zahl von Christen, die bezeugen, auf diese Weise Hilfe für ihren Glauben und für ihr Leben in der Kirche zu empfangen*³³.

Höffner beantwortete den Brief Böckenfördes und teilte mit, er habe seit dem Gespräch am 15. Januar keine neuen Beschwerdebriefe erhalten und hoffe nun, dass sich die Lage insgesamt beruhigt habe. Zu den Hirtenbriefen schrieb Höffner, dass diese in Zukunft zu verlesen seien und dass ein Zuwiderhandeln keinesfalls durch die Liturgiekonstitution gedeckt sei³⁴. Mit gleichem Datum sandte Höffner den Brief Böckenfördes und das entsprechende Antwortschreiben an Lorenz Kardinal Jaeger (1892–1975)³⁵, den für Böckenförde zuständigen Erzbischof von Paderborn.

29 Höffner an Hermes, 18. Januar 1966, ebd.

30 Vgl. dazu Böckenförde an Höffner, 17. Februar 1966, ebd.

31 Böckenförde an Höffner, 17. Februar 1966, ebd., Hervorhebung im Original.

32 Ebd.

33 Böckenförde an Höffner, 17. Februar 1966, ebd.

34 Höffner an Böckenförde, 22. Februar 1966, ebd.

35 Lorenz Jaeger (1892–1975), 1941–1973 Erzbischof von Paderborn, 1965 Kardinal. GATZ, Bischöfe (wie Anm. 12), 439f.

3. Der Rückzug der fünf Priester aus den Abendmessen in Sankt Antonius

Nach heutigem Kenntnisstand gab es keine offizielle Intervention des für Kessler zuständigen Rottenburger Bischofs Carl Joseph Leiprecht (1903–1981)³⁶. Nach Ausweis der Akten im Diözesanarchiv Münster kam es in Bezug auf Ketteler und Kamphaus auch von Seiten des Bischofs von Münster ebenfalls nicht zu einer Korrespondenz wegen Sankt Antonius³⁷. Ganz anders entwickelte sich der Vorfall für die beiden Paderborner Priester. Erzbischof Jaeger war nämlich über die Arbeit Böckenfördes und Hoffmanns in Münster und ihre Involvierung in die Vorgänge um die Abendmessen in Sankt Antonius genau informiert. So kritisierte Jaeger Böckenförde auch für den langsamen Fortgang seines Promotionsstudiums: *Wie ich von verschiedenen Seiten höre, sind Sie den Anforderungen ernster Arbeit zumeist aus dem Wege gegangen und haben sich an der Universität um Hinz und Kunz gekümmert. Das Universitätsgeschehen war Ihnen wichtiger als Ihr Studium. Sie wissen, daß man Sie »die wandelnde Universitätszeitung« nennt, die über alles und jeden Bescheid weiß und Auskunft erteilt, ob gefragt oder ungefragt*³⁸. Außerdem schrieb er zu den Abendmessen: *Besonderen Anstoß erregen Ihre liturgischen Eigenmächtigkeiten und Ihre Predigten, die Sie in einer münsterschen Pfarrkirche [...] halten (gemeinsam mit Herrn Dr. Hoffmann). Es hat der hochwürdigste Herr Bischof auf den Pfarrer einwirken müssen, daß er diese merkwürdige Seelsorge aus seinem Gotteshause verbannt. In diesem Zusammenhang sind noch manche anderen wenig guten Aussagen über Sie gefallen. Ich habe daraufhin dem hochwürdigsten Herrn Bischof Dr. Höffner zugesagt, daß ich Sie zu Ostern von Münster wegnehmen würde*³⁹.

Diese Zeilen sind in mehrfacher Weise brisant. Zum einen wurden sie mehrmals aus dem Zusammenhang gerissen zitiert. Dadurch entstand der Anschein, als seien die Abendmessen der alleinige Grund für den Rückruf Böckenfördes aus Münster nach Paderborn. Zum anderen gibt es zwei Versionen des Briefes. Während die Ausführung im Erzbistumsarchiv Paderborn in oben angegebener Weise vorliegt, enthält die Abschrift des Schreibens im Bistumsarchiv Münster noch den ergänzenden Halbsatz: [...], *damit das Ärgernis beseitigt sei*⁴⁰. Der Halbsatz akzentuierte die Kritik Jaegers und verschärfte den Duktus der Aussagen des Briefes. Eine mögliche Erklärung könnte sein, dass Jaeger den Passus im Nachhinein handschriftlich hinzugefügt hatte, was dann in der Durchschrift für die Akten in Paderborn nicht mehr ergänzt wurde. Ob das Original, das Böckenförde zugeing, den Zusatz enthielt oder nicht, ließe sich nur durch Einblick in den Nachlass Böckenfördes klären⁴¹.

Der Brief Jaegers wirkt wie eine Generalabrechnung. Er nannte Böckenförde unreif; er sei sich seiner Verantwortung als Priester und Vorbild nicht bewusst, wie sein schlechter Einfluss auf Paderborner Theologiestudenten im Münsteraner Freisemester zeige. Trotz der harten Vorwürfe schrieb Jaeger: *Ich will dennoch einen Versuch machen, um*

36 Carl Joseph Leiprecht (1903–1981), 1948–1949 Weihbischof in Rottenburg, 1949–1974 Bischof von Rottenburg. Ebd., 470–473.

37 Vgl. hierzu die konsultierte Akte im Bistumsarchiv Münster, BAM GV A 101–138.

38 Jaeger an Böckenförde, 16. Februar 1966, EBAP Jaeger 902, fol. 204.

39 Jaeger an Böckenförde, 16. Februar 1966, ebd., fol. 204.

40 Jaeger an Böckenförde, BAM GV A 101–138.

41 Da Böckenförde im Jahr 2003 verstorben ist, ist sein Nachlass aufgrund der allgemein gültigen Sperrfristen für kirchliche Archive noch nicht zugänglich. Eine Ausnahmegenehmigung konnte im Rahmen der Abschlussarbeit nicht eingeholt werden.

*Ihre Promotion zu sichern. [...] Enttäuschen Sie mich nicht und blamieren Sie nicht unser ehrwürdiges Bistum!*⁴² Schließlich verlängerte er den Studienaufenthalt Böckenfördes in Münster als Assistent Joseph Ratzingers (* 1927)⁴³ doch noch bis zum 31. Dezember 1966, nachdem er zuvor über seinen Generalvikar Joseph Droste (1911–1991)⁴⁴ hatte mitteilen lassen, dass die Studienbeurlaubung mit dem 31. März 1966 ausliefe und auch nicht mehr verlängert werden würde.

Hoffmann, ebenfalls Priester des Erzbistums Paderborn, bekam einen Brief mit ähnlichem Inhalt⁴⁵. Auch er musste nicht zum 31. März nach Paderborn zurückkehren, sondern man gewährte ihm die Verlängerung bis zum Ablauf des Jahres. Über die wirklichen Hintergründe dafür kann nur gemutmaßt werden. Vermutlich wollte Jaeger den Erfolg der Promotions- bzw. Habilitationsstudien nicht gefährden. Der Erzbischof betonte jedenfalls immer wieder, dass er sich Sorgen um diese Studien mache und mahnte deshalb zu Disziplin und Zielstrebigkeit⁴⁶. Hoffmann berichtete in seiner Stellungnahme über den Stand seiner Arbeit und die neu aufgetretenen thematischen Schwierigkeiten⁴⁷. Möglicherweise hat dies Jaeger nach dem anfänglichen Ärger zur Verlängerung seines Studienaufenthaltes bewogen.

Die Briefe Jaegers an Böckenförde und Hoffmann sind bereits 1966 teilweise öffentlich geworden. Ob dies mit Wissen der beiden Empfänger geschah, lässt sich nicht abschließend klären⁴⁸. Aus diesen beiden Briefen wird ersichtlich, dass Jaeger nicht allein die Abendmessen in Sankt Antonius – wie damals von den Befürwortern der Abendmessen und der Presse oft angenommen – als Grund für den Rückruf der beiden Priester in die Erzdiözese Paderborn anführt. Jaeger betonte vielmehr, dass es in der Hauptsache um den langsamen und nicht zufriedenstellenden Fortgang der Qualifikationsarbeiten ging. Das kann aber durchaus eine Schutzbehauptung sein, die vom eigentlichen Problem ablenken wollte.

Böckenförde musste eine Entscheidung treffen. Am 6. März 1966 teilte er Höffner mit, dass er nach Ostern nicht mehr an den Abendgottesdiensten mitwirken werde⁴⁹, worauf auch Hoffmann einige Tage später seine Beteiligung zurückzog⁵⁰. Die anderen Priester schlossen sich der Entscheidung an. Hoffmann betonte in seinem Brief an Jaeger: *Ich darf Ihnen versichern, dass ich die Gläubigen durch meine Predigten nicht verwirren*

42 Jaeger an Böckenförde, 16. Februar 1966, EBAP Jaeger 902, fol. 204.

43 Joseph Ratzinger (* 1927), 1951 Priesterweihe, 1953 Promotion, 1957 Habilitation, 1963–1966 Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 1977 Erzbischof von München und Freising, 1977 Kardinal, 1981 Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, 2005 Wahl zum Papst, 2013 Amtsverzicht. GATZ, Bischöfe (wie Anm. 12), 394–396.

44 Joseph Droste (1911–1991), 1963–1973 Generalvikar des Erzbistums Paderborn. Hans Jürgen BRANDT/Karl HENGST, Geschichte des Erzbistums Paderborn. Das Bistum Paderborn 1930–2010, Bd. 4, Paderborn 2014, 118, 122–124.

45 Jaeger an Hoffmann, 28. Februar 1966, EBAP Jaeger 902, fol. 202.

46 Das geht aus verschiedenen Schreiben hervor. Vgl. beispielsweise Jaeger an Hoffmann, 28. Februar 1966, ebd., fol. 202–203.

47 Hoffmann an Jaeger, 9. Februar 1966, ebd., fol. 207–209.

48 Jaeger schreibt in einem Brief an Georg Höhle (1905–1979), den Generalvikar des Bistums Limburg: »Vor allem ist durch eine Indiskretion ein Privatbrief, den ich Herrn Dr. Böckenförde geschrieben hatte, dem Leiter der Kirchlichen Pressestelle Münster in die Hand gespielt worden. Dieser hat ihn unverzeihlicherweise einem Journalisten ausgehändigt, der ihn fotokopiert und allen Fachkollegen der größeren deutschen Blätter zugesandt hat.« Jaeger an Höhle, 6. August 1966, ebd., fol. 4.

49 Böckenförde an Höffner, 6. März 1966, BAM GV A 101–138.

50 Hoffmann an Höffner, 15. März 1966, ebd.; siehe auch Hoffmann an Jaeger, 15. März 1966, EBAP Jaeger 902, fol. 200–201.

wollte. [...] *Daß die Sprache der Predigt vor einem solchen Kreis [i. e. der Kirche entfremdete junge Akademiker] eine andere sein mußte als etwa in einer normalen Sonntagsgemeinde, legte die pastorale Klugheit nahe. Daß dies umgekehrt Anlaß zu Mißverständnissen, Mißdeutungen, Entstellungen geben konnte, sehe ich ein; [...] Liturgische Eigenmächtigkeiten sind in den Abendmessen nicht vorgekommen*⁵¹.

In der Abendmesse vom 20. März gaben die fünf Priester eine entsprechende Erklärung ab. Diese Erklärung stellte Bischof Höffner aber in keiner Weise zufrieden, im Gegenteil, er sah sich selbst im Kreuzfeuer der Kritik. Der Münsteraner Bischof schrieb an Böckenförde: *Das Zweite Vatikanische Konzil nennt die Priester »Brüder und Freunde« des Bischofs und bittet sie, »ihrem Bischof aufrichtig in Liebe und Gehorsam ergeben zu sein« [...]. Vielleicht überlegen Sie sich, ob es dem Geist des Konzils entsprochen hat, daß Sie mit den übrigen Priestern Ihres Teams am 20. März 1966 eine Erklärung in der Antoniuskirche verlesen ließen, die jeder Zuhörer als gegen mich gerichtet empfinden mußte*⁵². Die versammelte Gemeinde äußerte ihren Unmut und ihr Missfallen über den Rückzug der jungen Priester. Stümper beschreibt: *Spontan begannen viele der Anwesenden zu zischen*⁵³. Die von den Priestern angeführten Gründe überzeugten die Gläubigen wohl nicht, denn sie vermuteten, dass die Priester wegen der Gestaltung der Abendmessen mit der Bistumsleitung Probleme hätten⁵⁴.

4. Der Versuch eines Neustarts in Sankt Antonius

Kurz darauf erreichten Bischof Höffner Briefe, in denen Gemeindemitglieder ihr Unverständnis und Bedauern in Bezug auf den Rückzug der fünf Priester ausdrückten. Vehement traten sie für den Erhalt der Abendmessen ein⁵⁵. Analysiert man die Zuschriften, fällt auf, dass die große Mehrheit die Abendmessen in Sankt Antonius als sehr positiv empfand und kaum negative Schilderungen erhalten sind. Oftmals verteidigten die Briefeschreiber die Messgestaltung gegenüber der Bistumsleitung ausdrücklich: *Waren die ersten dieser Abendmessen bestimmt von liturgischen Experimenten, die bei überwiegend konservativ eingestellten Gläubigen vielleicht etwas Unbehagen hervorgerufen haben, so war die Meßgestaltung an den letzten fünf oder sechs Abenden konstant. Gegenüber der vorkonziliaren Meßfeier enthält die jetzige Form manche begrüßenswerten Neuerungen, die den Gläubigen eine vorher unbekannte intensive Mitfeier gestatten*⁵⁶. Man war sich durchaus bewusst, dass so manches liturgische Experiment vielleicht über die ursprüngliche Intention hinausging und daher gegebenenfalls auch korrigiert werden musste. Aber auch auf Seiten der Gläubigen wurde dies in Kauf genommen, um eine erneuerte Liturgie erfahren zu können. Diese befand sich eben im Prozess des Wachstums. Ein Befürworter der Abendmessen resümierte in seinem Brief: *Den Initiatoren und Zelebranten dieser Abendmesse gebührt Dank für ansprechende Gottesdienstgestaltung und für wertvolle Predigten. Aus der sogenannten »Sonntagspflicht« ist für mich unter dem Einfluß der*

51 Hoffmann an Jaeger, 15. März 1966, EBAP Jaeger 902, fol. 200–201.

52 Höffner an Böckenförde, 9. Mai 1966, BAM GV A 101–138.

53 STÜMPER, Ärgernis (wie Anm. 5), 129.

54 Vgl. etwa Gorge an Höffner, 22. März 1966; Bara an Höffner, 22. März 1966; Kassel an Höffner, 23. März 1966, BAM GV A 101–138.

55 Vgl. etwa Gorge an Höffner, 22. März 1966; Bara an Höffner, 22. März 1966; Kassel an Höffner, 23. März 1966, ebd.

56 Bronstering an Generalvikariat, 27. November 1965, ebd.

*Sonntagabendmessen von St. Antonius ein Sonntagsanliegen geworden, zu dem ich mich nicht mehr aufzuraffen brauche wie früher so oft, sondern zu dessen Erfüllung es mich drängt*⁵⁷. Die Form der Verkündigung wurde also bei vielen Gottesdienstbesuchern positiv aufgenommen und war ein maßgeblicher Grund dafür, die Abendmesse in Sankt Antonius zu besuchen.

Im weiteren Verlauf erreichten den Bischof von Münster, aber auch den Erzbischof von Paderborn immer mehr Zuschriften, die eine Rückkehr zu den Abendmessen verlangten. Zum Teil hatten die Briefe sogar mehrere Unterzeichner: So finden sich unter einem Schreiben vom 20. März 101 Unterschriften⁵⁸. Bischof Höffner musste handeln: Am 11. April fand eine Aussprache zwischen einigen Laien und ihm statt. Im Protokoll zum sogenannten Ostermontagsgespräch hieß es: *Er [i. e. Bischof Höffner] sieht die strittigen Punkte als erledigt an, nachdem die 5 Priester in der Audienz vom 16. Februar 1966 [eventuell Fehler: i. e. 15. Januar 1966] zugesagt haben, im Gottesdienst nichts zu tun, was der Liturgiekonstitution widerspricht, und nichts zu verkünden, was mit der Glaubenslehre der Kirche nicht im Einklang steht*⁵⁹. Am 4. Mai 1966 schrieb Höffner an Pfarrer Tömmers und äußerte ausdrücklich den Wunsch, man solle die Abendmessen fortführen. Er sprach sich dafür aus, dass die beiden Priester Kamphaus und Ketteler weiter an der Gestaltung der Abendmessen beteiligt sein sollten, nicht aber Böckenförde und Hoffmann⁶⁰.

Für Böckenförde hatten die Abendmessen eine tiefgreifende Konsequenz: Er ersuchte um die Inkardinierung in das Bistum Limburg. Sein Verhältnis zu Jaeger war durch den Konflikt zu nachhaltig gestört, als dass er weiterhin in Diensten des Bistums Paderborn stehen konnte. Obwohl Jaeger versuchte, die Unstimmigkeiten aufzuklären und das gute Verhältnis zwischen beiden wiederherzustellen⁶¹, und Böckenförde auch durch ein persönliches Gespräch von seinem Entschluss abbringen wollte, war das Thema für den späteren Limburger Domkapitular durch. Böckenförde bekräftigte seinen Entschluss am 24. Juli schriftlich und Jaeger gab ihm bereits vier Tage später, am 28. Juli 1967, statt: *Ich muß aber bei dieser Gelegenheit noch einmal mit dem Ausdruck meines Bedauerns feststellen, daß ich keinerlei Schuld daran trage, daß die Angelegenheit »Abendgottesdienst in St. Antonius, Münster« in der Öffentlichkeit derart hochgespielt worden ist, daß die emotionalen Stellungnahmen pro und kontra keine ruhige und sachliche Beurteilung mehr zugelassen haben, und daß ich ebenso völlig schuldlos daran bin, daß mein höchst persönlicher Brief an Sie unter Bruch der Vertraulichkeit anderen zugänglich gemacht worden und an die Presse weitergegeben worden ist. Mir ist und bleibt das unfaßbar*⁶².

57 Ebd.

58 Vgl. Brief an Höffner, 20. März 1966, ebd.

59 Protokoll, 15. April 1966, ebd.

60 Höffner an Tömmers, 4. Mai 1966; Höffner an Kamphaus, 21. Mai 1966, ebd. Es gab ein Telefonat zwischen Günter Graf, dem Leiter der Bischöflichen Pressestelle Münster, und dem Erzbischöflichen Kaplan Jaegers, Aloys Klein, bei dem man sich auf einen Brief verständigte, den Jaeger an Höffner schreiben sollte. Über den Inhalt dieses Briefes kann nur spekuliert werden. Er hatte aber scheinbar zum Inhalt, dass die beiden Paderborner Priester Böckenförde und Hoffmann nicht wieder an den Abendmessen teilnehmen sollten. Mit Schreiben vom 6. Mai 1966 schlug Graf statt des Briefes ein gemeinsames Kommuniké vor. Einen Entwurf fügte er bei. Diesen kommentierte Klein handschriftlich als »unmöglich!« und notierte dazu die Frage: »Wer gibt welche Gründe für dieses indirekte Verbot an?« Eine unbegründete Entscheidung schien man also nicht mehr in Betracht zu ziehen. Graf an Kleine, 6. Mai 1966, EBAP Jaeger 902, fol. 50–51.

61 Vgl. Böckenförde an Jaeger, 8. August 1966, ebd., fol. 3.

62 Jaeger an Böckenförde, 28. Juli 1966, ebd., fol. 6–7.

5. Grundlinien des Konflikts

Der Fall hatte sich dramatischer entwickelt, als es nötig gewesen wäre, um die strittigen Punkte auszuräumen. Diese hätten vermutlich in einem offenen Gespräch mit den beteiligten Parteien besprochen und beseitigt werden können. Vor allem der öffentliche Schlagabtausch, zu dem es in den Medien kam, machte eine Lösung unmöglich. Wer welchem Journalisten welches Schreiben zugesteckt hat, wird sich endgültig nicht klären lassen. Dass der Konflikt auch über Münster hinaus für Schlagzeilen sorgte, zeigt jedoch, welche Brisanz in der Umsetzung der Konzilsbeschlüsse stecken konnte. Besonders im Kernbereich des kirchlichen Lebens, der Liturgie, traf man leicht auf Empfindungen, die schnell verletzt werden konnten. Analysiert man die inhaltlichen Grundfragen, die hinter dem Konflikt standen, und bringt sie in Verbindung mit den Anliegen des Konzils und speziell den Aussagen der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium*, lassen sich fünf Thesen formulieren:

5.1 Das Zweite Vatikanum führte zu einem neuen Selbstbewusstsein der Laien

Der Fall Antonius belegt eindrücklich: Es entstand eine neue Form der innerkirchlichen Debatte. Während sich die Kritiker der Abendmessen in denunziatorischer Absicht direkt an den Bischof wandten, ohne vorher das Gespräch mit den betroffenen Priestern zu suchen, vernetzten sich die Befürworter der Abendmessen eng untereinander. Die Diskussionskultur, die das Zweite Vatikanische Konzil in der Kirche befördert und erprobt hatte, sollte nun auch auf der unteren Ebene genutzt werden. Die Laien gaben sich nicht mehr einfach mit Entscheidungen der kirchlichen Obrigkeit zufrieden.

Hinter dem Konflikt standen tiefe Meinungsverschiedenheiten, die auf ganz unterschiedlichen Interpretationen und Rezeptionen von Konzilsaussagen beruhten. Gemeindeglied Heinz Stümper stellt seinen Darstellungen einen Briefwechsel mit einem nicht näher benannten Pfarrer voraus: *Sie selbst sehen und beklagen die schmerzliche Differenz zwischen den neuen Impulsen des Konzils und unserer Kirche im Kleinen. Sie wünschen eine Erneuerung, aber Sie scheinen diese allein von der Institution zu erwarten. [...] Wir sollen und dürfen jetzt auch ungefragt reden, selbst dann, wenn es den Bischöfen [...] unbequem ist*⁶³. Schon in dieser kleinen Passage kommt ein neues Selbstbewusstsein der Laien zum Ausdruck, das im Konzil und der dort erfolgten Stärkung der Gläubigen begründet ist. Dieses spielte im gesamten Konflikt eine erhebliche Rolle. Immer wieder wurde im Kontext des Konzils auf den Auftrag der Laien hingewiesen, die Kirche aktiv mitzugestalten und dies auch im Gottesdienst sichtbar werden zu lassen. Aus diesem Selbstverständnis heraus hielten sich die Befürworter der Abendmessen nicht mit ihrer Kritik zurück. Man wollte überzeugende Begründungen hören und seiner Meinung – auch öffentlich – Ausdruck verleihen.

Das neue Selbstbewusstsein gründet u. a. in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*, die die Stellung der Laien stärkte⁶⁴. Als Getaufte und Gefirmte verspürten sie eine neue Verantwortung für die Kirche, auch für den Gottesdienst. *Sacrosanctum Concilium* unterstrich diese Linie, indem die Erneuerung der Liturgie dar-

63 STÜMPER, Ärgernis (wie Anm. 5), 10f.

64 Vgl. *Lumen Gentium* in: Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Allgemeine Einleitung – 16 spezielle Einführungen – ausführliches Sachregister, hrsg. v. Karl RAHNER u. Herbert VORGRIMLER, Freiburg i. Br. ³⁵2008, 105–200, zu den Laien vgl. 161–169. Vgl. auch *Apostolicam actuositatem*, in: ebd., 383–421.

auf abzielen sollte, den Gläubigen die *participatio actuosa*, also eine aktive Teilnahme am gottesdienstlichen und speziell auch eucharistischen Geschehen zu ermöglichen. In den Abendgottesdiensten wurde genau diese *participatio actuosa*, also eine aktive Teilnahme und ein innerer Mitvollzug erstmals erfahrbar. Für die Umsetzung dieses Grundsatzes wollten die Gläubigen in Sankt Antonius nun der kirchlichen Obrigkeit gegenüber einstehen.

5.2 Mit der Liturgiekonstitution schien plötzlich alles möglich

Die Diskussion um Sankt Antonius ist ein Beispiel dafür, dass sowohl Priester als auch Gläubige die Liturgiereform als Befreiung vom Formalismus der bisherigen Liturgie empfanden. Man kann die generelle Tendenz erkennen, möglichst schnell und möglichst viele der Altlasten loszuwerden. Die bisherige Form der Messe empfanden viele als unnahbar und unzugänglich. Mit der Liturgiekonstitution schien plötzlich alles möglich. Die Befürworter der Abendmessen in Sankt Antonius waren sich durchaus bewusst, dass in Bezug auf die Erneuerung der Liturgie experimentiert werden musste und einige Elemente der Abendgottesdienste auch nicht gelungen waren. Dennoch wollte man an der grundsätzlichen Gestaltung der Messfeier festhalten⁶⁵.

5.3 Die Verwendung der Muttersprache beschleunigte die Umsetzung der Liturgiekonstitution

Die *participatio actuosa* kam insbesondere durch den Gebrauch der Muttersprache zum Ausdruck. Die Liturgiekonstitution bestimmt, dass die lateinische Sprache zwar erhalten werden solle, aber der Muttersprache ein weiter Raum zugebilligt würde, wenn dies für die Situation sinnvoll erscheine (SC 36.54). Da der größte Teil der Gläubigen kein Latein konnte und somit die Sprache des Gottesdienstes nicht verstanden, entschieden sich auch die Priester in Sankt Antonius für Deutsch als Liturgiesprache.

Die Gottesdienstgemeinde in Sankt Antonius empfand aber auch die offiziellen – von Rom approbierten – deutschen Übersetzungen schwer verständlich, weshalb eigene Übertragungen der lateinischen Texte angefertigt und verwendet wurden, die besser zur Lebenssituation der Gläubigen passten. Die offizielle Fassung wurde dann vom Priester still gebetet, damit er nicht gegen die Vorschriften verstieß, die pfarreinterne Übersetzung von einem Lektor beziehungsweise Kommentator laut vorgetragen⁶⁶.

5.4 Die Liturgiereform führte zu einem neuen Verständnis von Predigten

Die Predigten in Sankt Antonius polarisierten: Die einen waren begeistert von den zwischen 25 und 30 Minuten dauernden Ansprachen, die anderen (wie Frau Hermes in ihrem Beschwerdebrief) empörten sich über ihren Inhalt⁶⁷. *Sacrosanctum Concilium* stärkt den Wortgottesdienst und hebt die Bedeutung der Predigt hervor (SC 35.52). An Sonn- und Feiertagen wird sie dringend empfohlen. Darauf beriefen sich auch die Prediger in Sankt Antonius, als ihnen vorgeworfen wurde, sie hätten den Hirtenbrief des Bischofs nicht verlesen.

65 Vgl. etwa Bronstering an Generalvikariat, 27. November 1965; Hacker an Höffner, 12. Dezember 1965, BAM GV A 101–138.

66 Vgl. STÜMPER, Ärger (wie Anm. 5), 37f.

67 Vgl. ebd., 38f.

Die Predigt hatte für die Antoniusgemeinde eine besondere Bedeutung. Sie war moderne Verkündigung, die dem akademischen Publikum angepasst war. Die jungen Priester, die durch ihre Qualifikationsstudien der universitären Theologie nahestanden, versuchten, die Schrifttexte so aufzubereiten, dass sie die Gottesdienstbesucher in ihrer jeweiligen Situation »abholten«. Dazu griffen sie auch zu unkonventionellen und neuen Methoden, durch die bei manchem Hörer Empörung oder sogar Angst ausgelöst wurde. Die Priester beteuerten jedoch immer, dass sich ihre Predigten stets im Rahmen der kirchlichen Lehre bewegten und deshalb kein Grund zur Sorge bestünde.

5.5 Die Liturgiereform hat den Weg zum ganzheitlichen Gottesdienst geebnet

Die Gläubigen sollten in Sankt Antonius an einem ganzheitlichen Gottesdienst teilnehmen, der alle Facetten der menschlichen Existenz einbezog und den Alltag nicht vor der Tür zurückließ. Damit reagierte man auf ein Phänomen des gottesdienstlichen Lebens: *Sie* [i. e. die Abendmessen in Sankt Antonius] *waren zugleich eine Notwehr gegen die in den meisten Pfarrkirchen und, wie gesagt wird, auch in vielen Dommessen außerhalb der Pontifikal- und Konventualämter immer mehr in Übung gekommene Gestaltung der hl. Messe, die eine erschreckende Entleerung und Verflachung des Gottesdienstes bedeutet*⁶⁸. Aus diesem Grund wurden die Bibel-, Gebetstexte und Lieder gezielt aufeinander abgestimmt, um so die Elemente des Gottesdienstes in eine enge Beziehung zu setzen. Der rote Faden, dem die Gläubigen in der Liturgie folgen konnten, sollte es ihnen auch ermöglichen, sich selbst im Gottesdienst wiederzufinden. Deutlich wird dabei, dass der Gottesdienst, der sonst dem menschlichen Zugang entrückt schien, nun vom Menschen durchdrungen oder durchlebt werden konnte. Geeignete Pausenzeiten und Phasen der Stille sollten die aktive Teilnahme der Gläubigen fördern und dem Menschen Raum vor Gott bieten. Die Kritiker fürchteten dagegen den Verlust des Heiligen und die Verweltlichung des Gottesdienstes.

6. Bilanz

Der Verlauf des Konflikts um die Gestaltung der Abendmessen in Sankt Antonius zeigt, dass verschiedenste Faktoren für die Verschärfung verantwortlich waren. Die Beschwerde über die liturgischen Eigenmächtigkeiten, ihre Untersuchung durch Bischof Höffner und ihre Korrektur waren schnell nicht mehr das eigentliche Thema. Die Laien versuchten mit aller Kraft und allen Mitteln, den lieb gewonnenen Abendgottesdienst zu erhalten. Ihre Emotionalität und ihr Engagement sind durchaus verständlich, wenn man bedenkt, dass vor der Liturgiekonstitution ein solcher Gottesdienst absolut unmöglich gewesen wäre. Spätestens durch die Veröffentlichung der Briefe Jaegers an Böckenförde und Höffner wurde der Konflikt jedoch in die Öffentlichkeit getragen, und hier zum Teil auf unsachlicher Ebene geführt. Um die wirklichen liturgischen Fragen im Kontext der Reform des Gottesdienstes ging es nun nicht mehr. Eine Reihe unglücklicher Äußerungen auf Seiten der Bistumsleitungen von Münster und Paderborn, der Laien der Gemeinde und auch der fünf Priester ließen den Fall Sankt Antonius nicht zur Ruhe kommen. Dies führte letztlich zum Rücktritt der Priester von der Gestaltung der Abendmessen. Dass keiner der beteiligten Bischöfe dies ausdrücklich gefordert hatte, spielte keine Rolle. Höffner

68 Richter an Höffner, 24. März 1966, BAM GV A 101–138.

sprach sich sogar für die Abendmessen aus. Seine Bedingung war aber, dass sie sich im Rahmen der geltenden Vorschriften und den Bestimmungen der Liturgiekonstitution bewegen sollten. Damit war ihr experimenteller Charakter passé. Auch Jaeger betonte zwar immer wieder, dass nicht die Abendmessen der Grund für die Rückberufung der beiden Paderborner Priester Böckenförde und Hoffmann waren, sondern der langsame Fortschritt bei den Qualifikationsarbeiten. Aber im letzten überzeugt das Argument nicht. Auch in der Liturgie hatten sich Priester genau an die bischöflichen Vorgaben zu halten und sonst nichts.

Der Fall Sankt Antonius zeigt deutlich, wie notwendig bereits 1965/66 die Debatte in der Kirche gerade auch in liturgischen Fragen war. Die »Laien« hatten das Bedürfnis, gehört und berücksichtigt zu werden. Die fünf jungen Priester waren von den Eindrücken des Konzils geprägt und wollten die Beschlüsse der Liturgiekonstitution endlich zur Anwendung bringen. Dabei überschritten sie einige liturgische Vorschriften, korrigierten dann aber auch ihre eigene Messgestaltung, wenn etwas nicht dem gewünschten Ziel diene. Die Abendmessen in Sankt Antonius waren ein Experiment, bei dem alle Beteiligten – die Priester und auch die Gottesdienstgemeinde – mitwirkten. Der Konflikt macht deutlich, wie groß das Verlangen nach erneuerter Liturgie war. Die bischöflichen Behörden zeigten sich dabei insgesamt als wenig experimentierfreudig. Das Risiko, dass sich »Wildwüchse« einbürgerten, sollte unbedingt klein gehalten werden.

Die Reform der Liturgie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil nahm ihren Anfang in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* und wurde dann konkret in den Diözesen fortentwickelt. Die Liturgiekonstitution wurde auf die jeweilige Situation angewendet. Ein Beispiel hierfür war der *innerkatholische Kirchenkampf* – so schrieb es der »Spiegel« – um die Abendmessen in der Pfarrkirche Sankt Antonius in Münster. Man hatte versucht, neue Wege des Gottesdienstes zu erschließen und dynamisch fortzuentwickeln. Dieser Aspekt ist hochaktuell. Die Kirche wird neue Wege beschreiten müssen, um auch in Zukunft ihren Auftrag zu erfüllen. Daher gilt: »Stillstand ist Rückschritt. Das gilt in fast allen Bereichen unseres Lebens. Denn Leben bedeutet Bewegung, Wachstum und Veränderung. Weil die Liturgie zu den grundlegenden Lebensäußerungen der Kirche gehört, gelten auch für sie die Gesetze des Lebens.«⁶⁹ Die Rezeptionsprozesse von *Sacrosanctum Concilium* und die Liturgiereform waren dynamisch und sind bis in die Gegenwart nicht abgeschlossen. Für die Kirche gilt der Grundsatz *Ecclesia semper reformanda* und für den Gottesdienst *Liturgia semper reformanda* – denn, wie es die Bischofskonferenz festgehalten hat: Stillstand ist Rückschritt.

69 DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Pastorales Schreiben Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde. Impulse für eine lebendige Feier der Liturgie, 24. Juni 2003, 46.

KLAUS GANZER

Römische Erinnerungen

Am 15. November 1958 begann ich meine Tätigkeit als Repetent für Kirchengeschichte und Kirchenrecht am Wilhelmsstift in Tübingen als Nachfolger von Rudolf Reinhardt (1928–2007). Dadurch hatte ich auch die Möglichkeit, eine Dissertation in Kirchengeschichte anzufertigen. Professor Fink (1904–1983) gab mir als Thema: »Die Entstehung des auswärtigen Kardinalats (Kardinäle, die nicht in Rom residierten) im hohen Mittelalter«.

Es zeigte sich, dass ich für die Dissertation die Vatikanische Bibliothek und das Vatikanische Archiv konsultieren musste. So verbrachte ich 1960 und 1961 in der semesterfreien Zeit im Frühjahr jeweils mehrere Wochen in Rom. Ich wohnte dabei im Kolleg des Campo Santo Teutonico. Karl August Fink hatte mich dem Rektor, Dr. August Schuchert (1900–1962), empfohlen. Fink und Schuchert hatten in den 30er-Jahren einige Jahre gemeinsam im Campo Santo gewohnt; Fink als Mitarbeiter des Deutschen Historischen Instituts, Schuchert machte archäologische Studien. Schuchert nahm mich als jungen Doktoranden sehr freundlich auf. Er schrieb mir auch von einem Ausflug aus Bari, dem legendären Begräbnisort meines Namenspatrons Nikolaus, eine Ansichtskarte (Abb. 1). Im Deutschen Historischen Institut, wo ich nachmittags arbeitete (die Vatikanischen Institutionen waren nachmittags geschlossen) interessierte sich der Direktor, Prof. Dr. Walther Holtzmann (1891–1963), sehr für meine Arbeit und gab mir Hinweise für die Literatursuche.

Als Corrado Bafle (1903–2005), der zum Päpstlichen Nuntius in Deutschland ernannt wurde (1960–1975), am 19. März 1960 in der Sixtinischen Kapelle durch Johannes XXIII. (1881–1963, Papst von 1958–1963) zum Bischof geweiht wurde, konnte ich an der Feier teilnehmen. Remigius Bäumer (1918–1998), der für kurze Zeit in Rom weilte, hatte mir eine Teilnahmekarte geschenkt. Vor seiner Abreise nach Deutschland besuchte Bafle auch den Campo Santo (Abb. 2).

Meine Arbeit mit dem Titel »Die Entwicklung des auswärtigen Kardinalats im hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Kardinalkollegiums vom 11. bis 13. Jahrhundert« wurde im Wintersemester 1961/62 von der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen als Dissertation mit »magna cum laude« angenommen. Gutachter waren Prof. Dr. Karl August Fink und Prof. Dr. Heinrich Flatten (1907–1987). Die mündliche Prüfung (Rigorosum) fand am 19. Februar 1962 statt. Im Frühjahr 1962 weilte ich für die Drucklegung der Arbeit wieder in Rom. Der neue Direktor des Deutschen Historischen Instituts, Prof. Dr. Gerd Tellenbach (1903–1999), nahm die Arbeit in die Reihe »Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom« als Band XXVI auf. Sie erschien 1963 im Verlag Max Niemeyer in Tübingen.

Das angekündigte Konzil (1962–1965) warf seine Schatten voraus. Augustin Bea (1881–1968), der 1959 Kardinal geworden war und mit der Leitung des neu geschaffenen Sekretariats für die Förderung der Einheit der Christen beauftragt worden war, besuchte in der Vorbereitungszeit des Konzils Tübingen. Er wohnte dabei im Wilhelmsstift und hielt an der Universität einen Vortrag. Prof. Dr. Hermann Schelkle (1908–1988) hatte ein



Abb. 1: Bildpostkarte (Bari, Basilica S. Nicola) von August Schuchert an Klaus Ganzer, 28. April 1960.

Foto: Comm M. Ficarelli, Bari



Abb. 2: Die Camposantiner (Priesterkolleg und Römisches Institut der Görres-Gesellschaft/RIGG) im Jahr 1960 beim Besuch von Nuntius Bafile

1. Reihe v.l.n.r.: Prof. Adolf Kolping (Münster, später Freiburg), Ludwig Voelkl (Direktor des RIGG), Prof. August Schuchert (Rektor des Priesterkollegs), Nuntius Corrado Bafile, Hermann Hoberg (Vizepräfekt des Vatikanischen Geheimarchivs), Peter Schündler (Dänemark), Nicolas Ladomerszky (Rom/Ungarn)

2. Reihe: 2. v.r.: Klaus Ganzer, 3. v.r. Alfred Bölle (Luzern), 5. v.r. Joh. Emil Gugumus, 7. v.r. Martin F. Toal

Hinten, v.l.n.r.: Albert Lampart (Luzern), Ludwig Hammermayer (Stipendiat), Josef Semmler (Stipendiat)

Foto: Privatbesitz Klaus Ganzer

Buch verfasst mit dem Titel »Jüngerschaft und Apostelamt«, das in 1. Auflage 1957 bei Herder erschienen war. Bischof Carl Joseph Leiprecht (1903–1981) hatte jedoch eines Tages vom Sanctum Officium in Rom eine Beanstandung des Buches erhalten. Als Bea während seines Tübinger Aufenthalts beim Mittagstisch im Wilhelmsstift bei der Vorstandschaft am Tisch saß (ich war als Repetent auch dabei) sagte er, Schelkle habe mit seinem Buch Jüngerschaft und Apostelamt einen schönen Beitrag zum Priesteramt geliefert. Direktor Anton Herre (1910–1993) erzählte das danach dem Bischof. Carl Joseph Leiprecht wurde jedoch ungehalten und sagte, gerade Bea sei es gewesen, der als Konsultor des Officiums das Buch beanstandet habe. Auch Bea gehörte zu den Personen, die durch Johannes XXIII. (1881–1963, Papst von 1958–1963) und durch das Konzil eine Wandlung ihrer Einstellung durchmachten.

Mein Lehrer Fink beantragte nun für mich ein Habilitanden-Stipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Dies wurde am 28. Februar 1963 für zwei Jahre bewilligt und am 15. Februar 1963 um ein weiteres Jahr verlängert. Am 1. April 1963 gewährte mir der Bischof von Rottenburg einen Studienurlaub. In Absprache mit Professor Fink arbeitete ich für eine Habilitations-Schrift an dem Thema: »Papsttum und Bistumsbesetzungen in der Zeit von Gregor IX. bis Bonifaz VIII., ein Beitrag zur Entstehung der päpstlichen Reservationen von Bistümern«. Die historischen Quellen waren v. a. die päpstlichen Kanzleiregister des Vatikanischen Archivs. Ich konnte nun nach Rom übersiedeln und wieder im Campo Santo Teutonico Wohnung nehmen. August Schuchert war nach einem Schlaganfall gestorben. Carlo Bayer (1915–1977), Generalsekretär der Caritas Internationalis, der seit 1946 im Campo Santo wohnte, übernahm bis Herbst 1963 die interimistische Leitung des Hauses und leitete auch den teilweisen Neubau des Campo Santo¹.

Carlo Bayer hatte eine praktische, zupackende Art. Er informierte mich in seiner Rektoratszeit immer wieder über aktuelle Vorgänge und deren Hintergründe. Er und Fink schätzten sich gegenseitig sehr. Fink nannte ihn »des Teufels General«. Bayer besuchte Fink auch in seinem Haus in Unterjesingen.

Da der neuere Teil des Kollegs abgerissen wurde und einem Neubau weichen musste, waren wir in dieser Zeit nur wenige Kolleg-Mitglieder, die alle im alten Bau, meist im sogenannten Prälatenstock, wohnten. Neben alten Bewohnern, wie Peter Schindler und Nikolaus Ladomersky, waren meine Mitbewohner Raymund Kottje (1926–2013), ein Schüler Hubert Jedins (1900–1980), Ernst Dassmann (* 1931), ein Schüler Bernhard Köttings (1910–1996), beide wie ich Habilitanden-Stipendiaten der DFG, und Adelbert Mischlewski (* 1919), der vom Bischöflichen Ordinariat Augsburg für die Abfassung einer Dissertation über die Antoniter freigestellt worden war. Dazu kamen die beiden externen Laien Burkard Roberg und Klaus Wittstadt (1936–2003), die als Stipendiaten der Görres-Gesellschaft an der Edition von Nuntiatur-Berichten arbeiteten. Sie wohnten in der Stadt, kamen aber zum Essen in den Campo Santo.

Über Pfingsten 1963 fand ein Kongress deutscher Ärzte in dem Kurort Montecatini in der Nähe von Florenz statt. Sie wollten, dass am Pfingstsonntag eine deutsche Messe gefeiert werde. Da der Deutschen-Seelsorger in Florenz erkrankt war, wurde der Campo Santo gebeten, einen Priester zu senden. Carlo Bayer bat mich, diesen Dienst zu überneh-

1 Insofern ist diese Aussage von Dominik Burkard, »... ein ebenso rabiater Kirchenmann wie Nationalist ...«? Der Kirchenhistoriker Karl August Fink (1904–1983) und Rom, in: Orte der Zuflucht und personeller Netzwerke. Der Campo Santo Teutonico und der Vatikan 1933–1955 (RQ Supplementband 63), hrsg. v. Michael MATHEUS u. Stefan HEID, Rom/Freiburg/Wien 2015, 457–559, hier: 483, zu korrigieren: »Als Gugumus wenig später Rektor wurde, brachte Fink seinen Schüler Klaus Ganzer (* 1932) im Priesterkolleg unter«.

men. Am Pfingstmontag fuhr ich nach Rom zurück. Schon vor Pfingsten war gemeldet worden, Papst Johannes XXIII. sei schwer erkrankt. Als ich mit dem Zug im römischen Bahnhof ankam, herrschte schon ein großer Betrieb. Der Bus nach St. Peter kam nur langsam voran. Als ich auf dem Petersplatz ankam, ertönte das Zeichen von Radio Vatikan und eine Stimme verkündete, soeben sei der Papst verstorben. Eine Messe für den Schwerkranken durch den römischen Kardinalvikar auf dem Petersplatz war gerade beendet worden. Am folgenden Morgen sagten uns die Schwestern des Campo Santo, es sei möglich, dass wir zu dem im Audienzsaal im zweiten Stock des Apostolischen Palastes aufgebahrten Papst hinaufgehen könnten, ehe er nach St. Peter überführt werde. Man zog einzeln an dem Toten vorbei und erwies ihm Reverenz durch einen Kuss auf den roten Pantoffel. Mir fiel auf, dass die Haut des Verstorbenen eine bräunliche Färbung aufwies, was wohl von der Einbalsamierung herrührte.

Nach seiner Überführung nach St. Peter wurde dort neun Tage lang eine Messe für den Verstorbenen gefeiert. Für das feierliche Requiem am Schluss hatte mir Bruno Wüstenberg (1912–1984), der auch im Campo Santo wohnte, eine Karte gegeben. Der zuletzt eingetroffene Kardinal war Giovanni Battista Montini (1897–1978) aus Mailand. Beim Requiem richteten sich die Blicke der Anwesenden immer wieder auf ihn. Es wurde berichtet, dass er vor seiner Reise nach Rom noch das Grab seiner Eltern besucht hatte, was als Zeichen gedeutet wurde, dass er möglicherweise mit seiner Wahl zum Papst rechnete. Er selbst gab als Deutung humorvoll an, in der Geschichte der Kirche habe es schon Konkclave gegeben, die bis zu zwei Jahren gedauert hätten. Man könne nie wissen...!

Kardinal Julius Döpfner (1913–1976) kam schon früh nach Rom. Er wohnte im Germanicum, kam aber in diesen Tagen oft in den Campo Santo, denn Carlo Bayer war mit ihm zusammen Student im Germanicum gewesen. Im Hinblick auf das kommende Konkclave sagte er wiederholt: Die Frage ist, bringen wir Montini durch oder nicht.

Kardinal Döpfner zelebrierte an Fronleichnam ein Pontifikalamt in der Kirche des Campo Santo. Ich hatte die Predigt zu halten und, da wir nur wenige Kolleg-Mitglieder waren, auch den Weihrauch-Dienst am Altar zu versehen. Mich hatte eine Gastritis befallen und ich litt in der Nacht davor an Erbrechen und Durchfall. Da ich Predigt und Ministranten-Dienst koordinieren musste, war die Glut im Rauchfass bei der Opferung nicht sehr üppig. Döpfner als Zelebrant murrte unmutig vor sich hin. Später beim Frühstück sagte er humorvoll: »Wenn ich Kardinal Faulhaber gewesen wäre, hätte ich Sie mit dem Rauchfass in die Sakristei geschickt. Für die Predigt die Note eins«.

Carlo Bayer leitete, wie gesagt, den Neubau im Campo Santo. Es zeigte sich, dass sich unter dem Campo Santo ca. 28 Meter Schwemmsand befanden. Der Lauf des Tiber war vor seiner Regulierung ein anderer gewesen. Man vermutete, dass sich in der Tiefe archäologische Reste befanden. In der Tat kam eine Nekropole parallel zu der unter St. Peter zum Vorschein. Da jedoch das Grundwasser nachrückte, musste die Grube immer wieder ausgepumpt werden. Kardinal Gustavo Testa (1886–1969), der Chef des Kirchenstaates, kam jeden Tag, um die Baustelle zu inspizieren, denn er war misstrauisch, dass die archäologischen Reste ignoriert würden. Fachleute wurden beigezogen, u. a. auch P. Engelbert Kirschbaum SJ (1902–1970), und es zeigte sich, dass die Nekropole nicht besonders wertvoll war. So entschieden sich die Spezialisten, das Ganze zu fotografieren und danach mit dem Bau weiterzufahren. Es wurden nun wegen des Schwemmsandes Stützpfeiler bis zu 30 Meter eingerammt, was einen Höllenlärm verursachte. So wurde der Neubau abgesichert. Ich entging weitgehend dem Lärm, da ich morgens im Vatikanischen Archiv und nachmittags im Deutschen Historischen Institut in dessen ausgezeichneten Bibliothek arbeitete.

Die Causa Hudal: Es geht hier nicht darum, Bischof Alois Karl Hudal (1885–1963) zu würdigen oder zu seiner Person und seinem Wirken Stellung zu nehmen. Ich möchte nur

meine persönlichen Erlebnisse um Tod und Beisetzung des Bischofs berichten. Im Frühjahr 1963, einige Wochen vor Hudals Tod, erhielt Bayer einen Brief von Hudal, den er mir vorlas. Hudal schrieb, es gehe wohl bald mit seinem Leben zu Ende. Er wolle im Grab der Anima im Friedhof des Campo Santo beigesetzt werden. Er bitte, dass bei seiner Beisetzung keine Ansprachen gehalten würden. Vermutlich werde er in der Presse als alter Nationalsozialist beschimpft. Die Botschafter (Deutschland und Österreich) hätten wohl keine Zeit, um an der Beisetzung teilzunehmen. Da Hudal als Rektor des Kollegs der Anima seine Mutter und einige Ordensschwwestern in der Gruft der Anima hatte beisetzen lassen, war diese ganz belegt. Bayer veranlasste daher sogleich, die Gruft zu erweitern, um für den Sarg Hudals Raum zu schaffen. Hudal hatte nach seinem 1952 unter dem Druck des Vatikan erfolgten Rücktritt als Rektor der Anima in einem Haus in Grottaferrata gelebt. Am 19. Mai 1963 starb er. Es wurde festgelegt, dass das Requiem in der Kirche der Anima stattfinde, die Beisetzung im Campo Santo. Bayer als Interimsrektor hatte die Beerdigung zu halten, mir wurde die Funktion als Diakon aufgetragen.

Das Requiem in der Anima (ich war dabei) feierte Prälat Jakob Weinbacher (1901–1985), damals Generalvikar in Wien, ehemaliger Rektor der Anima; die Predigt hielt der damalige Rektor der Anima, Prälat Dr. Alois Stöger (1904–1999). Stöger äußerte sich privat, er und Weinbacher seien übereingekommen, in der Predigt alle Probleme um Hudal offen anzusprechen, ehe das von anderer Seite geschehe. Stöger bezeichnete in der Predigt den Wahlspruch Hudals »Ecclesiae et Nationi« als den Schlüssel zu seinem Verständnis. Er und seine (Stögers) Mitstudenten in der Anima seien es leid gewesen, von Hudal immer wieder, auch in der Predigt, über die Themen Ecclesia und Natio zu hören. Hudal habe, so Stöger, natürlich seine Karriere nicht in der Anima beenden wollen. Er habe auf einen österreichischen Bischofsstuhl spekuliert, nicht auf einen beliebigen, sondern auf Wien oder Salzburg. Aber da er im Vatikan in Ungnade gefallen war, sei daraus nichts geworden.

Ein paar Tage vor den Trauerfeierlichkeiten rief Kardinal Alfredo Ottaviani (1890–1979), Präfekt des Sant'Uffizio bei Bayer an und fragte, wann das Requiem für Hudal stattfinde. Ottaviani sagte: »Ich werde daran teilnehmen, denn Hudal ist Unrecht geschehen«. Es wurde nun viel gerätselt, was diese Äußerung bedeute. Die Sache Hudal wurde von Bayer und auch von anderen als ein Fall vatikanischer Politik angesehen. Hudal wurde am 18. Juni 1933 von Kardinal-Staatssekretär Eugenio Pacelli (1876–1958) persönlich zum Titularbischof geweiht. Hudal war seit 1923 Rektor der Anima. Es bestand keine Tradition, dass die jeweiligen Rektoren der Anima Titularbischofe waren. Der Vatikan, so die Meinung Bayers und anderer Personen, betrachtete Hudal als Versuchsballon. Hudal hatte 1934 ein Buch veröffentlicht mit dem Titel »Ecclesiae et nationi. Katholische Gedanken in einer Zeitenwende«, Rom 1934. Und später ein anderes Werk: »Die Grundlagen des Nationalsozialismus. Eine ideengeschichtliche Untersuchung«, Leipzig und Wien 1936–1937. Da sich das Verhältnis Vatikan – Nationalsozialismus jedoch verschlechterte, ließ man Hudal fallen. Eine ähnliche Situation ereignete sich später im Falle Biafra, bei der Bayer selbst das Opfer vatikanischer Politik wurde. Der Vatikan hatte auf die falsche Karte gesetzt, daher sagte man im Vatikan, Bayer, der die Verhandlungen in Biafra geführt hatte, hätte eigenmächtig gehandelt. – Ottaviani war in den 30er-Jahren als Substitut im Staatssekretariat tätig gewesen. Er hatte daher die Geschehnisse der vatikanischen Politik in jener Zeit selbst miterlebt. – So viel zur rätselhaften Bemerkung Ottavianis im Fall Hudal.

Einige Tage nach der Papstkrönung berief Papst Paul VI. eine Konferenz ein, bei der ein Rat für Lateinamerika gegründet wurde. Kardinal Joseph Frings (1887–1978) wollte nach der langen Abwesenheit von Köln wieder nach Hause. Er bat daher Carlo Bayer, an

seiner Stelle an der Konferenz teilzunehmen. Bayer nahm mich mit, und so konnte ich diese historische Gründung miterleben. Im Aufzug trafen wir Agostino Casaroli (1914–1998), damals noch nicht Kardinal. Er wies humorvoll auf meine Schlankheit und meinen schwarzen Ferraiolo hin, stellte diesen dem violetten Ferraiolo Bayers (als päpstlicher Prälat) gegenüber und meinte, dieser sei »l'aurora«.

Nach der ersten Bauphase des Campo Santo-Neubaus fand das Richtfest statt, zu dem Generalvikar Joseph Teusch (1902–1976) von Köln angereist war. Teusch besaß in jener Zeit großen Einfluss auf die finanziellen Aktivitäten der deutschen Bischofskonferenz. An der Zeremonie nahm nur eine kleine Gruppe teil. Johannes Emil Gugumus (1910–1979) nahm, nun als Rektor fungierend, mit einer Flasche Sekt die »Taufe« vor (s. farbige Abb. 3 [nach S. 288]).

Bischof Petrus Canisius van Lierde OSA (1907–1995), der oberste Sakristan des Papstes und Generalvikar für die Vatikanstadt, suchte unter Rektor Gugumus, einen engeren Kontakt zum Campo Santo zu knüpfen. Er schlug vor, die Heiligen Öle am Gründonnerstag und die Delegation bei Trauungen künftig von ihm und nicht mehr vom Kardinalvikar der Stadt Rom zu erbitten. Dies war kirchenrechtlich jedoch nicht möglich, denn der Campo Santo als exterritoriales Gebäude gehörte zur Pfarrei Santo Spirito in Sassia und unterstand somit dem Kardinalvikar der Stadt Rom.

Van Lierde bat, ihm zur Vervollständigung seiner Deutsch-Kenntnisse (er war Niederländer) ein Mitglied des Campo Santo zur Verfügung zu stellen. Ich wurde vom Rektor gebeten, diese Funktion zu übernehmen. So machte ich jeweils an einem Nachmittage der Woche mit dem Bischof einen Spaziergang, wobei wir nur deutsch sprachen. Mit der Zeit wurde van Lierde in seiner Einschätzung der römischen Kurie immer offener und kritischer. Er hat mir später mehrmals geschrieben, auch nachdem ich nach Deutschland zurückgekehrt war.

Vor Allerheiligen 1964 rief der Sekretär Papst Pauls VI. im Campo Santo an und sagte, der Papst wolle bei seiner Rückkehr vom Campo Verano, wo er an Allerseelen eine Messe feiere, kurz auch den Campo Santo besuchen (Abb. 4). Es regnete in Strömen. Rektor Gugumus, ich als Vizerektor und der Sekretär der Erzbruderschaft des Campo Santo, Rasetschnig, warteten am Eingang des Friedhofs. Als der Konvoi eintraf, blieben alle päpstlichen Begleiter wegen des Regens in ihrem Auto sitzen. Nur Paul VI. stieg aus, wobei seine weiße Soutane sehr bespritzt wurde. »Caro Rasetschnig« sagte er zum Sekretär der Bruderschaft (dieser war sein Deutschlehrer an der Accademia gewesen); »come sta la moglie?« Rasetschnig zeigte auf ein Grab, denn seine Frau war schon gestorben. »E cosa fa Andrea?« Montini hatte den Sohn Rasetschnigs getauft. Paul VI. wechselte dann einige Worte mit uns anderen und stieg dann, vom Regen sehr mitgenommen, in sein Auto.

Kardinal Döpfner fragte einmal Rasetschnig, was er denn für seine Tätigkeit als Deutschlehrer im Vatikan verdiene. Rasetschnig nannte die Summe. Darauf erwiderte Döpfner humorvoll: Für diesen minimalen Lohn können Sie nicht wenig genug arbeiten.

Der Fall Stöckle: Hermann Maria Stöckle (1888–1972) war vor Schuchert lange Jahre Rektor des Campo Santo. Er litt jahrelang an einer krankhaften Untätigkeit. Er beantwortete keine Briefe mehr und trug keine Beerdigungen auf dem Friedhof ein. Gugumus hat später als Rektor aufgrund der Rechnungen der Beerdigungsfirma die Beisetzungen auf dem Friedhof in jenen Jahren zu rekonstruieren versucht. – Joachim Birkner († 1991), ein Schüler Sebastian Merkles (1862–1945), war in den späten 30er-Jahren und während des Zweiten Weltkriegs Vizerektor des Kollegs. Er öffnete die Briefe, die eingingen, und suchte die Dinge so gut es ging zu erledigen. Hubert Jedin (1900–1980) und Hermann Hoberg (1907–1992) berichteten darüber. Um Stöckle als Rektor los zu werden, wurde er zum Domherrn von St. Peter ernannt. Er konnte sich jedoch nicht entschließen, in seine



Abb. 4: Johannes Emil Gugumus, Rektor des Campo Santo, und Vizerektor Klaus Ganzer überreichen Papst Paul VI. an Lichtmess 1964 eine Kerzengabe. Oben rechts der päpstliche Zeremonienmeister Enrico Dante.

Foto: Privatbesitz Klaus Ganzer

Dienstwohnung in der Canonica umzuziehen. Schuchert, sein Nachfolger als Rektor, war daher nicht in der Lage, seine Dienstwohnung im Campo Santo zu beziehen. Eines Tages, als Stöckle beim Chorgebet in St. Peter weilte (Carlo Bayer und Prälat Dr. Hermann Hoberg, der als Vizepräfekt des Vatikanischen Archivs noch im Campo Santo wohnte, berichteten mir diese Dinge), brachten Bayer und die Oberin der Schwestern des Campo Santo, Schwester Albertis, die wichtigste Habe Stöckles in seine neue Wohnung, und erklärten ihm bei seiner Rückkehr, dass er nun in der Canonica wohne. Stöckle hatte die Gewohnheit, nachts zu lesen, meist Illustrierte, und bei Tage zu schlafen. Zum Essen ging er in ein gehobenes Restaurant in der Stadt, und seine Haushälterin in einen Schwesternkonvent, auch in der Stadt. Die Folge war, dass er von der Mitte des Monats an jeweils kein Geld mehr hatte, obwohl er von der Erzdiözese München und Freising, zu der er gehörte, ein zusätzliches Monatsgehalt bekam. Er lebte daher für den Rest des Monats von Zwieback und Keksen. Das Geld, das er von der Münchner Erzdiözese bekam, hatte er auf einem Bankkonto in Deutschland auflaufen lassen. Von einem Sommerurlaub in Deutschland 1963 kehrte er nicht mehr zurück. Das Kapitel von St. Peter wartete in italienischer Langmut über ein Jahr, doch dann wurde der Erzpriester von St. Peter aktiv. Kardinal Döpfner, sein Heimatordinarius, der beim Konzil in Rom weilte, wurde angegangen, und Stöckle eine Frist gesetzt. Sein Neffe, P. Dr. Bernhard Stöckle OSB (1927–2009) aus dem Kloster Ettal, damals Moraltheologe in Sant' Anselmo, teilte seinem Onkel mit: Wenn du nicht bis Weihnachten 1964 in Rom zurück bist, werfen sie dich aus dem Kapitel von St. Peter hinaus (so die Drohung des Erzpriesters). So kam Stöckle kurz vor Weihnachten nach Rom. Kardinal Döpfner ließ ihn kommen und stellte ihn zur Rede. Dabei erklärte Stöckle, er habe schon längere Zeit in einem Hotel beim Münchner Hauptbahnhof gewohnt. Er hatte sich jedoch nicht entschließen können, den Zug nach Rom zu besteigen. Stöckle erklärte dem Kardinal weiter, er habe aus finanziellen Gründen seit seiner Pensionierung als Rektor noch keinen Herd anschaffen können. Döpfner entschied nun, es sei das Beste, wenn Stöckle mittags zum Essen in den Campo Santo ginge. So kam Stöckle zum Mittagmahl in den Campo Santo und erzählte dabei viel von seiner Rektorenzeit. Die deutschen Bischöfe klassifizierte er nach der Pflege ihrer Fingernägel, wobei er selbst vom ständigen Rauchen von Zigaretten ganz gelbe Finger hatte. Außerdem bemängelte er, dass bei den Bischöfen die »Beinkleider« (Hosen waren für ihn zu vulgär) unter der Soutane sichtbar waren.

Von Bruno Wüstenberg, der damals schon nicht mehr im Hause wohnte, berichtete er (Wüstenberg war als Mitglied aus der Accademia ecclesiastica entlassen worden – aus welchem Grund? – Es hieß, er sei des Nachts heimlich durch ein Fenster aus der Accademia ausgestiegen), Giovanni Battista Montini (damals Substitut im Staatssekretariat) habe ihn, Stöckle, als Rektor gebeten, Wüstenberg im Campo Santo aufzunehmen mit der Bemerkung »dopo la guerra sarà rimesso in diocesi« (nach dem Krieg – es war das Jahr 1942 – werden wir ihn in seine Heimatdiözese Köln zurückschicken).

Wüstenberg war einstweilen im Staatssekretariat beschäftigt worden. Doch blieb er auch nach dem Krieg im Staatssekretariat tätig, dank seiner Verbindung zu Schwester Pascalina (1894–1983), der deutschen Haushälterin von Pius XII. (1876–1958, Papst von 1939–1958). Wüstenberg war sichtlich beunruhigt, als Montini – Paul VI. – zum Papst gewählt wurde. Der neue Papst, im Staatssekretariat seit 1954 mit der Funktion als Prostaatssekretär (Pius XII. hatte keinen Kardinalstaatssekretär mehr ernannt), war im Staatssekretariat wie zu Hause. Er gab am Tag nach seiner Wahl eine Audienz für die Mitglieder des Staatssekretariats. Zum Abendessen kam Wüstenberg sehr erfreut und sagte, »der neue Papst hat mich umarmt«. Er wertete das als eine Bestands-Garantie.

Doch Wüstenberg hatte inzwischen andere Pläne geschmiedet. Er bemühte sich unter Johannes XXIII., die Stelle als geistlicher Botschaftsrat bei der deutschen Vatikan-

botschaft zu erhalten, da Prälat Josef Höfer (1896–1976) die Altersgrenze erreichte (»der bestbezahlte deutsche Kleriker«, wie Wüstenberg beim Essen sagte). Papst Johannes XXIII. hatte die Erlaubnis dazu erteilt. Am 6. Oktober 1963, dem Namenstag von Bruno Wüstenberg, lud dieser Kardinal Frings zum Mittagessen im Campo Santo ein. Frings hielt bei Tisch eine Ansprache und begann: »Don Bruno steht vor großen Veränderungen«. Er meinte damit den Wechsel an die deutsche Vatikanbotschaft. Paul VI. aber gab keine Erlaubnis für den Wechsel, denn das komme einem diplomatischen Frontenwechsel gleich, so der neue Papst. Der Papst habe gesagt, so Wüstenberg, er werde sich zu gegebener Zeit erkenntlich zeigen. Wüstenberg rätselte nun, was das bedeute. 1966 wurde Wüstenberg schließlich Pronuntius in Japan.

Laut Internet berichtete Hans Jakob (1927–2015), ein Historiker, nämlich Rolf Hochhut, habe ihm auf seine Anfrage nach den Gewährsleuten zu der Haltung Pius' XII., auf die er in seinem Werk »Der Stellvertreter« zurückgegriffen habe, gesagt, seine Gewährsleute seien Hudal und Wüstenberg gewesen. Und es heißt weiter, Wüstenberg (was verwunderlich ist) habe sich an Pius XII. rächen wollen, denn dieser habe ihn in seiner Karriere behindert wegen seiner homosexuellen Neigungen.

Im Sommer 1965 war meine Habilitationsschrift abgeschlossen und ich kehrte wieder nach Tübingen zurück, wo ich im Berghaus Hügel in der Neckarhalde, damals ein Haus für Geistliche, die wissenschaftlich arbeiteten (gestiftet von der verstorbenen Freifrau von Hügel), Wohnung nahm. Nach der Berufung von Rudolf Reinhardt nach Bamberg wurde ich als dessen Nachfolger Rektor des Hauses.

Nach meiner Habilitation an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen am 19. Februar 1966 mit der *Venia legendi* für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte erhielt ich am 29. April 1966 eine sogenannte Diätendozentur, d.h. ich wurde Privatdozent mit der Berufung in das Beamtenverhältnis auf Widerruf. Ich hielt nun neben Proseminaren und Seminarübungen Vorlesungen zu speziellen Themen, etwa zur kirchlichen Verfassungsgeschichte.

Nach dem Weggang von Raymund Kottje von Trier nach Regensburg erhielt ich gegen Ende 1967 einen Ruf als dessen Nachfolger in Trier. Die Professur war nicht zur Bewerbung ausgeschrieben worden. Die Universitäten waren damals noch nicht zur Ausschreibung verpflichtet. Wie mir Kottje sagte, schrieb ihm Walter Brandmüller (* 1929), damals Privatdozent in München, er wolle gerne den Lehrstuhl in Trier übernehmen. Er wurde aber nicht berücksichtigt. Am 25. Februar 1968 ernannte mich Bischof Bernhard Stein von Trier (1904–1993) (die Fakultät war eine kirchliche) zum ordentlichen Professor *ad personam* auf einen außerordentlichen Lehrstuhl für Kirchengeschichte. Nach Änderung der Trierer Statuten wurde mein Lehrstuhl am 22. Juli 1970 in einen ordentlichen Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit umgewandelt.

Zum Sommersemester 1972 wurde der Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit der Universität Würzburg wegen Emeritierung des Inhabers, Professor Dr. Theobald Freudenberger (1904–1994), frei. Auch dieser Lehrstuhl war nicht ausgeschrieben worden. Professor Hermann Tüchle (1905–1986), der Lehrer Brandmüllers, setzte sich während einer Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in meiner Anwesenheit bei Freudenberger für eine Berufung Brandmüllers nach Würzburg ein. Die Würzburger Fakultät setzte mich jedoch an die erste Stelle der Berufungsliste, und so erhielt ich am 30. September 1971 durch den bayerischen Staatsminister Prof. Dr. Hans Maier (* 1931) den Ruf auf den ordentlichen Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Universität Würzburg, den ich annahm, und bis zu meiner Emeritierung im Frühjahr 1999 innehatte.



Klaus Ganzer: Römische Erinnerungen, Abb. 3

Beim Richtfest des Neubaus am Campo Santo Teutonico 1964

V.l. n. r.: Ludwig Voelkl,
Nicolas Ladomerszky,
N.N.,
Rektor Gugumus,
Bischof Wilhelm Kempf (Limburg),
Julius Kardinal Döpfner (München-Freising),
Hermann M. Stoeckle (ehemaliger Rektor),
Generalvikar Josef Teusch (Köln),
Carlo Bayer (Leiter des Neubaus),
Hermann Hoberg (Vizepräfekt des Vatikanischen Geheimarchivs),
Klaus Ganzer.

(Privatbesitz Klaus Ganzer)

Hiermit breche ich meine römischen Erinnerungen ab. Nachdem ich in Würzburg die Edition des letzten Bandes der kritischen Ausgabe der Akten des Konzils von Trient übernommen hatte, verweilte ich in den folgenden Jahrzehnten jeweils in der semesterfreien Zeit des Frühjahrs bis zum Erscheinen des Bandes 2001 für einige Wochen in Rom, um im Vatikanischen Archiv und in der Vatikanischen Bibliothek zu arbeiten. Dabei wohnte ich wieder im Campo Santo. Ich erwähne aus dieser Zeit nur eine kleine Episode. Prälat Hoberg, langjähriger Vizepräfekt des Vatikanischen Archivs, der auch nach seiner Emeritierung noch weiterarbeitete, legte mir eines Tages auf meinem Arbeitsplatz im Archiv stillschweigend eine Karte nieder, auf der die Zeichnung von Prälat Hoberg durch einen Künstler zu sehen war. Auf der Rückseite schrieb Hoberg: »Archivum Vaticanum fons veritatis, de quo hausit abunde cl. vir Klaus Ganzer, cuius testis sum ego Hermann Hoberg annos LXXXIV habens«.

MANFRED WEITLAUFF

Der Kardinal der Einheit

Zu einer Kardinal Augustin Bea SJ gewidmeten Gedenkschrift
aus Anlass seines 50. Todestages

Die vorliegende Gedenkschrift¹, herausgegeben vom Leiter des Archivs der Deutschen Provinz der Jesuiten, Clemens Brodkorb, und dem Würzburger Kirchenhistoriker Dominik Burkard, bietet in 3 Abteilungen mit 16 Beiträgen einen ziemlich umfassenden Einblick in Leben, theologische Ausbildung und geistig-geistliche Prägung des Jesuiten Augustin Bea (1881–1968), in sein jahrzehntelanges absolut diskret zurückgezogenes, jedoch höchst einflussreiches Wirken im Dienst der Päpste und der Römischen Kurie, schließlich in die steile innerkirchliche Karriere in seinem letzten Lebensjahrzehnt als Kardinal und erster Präsident des von Johannes XXIII. (1881–1963, Papst: 1958–1963) errichteten »Sekretariats für die Einheit der Christen«. Vorangestellt ist ein Grußwort des derzeitigen Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Kardinal Kurt Koch (* 1950). Um es gleich vorwegzunehmen: Diese thematisch hervorragend konzipierte und mit sorgfältig ausgewähltem Dokumenten- und Bildmaterial ausgestattete Gedenkschrift beleuchtet in ihren einzelnen Aufsätzen, die teilweise auf bislang unbekanntem archivalischen Quellenmaterial basieren, facettenreich den Werdegang (samt dem jesuitischen Erziehungs- und Bildungssystem zu Beginn des 20. Jahrhunderts) und das nicht-öffentliche und öffentliche Wirken des Jesuiten und Kardinals Augustin Bea (samt dem offensichtlichen Wandel seiner theologischen Position im letzten Lebensjahrzehnt); sie vermittelt darüber hinaus informative Einblicke in die auf eine bestimmte theologische Schulrichtung konzentrierte personelle Zusammensetzung, Arbeits- und Vorgehensweise jener (in der Regel geheim agierenden) kuralen Institutionen, denen Augustin Bea jahrzehntelang in wechselnden Funktionen und Positionen angehörte. Der Sammelband stellt somit einen gewichtigen, zugleich sehr lehrreichen Beitrag zur Kirchen- und Theologiegeschichte im 20. Jahrhundert, über den »Neuaufbruch« des Zweiten Vatikanischen Konzils hinaus, dar. Den Herausgebern des Werkes und den Mitarbeitern an ihm gebühren für die erbrachte wissenschaftliche Leistung, dem Verlag Schnell & Steiner GmbH, Regensburg, für die hervorragende Ausstattung hohe Anerkennung und Dank der Fachwelt.

Statt alle 22 Beiträge nacheinander vorzustellen, soll im Folgenden, in teils weiterem Rahmen, der Ertrag dieses Sammelbandes gewürdigt werden.

1 Der Kardinal der Einheit. Zum 50. Todestag des Jesuiten, Exegeten und Ökumenikers Augustin Bea (1881–1969) (Jesuitica. Quellen und Studien zu Geschichte, Kunst und Literatur der Gesellschaft Jesu im deutschsprachigen Raum 22), hrsg. v. Clemens BRODKORB u. Dominik BURKARD, Regensburg 2018.

August(in) Bea, am 28. Mai 1881 in Riedböhringen nahe der Schweizer Grenze (Erzbistum Freiburg i. Br.) als einziges Kind des Zimmermanns Karl Bea und seiner Ehefrau Maria geboren, trat als erzbischöflicher Konviktschüler nach dem Besuch des Großherzoggl. Gymnasiums in Konstanz, dann des Großherzoggl. Badischen Gymnasiums in Rastatt (dort 1900 Abitur mit dem Gesamtprädikat »sehr gut«) und einem dreisemestrigen Theologiestudium an der Universität Freiburg i. Br. 1902 der Gesellschaft Jesu bei. Zu diesem Schritt hatte er sich bereits 1898, wohl bei Exerzitien im Jesuitenkolleg Feldkirch, entschlossen und ihn durch erneute Exerzitien, wieder bei einem Jesuiten, im Januar 1902 nochmals bekräftigt – nicht zur Freude seiner Eltern, die ihn offensichtlich zwar gern als künftigen Freiburger Diözesanpriester und Pfarrer gesehen hätten, aber nicht als Jesuiten in weiter Heimatferne, ihn jedoch schließlich ziehen ließen. Am 8. April 1902 trat er im niederländischen Blijenbeck der Gesellschaft Jesu bei, die als Speerspitze des Ultramontanismus infolge der – als Reaktion auf das Erste Vatikanum ausgelösten – Bismarckschen Kulturkampfgesetze, speziell des Jesuitengesetzes vom 4. Juli 1872 und seiner Ausführungsbeschlüsse², im Deutschen Reich verboten war und deshalb mit ihrem großem Studienkolleg zu Maria Laach dorthin hatte ausweichen müssen.

In eben diesem Jahr 1902 rief Leo XIII. (1810–1903, Papst: 1878–1903) durch das Apostolische Schreiben *Vigilantiae studii*que (30. Oktober 1902)³ die Päpstliche Bibelkommission ins Leben, als zentrale Überwachungs- und Zensurbehörde für die katholische Exegese, mit Kardinälen besetzt, denen Bibelwissenschaftler entsprechender Ausrichtung als Konsultoren zugeordnet wurden. Aufgeschreckt durch das drohende Eindringen der im Laufe des 19. Jahrhunderts im Bereich protestantischer Theologie entwickelten »rationalistischen« Methoden liberal-wissenschaftlicher Bibelkritik in die katholische Exegese wertete das päpstliche Lehramt solche exegetischen Versuche als fundamentalen Angriff auf die absolute Irrtumslosigkeit der vom Heiligen Geist inspirierten Heiligen Schrift. Unmittelbar veranlasst war diese Neugründung durch den Fall des französischen Exegeten Alfred Loisy (1857–1940), der gewagt hatte, in seiner Vorlesungstätigkeit am Pariser Institut Catholique und u. a. in seiner (formal gegen Adolf von Harnack [1851–1930] gerichteten) berühmten Schrift »L'Évangile et l'Église« (1902) auf die Ergebnisse liberaler Textkritik zurückzugreifen. Demgegenüber erklärte das Apostolische Schreiben Leos XIII., indem es sich wörtlich auf cap. 2 der dogmatischen Konstitution *Dei Filius* des Ersten Vatikanums bezog: Gott habe das Urteil über den wahren Sinn und die rechte Interpretation der biblischen Schriften (ausschließlich) dem (obersten »unfehlbaren«) Lehramt der Kirche übertragen, nicht aber dem privaten Urteil von Gelehrten (... *Neque enim cuiquam catholico illa possunt esse dubia, quae fusius alias Ipsi revocavimus: Deum non privato doctorum iudicio permisisse Scripturas, sed magisterio Ecclesiae interpretandas tradidisse* >... *cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctorum* ...). Es war der Beginn der innerkirchlichen antimodernistischen Kämpfe – in Wahrheit eine verhängnisvolle Nachwirkung des Ersten Vatikanums und seiner dogmatischen Beschlüsse –, die im nachfolgenden Pontifikat Pius' X. (1835–1914, Papst: 1903–1914), von Phobien getrieben, förmlich eskalierten. Und wie bereits seit etwa Mitte des 19. Jahrhunderts in vorderster Front Väter der 1814 päpstlich restaurierten Gesellschaft Jesu im Ringen um die Wiedergewinnung ihrer einstigen Dominanz in Theolo-

2 Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts, Bd. II: Staat und Kirche im Zeitalter des Hochkonstitutionalismus und des Kulturkampfes 1848–1890, hrsg. v. Ernst-Rudolf HUBER u. Wolfgang HUBER, Berlin 1976, 547f. (Nr. 260–262).

3 *Leonis XIII Acta XXII*, 232f.

gie und Philosophie jede von ihrer traditionellen Ordensdoktrin abweichende Richtung kompromisslos bekämpft und nicht selten zu Fall gebracht hatten (1849 und nochmals posthum 1887 Antonio Rosmini-Serbati [1797–1855, inzwischen rehabilitiert und 2007 seliggesprochen!], 1857 Anton Günther [1783–1863] und andere), nachdrücklich unterstützt von ihren im römischen Collegium Germanicum herangezogenen Schülern und deren Gesinnungsgenossen (vom bestimmenden jesuitischen Einfluss auf dem Ersten Vatikanum ganz zu schweigen⁴), so schürten oder inszenierten wiederum an vorderster Front vor allem Jesuiten und Jesuitenschüler die Verfolgung und Liquidierung angeblicher »Modernisten«. Jesuiten waren in der Päpstlichen Bibelkommission als Konsultoren federführend und für deren zahlreiche Entscheide, die kraft der Autorität des päpstlichen Lehramts in der Regel ohne Begründung ergingen, mitverantwortlich⁵. Sie waren ebenso mitverantwortlich an der Abfassung der folgenschweren Antimodernismus-Enzyklika *Pascendi dominici gregis* Pius' X. vom 8. September 1907⁶, deren ersten, dogmatisch-theoretischen Teil auf Grund mehrerer Entwürfe, wie heute als gesichert gilt, P. Johannes B. Lemius OMI (1851–1938), Mitglied der Congregatio der Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria, redigierte, den zweiten, »praktischen Teil« der extrem konservative oder »reaktionäre« Neothomist Louis Billot SJ (1846–1931, 1911 Kardinal, nach der Verurteilung der Actio française 1931, der er nahestand, »entkardinalisiert«). Im ersten, »dogmatischen« Teil dieses päpstlichen Rundschreibens wird »Modernismus« völlig irrealerweise zu einem die Fundamente der Kirche zerstörerisch unterwandernden häretischen System »konstruiert« und mit einer kämpferischen »Geheimbewegung« identifiziert: Grundvoraussetzung dafür, um dieser »Bewegung« gleichsam in Notwehr den Kampf anzusagen und gegen sie eröffnen zu können; in ihrem zweiten, »praktischen« oder »polizeilichen« Teil (so der Würzburger Kirchenhistoriker Sebastian Merkle [1862–1945]) werden sodann in Konsequenz der Kampfansage Vertreter dieses angeblichen »Systems«, dieser vermeintlichen »Bewegung«, mit den entsprechend geschärften Sanktionen belegt. Jede von der traditionell theologischen »sana loquendi forma«, gemäß den Vorgaben neuscholastisch-jesuitischer Doktrin, abweichende, publizistisch greifbare Regung nicht nur in Bibelexegese (z. B. Historizität der beiden ersten Bücher des Pentateuch) oder kirchenhistorischer Forschung (z. B. Entstehung der Kirche, des Papsttums), sondern im philosophisch-theologischen Denken ganz allgemein (in den Ansätzen und Bestrebungen des sog. Liberalen Katholizismus oder Reformkatholizismus) wurde pauschal als »modernistisch« verdächtigt, gebrandmarkt oder formell zensuriert⁷. Man steigerte sich in diese »Modernismus«-Phobie dermaßen hinein, dass man schließlich auch in der (religiöse Fragen berührenden) schöngestigten Literatur gefährliche »modernistische« Tendenzen entdeckte und gegen

4 Siehe dazu beispielsweise: Manfred WEITLAUFF, Das Erste Vatikanum (1869/70) wurde ihnen zum Schicksal. Der Münchner Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger (1799–1890) und sein englischer Schüler John Lord Acton (1834–1902), Bde. I–II (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 144), München 2018, hier: Bd. I, 151–259; Bd. II, bes. Anhang 150–175.

5 Vgl. die aus heutiger Sicht eher peinlichen »Antworten« der Bibelkommission auf selbstgestellte »Fragen« 1905–1915, in: DENZINGER/HÜNERMANN 923f. (Nr. 3372f.), 929–931 (Nr. 3394–3400), 954f. (Nr. 3505–3509), 955–957 (Nr. 3512–3519), 957–959 (Nr. 3521–3528, 965–971 (Nr. 3561–3578), 971–975 (Nr. 3681–3593), 982f. (Nr. 3628–3630).

6 DENZINGER/HÜNERMANN 940–953 (Nr. 3475–3500).

7 Siehe dazu die aufschlussreiche Untersuchung von Thomas M. LOOME, Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism. A contribution to a new orientation in Modernist Research (Tübinger Theologische Studien 14), Mainz 1979; dazu: Manfred WEITLAUFF, »Modernismus« als Forschungsproblem. Ein Bericht, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 93, 1982, 312–344, auch in: DERS., Kirche zwischen Aufbruch und Verweigerung, Stuttgart 2001, 498–544.

sie vorging, so gegen die seit 1903 erscheinende qualitativ voll avantgardistische katholische Revue »Hochland. Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur und Kunst«, die 1911 gerade noch der bereits vorbereiteten römischen Indizierung entging⁸, und gegen einige ihrer Beiträger wie den Breslauer Priester, Kirchenhistoriker und schlesischen religiösen Volksschriftsteller Prof. Joseph Wittig (1879–1949), der 1925 der Zensur des *Sanctum Officium* und 1926 der Exkommunikation verfiel⁹. Die Folge dieser antimodernistischen »Rundumschläge« war, dass zuvörderst die katholische Theologie, insbesondere auf dem Gebiet der alt- und neutestamentlichen Exegese, auf Jahrzehnte hin, bis über die Schwelle des Zweiten Vatikanums, zwangsweise »gettoisiert« und so von der zeitgenössischen Forschung abgeschnitten wurde, von den von der antimodernistischen Verfolgung betroffenen Theologen und ihren Schicksalen ganz zu schweigen. Noch im selben Jahr 1907 (18. November) erklärte und gebot Pius X. durch das *Motu proprio Praeantantia Scripturae* »ausdrücklich (*expresse*)«, dass die Entscheidungen der Bibelkommission, wenn sie sich auf die Glaubenslehre beziehen und vom Papst gebilligt werden (*pertinentibus ad doctrinam probatisque a Pontifice*), gleich den Dekreten der Heiligen Kongregationen alle insgesamt im Gewissen verpflichten (*universos omnes conscientiae obstringi*)¹⁰: Damit wurde die Bibelkommission de facto zu einem Organ des obersten »unfehlbaren« kirchlichen Lehramts erklärt.

Augustin Bea – um zu ihm zurückzukehren – absolvierte zu Beginn dieser innerkirchlich so aufgewühlten Jahre im *Collegium Maximum* zu Blijenbeck (1894 dort errichtet) nach zweiwöchiger Kandidatur in völliger Abgeschiedenheit das in der *Societas Jesu* für Ordensaspiranten vorgeschriebene zweijährige Noviziat, eine streng geregelte Prüfungszeit zur konsequenten Einübung in die Ordensdisziplin und -spiritualität gemäß den ignatianischen Konstitutionen. Dazu gehörten außer dem durch hl. Messe, Betrachtung, Gebetszeiten, Gewissenserforschung, Studium der Heiligen Schrift, der Ordenssatzungen und weitere geistliche Übungen fast minutiös geordneten Tagesablauf insbesondere die Prüfungen der Großen (30-tägigen) ignatianischen Exerzitien (Ende 1902) unter Leitung des Novizenmeisters Ernst Thill SJ (1857–1921) und die sogenannte Pilgerfahrt zu zweit und ohne Geld, eine Demut erprobende Bettelwanderung, die ihn mit seinem alsbald danach ausgetretenen Begleiter (Ludwig Jungbluth [1836–1911]) bis nach Telgte und Münster führte (2. bis 20. Juni 1903). Während des Noviziats hatte Bea aber, wie er sehr viel später eingestand, vonseiten »unseres guten Meisters Thill [...] manches zu schlucken« (zit. S. 30). Auslöser war vermutlich sein dem jesuitischen Erziehungskonzept widerstrebendes dreisemestriges Theologiestudium in Freiburg, bei dem er außer alt- und

8 Manfred WEITLAUFF, »Modernismus litterarius«. Der »Katholische Literaturstreit«, die Zeitschrift »Hochland« und die Enzyklika »Pascendi dominici gregis« Pius' X. vom 8. September 1907, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 37, 1988, 97–175, auch in: DERS., Kirche zwischen Aufbruch (wie Anm. 7), 388–460; Klaus UNTERBURGER, Das Verhältnis der Zeitschrift »Hochland« zum theologischen Modernismus während der ersten Jahre ihres Bestehens, in: Für euch Bischof – mit euch Christ. Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum siebzigsten Geburtstag, hrsg. v. Manfred WEITLAUFF u. Peter NEUNER, Sankt Ottilien 1998, 347–387.

9 Siehe hierzu die Aktenstücke zum Fall Wittig in: Eugen ROSENSTOCK/ Joseph WITTIG, Das Alter der Kirche, Anhang/Sonderdruck, Berlin 1927, bes. 85f. (Spruch des *Sanctum Officium*, Romae, die 29. iulii 1925, über die Indizierung diverser Schriften Wittigs), 141 (Mitteilung des Bischöflichen Ordinariats Breslau kraft Auftrags des *Sanctum Officium* vom 14. Mai 1926 über die erfolgte Exkommunikation). – Eugen ROSENSTOCK, Religio depopulata. Zu Joseph Wittigs Ächtung, Berlin 1926.

10 DENZINGER/HÜNERMANN 953 (Nr. 3503).

neutestamentlichen Vorlesungen wenigstens noch ein Semester Kirchengeschichte bei Franz Xaver Kraus (1840–1901), einem brillanten Gelehrten und scharfen Kritiker des Jesuitismus, gehört und sich dem »verderblichen« Einfluss dieses »geheimen Marschall[s] der Modernisten« (wie ihn nachmals der Alt-Germaniker, Churer Domherr, Regens, [seit 1928] Koadjutorbischof und »Modernisten«-Aufspürer Dr. Anton Gisler [1863–1932] bezeichnete¹¹) ausgesetzt hatte. Kraus, seit langem schon im Visier der »Glaubenswächter«, war am 28. Dezember 1901 plötzlich verstorben, gerade noch rechtzeitig vor dem Ausbruch der »Modernismus«-Kämpfe.

Nach Ablegung der ersten Gelübde (April 1904) folgte im niederländischen Valkenburg das dreijährige streng neuscholastische Philosophiestudium (1904–1907), an das sich – zur Überprüfung der speziellen Befähigung der einzelnen Scholastiker für Lehramt, Jugenderziehung oder wissenschaftliche Betätigung – das dreijährige Interstiz anschloss. In diesem Zeitabschnitt hatte Bea im nahegelegenen Aloysius-Kolleg zu Sittart Latein, Griechisch, Deutsch und Mathematik zu unterrichten (mehr als sein humanistisches Gymnasialstudium brachte er als Voraussetzung dazu nicht mit). Im Anschluss daran stellten ihn seine Oberen zum zwischenzeitlichen Studium der klassischen Sprachen an der (von Jesuiten dominierten) Universität Innsbruck frei; doch musste er dieses Studium infolge einer die ganze Gesellschaft betreffenden Weisung aus Rom (wonach Spezialstudien generell den Abschluss des regulären Theologiestudiums voraussetzten) nach kurzer Zeit abbrechen. So nahm er im Herbst 1910 in Valkenburg das ordenseigene, streng thomistisch (neuscholastisch) geprägte Theologiestudium auf, statt der üblichen vier Jahre in Anerkennung seines dreisemestrigen Studiums in Freiburg entsprechend verkürzt, so dass er 1912 zu den höheren Weihen zugelassen wurde: Subdiakonats- und Diakonats (20. April/1. Mai), nach Absolvierung der Jahresexerzitien Priesterweihe (25. August). Nun durfte er zur Feier seiner Heimatprimiz (1. September) nach zehn Jahren erstmals für knappe zwei Wochen seine Eltern in Riedböhringen besuchen; im November darauf musste er nochmals dorthin zurückkehren, um seinen Vater zu begraben. Unmittelbar nach Ablegung des Schlussexamens in Philosophie und Theologie (26. April 1913), das er mit ausgezeichnetem Erfolg bestand, schickten ihn seine Oberen in der Absicht, ihn für die Fachrichtung Bibelwissenschaften auszubilden, zum Studium der orientalischen Sprachen nach Berlin, jedoch zunächst nur für ein Semester, da im Herbst 1913 für ihn in Exaeten das an die reguläre Ordensinterne Ausbildung sich anschließende Terziate (das »dritte Probejahr«) begann: Die vor allem asketischer Vertiefung dienende letzte Prüfungszeit mit den zweiten Großen Exerzitien vor der endgültigen Bindung an die Gesellschaft, wieder unter der Instruktion seines ehemaligen Novizenmeisters P. Thill SJ. Eine Ende 1913, kurz nach diesen Exerzitien, auftretende schwere Rippenfellentzündung samt ihren Nachwirkungen verhinderte die ursprünglich geplante Fortsetzung seiner Studien am 1909 in Rom gegründeten Päpstlichen Bibelinstitut. Zudem veränderte der Ausbruch des Ersten Weltkriegs die Situation. Da auch Jesuiten als deutsche Staatsbürger zum Militärdienst verpflichtet waren und in der Regel zum militärischen Sanitätsdienst eingezogen wurden, setzte man P. Bea, der ausgemustert worden war, als deren Oberen mit Sitz in der zu Aachen errichteten (staatlicherseits geduldeten) kleinen Kommunität, »Statio« genannt, ein. Diese diente als Unterkunft für Novizen, die von Exaeten aus im Aachener Lazarett als vorgeschriebenes »Experiment« ein Krankenhauspraktikum ableisteten,

11 Anton GISLER, *Der Modernismus*, Einsiedeln 1912, ⁴1913, hier: 148. – *Liberaler Katholizismus. Biographische und kirchenhistorische Essays von Franz Xaver Kraus* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 57), hrsg. v. Christoph WEBER, Tübingen 1983, hier bes. das Vorwort VII–XXXV und die Einleitung 1–41.

und als Zwischenstation für Mitbrüder auf Feldurlaub. Doch Anfang 1917 wurde er von dieser Aufgabe entbunden und (wiederum ohne Spezialausbildung) als Professor für Alttestamentliche Exegese nach Valkenburg versetzt, 1918 als leitender Redakteur mit der Weiterführung des Bibelkommentars »Cursus Scripturae Sacrae« (seit 1885) beauftragt und 1919 zum Studienpräfekten und Organisator des gesamten Studiums in Valkenburg ernannt. Zuvor, am 15. August 1918, hatte der vielfach Bewährte die Letzten Gelübde (einschließlich des traditionellen »vierten« Gehorsamsgelübdes gegenüber dem Papst »circa missiones«, bezüglich der »Aussendung«) abgelegt, mit denen er sich endgültig an die Societas Jesu und diese sich endgültig an ihn band. Damit war die Voraussetzung für die Berufung in höhere Leitungämter innerhalb der Gesellschaft gegeben.

Durch Dekret vom 21. August 1921 »erwählte, konstituierte und erklärte (*eligimus, constituimus et declaramus*)« ihn der Ordensgeneral Wladimir Ledóchowski (1866–1942), ein strammer Jünger und Nachfolger des Ignatius von Loyola (1491–1556)¹², zum ersten Provinzial der Oberdeutschen Provinz¹³. Diese war im selben Jahr durch Teilung der nach dem Fall des Bismarckschen Jesuitengesetzes (1917) wieder »aufgelebten« Deutschen Provinz in zwei selbstständige Provinzen entstanden. Die neue Provinz (»Südprovinz«), etwa die Südhälfte des Deutschen Reiches einschließlich Sachsens (bis 1931) umfassend, war allerdings erst im Aufbau begriffen, da die Jesuiten, wie oben erwähnt, seit 1872 im Deutschen Reich offiziell verboten waren und jedenfalls im neuen (1918 wieder untergegangenen) Königreich Bayern nach der päpstlichen Restauration ihres Ordens 1814 nicht mehr hatten Fuß fassen können (obwohl gerade die bayerischen Herzöge in der Mitte des 16. Jahrhunderts die Jesuiten als gegenreformatorische Phalanx in ihr Land gerufen und dadurch diesem neuartigen Orden erst eigentlich zu seiner geistigen Ausrichtung und »Mission« verholfen hatten). König Ludwig I. (reg. 1825–1848), der sich ihrer von Rom gewünschten Wiedereinführung entschieden versagt hatte, hielt sie für »eine Garde« mit »alle[n] Tugenden und Fehler[n] einer Garde: Stolz, Herrschsucht, Ausschließlichkeit, die sie gegen alle anderen ausüben; [...] wir können zufrieden sein ohne Garde.« – »Ich habe meine Benediktiner [...] Die Jesuiten sind gut für anderswo, namentlich für Missionen«¹⁴. Dieser Ausschluss hinderte jedoch im ganzen 19. Jahrhundert die *Societas Jesu* keineswegs, über ihre im römischen *Collegium Germanicum* herangezogenen weltgeistlichen Schüler auch in Bayern ihren ideologischen Einfluss auszuüben (und das kirchenpolitische Klima zu vergiften). Für den Provinzial P. Bea, der seine Residenz in München nahm – wo bereits seit 1918 die Schriftstellerkommunität SJ der »Stimmen der Zeit« (Umbenennung der apologetischen »Stimmen aus Maria Laach«) angesiedelt war¹⁵ –, bedeutete dieser Neuaufbau weithin umsichtige und klug vorausschauende Pionierarbeit, insbesondere bezüglich des speziellen Einsatzes seiner Mitbrüder und der Einrichtung bzw. des Aufbaus entsprechend geeigneter Niederlassungen. Mit der (vom Münchner Erzbischof Kardinal Michael von Faulhaber (1869–1952, Erzbischof von

12 Siehe etwa das Zitat aus der Feder des Ordensgenerals, dessen »martialische Töne einer »Ecclesia militans« [...] in die damalige Zeit« gehörten (so Klaus Schatz), aber gleichwohl auch damals nicht allgemeinem theologischen oder pastoralen Denken und Sprechen eigen waren. Das Zitat in: Klaus SCHATZ, Augustin Bea als Provinzial (1921–1924), in: BRODKORB/BURKARD, Der Kardinal der Einheit (wie Anm. 1), 69–80, hier: 69.

13 Ernennungsdekret, 20. August 1921. – BRODKORB/BURKARD, Der Kardinal der Einheit (wie Anm. 1), 60.

14 Zit. in: Michael DOEBERL, Entwicklungsgeschichte Bayerns III, München 1931, 20.

15 Andrea MÄNNER, Stimmen aus Maria Laach/ Stimmen der Zeit. Die Jesuitenzeitschrift und ihre Redaktion vom Ersten Vatikanischen Konzil bis zum Zweiten Weltkrieg (Münchener Theologische Studien I. Histor. Abt. 41), Sankt Ottilien 2019.

München: 1917–1952) initiierten) Übernahme der Seelsorge in der ehemaligen Münchner Jesuitenkirche (bis 1773), dann Hofkirche St. Michael, der Männerseelsorge an der Bürgersaalkirche (P. Rupert Mayer SJ [1876–1945] als Leiter der 4000 Mitglieder umfassenden Männerkongregation) sowie der Akademiker-, Studenten- und Kongregationsseelsorge in München, Nürnberg, Stuttgart, Karlsruhe, Dresden, ferner mit der Übernahme von Priester-Rekollektionen, Predigtdiensten, Volksmissionen, Krankenhausseelsorge und mit dem Angebot von Exerzitien (speziell im 1920 dafür eingerichteten Haus Rottmannshöhe über dem Starnberger See) stellte er sozusagen die »Weichen« in die Zukunft. Aber nicht alle Projekte glückten; einige »Stationen« (Straubing, Ulm, Heidelberg) mussten wieder aufgegeben werden.

In diese Jahre fiel auch Beas Bekanntschaft mit dem damaligen Münchner Nuntius Eugenio Pacelli (1876–1958), der ihn (nach Beas wohl sehr untertreibender Aussage) »wiederholt um Rat hinsichtlich der Auslegung dieses oder jenes Textes der Heiligen Schrift« befragt habe; das sei auch »weiter« so gegangen, »nachdem er [Pacelli] im Jahr 1929 nach Rom gekommen und Staatssekretär geworden war«¹⁶. Tatsächlich entwickelte sich aus dieser Bekanntschaft mit Pacelli, der seit seiner Münchner Zeit lebenslang Jesuiten als seine wichtigsten Ratgeber und Informanten um sich scharte, eine engere Zusammenarbeit und nachmals eine vertrauensvolle persönliche Beziehung. Zu diesem Ratgeberkreis gehörten neben anderen Franz Hürth SJ (1880–1963), Moralthologe in Valkenburg, seit 1942 an der römischen *Gregoriana*, und Robert Leiber SJ (1887–1967), der nach zwischenzeitlicher Mitarbeit (1923/24) am vielbändigen Projekt der »Geschichte der Päpste« des papstfrommen Freiherrn Ludwig von Pastor (1854–1928) und einer zufälligen, wohl von P. Bea vermittelten Begegnung mit Pacelli in München 1924 dessen Privatsekretär wurde und lebenslang blieb¹⁷.

Höhepunkt seines Wirkens als »oberdeutscher« Provinzial wurde für P. Bea das Neubauprojekt des Berchmanskollegs in Pullach bei München als philosophisches Studienhaus seiner Provinz in Anbetracht der damals wachsenden Zahl der Novizen. Am 24. August 1924 konnte er noch in feierlicher Zeremonie den Grundstein legen, ehe er einen Monat später nach dreijährigem Provinzialat abgelöst und 43-jährig als Superior an das *Collegio S. Roberto Bellarmino* in Rom, das dortige internationale Studienhaus der Gesellschaft Jesu, berufen wurde, mit Lehrverpflichtungen als Professor am Päpstlichen Bibelinstitut und an der *Gregoriana*. Dieser Ruf in das päpstliche Rom war ein Einschnitt fast genau in der Mitte seines Lebens, dessen zweite Hälfte sich in seinem dortigen Wirken, auf der Stufenleiter zu einflussreichsten Positionen, erfüllen sollte: als Rektor des Bibelinstituts (1930–1949) und Konsultor der Päpstlichen Bibelkommission (1931–1959), als Konsultor des *Sanctum Officium* (seit 1949), als Beichtvater Papst Pius' XII. (1945–1958), als Kardinal (1959) und als Leiter des 1960, im Vorfeld des Zweiten Vatikanums, von Johannes XXIII. ins Leben gerufenen »Sekretariats für die Förderung der Einheit der Christen«; so nach der mit zahlreichem Dokumenten- und Bildmaterial versehenen Darstellung seines Werdegangs aus der Feder *Clemens Brodkorbs*¹⁸, des Leiters des Archivs der Deutschen Provinz der Jesuiten in München

16 Zit. in: Klaus UNTERBURGER, Gefahren, die der Kirche drohen. Eine Denkschrift des Jesuiten Augustinus Bea aus dem Jahr 1926 über den deutschen Katholizismus (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 10), Regensburg 2011, hier: 25.

17 Siehe dazu Matthias DAUFRAATSHOFER, Magisterii authentici interpres. Augustin Bea, Franz Hürth und das päpstliche Lehramt, in: BRODKORB/BURKARD, Der Kardinal der Einheit (wie Anm. 1), 171–189.

18 Clemens BRODKORB, Der Jesuit Augustin Bea (1881–1968). Prägung, Werdegang und Funktionen im Orden, in: BRODKORB/BURKARD, Der Kardinal der Einheit (wie Anm. 1), 13–67.

und Hüters des dort seit 2008 verwahrten, ca. 45 Regalmeter umfassenden Nachlasses Augustin Beas¹⁹. P. Beas Wirken als Provinzial beleuchtet zusätzlich der Beitrag von *Klaus Schatz SJ*²⁰.

Kaum nach Rom berufen, erhielt Bea als vermeintlicher Kenner der deutschen Verhältnisse, zumal im Bereich der dortigen Priesterausbildung an den staatlichen Universitäten und in den bischöflichen Seminaren, wohl von der päpstlichen Studienkongregation den Spezialauftrag, einen umfassenden Lagebericht über den deutschen Katholizismus mit Schwerpunkt auf dem Bildungswesen zu verfassen (darauf wird in dieser Gedenkschrift, außer dem Literaturhinweis S. 173, Anm. 7, nicht Bezug genommen; dennoch sollte dieser interne Lagebericht aus dem Gedenken an P. Augustin Bea, den nachmaligen Kardinal und Ökumeniker, vielleicht nicht ganz ausgeschlossen bleiben, weil in ihm dessen Sicht auf den damaligen deutschen Katholizismus und vor allem dessen Beurteilung der an deutschen Universitäten betriebenen katholischen Theologie exemplarisch aufscheint). Veranlasst war dieser Auftrag durch das Bestreben der Studienkongregation, ihre Zuständigkeit für die römisch-päpstlichen Studien im Zuge der Durchsetzung des neuen, zentralistischen *Codex Iuris Canonici* (von 1917) auf die gesamte Priesterausbildung, nicht zuletzt an den deutschen Universitäten und Seminaren, auszudehnen und diese ihren Normierungskompetenzen zu unterwerfen. Beas Lagebericht vom Jahr 1926, nach eigener Aussage beruhend auf Auskünften der Kardinäle von Köln (Karl Joseph Schulte [1871–1941]) und Breslau (Adolf Bertram [1859–1945]), »vieler Bischöfe«, anderer Befragten, die ihm als kompetent erschienen, und besonders des Nuntius Pacelli, warf ein überaus düsteres Licht auf den deutschen Katholizismus und die in ihm nach seinem Urteil lauenden Gefahren. Ganz besonders sah er diese im dort praktizierten gymnasialen und universitären Studiensystem mit seinen schweren Nachteilen für die Priesterausbildung wie für die zumeist durch diese Ausbildung geprägten Bischöfe, zumal Gymnasien und Universitäten zumeist protestantischen oder liberal-antiklerikalen Einflüssen ausgesetzt seien. Den Ursprung aller von ihm aufgezeigten Schwierigkeiten sah er »im Mangel an einer soliden und tiefgehenden philosophisch-theologischen Bildung der Priester, »[...] das wirksamste Heilmittel« somit in der »Reform der theologischen Studien [...], die in diesem Sinne durchzuführen ist, daß viel mehr die Philosophie und die scholastische Theologie gepflegt werden«, entsprechend der Praxis an den päpstlichen Hochschulen, insbesondere an der jesuitischen *Gregoriana*. In diesem Zusammenhang vergaß P. Bea nicht, auch auf den aktuellen Exkommunikationsfall des oben bereits erwähnten Breslauer Kirchenhistorikers Prof. Joseph Wittig einzugehen: aus seiner Sicht gleichsam ein Exemplerfall zur Beleuchtung der geistigen Situation des deutschen Katholizismus.

Die Monatsschrift »Hochland« hatte zu Ostern 1922 Wittigs Beitrag »Die Erlösten« veröffentlicht²¹, einen in Erzählform gestalteten Essay, mit dem der Autor, an bedrückend empfundene Jugenderinnerungen anknüpfend, seine Leser in pastoraler Absicht zu ermutigen suchte, Sündenangst und Beichtfurcht zu überwinden und in zuversichtlichem Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit und Vergebung wieder zur Freude am christlichen Glauben zu gelangen. Viele Leser empfanden diesen Essay als befreiend. Ein Prediger aus dem Jesuitenorden, dessen Namen Wittig verständlicherweise ohne Gefahr für diesen nicht nennen konnte, habe sich geäußert: »Das haben wir schon lange mit uns herumgetragen. Jetzt hat

19 Ebd., 15–17.

20 Klaus SCHATZ, Augustin Bea als Provinzial (wie Anm. 12).

21 Joseph WITTIG, Die Erlösten, in: Hochland 19, 1922/II, 1–26.

endlich einer den Mut gefunden, es zu sagen. Wenn dies Ärgernis ist, dann ist Ärgernis Pflicht«²². In manchen anderen Ohren klang dieser Essay jedoch »lutherisch«, nämlich im Einklang mit Luthers Rechtfertigungslehre stehend; sie empfanden ihn als einen eklatanten Verstoß gegen den Wert der kirchlichen Bußdisziplin oder die Autorität des kirchlichen Lehramtes. So meldete sich umgehend der oben genannte Dr. Anton Gisler in der »Schweizer Rundschau« (1922, 5/6) mit einem Gegenartikel unter dem Titel »Luther redivivus?« zu Wort, der wenig später auf dem Schreibtisch des zuständigen Breslauer Fürstbischofs Kardinal Adolf Bertram landete und diesen mit Grund befürchten ließ, dass Gislers Artikel »beim Heiligen Stuhle wahrscheinlich sehr ernste Erwägungen hervorrufen wird, wie denn auch die Apostolische Nuntiatur schon eine Reihe von Zuschriften erhalten hat«²³. Ein förmliches Kesseltreiben gegen Wittig kam in Gang. Wittig suchte sich zu verteidigen und erklärte u. a., dass er »nichts anderes [habe] sagen wollen, als was die katholische Dogmatik in ihrer Lehre vom *Concursus divinus* und von der rechtfertigenden Kraft der *Fides formata* sagt«. Sollten ihn zu seinem Bedauern einige missverstanden haben, so liege der »Grund darin, daß der Artikel nicht eine erschöpfende wissenschaftliche Abhandlung, sondern eine auf Stimmungs- und Auffassungsbilder ausgehende Zeichnung sein sollte«, um »so weiteren Kreisen leichter seelsorglich nahezukommen. [...] Ich bin und bleibe katholisch«²⁴. Auch in einer eigenen Broschüre verteidigte sich Wittig²⁵. Es half alles nichts; er blieb fortan mit seinen an ein breiteres religiös interessiertes Lesepublikum gerichteten Publikationen unter Beobachtung. Da alle diese Publikationen nach der Überzeugung der »Zensoren« auf einer falschen, eben »modernistisch fehlgeleiteten« Theologie beruhten, begannen sie die einmal ausgeworfene Schlinge zuzuziehen. Im Oktober 1923 wurde Kardinal Bertram durch ein Reskript des Kardinalstaatssekretärs Pietro Gasparri (1852–1934) aufgefordert, Wittig »una grave ammonitione« zugehen zu lassen, weil er für ein Sammelwerk, das er gar nicht herausgegeben und somit auch nicht zu verantworten hatte, die kirchliche Druckerlaubnis nicht eingeholt habe. Wittig verwahrte sich gegen diese irrtümliche Vermahnung und verfasste auf Veranlassung Kardinal Bertrams eine lateinische Gegendarstellung zur Weiterleitung nach Rom. Eine Reaktion von dort erfolgte nicht²⁶. Doch Wittig bekam zunehmend Schwierigkeiten, für seine Publikationen – »literarisch-belletristische Meisterleistung[en]«²⁷ – das kirchliche Imprimatur zu erhalten und katholische Verlage zu finden. Schließlich wurden durch Reskript der »Suprema sacra Congregatio Sancti Officii« vom 5. August 1925, gerichtet an Kardinal Bertram und unterzeichnet vom Sekretär des *Sanctum Officium*,

22 Wittig an Kardinal Bertram, 20. April 1922. So nach der Aufzeichnung Wittigs vom 26. April. – ROSENSTOCK/WITTIG, *Das Alter der Kirche* (wie Anm. 9), 5f.

23 Kardinal Bertram an den Breslauer Dompropst J. Nickel, 8. Februar 1922. – ROSENSTOCK/WITTIG, *Das Alter der Kirche* (wie Anm. 9), 15f.

24 Wittig an Kardinal Bertram, 21. Februar 1923. – ROSENSTOCK/WITTIG, *Das Alter der Kirche* (wie Anm. 9), 17.

25 Joseph WITTIG, *Meine »Erlösten« in Buße, Kampf und Wehr, Habelschwerdt 1923, 21924.*

26 Bei dem inkriminierten Buch handelte es sich um das von *Ernst Michel* herausgegebene Sammelwerk »Kirche und Wirklichkeit. Ein katholisches Zeitbuch«, zu dem Wittig zwei bereits 1921 veröffentlichte und kirchenamtlich unbeanstandet gebliebene Aufsätze in unveränderter Form beigetragen hatte. Siehe dazu die Aktenstücke in: ROSENSTOCK/WITTIG, *Das Alter der Kirche* (wie Anm. 9), 18–22.

27 So in einem Schreiben des Augsburger Generalvikars vom 17. September 1924 bezüglich Wittigs Buches »Das Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo«, für das er dennoch das *Imprimatur* verweigerte (»Darum erklären wir: Imprimi non potest«) (ROSENSTOCK/WITTIG, *Das Alter der Kirche* [wie Anm. 9], 37f.). – Das Buch erschien 1925 gleichwohl im Verlag Joseph Kösel & Friedrich Pustet in Kempten, im selben Verlag, in dem auch das »Hochland« erschien.

Kardinal Merry del Val (1865–1930), sechs Schriften Wittigs, beginnend mit seinem Essay »Die Erlösten«, indiziert, weil deren »errores [...] doctrinam divino-catholicam funditus subvertunt«; der Verfasser wurde aufgefordert, vor seinem Bischof oder dessen Generalvikar die *Professio fidei* und den Antimodernisteneid erneut abzulegen²⁸. Da Wittig das ergangene Bücherverbot als »jeder Begründung« entbehrend zurückwies und sich »aus Gewissensgründen« weigerte, die beiden bereits geschworenen Eide, zu denen er »noch heute [...] ebenso ernst wie im Augenblick des Schwurs« stehe, zu wiederholen²⁹, wurde er durch Mandat des *Sanctum Officium* vom 14. Mai 1926 »wegen Ungehorsams (*ob inobedientiam erga praescripta a supradicta S. Congregatione ad sinceritatem fidei tutandam emissa*)« am darauffolgenden 12. Juni im Amtsblatt des Bischöflichen Ordinariats Breslau offiziell für exkommuniziert erklärt, ohne über diesen Spruch je eine amtliche Mitteilung zu erhalten³⁰ und ohne dass ihm »amtlich« je ein »Irrtum nachgewiesen oder bezeichnet« worden wäre³¹. Wittig verlor 47-jährig seinen ordentlichen theologischen Lehrstuhl, d. h. er wurde auf seinen Antrag hin vorzeitig emeritiert, und musste sich fortan, kirchenamtlich geächtet, als freier Schriftsteller durchschlagen³².

Aus P. Beas Sicht – in seinem Lagebericht aus ebendiesem Jahr 1926 – zählte der »Fall Wittig« »unter die Umstände, die [im deutschen Katholizismus] ernsthaft beunruhigen können«. Dabei kämen hinsichtlich der »Schwierigkeiten«, die mit Wittigs Schriften »zusammenhängen [...] nicht so sehr die Irrtümer Wittigs selbst in Frage [die aber, wie gesagt, von der römischen Zensurbehörde gar nicht benannt worden waren], sondern der Geisteszustand derer (*status mentis eorum*), die ihm folgen und ihn verteidigen« – (Wittig ein gefährlicher religiös-geistiger »Verführer«!). Deren Anzahl sei »nicht besonders groß«, und unter den »Gründen, durch die einige (*aliqui*!) dazu bewegt werden, ihm zu folgen«, besonders unter dem »weiblichen Geschlecht«, spiele »zweifello[s] [...] bei vielen [!] ein sinnliches Gefühlselement, das sie bewegt (*sine dubio apud multos est elementum aliquod »sentimentale«, »sensuale, quo moventur*)«, eine Rolle. Einen anderen Grund sah P. Bea »in der traurigen Lage Deutschlands [...] nach dem Krieg im politischen, ökonomischen und sozialen Leben. Menschen, die von einer derartigen Niedergeschlagenheit erfüllt sind, folgen gern einem Autor, der ihnen die christliche Religion als ein Evangelium des Trostes, des Vertrauens und der Glückseligkeit vorlegt, besonders wenn diese Dinge in einer prophetischen, rhetorischen und glänzenden Sprache dargelegt

28 Reskript des *Sanctum Officium*, Romae, die 29 iulii 1925. ROSENSTOCK/WITTIG, *Das Alter der Kirche* (wie Anm. 9), 85f.

29 Wittig an Kardinal Bertram, 4. Oktober 1925. Wittig beendete seine Erklärung mit einer Anklage: »Ich klage Ew. Eminenz offen an, daß Sie, von einigen Hetzern ängstlich gemacht, durch die ganze Reihe Ihrer Maßnahmen, die sich nach Skrupulantenart immer mehr verschärfen, das jetzige Unglück mitverschuldet haben. Von meinem Bischof verlassen, war ich jedem Gekläff ausgesetzt, und um dem Gebell ein Ende zu machen, unterbindet man mir die Verkündigung des Evangeliums von der Barmherzigkeit Gottes. Wenn aus meiner Angelegenheit ein Ärgernis für das gesamte katholische Volk wird, dann trage ich nicht den größten Teil der Schuld.« (ROSENSTOCK/WITTIG, *Das Alter der Kirche* [wie Anm. 9], 86–89).

30 Erklärung im Amtsblatt des Bischöflichen Ordinariats Breslau vom 12. Juni 1926; ROSENSTOCK/WITTIG, *Das Alter der Kirche* (wie Anm. 9), 141f.

31 Wittig an Kardinal Bertram, 31. Mai 1926; ROSENSTOCK/WITTIG, *Das Alter der Kirche* (wie Anm. 9), 140.

32 Der weitere Lebensweg Joseph Wittigs, seine Heirat usw. sind hier nicht zu verfolgen. Einblicke bietet er selber beispielsweise in der autobiographischen Darstellung: Höregott, ein Buch vom Geiste und vom Glauben, Gotha 1929, oder in: *Aussichten und Wege*, Gotha 1930.

werden. Diese finden sie nun tatsächlich bei Wittig [...]«³³. Genau dieser Vorwurf war ein Punkt, der von den Zensoren und ihren Zuträgern in der schöngeistigen Literatur längst als »Modernismus litterarius« gebrandmarkt worden war, beginnend mit der Monatschrift »Hochland«³⁴.

Derselben Tendenz folgte wenig später Kardinal Eugenio Pacelli, inzwischen Nuntius bei der Reichsregierung in Berlin, in seiner, teilweise wohl auf Beas Lagebericht fußenden »Finalrelation« über die Lage der Kirche in Deutschland, die er nach seiner Abberufung nach Rom 1929 verfasste – allerdings ohne Einbeziehung Bayerns. Auch in ihr korrespondierte, wie zuvor in Beas Denkschrift, seine teils scharfe Kritik an den staatlichen Katholisch-Theologischen Fakultäten und ihrem »verderblichen« Geist umgekehrt mit seinem hohen Lob gegenüber dem Jesuitenorden, seinen Erziehungseinrichtungen und seiner spirituellen Ausrichtung sowie gegenüber Klerikern und Bischöfen, die eine jesuitische Ausbildung erhalten hatten. Doch von den 18 Bischöfen (außerhalb Bayerns), die er charakterisierte, hatten nur vier ihre Ausbildung am römischen *Collegium Germanicum* erhalten, und diese (allein) zeichneten sich in ganz besonderer Weise durch Eigenschaften aus, die nach Pacellis Urteil das Ideal eines guten katholischen Oberhirten ausmachten: Rechtgläubigkeit bzw. entschiedene Ablehnung des »Modernismus« und enge Romverbundenheit. Deshalb empfahl er, künftig für eine verstärkte Frequentierung der jesuitischen Ausbildungsstätten in Rom, Innsbruck oder (neuerdings seit 1926) St. Georgen/Frankfurt a. M. zu sorgen; denn dadurch könnten mittels gezielter Politik die deutschen Bischofsstühle mehr und mehr mit jesuitisch-neuscholastisch ausgebildeten Kandidaten besetzt werden, die ihrerseits neben strikterer Überwachung der universitären Theologie für eine ihrer empfangenen Prägung gemäß bessere Ausbildung der Priester zu sorgen hätten, aus deren Reihen wiederum bessere Professoren und Bischofskandidaten rekrutiert werden könnten³⁵. Und in der Tat bestellte Pacelli als Pius XII. »folgerichtig« bevorzugt ehemalige Germaniker zu Bischöfen in Deutschland. »Den Priester Joseph Wittig« aber, den Pacelli in seiner »Finalrelation« als »Apostaten (*ed ora apostata*)« bezeichnete und mehrmals erwähnte, zählte er »neben anderen (*fra gli altri*)« zu den »bekanntesten Wortführern« der seit Anfang des Jahrhunderts von neuem [das hieß nach der Aufklärung] aufgebrochenen »ähnlichen modernistischen Strömungen (*di nuovo formando simili correnti modernistiche*)«, die besonders nach dem Krieg die Haltung der gebildeten Klassen beträchtlich beeinflusst haben (*le quali specialmente dopo la guerra hanno notevolmente influito sull'attitudine delle classi colte*)«. Die von diesen Wortführern »verfochtenen Ideen sind mehrdeutig oder irrig (*ambigue od erronee*) unter

33 Die ganze Denkschrift, die in erster Linie Licht wirft auf die in jesuitischer Schulung empfangene neuscholastische, »integralistische« Prägung Beas, ist lateinisch und in deutscher Übersetzung abgedruckt in: UNTERBURGER, Gefahren, die der Kirche drohen (wie Anm. 16), die Zitate hier 99 und 122–124, im lateinischen Original 91–93.

34 Weitlauff, »Modernismus litterarius« (wie Anm. 8).

35 Hubert WOLF/Klaus UNTERBURGER, Eugenio Pacelli. Die Lage der Kirche in Deutschland 1929 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A/50), Paderborn 2006, mit Edition dieser »Finalrelation« vom 18. November 1929, italienisch mit deutscher Übersetzung, hier: 96–257 (zu Pacellis Ausbildung und Werdegang siehe hier 26–32); Klaus UNTERBURGER, In neuem Licht. Nuntius Eugenio Pacelli – Papst Pius XII. und die deutschen Bischöfe. Fünfzig Jahre nach dem Tod des Papstes und fünf Jahre nach der Öffnung der vatikanischen Archivbestände, in: Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 43, 2009, 23–48, bes. 26–31; DERS., Das Deutschlandbild Eugenio Pacellis. Römische Ekklesiologie, deutsche Empirie und politische Diplomatie im Denken des Nuntius, in: Der Heilige Stuhl in den internationalen Beziehungen 1870–1939 (Sprei-Studien 2), hrsg. v. Jörg ZEDLER, München 2010, 227–247.

vielen Gesichtspunkten. Ihre Philosophie nähert sich jener der Protestanten. Die Religion wird eine gänzlich subjektive Angelegenheit, eine ausschließlich innere Erfahrung (*una cosa del tutto soggettivo, una esperienza esclusivamente interna*).« Diese Wortführer und ihr Anhang zeigten »natürlicherweise eine offene Abneigung gegenüber der Scholastik«, wogegen »der Protestantismus und das Werk Luthers gelobt« wurden³⁶, usw. – Über eineinhalb Jahrzehnte später – Schlesien war von den Russen besetzt und wurde von Polen heimgesucht, welche die ihrem Land und Volk vom NS-Regime ange-tanen Verbrechen zu rächen suchten –, am 6. März 1946, erhielt Wittig vom Breslauer Kapitularvikar Dr. Ferdinand Piontek (1878–1963) die Mitteilung, dass er, laut ihm zu-gestelltem Telegramm, von der Exkommunikation befreit sei, ohne irgendwelche Auf-lagen. Wenige Wochen später, Anfang April musste Wittig, in seinem Haus in Neusorge überfallen, geschlagen, ausgeraubt, schwerkrank mit den Seinen bei Nacht und Nebel aus seiner schlesischen Heimat in der Grafschaft Glatz fliehen. Es verschlug ihn nach Görhde in der Lüneburger Heide, wo er am 22. August 1949 70-jährig starb. In Görhde kaum angekommen, empfing er ein Schreiben des päpstlichen Staatssekretariats (vom 26. Oktober 1946). Darin teilte ihm der dortige Substitut Giovanni B. Montini (nach-mals Paul VI. [1897–1978, Papst: 1963–1978]) mit, dass ihm der Papst mit Übersendung von 100 amerikanischen Dollars in seiner »gegenwärtigen Notlage« zu helfen wünsche und den apostolischen Segen erteile³⁷. War es ein Akt der Barmherzigkeit oder nach erfolgter Rekonziliation das (unausgesprochene) päpstliche Eingeständnis eines einst an Wittig ergangenen Fehlurteils und der Versuch einer Wiedergutmachung zugefügten schweren Unrechts? Und wusste P. Bea, vertrauter Berater und seit 1945 auch Beichtva-ter Pius' XII., davon, hat er vielleicht auch selber sein einstiges Urteil über den »Moder-nisten« Wittig stillschweigend revidiert oder dem Papst zu diesem Versöhnungsschritt geraten? Joseph Wittigs letztes Werk, in seiner schlesischen Heimat unter äußerlich widrigsten Umständen noch »im Zorn« begonnen und in Görhde »in Frieden« ergänzt und abgeschlossen³⁸, erschien posthum, nach diversen abmildernden Korrekturen, un-ter dem Titel »Roman mit Gott. Tagebuchblätter der Anfechtung (Stuttgart 1950)«: Es war eine Abrechnung mit dem »scholastischen Gottesbegriff« [»Der ›ens a se‹«] für den Vater-Begriff Jesu als den einzigen adäquaten Gottesbegriff³⁹.

P. Bea hatte sich nach seinem Wechsel von Bayern und München ins päpstliche Rom am neuen Wirkungsort wohl gerade eingelebt, als er nochmals mit einem komplizier-ten auswärtigen Auftrag betraut wurde: 1929 mit der Visitation der jungen katholischen

36 Die Zitate in: WOLF/UNTERBURGER, Eugenio Pacelli (wie Anm. 35), 138–143.

37 Telegramm über Aufhebung der Exkommunikation und Schreiben Montinis an Wittig, 26. Ok-tober 1946, in: Joseph Wittig. Die Erlösten. Text und Dokumentation (AGP-Edition), hrsg. v. Carl P. KLUSMANN u. Norbert KELLER, Herdecke ²1980, 38f.

38 So Wittig in einem Brief. Zit. in: Christian LÖHR, »...von treuesten Hütern umgeben«. Anmer-kungen zur Editions-geschichte des *Roman mit Gott*, in: Abschied vom Gott der Theologen. Zum Gedenken an Joseph Wittig (1879–1949) – fünfzig Jahre nach seinem Tod. Dokumentationen, hrsg. v. Josef HAINZ, Eppenhain 2000, 33–60, hier: 39. – Theoderich KAMPMANN/Rudolf PADBERG, Der Fall Joseph Wittig fünfzig Jahre danach (Schriften zur Pädagogik und Katechetik 25), Paderborn 1975.

39 So Wittig selber. Zit. in: LÖHR, »...von treuesten Hütern umgeben« (wie Anm. 38), 43. – Klaus UNTERBURGER, Roman mit Gott? Die Verurteilung und Exkommunikation des schlesischen Kir-chenhistorikers und Schriftstellers Joseph Wittig (1879–1949) im Licht der neu zugänglichen vatika-nischen Quellen, in: Archiv für schlesische Kirchengeschichte 70, 2012, 199–224.

»Hochschule« in Tokyo und der Jesuitenmission in Japan. *Franz-Josef Mohr* SJ schildert⁴⁰ die schwierige, teils kriegsbedingte Ausgangslage, ehe 1908, lange nach den Einsätzen der französischen *Missions Etrangères*, einiger anderer katholischer Orden und evangelischer Missionsgesellschaften, in päpstlichem Auftrag die erste Jesuiten-Terna nach Japan aufbrach, um dort zunächst im Einvernehmen mit dem Erzbischof von Tokyo und den kaiserlichen Autoritäten die Möglichkeiten zur Gründung eines »Institutum Studiorum Superiorum« zu eruieren. Ansatzpunkt war die damalige Offenheit in der japanischen Intelligenz – nach der politisch-wirtschaftlichen Öffnung Japans 1852 – für die Aneignung der Errungenschaften Europas einschließlich der abendländischen Philosophie und Ethik, in Teilen auch der Theologie: eines geistigen Gutes, das aber von protestantischen Professoren und Predigern, »Menschen von der Richtung [Adolf von] Harnacks« vermittelt würde, von »Leuten, die an die Gottheit Christi usw. nicht mehr glauben« – so ein erster Erkundungsbericht des aus Koblenz stammenden Orientalisten P. Joseph Dahlmann SJ (1861–1930) vom Dezember 1903 nach Rom. »Dieser unchristlichen Strömung, welche den großen intellektuellen Aufschwung Japans beherrscht«, durch die »Japan nur noch mehr vom Christentum abgekehrt« werde, entgegenzuwirken⁴¹, war die Intention, von der das oben genannte Projekt geleitet war. Trotz aller Schwierigkeiten gelang es 1913 der inzwischen in Japan tätigen kleinen Jesuitengruppe, mit Erlaubnis des zuständigen kaiserlichen Erziehungsministers in Tokyo ein bebautes Grundstück zentral in Bahnhofsnähe zu erwerben und dort eine »Jochi Daigaku«, eine Art »Fachhochschule«, zu eröffnen, an der allmählich acht Jesuiten durch ihren Unterricht in Deutsch und Englisch missionarischen Einfluss zu gewinnen trachteten, ohne damit den erwarteten Durchbruch zu erzielen. Mit ihrem Angebot erreichten sie pro Jahrgang lediglich einen kleinen Kreis von 50–60 Schülern. Große finanzielle Probleme, aber auch Sprachprobleme belasteten die Entwicklung dieser Institution, die samt der jesuitischen Japanmission vom Ordensgeneral 1921 schließlich (aus primär finanziellen Gründen) der Sorge der Niederdeutschen Provinz überantwortet wurde. 1923 beschädigte das furchtbare Kanto-Erdbeben das Schulgebäude schwer; die galoppierende Inflation in Deutschland machte alle Hilfe zunichte. Als die Lage völlig unübersichtlich wurde und der Superior in Tokyo darangehen wollte, das zentral gelegene Grundstück zu verkaufen und die Schule an den Stadtrand Tokyos, in den Vorort Nishi-Ogikubo, auf ein dort bereits erworbenes großes Grundstück zu verlegen, war das für die Ordensleitung in Rom ein Signal, zur Überprüfung der Lage vor Ort P. Bea als Visitator zu entsenden. Dieser traf am 25. Juni 1929 auf dem Schiffsweg in Tokyo ein, entschied sich nach eingehender Sondierung, diversen Gesprächen mit der Kommunität, mit dem Erzbischof usw. gegen den Verkauf des Grundstücks in Tokyo und für die Weiterführung der »oberen Abteilung der Universität (Graduate School)« an Ort und Stelle; und er setzte sich durch. Des Weiteren projektierte er einen Universitätsneubau zur Unterbringung auch der unteren Abteilung, des »preparatory College«, der bereits bestehenden und aufzuteilenden Handelsfakultät, der Verwaltung, der Erfolg versprechend laufenden und weiter auszubauenden Abend- und Sommerkurse und größerer Veranstaltungen. Er entwarf dazu auch einen ersten Plan. Dagegen hielt er die »Universität« für die von Rom gewünschte Einrichtung eines Jesuiten-Noviziats eher für ungeeignet. Das neu erworbene Grundstück in der Vorstadt stieß er mit zuvor erbetener Erlaubnis des Ordensgenerals wegen der hohen Zinsbelastung, wenn auch »nur ungerne«, wieder ab. Die »Sophia-Universität« aber, für die P. Bea damals gleichsam

40 Franz-Josef MOHR, Die Japanmission der Jesuiten und ihre Visitation durch Augustin Bea (1929), in: BRODKORB/BURKARD, Der Kardinal der Einheit (wie Anm. 1), 81–113.

41 Ebd., 84f.

den Grundstein legte, entstand und entwickelte sich trotz mancher Rückschläge und des Zweiten Weltkriegs zu einer der angesehensten japanischen Privatuniversitäten mit heute »ca. 14 000 Studenten in sieben Fakultäten«⁴². Über seine weitere Visitationstätigkeit in Japan und die dortige religiös-kulturelle Situation, auch über seine Reise zu Schiff, auf der er regelmäßig zelebrierte, führte P. Bea Tagebuch⁴³. Die Notizen über seine Rückreise (9. Oktober – 21. November 1929) sind im Anschluss daran von *Dominik Burkard* ediert⁴⁴. Mit dieser Edition schließt die erste Abteilung »Im Dienst des Ordens«.

Die zweite Abteilung »Im Dienst der Weltkirche«, mit acht Beiträgen, ist P. Bea bereits oben angeführten Tätigkeiten im päpstlichen Rom gewidmet, aber durchaus mit einigen »Rückblenden«, so höchst aufschlussreich im Beitrag von *Dominik Burkard* über Bea als Konsultor des *Sanctum Officium*⁴⁵: P. Bea hatte 1918, kurz nach seiner Ernennung zum Professor für Alttestamentliche Exegese in Falkenburg, in der jesuitischen Zeitschrift »Stimmen der Zeit« einen Aufsatz über die kritische Pentateuchtheorie (Vier-Quellen-Theorie) des im selben Jahr verstorbenen (zuletzt) Göttinger Alttestamentlers Julius Wellhausen (1844–1918) veröffentlicht⁴⁶. Wellhausen hatte in seinem großen, vielbeachteten Werk »Prolegomena zur Geschichte Israels« (1883), gestützt auf die Befunde neuerer literarkritischer und religionsgeschichtlicher Untersuchungen im protestantischen Raum, die tradierte biblische Chronologie, die Autorschaft des Mose am Pentateuch und somit die Historizität alttestamentlicher Schriften in Frage gestellt.

Der für die Ordensobrigkeit offenbar zu positiv klingende Aufsatz trug P. Bea eine ziemlich heftige »correctio fraterna« des Assistenten des Ordensgenerals, Rudolf van Oopenraaij SJ (1856–1936), ein, angeblich ganz privat, aber doch unter ausdrücklicher Bezugnahme auf den Ordensgeneral Wladimir Graf Ledóchowski (1866–1942). Man habe, teilte er Bea mit, seinen »recht schönen Artikel [...] mit lebhaftem Interesse und Beifall« gelesen und halte derartige fachwissenschaftliche Beiträge zu aktuellen Fragen auch für notwendig, sofern sie »die richtige Mitte [...] zwischen zu oberflächlich-populär und zu fachmännisch-wissenschaftlich« einhielten. Bea Artikel aber enthalte nach dem Urteil des Ordensgenerals »ein Zuviel und ein Zuwenig«, nämlich »zu viel Lob für den Gegner« und »zu wenig apologetische Verwertung«. Ohne ihn »schulmeistern« zu wollen, verweise er »mit brüderlicher Unbefangenheit« auf einige problematische Punkte. So gelte es bei aller »gebotenen Zurückhaltung« gegenüber einem »allgemein hochgeschätzten Gegner«, »eine via media« zu beschreiten, »um die nachteiligen Folgen dieser gebotenen Zurückhaltung zu neutralisieren«. Bea dagegen gebrauche bei der Darstellung Wellhausens und seiner Richtung zu viele wertschätzende Begriffe wie »neue Bahn«, »selbständiger starker Geist«, »tiefeinschneidende Bedeutung« usw., nur dazu geeignet, dem »harmlosen Leser« den »üblen Beigeschmack« all solcher »schönen Worte« zu verdecken, statt ihn »sofort sehen und fühlen« zu lassen, »daß die denkwürdigen Jahre [nämlich des Aufbruchs kritisch-exegetischer Bibelforschung innerhalb der protestantischen Theologie] verhängnisvolle waren, [...] Wendepunkt und [...] Umbiegung zu neuen Irrtümern« usw.

42 Ebd., 113.

43 S. ebd., 103–113.

44 Dominik BURKARD, »Ritorno dal Giappone«. Tagebuchnotizen Augustin Beas von seiner Japanvisitation (1929), in: BRODKORB/BURKARD, Der Kardinal der Einheit (wie Anm. 1), 115–128.

45 Dominik BURKARD, Augustin Bea als Konsultor des »Sanctum Officium«. Annäherung an ein komplexes Thema, in: BRODKORB/BURKARD, Der Kardinal der Einheit (wie Anm. 1), 191–228.

46 Augustin BEA, Deutsche Pentateuchforschung und Altertumskunde in den letzten vierzig Jahren, in: Stimmen der Zeit 94, 1918, 460–470.

Beas Aufsatz werde einen oberflächlichen Geist zu dem Endurteil führen: »Wellhausen ein Riesengeist, Urheber einer großartigen, wenn auch in einzelnen Punkten überholten Pentateuchforschung«⁴⁷.

Man fragt sich unwillkürlich: War dieser Beitrag nicht zuvor durch die obligatorische ordensinterne Zensur gegangen oder war Taktik im Spiel, um dem etwas »vorlauten« jungen Professor von allem Anfang die Schranken aufzuzeigen, innerhalb derer sich das theologische Denken und Schreiben des Jesuiten zu bewegen habe? Bea jedenfalls beeilte sich, mit seinem Dank »für die aufrichtige und vertrauensvolle brüderliche Liebe« und dem Ausdruck seiner Erleichterung, dass die Ausstellungen des Generals nicht Fragen der Doktrin, sondern allein die »Taktik« betreffen, zu beteuern, wie sehr er die Notwendigkeit sehe, im Bereich des Alten Testaments »aus allen Kräften den Standpunkt der übernatürlichen Offenbarung [zu] vertreten und der kühnen Sprache des Rationalismus, die meist im umgekehrten Verhältnis zu der Festigkeit seiner Beweise steht, eine ebenso kühne und entschiedene, aber solid begründete katholische Anschauung entgegen[zu]setzen«. Seinem eben erschienenen Fortsetzungsartikel »Neue Wege in der Pentateuchforschung«⁴⁸ habe Oppenraaij sicherlich nunmehr seinen entschiedenen Standpunkt auf dem Boden der kirchlichen Tradition und Autorität entnommen. Diesen am Anfang seiner literarischen Tätigkeit »mit aller Klarheit« auszusprechen, sei ihm gegenüber »gewissen exegetischen Strömungen« ein Bedürfnis gewesen, zumal »gerade jetzt wir Jesuiten [...] das sentire cum Ecclesia auch in diesem Punkt zum kräftigen Ausdruck bringen« müssten. In seinem zweiten Artikel nenne er denn auch Wellhausens System »in den Grundzügen verfehlt« und »weit« abführend »von der christlichen Lehre über Ursprung und Geschichte Israels und seiner hl. Schriften«, und das Festhalten an Wellhausen kennzeichne er als »Inkonsequenz«, womit dieser Artikel »dem apologetischen Ziele der geschichtlichen Betrachtung [des Pentateuch] [...] vollauf gerecht« werde. Auch die kräftige Hervorhebung der Vorzüge wellhausenscher Schreibweise (im ersten Artikel?) sei apologetisch bedingt; denn der Einfluss der Arbeiten Wellhausens, ihre »so hypnotisierende Macht«, beruhe, worüber er den Nachweis zu liefern glaube, nicht auf ihrer »sachliche[n] Richtigkeit«, sondern auf der »selbstbewußte[n] Darstellungsweise« und ihrer »bisweilen fortreißen[n]de[n] Anschaulichkeit«, die »minder urteilsfähige Leute [...] darüber hinwegtäuschen, daß sie eben nur der Deckmantel für eine bloße Theorie sind, die irgendwo anders ihre Wurzeln hat als in den historischen Tatsachen«. Und zu diesen »minder urteilsfähigen Leuten« zählte P. Bea »bei der fast vollständig mangelnden logischen Schulung und Ausbildung [wie sie eben nur durch das Exerzieren in der historisch keimfreien jesuitisch-neuscholastischen Schule vermittelt werde!] auch sehr viele Universitätsprofessoren und bei dem Mangel an solider dogmatischer Ausbildung leider auch manche katholische Professoren der Exegese«. Er vergaß nicht, den General und seinen Assistenten in aller Bescheidenheit zu bitten, ihm künftig im Falle »irgendwelche[r] Ausstellungen oder Wünsche« an seiner wissenschaftlichen Tätigkeit »dieselben stets rückhaltlos und un-nachsichtig mitzuteilen«; denn sein ganzes Schaffen habe nur »das eine Ziel, Seelen zu retten oder zu bewahren«. Diese Rechtfertigung kam an, man zeigte sich im Generalat zu Rom hochzufrieden: »Lassen Sie sich also weder von Ihren Anschauungen noch von Ihren Zielen abdrängen. Wir erwarten von Ihnen, daß Sie bekehren statt bekehrt zu werden«, antwortete ihm P. Oppenraaij. Für den »mitbrüderlich« Getadelten war diese erste – und einzige – indirekte obrigkeitliche »Zensur« oder »Vorzensur«, bei der er mit

47 Zit. in: BURKARD, Augustin Bea als Konsultor des »Sanctum Officium« (wie Anm. 45), 194f.

48 In derselben Nummer der »Stimmen der Zeit« 94, 1918, 585–594.

»blauem Auge« davonkam, zweifellos prägend, auch mit Blick auf die Art und Weise seiner späteren eigenen Zensortätigkeit⁴⁹.

Mit welcher Umsicht Bea fortan an die Exegese alttestamentlicher Texte ging, erläutert *Michael Pfister* ausführlich am Deutungsversuch der Sintfluterzählung (Gen 6,5–9,19) in Beas 1928 erschienenem lateinischen Lehrbuch »De Pentateucho« (1933)⁵⁰. Der Beitrag zeigt, wie intensiv sich Bea mit den Ergebnissen der nicht-katholischen Bibelwissenschaft wie der Archäologie und Ethnologie beschäftigte und auch seinen Mitbruder Robert Köppel SJ (1882–1944), einen renommierten Geologen, zu Rate zog. Dieser erklärte in einem achtseitigen Dossier die Sintflut (wonach Gott in seinem Zorn einst die sündige Menschheit durch eine große Urflut ausgerottet und allein den gottgefälligen Noe mit seiner Familie und allerhand Tieren auf einer nach göttlicher Maßvorgabe erbauten Arche errettet habe) gemäß biblischer Chronologie allerdings für völlig undenkbar, selbst wenn sie sich auf den vorderasiatischen Raum beschränkt hätte – es sei denn, wie er ironisch hinzufügte, »die Engel Gottes haben alles wieder wegradiert«⁵¹. Bea verschloss sich seinen und anderen Argumenten nicht, aber Priorität hatte für ihn, ganz selbstverständlich in absoluter Treue zum kirchlichen Lehramt, die Rettung der »Historizität« dieses alttestamentlichen Berichts. So suchte er den naturwissenschaftlichen Argumenten so weit Raum zu geben, wie es, nach seiner »Überzeugung«, die Verteidigung der Geschichtlichkeit jener Erzählung zu erlauben schien. In einem späteren Vortrag zum selben Thema, 1937 vor italienischen Hochschullehrern in Anwesenheit Pius' XI. (1857–1939, Papst: 1922–1939), plädierte er, ohne von seiner Position abzurücken, einigermassen gewunden für »eine kluge Zurückhaltung« und ehrliches Eingeständnis, dass es nicht Aufgabe des Exegeten sein könne, eine Arbeit zu tun oder zu beurteilen, die ganz klar Aufgabe einer ihm fremden Wissenschaft sei, »zu kompliziert, um von einem Nicht-Spezialisten beurteilt zu werden. [...] Es sollte genügen zu sagen, daß der Theologe die korrekt erhobenen Fakten nicht übergehen kann und eine Lösung suchen muß, die mit ihnen im Einklang steht. Und es wird nicht allzu schwierig sein, in diesem Fall die Lösung zu finden«⁵² – ohne aber selber, »kirchenklug« wie er war, sich an der Lösungssuche zu beteiligen.

P. Bea hielt diesen Vortrag in seiner Eigenschaft als vierter Rektor des Päpstlichen Bibelinstituts, das Pius X. 1909 in »Zugründung« zur Bibelkommission errichtet und der Gesellschaft Jesu überantwortet hatte, in Unterordnung unter den Präfekten der Studienkongregation als Großkanzler und des Ordensgenerals als Vize-Großkanzler. Bea leitete dieses Institut (mit seiner Dependence in Jerusalem), dem 1928 nachträglich das volle Promotionsrecht im Bereich Bibelwissenschaften verliehen wurde, seit 1930. Damals gehörten ihm 18 Professoren an und 78 Studenten, deren Zahl aber stieg. Bea, von seiner Ausbildung und ganzen Denkart her ein reiner Neuscholastiker, als den er sich in seinem oben angeführten »Lagebericht« von 1926 auch eindeutig bekannte, hatte in Valkenburg ein paar Jahre Altes Testament gelehrt und war gewiss in der Literatur zu biblischen, vor allem alttestamentlichen Fragen sehr belesen, im übrigen hochbegabt, aber er hatte weder eine fachspezifisch-wissenschaftliche Ausbildung durchlaufen, noch das Doktorat in irgendeiner theologischen Fachrichtung erworben. Man wird deshalb kaum sagen können, dass er für das ihm übertragene verantwortungsvolle Lehr- und Leitungs-

49 BURKARD, Augustin Bea als Konsultor des »Sanctum Officium« (wie Anm. 45), 195–198.

50 MICHAEL PFISTER, Im Spagat zwischen Tradition und zeitgenössischer Forschung, Augustin Beas Bibelauslegung am Beispiel der Sintfluterzählung (Gen 6,5–9,19), in: BRODKORB/BURKARD, Der Kardinal der Einheit (wie Anm. 1), 151–169.

51 Zit. nach ebd., 165.

52 Ebd., 167.

amt wissenschaftlich-fachlich voll gerüstet war. Gleichwohl galt er in Rom als Fachmann auf dem Spezialgebiet der Alttestamentlichen Exegese⁵³. Er nahm am Lehrbetrieb der Biblischen Fakultät seines Instituts und an der *Gregoriana* regelmäßig aktiv teil; er publizierte und redigierte (1931–1951) die Zeitschrift »Biblica«; er initiierte die Gründung der Fakultät für die Studien des Alten Orients (die sich, da auf dem ungefährlichen Terrain der altorientalischen Sprachen operierend, mit ihrer Zeitschrift »Orientalia« in der Fachwelt gutes Ansehen erwarb); er bemühte sich um den weiteren Ausbau der großen Fachbibliothek des Bibelinstituts, knüpfte Kontakte zu nichtkatholischen Fachgelehrten, suchte die Zusammenarbeit mit jüdischen Gelehrten und sorgte zuletzt noch 1949 für die dringend notwendig gewordene Erweiterung der Gebäulichkeiten des Instituts. Allerdings bewegte er sich als Institutsrektor, wenn auch mit großem diplomatischen Geschick, stets auf sehr glattem »Parkett«, was seine Zurückhaltung in exegetischen Fragen von daher einigermaßen verständlich machen könnte; denn selbst dieses Institut wurde damals des Modernismus und Rationalismus angeklagt, weshalb sich Pius XI. bewogen fühlte, zu dessen Schutz 1938 zweimal persönlich den Vorsitz bei der Verteidigung einer Doktorarbeit des Institut zu übernehmen. Eine Teilnahme P. Bea als Konsultor der Bibelkommission (1931–1959) an der Abfassung der Bibelenzyklika *Divino afflante Spiritu* Pius' XII. von 1943, die auf die früheren Bescheide der Bibelkommission nicht ausdrücklich Bezug nahm und eine gewisse Öffnung bewirkte, ist nicht zu belegen, kann aber auf Grund ihrer Übereinstimmung mit Positionen, die Bea in seinen Vorlesungen vertrat, allenfalls vermutet werden. Dagegen war er an der Antwort auf eine an Pius XII. gerichtete Anfrage aus Frankreich, ob an den Ausführungen der Bibelkommission zum Pentateuch und zu dessen historischem Charakter festgehalten werden müsse, maßgeblich beteiligt. Der Papst hatte diese Anfrage an die Bibelkommission weitergeleitet, und diese wick in ihrer vielsagenden Antwort (vom 16. Januar 1948) der Frage eher aus, indem sie darauf verwies, dass auf solche Fragen die in der genannten Enzyklika angeführten Prinzipien anzuwenden seien⁵⁴. Bea erhielt von Pius XII. (1941) auch den Auftrag, mit einem Professorenteam des Bibelinstituts die Psalmen aus dem Urtext ins Lateinische zu übersetzen, zur »Befruchtung« des Breviergebets in der ganzen Kirche⁵⁵. Diese Übersetzung (»Psalterium Pianum«) ging dann in das Breviarium Romanum ein und wurde von Romano Guardini (1885–1968) (in Zusammenarbeit mit Heinrich Kahlefeld [1903–1980])⁵⁶ in edler Sprachgestalt auch ins Deutsche übertragen. Eine kleine Reminiszenz am Rande: Der längst verstorbene Münchner Alttestamentler Vinzenz Hamp (1907–1991), ein ausgezeichnete Philologe und sehr präziser Übersetzer mehrerer Schriften des Alten Testaments nahe an den Originaltexten ins Deutsche (Pattloch-Bibel⁵⁷), besprach einst in einer nachmittägigen Psalmenvorlesung (an der ich regelmäßig teilnahm) bei der Vorstellung von Literatur, Text- und Übersetzungsausgaben auch das »Psalterium Pianum« kritisch,

53 BURKARD, Augustin Bea als Konsultor des »Sanctum Officium« (wie Anm. 45), 203.

54 Der Sekretär der Bibelkommission an den Pariser Erzbischof Kardinal Emmanuel Célestin Suchard, 16. Januar 1948. – DENZINGER/HÜNERMANN 1078–1080 (Nr. 3862–3864).

55 Klemens STOCK, Kardinal Bea als Rektor des päpstlichen Bibelinstituts und Konsultor der Päpstlichen Bibelkommission, in: BRODKORB/BURKARD, Der Kardinal der Einheit (wie Anm. 1), 131–149.

56 Deutscher Psalter in der Übersetzung von Romano GUARDINI, München 1950, Mainz – Paderborn 1998.

57 Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach den Grundtexten übers. u. hrsg. v. VINZENZ HAMP, Meinrad STENZEL u. Josef KÜRZINGER, Aschaffenburg 1956. – Zu Vinzenz Hamp s.: VINZENZ HAMP, Weisheit und Gottesfurcht. Aufsätze zur alttestamentlichen Einleitung, Exegese und Theologie, hrsg. u. bearb. v. Georg SCHMUTTERMAYR, Sankt Ottilien 1990, bes. Vorwort 7–26.

mit wenig ehrerbietigen Bemerkungen über die fachliche Kompetenz des gerade zum Kardinal erhobenen Übersetzers; danach warf der sonst so sachlich-zurückhaltende Gelehrte das Exemplar, das er in Händen hielt, mit leichtem Schwung und den Worten »Da ham S'es!« ins Auditorium.

Bea verstand es, weit über sein Institut und die Päpstliche Bibelkommission hinaus (der er seit 1931 als Konsultor angehörte) diskret Einfluss zu gewinnen. Dass dies auch bekannt war, mag der (von *Dominik Burkard* als Beispiel angeführte) Fall des Ex-Jesuiten Otto Karrer (1888–1976) belegen, der wie Bea aus dem Erzbistum Freiburg (aus Ballrechten im Markgräfler Land) stammte und ebenfalls in Valkenburg seine ordensinterne Studienzeit verbracht hatte. Er war jedoch, obwohl bereits zum Priester geweiht, aus dem geistigen »Korsett« damaliger jesuitischer Ordenserziehung ausgebrochen und hatte sich in Luzern niedergelassen, von wo aus er erfolgreich als religiöser Schriftsteller wirkte, den weltoffenen Geist des Zweiten Vatikanums gleichsam vorwegnehmend. 1940 wurde er wegen eines Rundfunkvortrags über das Thema »Warum greift Gott nicht ein?« (nämlich in den naturgesetzlichen Lauf der Naturdinge, weshalb sich Karrer gegen ichtsüchtiges oder abergläubisches Beten und Wundersucht in irdischen Angelegenheiten wandte) von einem Vikar in Altstätten publizistisch als Deist und Fatalist angegriffen und fürchtete deshalb, (wohl nicht erstmals) beim *Sanctum Officium* angeklagt zu werden. Um dem vorzubeugen, wandte er sich mit dem bereits gedruckten Vortragstext Ende 1940 Hilfe suchend an Bea, mit dem er seit seiner Studienzeit in Valkenburg bekannt war. Dieser antwortete sofort und suchte Karrer zu beschwichtigen: Er glaube nicht, dass Karrers »Freunde« die Broschüre dieses Vikars an das *Sanctum Officium* gelangen lassen; doch habe er für alle Fälle »eine Persönlichkeit, die dort von Bedeutung ist, über die Sachlage orientiert«. Zugleich aber ließ er eine wohlwollende Mahnung einfließen, die an jene »correctio« erinnert, die ihm einst selber in der wellhausenschen Angelegenheit widerfahren war: Nach seinem persönlichen Eindruck könne in dem Schriftchen »von Deismus, Fatalismus u. ä. [...] natürlich nicht die Rede sein. Aber [...] wer nicht ganz genau zusieht – und das große Publikum sieht natürlich nicht genau zu und hat bei einem Radio-Vortrag auch gar nicht die Zeit, genau hinzusehen – der könnte den Eindruck bekommen: also ist alles Beten und Opfern zur Abwendung oder Abkürzung der Leiden und Prüfungen ohne rechten Sinn und Wert, da ja Gott doch nicht »eingreifen« wird« usw. »Die Erfahrung lehrt jedenfalls, daß Sie immer mit weniger wohlwollenden Kritikern rechnen müssen und daher in der Darstellung und Ausdrucksweise gewiß nicht vorsichtig genug sein können [...] Je weniger man hier auf Sie aufmerksam wird (auch wenn es keine schlimmeren Folgen hat), desto besser für Sie und für Ihre Wirksamkeit [...] Es kann hier natürlich niemand wissen, ob etwas an das S[anctum] O[fficium] kommt (aus diesen Mauern dringt nichts heraus!), daher ist es immer besser, vorher vorzusorgen«. Karrer beeilte sich daraufhin, eine publizistisch überarbeitete (auf theologische Autoritäten gestützte Version) seines Vortrags zu übersenden (*Otto Karrer*, Gebet, Vorsehung, Wunder. Ein Gespräch, Luzern u. a. 1941). Doch Bea musste ihm nun die weniger hoffnungsvolle Reaktion jener »Persönlichkeit [...] dort von Bedeutung« mitteilen: »Man gab mir [...] ziemlich deutlich zu verstehen, daß man es nachgerade leid sei, immer wieder »die Kastanien aus dem Feuer zu holen«: »Karrer reitet sich erst in die Patsche, und dann sollen wir ihn wieder herausholen, und das nicht nur einmal, sondern immer wieder« u. ä.« Und Bea mahnte Karrer dringend, er müsse sich »die größte Mühe« geben, »um in Zukunft heikle Themata zu vermeiden und Ihre Gegner«, deren es, wie er wisse, genügend gebe, »nicht immer wieder damit zu erfreuen, daß Sie sich Blößen geben und schwache Punkte zeigen«. Auch unter Karrers »guten Freunden« würden viele »tief bedauern«, dass er seine »schönen Talente immer wieder unwirksam« mache »durch passus extra viam«. Man

zweifelte nicht an seiner guten Absicht, doch nicht danach fragte das *Sanctum Officium*, sondern es prüfe »was steht da!« Tatsächlich wurde Karrers Schrift, wohl als Angriff auf das auch liturgisch praktizierte Bittgebet gedeutet, im April 1942 indiziert, was Bea nicht überraschte. Er riet Karrer, sich »als Mann und als Christ und als katholischer Priester« zu unterwerfen und dem *Sanctum Officium* über seinen Bischof sein »Humiliter me subicio« zu erklären, im schuldigen Gehorsam gegenüber »seiner rechtmäßigen Obrigkeit« und im Wissen, »daß das letzte Urteil in Glaubensangelegenheiten dem kirchlichen Lehramt« zustehe. Dabei suchte er dem Gemaßregelten, durchaus schönfärbend, zu versichern: Wer immer dieses Verfahren angeregt habe: »Der Richter ist davon unabhängig und schaut nur auf den Tatbestand und auf die Normen, die Lehre und die Praxis der Kirche.« Dass er tatsächlich die »Zensurpraxis« im *Sanctum Officium* realistischer einschätzte und hier gewissen Reformbedarf sah, ließ er fünf Jahre später (1947) in einem Schreiben an Otto Karrer vorsichtig durchblicken⁵⁸.

Nochmals zwei Jahre später (1949) gehörte Bea selber dieser »Suprema Congregatio« an, unter den insgesamt 20 Konsultoren als vierter Jesuit und dritter deutscher Jesuit, neben Franz Hürth SJ (1880–1963) und dem theologischen »hardliner« Sebastian Tromp SJ (1889–1975). Vier Jahre zuvor (1945) hatte Pius XII. P. Bea zu seinem Beichtvater erwählt und ihn damit in eine exklusiv vertrauensvolle Stellung gehoben, die ihm wöchentlich direkten Zugang zum Papst, ganz privat, gewährte. Möglicherweise prädestinierte ihn diese Aufgabe auch für seine Aufnahme in das Konsultorenngremium des *Sanctum Officium*; denn über ihn konnte Pius XII., wenn er es wollte, auf nichtamtlichem Weg in die internen Vorgänge dieser zentralen Kurialbehörde Einblick nehmen⁵⁹. *Dominik Burkard* geht der Tätigkeit Beas in dieser Behörde anhand diverser denunziatorischer »Fälle« nach (des nach Ende des NS-Regimes zwangspensionierten Bonner Kanonisten Hans Barion [1899–1973]⁶⁰, des Nationalökonomens Götz Briefs [1889–1974], des Aachener Priesters und Mitglieds des »Rheinischen Kreises der Reformfreunde« Josef Thomé [1891–1980]⁶¹, des wie Josef Thomé vom Münsteraner Bischof Michael Keller [1896–1961, Bischof von Münster: 1947–1961] angezeigten Karl Rahner SJ [1904–1984], des Paläontologen Teilhard de Chardin SJ [1881–1955]) und urteilt resümierend, dass Bea zwar die »Zensur« für eine wichtige Funktion des kirchlichen Lehramts angesichts der drohenden »Verwirrung der Geister« gehalten habe, aber »kein eifriger Verfechter der römischen Zensur« gewesen sei, sondern »auf das Konzept der Vorzensur«, besser noch der »correctio fraterna« gesetzt habe, um »die Zuständigkeiten vor Ort« in die Pflicht zu nehmen⁶².

58 Alle Zitate in: BURKARD, Augustin Bea als Konsultor des »Sanctum Officium« (wie Anm. 45), 198–202; Liselotte HÖFER, Otto Karrer 1888–1976. Kämpfen und Leiden für eine weltoffene Kirche, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1985, 157–176. – Otto KARRER, Theologe des Aggiornamento 1888–1976. Gedenkschrift zum 100. Geburtstag, hrsg. v. d. Otto-Karrer-Gesellschaft, Zürich 1989.

59 BURKARD, Augustin Bea als Konsultor des »Sanctum Officium« (wie Anm. 45), 203.

60 Sebastian SCHRÖCKER, Der Fall Barion, in: Hans BARION, Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze, hrsg. v. Werner BÖCKENFÖRDE, Paderborn 1984, 25–75; Thomas MARSHLER, Kirchenrecht im Bannkreis Carl Schmitts. Hans Barion vor und nach 1945, Bonn 2004; Manfred WEITLAUFF, Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität München und ihr Schicksal im Dritten Reich. Kardinal Faulhaber, der »Fall« des Professors Hans Barion und die Schließung der Fakultät 1939 durch das NS-Regime. Mit einem Quellenanhang, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 48, 2005, 149–373.

61 Der Rheinische Reformkreis. Dokumente zu Modernismus und Reformkatholizismus, Bde. I–II, hrsg. v. Hubert WOLF u. Claus ARNOLD, Paderborn 2001.

62 BURKARD, Augustin Bea als Konsultor des »Sanctum Officium« (wie Anm. 45), 205–228, die Zitate hier 226.

Dass Bea bei all seiner »discretio« und unentwegt betonten »absoluten Neutralität« gelegentlich auch kirchenpolitisch tätig wurde, natürlich stets mit gebotener Vorsicht im Hintergrund, legt sich in Anbetracht seiner bis an die »Spitze« der Römischen Kurie reichenden einflussreichen Positionen fast nahe. Im Falle der Besetzung des Freiburger Erzbischofsthuhls 1958 mit dem Freiburger Weihbischof Hermann Schäufole (1906–1977, Weihbischof von Freiburg; 1955–1958) ist seine Einflussnahme mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit anzunehmen, wie im einschlägigen, aus den (vor allem auch im Nachlass Bea) greifbaren Quellen geschöpften Beitrag von *Dominik Burkard* und *Christoph Schmider* dargelegt wird⁶³. Der Alt-Gemaniker Schäufole (römischer Dr. phil. et theol., Titel, die dort damals für das reguläre Abschlussexamen verliehen wurden) war ein überaus gewandter und als solcher offenbar intern auch bekannter kirchlicher Karrierist, der es bravourös verstand, alle seinen Zielen nützlich scheinenden »Hebel« mit den ihm jeweils dienlich scheinenden Mitteln in Bewegung zu setzen, allen gegnerischen Kräften zum Trotz. Und einer dieser »Hebel«, vielleicht der entscheidende, war P. Augustin Bea, Schäufoles einstiger Lehrer an der römischen *Gregoriana*, die er als Alumnus des *Collegium Germanicum* 1925/26–1931 besucht hatte.

Von den Umständen der 1955 vorausgegangenen Ernennung Schäufoles zum Freiburger Weihbischof ist im genannten Beitrag zwar keine Rede; aber mein vor einigen Jahren verstorbener Luzerner Kollege Friedrich Beutter (1925–2010), Professor der Moraltheologie, erzählte mir, dass er als damaliger Privatsekretär des Freiburger Erzbischofs Eugen Seiterich (1903–1958, reg. 1954–1958, zuvor Professor der Fundamentaltheologie an der Universität Freiburg, seit 1952 Weihbischof) diesen im Frühjahr 1955 nach Rom begleitet hat. Anlass war die Bestellung eines neuen Weihbischofs in seiner Nachfolge, von der der (am 21. September 1954 inthronisierte) Erzbischof den diesbezüglich »umtriebigen« Schäufole ausgeschlossen wissen wollte; deswegen die persönliche Vorsprache in Rom, die mit einer Privataudienz bei Pius XII. ihren Abschluss fand. Der Papst habe das Anliegen des Erzbischofs positiv aufgegriffen und ihm in die Hand versprochen, dass eine Ernennung Schäufoles zum Weihbischof nicht erfolgen würde. Beruhigt reiste der Erzbischof mit seinem Sekretär (wie damals noch üblich, mit dem Zug) nach Freiburg zurück. Kaum dort wieder angekommen, traf die römische Mitteilung von der Ernennung Schäufoles zum Weihbischof (vom 11. April 1955) in Freiburg ein, und Erzbischof Seiterich musste ihn zum Bischof konsekrieren (11. Mai 1955). Wer in Rom die »Weichen« entsprechend (um)gestellt hatte, blieb unbekannt⁶⁴. Erzbischof Seiterichs oft gebrauchte Wendung lautete (so Friedrich Beutter): »Möglich ist alles, das Dümme wahrscheinlich« – wie wahr!

63 Dominik BURKARD/Christoph SCHMIDER, Augustin Bea und die Freiburger Bischofswahl von 1958, in: BRODKORB/BURKARD, *Der Kardinal der Einheit* (wie Anm. 1), 247–331, mit umfangreichem Dokumentenanhang 247–331.

64 Eine ähnliche Erfahrung scheint beispielsweise auch der Wiener Erzbischof Kardinal Franz König (1905–2004, Erzbischof von Wien: 1956–1986) gemacht zu haben. Er zeigte sich zwar nicht bereit, für seine Nachfolge dem Papst, wie von diesem erwartet, einen Wunschkandidaten zu nennen, weil er nach eigener Aussage »nicht Schicksal spielen« wollte. Aber Johannes Paul II. (1920–2005, Papst: 1978–2005), bei dessen Wahl zum Papst Kardinal König offenbar eine entscheidende Rolle gespielt hatte, scheint ihm zugesagt zu haben: »Bevor der Nachfolger ernannt wird, werde ich mit Ihnen noch reden.« Das aber ist zum Leidwesen Kardinal Königs nicht geschehen. Zum Nachfolger wurde 1986 wider jedes Erwarten und der auf der eingereichten Kandidatenliste ganz zuletzt aufgeführte angeblich »marianische« Göttweiger Benediktinerabt Hans Hermann Groër ernannt – wie sich herausstellen sollte, eine eklatante Fehlbesetzung, die diesen 1988 auch zum Kardinal erhobenen Erzbischof im Herbst 1995 zum Rücktritt zwang. Thomas J. NAGY, *König, Kaiser, Kardinal. Auf den Spuren von Kardinal Franz König, Wien – Graz – Klagenfurt 2015*, 274f.

Was nun die Erhebung Schäufeles zum Freiburger Erzbischof betrifft, so sind neu entdeckte Quellen dazu im Nachlass Bea »eine kleine Sensation; denn die Informationen, die von verschiedenen Seiten bei Bea einliefen, bieten ungeahnte Einblicke in Strukturen, Vorgänge und Denkweisen von Akteuren, Beobachtern und anderen an der Sache Interessierten« (so Dominik Burkards Einschätzung⁶⁵). Nach Erzbischof Seiterichs frühem Tod (siehe dazu die Berichte seines Sekretärs Friedrich Beutter im Anhang) brachten sich Schäufele und sein nicht großer, aber, wie sich zeigte, gewichtiger *externer* Anhang sofort in Position, und zwar (auch) bei P. Augustin Bea. Größer, und von den Namen her nicht weniger gewichtig, war, *intern* und *extern*, der Kreis der Gegner einer Berufung Schäufeles auf den Freiburger Erzstuhl, an erster Stelle der Münchner Erzbischof Kardinal Joseph Wendel (1901–1960, Erzbischof von München-Freising; 1952–1960), der Schäufele noch von den gemeinsam verbrachten Studienjahren im *Collegium Germanicum* her kannte (und wohl nicht in besonders positiver Erinnerung hatte), und der Mainzer Bischof Albert Stohr (1890–1961, Bischof von Mainz; 1935–1961), ferner P. Gottfried Dümpelmann SJ (1902–1988), Spiritual des Freiburger Hochschulkonvikts *Collegium Borromaeum* (das Schäufele 1946–1950 als Direktor straff geleitet hatte), die Freiburger Theologische Fakultät, die unter einem Erzbischof Schäufele (wie offenbar auch der Verlag Herder) »einen rigideren Kurs« befürchtete, und in politischen Kreisen insbesondere der baden-württembergische Ministerpräsident Gebhard Müller (CDU) (1900–1990, Ministerpräsident: 1953–1958). Zumindest Bischof Stohr und P. Dümpelmann SJ wandten sich an P. Bea, und aus der Korrespondenz mit ihm ist auf sein reges Interesse an der Lösung dieser aktuellen Nachfolgefrage in seinem ursprünglichen Heimatbistum zu schließen. Natürlich wurden außer Schäufele, der, obwohl jüngster Domkapitular, zum Kapitularvikar gewählt worden war, noch weitere Kandidaten gehandelt. Schließlich gelangten auf die gemäß Badischem Konkordat (1932) Art. III/1⁶⁶ vom Freiburger Domkapitel (7 Domkapitulare, 4 ebenfalls stimmberechtigte Ehrendomherren) in geheimer Wahl zu erstellende Vorschlagsliste am 21. März 1958 nur drei »geeignete« Kandidaten: Weihbischof Schäufele, Domkapitular Franz Vetter († 1971) und der Heidelberger Stadtpfarrer Richard Hauser (1903–1980), die beiden letzteren als Kandidaten der »liberalen« Partei im Domkapitel, die hoffte, wenigstens einen der beiden auf der römischen Ternaliste wiederzufinden und dann wählen zu können. Dies war aber ein gefährliches Spiel; denn der Heilige Stuhl besetzte seine Ternaliste (laut dem obigen Konkordats-Art.) lediglich »in Würdigung« dieser Vorschlagsliste und der jährlich vom Erzbischof einzureichenden bzw. im vorliegenden Fall eingereichten Listen, d. h., er war an nichts gebunden, mit der einzigen Ausnahme, dass auf der Liste wenigstens ein Angehöriger des Erzbistums aufgeführt sein müsse. Während die Vorschlagsliste des Domkapitels über die Nuntiatur mit Verspätung nach Rom gelangte, hatte sie Schäufele bereits am folgenden Tag an P. Bea geschickt. Auf der römischen Ternaliste fand sich aber dann von den drei vorgeschlagenen Kandidaten nur Schäufele; die beiden anderen waren in Rom »durchgefallen« und durch zwei Kandidaten ersetzt, von denen der eine, Dr. Ernst Föhr (1892–1976), im Domkapitel als »persona non grata« galt⁶⁷ und der andere, Dr. Robert Schlund (1912–1990), als

65 BURKARD/SCHMIDER, Augustin Bea und die Freiburger Bischofswahl (wie Anm. 63), 256.

66 HUBER/HUBER, Staat und Kirche (wie Anm. 2), Bd. IV: Staat und Kirche in der Zeit der Weimarer Republik, Berlin 1988, 355.

67 Ernst Föhr (1892–1976), Dr. rer. pol., 1915 zum Priester geweiht, einst Vorsitzender der Zentrumsparterie in Baden, an den Verhandlungen zum Badischen Konkordat beteiligt und Päpstlicher Hausprälat, 1951 zweiter Vorsitzender der neu gegründeten badischen Zentrumsparterie, hatte 1934 Aktien der Zentrumsparterie dem Freiburger Erzbischof Wendelin Rauch (1885–1954, Erzbischof

kriegsversehrter Prothesenträger für das Bischofsamt mit seinen anstrengenden Pontifikalverpflichtungen schwerlich in Frage kam. Dennoch einigte sich die »liberale« Partei auf Schlund, um nur Schäufele zu verhindern. Doch aus der geheimen Wahl am 14. Mai 1958 ging mit einer Stimme Mehrheit (6 gegen 5), vermutlich seiner eigenen, Schäufele als Erzbischof hervor, wurde vom Papst bestätigt (16. Juni) und am darauffolgenden 19. September inthronisiert, nachdem er in aller Eile zuvor schon, am 9. August, Ernst Föhr, dem er zweifellos verpflichtet war, mit »große[n] Sorgen«, nach »manche[r] schlaflose[n] Nacht« und »langem Gebet« (so gegenüber P. Bea⁶⁸) zu seinem Generalvikar ernannt hatte. Für diesen war es eine ostentative innerdiözesane Rehabilitation, zum »Entsetzen« des Domkapitels und anderer und zur offenbar bitteren Enttäuschung Beas, der nach eigener Aussage »das Menschenmögliche getan« habe, um Schäufele von dieser Ernennung abzuhalten. »Das Resultat meiner Bemühungen habe ich aus der Zeitung erfahren. Da vergeht einem die Lust, noch irgendetwas zu tun. Die Herren mögen nun selbst sehen, wie sie fertig werden. Ich halte mich in Zukunft fern und werde nie mehr einen Schritt nach Freiburg setzen. Videant consules!« (so gegenüber P. Dümpelmann SJ⁶⁹).

Wie Schäufele vor seiner Wahl zu seinen Gunsten agiert hatte und nach seiner Wahl agierte – stets mit frommem Augenaufschlag: »Nun ist Gottes Ruf an mich ergangen, einer großen Diözese vorzustehen [...]«⁷⁰ –, und wie Bea in die ganze Besetzungsfrage involviert wurde, sich involvieren ließ und welche geräuschlose, aber effiziente Strategie er bei seinem »– zumindest indirekte[n] – Eintreten für Schäufele«⁷¹ anwandte, nach außen immer mit dem Anschein, sich völlig neutral zu verhalten: Dies ist ausführlich dem zweiten Teil des Beitrags und dem Brief-Anhang zu entnehmen⁷². In seinem oben zitierten Schreiben an P. Dümpelmann SJ schrieb P. Bea: »Nun zu Ihrem Satz: ›Dr. Schäufele war Ihr Kandidat.‹ Diesen Satz muß ich ganz entschieden in Abrede stellen. Ich habe überhaupt keinen Kandidaten gehabt, mir wäre Dr. Schlund genau so lieb gewesen wie Dr. Schäufele. Ich habe auch auf die Zusammenstellung der Liste keinen Einfluß gehabt. Erst als sie schon an die Nuntiatur abgegangen war, erfuhr ich, wer auf der Liste stand. (nebenbei, ebenso P. Leiber, der nicht einmal wußte, daß sie bereits aufgestellt war.) Ich habe auch nie gehört, daß jemand in ›Rom‹ (bei wem?) vorstellig geworden sei für oder gegen Dr. Schäufele. Man soll also meinen Namen aus der ganzen Sache herauslassen [...]«⁷³ – Kommentar überflüssig!

von Freiburg: 1948–1954) übertragen, um sie vor dem Zugriff der NS-Partei zu bewahren. Als die Bistumsverwaltung diese Aktien nach dem Zweiten Weltkrieg mit der Begründung, das Erzbistum habe vor der damaligen Aktienübergabe jahrelang Defizite des Zentrums ausgeglichen, nicht mehr herausgeben wollte, strengte die neue Zentrumsparterie mit Föhr einen Prozess gegen den Erzbischof an, den dieser als Verstoß gegen die priesterliche Gehorsamspflicht Föhr zeitlebens verübelte.

68 Schäufele an P. Bea, St. Peter/Schw. 11. August 1958. – BURKARD/SCHMIDER, Augustin Bea und die Freiburger Bischofswahl (wie Anm. 63), 323f.

69 P. Bea an P. Dümpelmann, Neuhausen 13. August 1958. – BURKARD/SCHMIDER, Augustin Bea und die Freiburger Bischofswahl (wie Anm. 63), 324f.

70 Schäufele an P. Bea, St. Peter/Schw. 11. August 1958. – BURKARD/SCHMIDER, Augustin Bea und die Freiburger Bischofswahl (wie Anm. 63), 323f.

71 BURKARD/SCHMIDER, Augustin Bea und die Freiburger Bischofswahl (wie Anm. 63), 292.

72 Ebd., 266–294, dazu die einschlägigen Dokumente im Anhang.

73 P. Bea an P. Dümpelmann, Neuhausen 13. August 1958. – BURKARD/SCHMIDER, Augustin Bea und die Freiburger Bischofswahl (wie Anm. 63), 324f. – Bea reagierte hier auf den Brief Dümpelmanns, Faulenbach-Füssen 10. August 1958. – BURKARD/SCHMIDER, Augustin Bea und die Freiburger Bischofswahl (wie Anm. 63), 321–323, hier: 322. Dümpelmann hatte Bea u. a. geschrieben: »Ich bin nicht unbesorgt über das kirchliche Denken im Kapitel u[nd] darüber hinaus. Das wahlbe-

Kaum drei Wochen, nachdem Schäufele *Dei et Apostolicae Sedis gratia* (wie die Formel lautete) auf der Freiburger Kathedra inthronisiert war, starb Pius XII. (9. Oktober 1958). Sein Nachfolger auf dem Stuhl Petri, Johannes XXIII. (1958–1963), bisher Patriarch von Venedig (Angelo Giuseppe Roncalli), war zuvor im diplomatischen Dienst des Heiligen Stuhls tätig, seit 1945 als Nuntius in Paris, aber er hatte keine direkte kuriale Erfahrung. Dies mag dazu beigetragen haben, dass auch er P. Bea zwar nicht mehr als Beichtvater, aber als kurienerfahrenen Berater in sein Vertrauen zog, vielleicht um im »Dschungel« der kurialen Dikasterien besser die Übersicht und Oberhand zu behalten. Schließlich erhob er P. Bea zum Kardinal(diakon von San Saba [14. Dezember 1959]) und betraute ihn im Vorfeld des von ihm gegen erhebliche innerkuriale Widerstände einberufenen Zweiten Vatikanischen Konzils mit der Leitung des neu geschaffenen »Sekretariats für die Förderung der Einheit der Christen« (5. Juni 1960): mit einer Aufgabe, einem Auftrag, der den inzwischen 79-jährigen absolut geistesfrischen und eloquenten Jesuiten, eine asketische Erscheinung, ins Rampenlicht der Öffentlichkeit führte: »Im Dienst der Verständigung« – so der Titel der dritten Abteilung.

Für Kardinal Bea war, als er mit der Leitung des »Einheitssekretariats« betraut wurde, die ökumenische Frage kein »Neuland«. Vielmehr beschäftigte er sich mit ihr seit Frühjahr 1951. Damals hatte sich der Paderborner Erzbischof Lorenz Jäger (1892–1976, Erzbischof von Paderborn: 1941–1973, Kardinal: 1965), der in der Deutschen Bischofskonferenz das Referat »Glaubensverbreitung« und »Una Sancta-Bewegung« vertrat, vertrauensvoll an ihn gewandt: P. Bea kenne die Meinung des Papstes und des *Sanctum Officium* in diesen Fragen und sei in den deutschen Verhältnissen besser bewandert als die übrigen Konsultoren. Und er konfrontierte ihn sogleich mit dem Problem der Zulassung konvertierter evangelischer Geistlichen zu den Heiligen Weihen. Aus dieser ersten Kontaktnahme entwickelte sich eine rege Korrespondenz, in deren Mittelpunkt vor allem eine Gruppe von Protestanten stand, die sich 1954/55 als »Sammlung« um die lutherischen Theologen Hans Asmussen (1898–1968), einst Vorkämpfer der Bekennenden Kirche und bis 1955 Propst von Kiel, und Max Lackmann (1910–2000) gebildet hatte und eine Rückkehr des Protestantismus zu den ersten reformatorischen Bekenntnisschriften und zur älteren Tradition der Kirche mit Betonung des »Amtes« anstrebte. Otto Karrer setzte sich

rechtigte Kapitel fühlt sich von Rom hintergangen in einer Angelegenheit, die durch ein Konkordat geregelt ist. Die Chance einer echten Wahl hat Rom den F[rei]b[ur]g[er] Wählern *nicht* gegeben. Der 2. Mann der Terna schied aus, wegen seiner Prothese. Der 3. Candidat [Föhr] wurde wie eine Kränkung erfahren: [...] Sie schrieben mir damals, lieber P[ater] Bea, daß die Stimmen aus Baden, die zu Ihnen kamen, 90% pro Schäufele waren. [...] Heute weiß ich, daß in Rom vorstellig geworden sind gegen die Candidatur von Dr. Schäufele: weltliche Regierungskreise in Stuttgart u[nd] Bonn, die theol[ogische] Fakultät F[rei]b[ur]g, Herder Verlag, Stimmen der Zeit u[nd] auch die[se] u[nd] jene Stimme aus dem Episkopat. [...] Und was soll nun alles Vorstehende: Dr. Schäufele war Ihr Candidat. Ich bitte Sie dringend um der guten Sache willen, daß Sie Ihren ganzen Einfluß geltend machen, den Sie nur auf Dr. Schäufele haben. Denn ab Montag, 11. 8., heißt der regierende Mann nicht Schäufele, sondern H[ochwürdigster] H[err] Föhr! [...]«. – Vgl. Beas Schreiben an Föhr, Rom 19. Juni 1958. – BURKARD/SCHMIDER, Augustin Bea und die Freiburger Bischofswahl (wie Anm. 63), 321: »[...] Am 16. Juni nachmittags brachte der Osservatore Romano die Nachricht, daß der H[ei]l[ige] Vater den H[ochwürdigsten] H[errn] Weihbischof Dr. Schäufele zum Erzbischof von Freiburg ernannt habe. Ich brauche nicht zu sagen, wie sehr ich mich über diese Nachricht gefreut habe [...]« Er habe ihm »sofort am 17. morgens« seine Glückwünsche ausgesprochen. »Mögen nun auch diejenigen, die gegen ihn waren, sich bald überzeugen, daß die Wahl den rechten Ausgang gehabt hat!«

für diesen Kreis ein, ebenso P. Thomas Sartory OSB von Niederaltaich (1925–1982) und Erzbischof Jägers früherer Ökumene-Fachmann Josef Höfer (1896–1976), inzwischen Geistlicher Rat an der deutschen Botschaft beim Hl. Stuhl. Während Erzbischof Jäger skeptisch blieb, »scheint« P. Bea – wie *Dominik Burkard* in seinem Beitrag »Frühe katholisch-evangelische Sondierungen« schreibt⁷⁴ – »der ›Sammlung‹ größere Aufgeschlossenheit entgegengebracht zu haben«; jedenfalls stellte er sich ihr als Gesprächspartner zur Verfügung, für ihn (auch oder vor allem) ein wichtiges pastorales Anliegen, und empfing im Herbst 1956 Lackmann und kurz darauf Asmussen in Rom, berichtete darüber auch Pius XII. Aber bei aller Dialogbereitschaft war für P. Bea ökumenische Arbeit zuallererst theologische Arbeit. Kompromisse um der Einheit willen durften die Wahrheitsfrage, wie er sie verstand, nicht tangieren. Bei aller Wertschätzung der evangelischen Gesprächspartner und Herzlichkeit in der Korrespondenz und Diskussion mit ihnen ging es ihm nüchtern und sachlich darum, ihnen einen Weg zum Verständnis des katholischen Glaubens als des »allein wahren Glaubens« zu ebnet und Hindernisse ihrer »Rückkehr« möglichst aus dem Weg zu räumen. Dabei scheute er keinen Einsatz, war aber realistisch genug, um die katholisierenden Tendenzen im verhältnismäßig kleinen Kreis der »Sammlung« nicht überzubewerten; denn wenn er auch gewisse Zugeständnisse im disziplinären Bereich nicht ausschließen wollte, so blieb doch, zumindest nach seinem vorkonziliären Ökumene-Verständnis, einziges Ziel ökumenischer Bemühungen die konsequente Rückkehr der getrennten Christen zur *una sancta catholica et apostolica ecclesia*. Dies aber entsprach nicht der Intention der »Sammlung«, der die Idee einer »evangelisch-katholischen Unionskirche« vorschwebte. Bei dem von Bea eingenommenen theologischen Standpunkt ist nach *Dominik Burkard* mit zu bedenken, dass er damals als Konsultor des *Sanctum Officium*, einer defensiven Kurialbehörde, seine Aufgabe wohl weniger im ökumenischen Engagement, sondern in erster Linie in der Wahrung der *römisch*-katholischen Position und in der Warnung vor überzogenen Erwartungen oder »Verirrungen« gesehen habe, so sehr er nach außen stets als »Privatperson« argumentierte⁷⁵.

Diese ekklesiologische Einstellung begann sich aber nach – oder mit? – seiner Erhebung zum Kardinal und seiner Berufung zum Leiter bzw. Präsidenten des neu konstituierten »Einheitssekretariats« zu ändern. Die Gründung einer solchen Institution ging auf eine erste Anregung Beas, kurz vor seiner Kardinalskreation, gegenüber Erzbischof Jäger zurück, wurde aber durch ein (von Bea angeregtes) Gesuch des Letzteren vom 4. März 1960 an den Papst in die Wege geleitet. Nach der päpstlichen Billigung seines Vorschlags und der Ernennung Kardinal Beas zum Präsidenten des »Einheitssekretariats« (am 6. Juni 1960 – als der Kardinal gerade in New York von der katholischen Fordham-University mit dem Ehrendoktorat in Rechtswissenschaften ausgezeichnet wurde⁷⁶) hatte Erzbischof Jäger auch Anteil am Entwurf eines Statuts für diese Neugründung. Dem »Einheitssekretariat« wurde jedoch offiziell nicht der Rang einer päpstlichen Kommission zuerkannt, neben den im Vorfeld des Konzils errichteten elf Vorbereitungskommissionen mit der zentralen Theologischen Kommission unter dem Vorsitz des extrem konservativen Kardinals Alfredo Ottaviani (1890–1979) an der Spitze, der »– in Analogie zur ›Höchsten Kongregation des Heiligen Offiziums‹ –« alle Kommissionen als nachgeordnete Einrich-

74 Dominik BURKARD, Frühe katholisch-evangelische Sondierungen. Augustin Bea und die »Sammlung« ökumenisch orientierter Protestanten, in: BRODKORB/BURKARD, Der Kardinal der Einheit (wie Anm. 1), 367–447, mit sieben Quellenanhängen 411–447.

75 Siehe das Resümee ebd., 409f.

76 Ulrich RUH, Der Mediator: Kardinal Augustin Bea als »Mann der Medien«, in: BRODKORB/BURKARD, Der Kardinal der Einheit (wie Anm. 1), 481–494, hier: 483.

tungen behandelte und »konstant jede Zusammenarbeit mit dem Einheitssekretariat« verweigerte. Mit dieser Neugründung wurde vielmehr, als Kompromiss zwischen dem Papst und den Kurienbehörden, »ein besonderer Ausschuß als Sekretariat errichtet« – so im Motu proprio *Superno Dei nutu* vom 5. Juni 1960 –, mit dem Johannes XXIII. allerdings »einen Gegenakzent gegenüber dem kurialen Trend zu setzen« vermochte, im Sinne seiner Intention, dem Konzil einen pastoralen Charakter zu geben. Für Kardinal Bea war mit der neuen Amtstätigkeit ein persönlicher Lernprozess verbunden, bei dem ihm die Kompetenz seines Sekretärs Msgr. Jan Willebrands (1909–2006, nachmals Kardinal, Nachfolger Kardinal Beas im Einheitssekretariat und Erzbischof von Utrecht), dessen Organisationserfahrung, Personenkenntnis und langjährige Verbindungen mit ökumenisch engagierten Persönlichkeiten und Organisationen, aber auch weitere Mitarbeiter und externe Experten eine entscheidende Hilfe waren, um »ein eigenständiges und differenziertes theologisches Profil [des Einheitssekretariats] zu entwickeln«⁷⁷. So kam es schließlich im Mai 1962, noch vor Konzilsbeginn, zum offenen Schlagabtausch mit Kardinal Ottaviani, als Kardinal Bea (am 19. April 1962 von Johannes XXIII. auch zum Bischof [Titularbischof von Germania in Numidia i. p. inf.] geweiht, übrigens zusammen mit Kardinal Ottaviani) die Beschreibung der Kirchengliedschaft in dessen, unter Mitarbeit von P. Sebastian Tromp SJ als Sekretär verfasstem, ersten Konstitutionsentwurf »De Ecclesia« kritisierte und damit nicht nur dessen Position in einer theologischen Einzelfrage, sondern überhaupt dessen (der päpstlichen Intention widerstrebendes) »doktrinäres« Konzilsverständnis verwarf⁷⁸. Welch einflussreiche Rolle Kardinal Bea dann als Promotor des ökumenischen Gedankens (und Anliegens Johannes' XXIII.) auf dem Zweiten Vatikanum spielte, klug taktierend vor und hinter den »Konzilskulissen«, gegen welche Schwierigkeiten, Parteilungen, Widerstände, auch Intrigen er anzukämpfen hatte und wie intensiv er als kurialer »Insider« die »ständige Erreichbarkeit des Papstes«, nämlich Pauls VI., des Nachfolgers Johannes' XXIII., »für die Konzilsväter [...] dieses Instrument römisch-kurialer Politik hinter den Kulissen [...] diesen Kommunikationskanal [...] in Zeiten der Gefahr für seine Projekte [...] nutzte – oder auch nicht«, schildert *Joachim Bürkle*⁷⁹. Auf diese Weise gelang es ihm, das Dekret über den Ökumenismus *Unitatis redintegratio* in der Plenarsitzung vom 21. November 1964 zur Annahme zu bringen⁸⁰, nicht jedoch in derselben Plenarsitzung die *Declaratio* über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*. Sie wurde zum großen Unmut der Konzilsmehrheit abgesetzt und musste im Einheitssekretariat mehrfach revidiert werden, ehe sie in der letzten Plenarsitzung am

77 Nikolaus KLEIN, Kardinal Augustin Bea SJ und das Einheitssekretariat, in: BRODKORB/BURKARD, *Der Kardinal der Einheit* (wie Anm. 1), 333–342, die Zitate hier: 334–336. – Zum Verhältnis der Kardinäle Ottaviani und Bea s.: Dominik BURKARD, Augustin Bea und Alfredo Ottaviani. Thesen zu einer entscheidenden personellen Konstellation im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum* (Münchener Kirchenhistorische Studien N.F. 1), hrsg. v. Franz X. BISCHOF, Stuttgart 2012, 45–66.

78 KLEIN, Kardinal Augustin Bea SJ und das Einheitssekretariat (wie Anm. 77), 339f. – Zu den Entwürfen und dem endgültigen Text der *Constitutio dogmatica de ecclesia (Lumen gentium)* in diesem Punkt s. LThK. *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare Teil I*, 1966, 194–200.

79 Joachim BÜRKLE, Augustin Bea als Konzilsvater. Eine exemplarische Studie zu den Aktivitäten des Kardinals auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: BRODKORB/BURKARD, *Der Kardinal der Einheit* (wie Anm. 1), 343–363, das Zitat hier: 354.

80 DENZINGER/HÜNERMANN 1241–1245 (Nr. 4185–4192).

7. Dezember 1965, einen Tag vor Konzilsschluss, endlich doch noch Annahme fand⁸¹ – und sich mit ihr das Konzil zur Revision eines Jahrhunderte lang geltenden Lehrprinzips durchrang. Aber Kardinal Bea und seine Mitarbeiter im Einheitssekretariat hatten u. a. auch maßgeblichen Anteil an der Ausarbeitung der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* und hier an der ökumenisch offenen »*subsistit-in*«-Formel in Cap. 8, um die lange gerungen wurde. Danach sei die *unica Christi Ecclesia* in der vom Nachfolger Petri in Gemeinschaft mit den Bischöfen geleiteten *Ecclesia catholica* »verwirklicht (*subsistit in*)«, »auch wenn sich außerhalb ihres Gefüges mehrere Elemente der Heiligung und der Wahrheit finden, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen (*licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniantur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt*)«⁸².

Kardinal Bea stützte sein ökumenisch offenes Kirchenverständnis, wie er in der Kontroverse mit seinem »Widerpart« Kardinal Ottaviani bekräftigte hatte, auf die Lehre der Enzyklika *Mediator Dei* Pius' XII. von 1947 über die Taufe und ihre Wirkung⁸³ und auf CIC can. 87⁸⁴: nämlich auf die durch die Taufe begründete, unverlierbare partizipative Kirchenzugehörigkeit. Und als Leiter des »Einheitssekretariats« und Konzilsvater kämpfte er aus dieser theologischen Grundposition heraus mit Klugheit, kurial-diplomatischer Gewandtheit und unbeugsamer Durchsetzungskraft für seine ökumenischen Ziele (man wird hinzufügen müssen: im Sinne der Intention Johannes' XXIII). Dabei pflegte er in der Vorbereitungsphase und während des Konzils immer wieder Gesprächskontakt mit dem in seiner Eigenschaft als Beobachter der Evangelischen Kirche Deutschlands dem Konzil anwohnenden Heidelberger Ordinarius für Systematische Theologie Edmund Schlink (1903–1984)⁸⁵ und mit dem in gleicher Eigenschaft dem Konzil anwohnenden evangelischen Basler Ordinarius für Alte Kirchengeschichte und Neues Testament Oskar Cullmann (1902–1999). So vermittelte er von sich vielen Konzilsvätern, die ihn zuvor nicht gekannt hatten, den Eindruck eines »progressiven« Theologen. Andere freilich, die seinen Werdegang näher kannten, konstatierten einen nicht unerheblichen Wandel oder Bruch in seiner theologischen Sichtweise, verursacht oder zumindest verstärkt durch Johannes XXIII. und seine Kardinalserhebung, »inspiriert« vom päpstlichen Anliegen eines pastoral und ökumenisch ausgerichteten *aggiornamento* der Kirche und möglicherweise auch geleitet von einem starken persönlichen Interesse, nunmehr als Mitglied des Kardi-

81 DENZINGER/HÜNERMANN 1265–1268 (Nr. 4240–4245). – In dieser *Declaratio*, an der sich im Konzil die Geister schieden, ging es nicht um die religiöse Wahrheitsfrage, sondern um die Bekräftigung des Rechtes der menschlichen Person auf religiöse Freiheit. »Dieses Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit muß in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, daß es zum bürgerliche Recht wird (*Hoc ius personae humanae ad libertatem religiosam in iuridica societatis ordinatione ita est agnoscendum, ut ius civile evadat*).« Nr. 4240.

82 DENZINGER/HÜNERMANN 1181 (Nr. 4119). – Zu den verschiedenen Fassungsanschlüssen s. LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare Teil I, 1966, 172–175, bes. 174 (Anm. 29). – Vgl. dazu die entsprechende Aussage in der Enzyklika *Ut unum sint* Johannes Pauls II. vom 25. März 1995, die sich als vertiefende Weiterführung von *Lumen gentium* versteht. DENZINGER/HÜNERMANN 1514–1520 (Nr. 5000–5012, hier bes. 5001).

83 Vgl. DENZINGER/HÜNERMANN 1072f. (Nr. 3851).

84 Can. 87 des Codex iuris canonici von 1917 lautet im ersten Teil: *Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona cum omnibus christianorum iuribus et officiis*, [...]. – UNTERBURGER, Gefahren, die der Kirche drohen (Anm. 16), 73f.

85 S. darüber ausführlich: Margarethe HOPF, Der Ökumeniker. Ein Blick auf Kardinal Augustin Bea aus der Perspektive des EKD-Konzilsbeobachters Edmund Schlink, in: BRODKORB/BURKARD, Der Kardinal der Einheit (wie Anm. 1), 449–463.

nalskollegiums die Chance zu ergreifen und an diesem kirchlichen Neuaufbruch öffentlich aktiv-gestaltend mitzuwirken, nach Jahrzehnten unermüdlichen Einsatzes im absolut loyalen Dienst *ad nutum* der beiden Pius-Päpste, ohne je öffentlich in Erscheinung getreten zu sein⁸⁶. Man kann über diese Wende, diesen Wandel: diesen theologischen »Perspektivenwechsel« (vorsichtig formuliert) durchaus unterschiedlich urteilen, mag er sich im Denken P. Beas vielleicht auch schon früher angebahnt haben. Aber Kardinal Bea hatte mit dieser seiner »Strategie«, wenn man dies so nennen darf, auf dem Konzil und mit seinen zahlreichen Rundreisen durch Europa und die USA vor, während und nach dem Konzil, mit seinen vielfältigen Kontaktnahmen mit führenden Persönlichkeiten im evangelischen Bereich wie im Judentum, mit seinen zahlreichen Vorträgen (auch an deutschen Universitäten, deren Geistesverfassung ihm einst als so überaus suspekt erschienen war, und von denen er sich nunmehr einladen und empfangen ließ), Interviews und medialen Auftritten beachtlichen Erfolg⁸⁷.

86 S. dazu UNTERBURGER, Gefahren, die der Kirche drohen (wie Anm. 16), 84f.

87 SUSANNAH Heschel, An Interfaith Friedship. Augustin Cardinal Bea and Rabbi Abraham Joshua Heschel, in: BRODKORB/BURKARD, Der Kardinal der Einheit (wie Anm. 1), 465–479. – RUH, Der Mediator (wie Anm. 76).

II. Buchbesprechungen

1. Gesamtdarstellungen

ARNOLD ANGENENDT, »Lasst beides wachsen bis zur Ernte ...«. Toleranz in der Geschichte des Christentums. Münster 2018: Aschendorff. 243 S., ISBN 978-3-402-13246-3, € 17,90.

Von Menschenwürde und Menschenrechten wird heute ganz selbstverständlich gesprochen und dieses Gut nicht selten mit der christlichen Tradition in Verbindung gebracht. Arnold Angenendt spürt der Rechtmäßigkeit dieser Verbindung mit einer kurzen und prägnanten Darstellung der Geschichte der Toleranz im Christentum nach; ausgehend von der Bibel und frühen Kirche bis hinein in die Gegenwart. Dabei wird offensichtlich, wie sowohl Toleranz als auch Intoleranz in der Christentumsgeschichte ihre Spuren hinterlassen haben.

Ausgehend von religionsgeschichtlichen Einblicken in die Rolle des Frevlers bzw. Frevlers (Häretiker, Abtrünniger und Unreiner) wird deutlich gemacht, was das Weizen-Unkraut-Gleichnis (vgl. Mt 13,24–30) an Neuem bereithält: Während selbst noch im Alten Testament keine konsequente Überwindung religiöser Gewalt erfolgt sei, komme es nun allein Gott und nicht Menschen oder Religionsgemeinschaften zu, den Frevler zu bestrafen. So sei es auch nicht Sache des Menschen zu verfluchen, sondern zu segnen; ihm sei auferlegt, beides (Weizen und Unkraut / Gut und Böse) wachsen zu lassen. Die durchgehende Aufarbeitung des hieraus resultierenden zwischenmenschlichen Gewaltverzichts in Religionsdingen ist das selbsterklärte Ziel des Buches.

Im Neuen Testament würde zwar zwischenmenschliche Religionsgewalt verurteilt und Gewaltverzicht nahegelegt, gleichwohl gebe es Wortgewalt. Während sich aber die aggressiven Sprachformen bei Jesus nie gegen Menschen richten würden, fänden sich bei Paulus durchaus Formeln religiöser Verfluchung (vgl. Gal 1,8; 1 Kor 5,4f.; 1 Kor 16,22; 1 Tim 1,20). Ähnlich mehrdeutig fällt der Befund im Blick auf die Frühe Kirche aus: Zwar werde physische Gewalt geächtet, gleichwohl aber seien Glaubensstreitigkeiten oftmals erbarmungslos ausgetragen worden. Auch fänden sich Ansätze von Menschenwürde, so v. a. im Kontext des Gebets für die Christen-Feinde und weniger im Kontext der Gottesebenbildlichkeit, doch seien diese durch die Sündenlehre verdunkelt worden. Während am Tötungsverbot der Gottesfrevler festgehalten worden sei, habe Augustinus Zwangsmaßnahmen zugelassen, was lange nachgewirkt habe.

Im Frühmittelalter sei es zur Gewaltmission gekommen, motiviert durch den Gottesfrevler auf beiden Seiten. Dagegen habe es im 1. Jahrtausend keine Ketzer-Hinrichtungen gegeben. Erst im 2. Jahrtausend habe ein Ausreißen des Unkrauts eingesetzt. Außerdem sei es zum geistlichen Terror sowie zum Aufleben des Pollutionsgedankens gekommen, welcher für die Kreuzzüge maßgebend geworden sei. Gleichwohl habe das Weizen-Unkraut-Gleichnis weitherhin positiv gewirkt, so etwa im gratianischen Decretum, wo es »eine Art Basso continuo« bildete (S. 97). Eine entscheidende Wende wird im Hochmittelalter ausgemacht: Ketzertötung wird nun erlaubt und sogar von Thomas von Aquin gerechtfertigt, da man glaubte, das Unkraut eindeutig identifizieren zu können. Um dieses im Innern des Menschen ausfindig zu machen, habe sich nun das Inquisitionsverfahren

etabliert. Indes sei die altkirchliche Toleranz selbst im Spätmittelalter, trotz einer intensiven Strafverfolgung von Gotteslästerern, nie gänzlich verschwunden. In der Reformation sei durch die Billigung von Ketzer-Hinrichtungen der Toleranzgedanke zugunsten der Religionsgewalt ins Hintertreffen geraten. Die Großkonfessionen hätten die Toleranzidee und mithin das Verbot des Ausreißens des Unkrauts nicht durchhalten können. »Es war der linke Flügel der Reformation, der die absolute Gewaltlosigkeit in Religionsdingen von neuem einforderte und damit zur modernen Toleranz überleitete.« (S. 128) In der Aufklärung habe die Gewissensfreiheit eine beinahe absolute Stellung eingenommen und mithin der freie Religionsentscheid. Zudem sei die unverlierbare, weil mit der Natur gegebenen Menschenwürde herausgestellt und von nicht wenigen Aufklärern das Weizen-Unkraut-Gleichnis bemüht worden.

Während die Päpste im 19. Jahrhundert die Religions- und Gewissensfreiheit gelegnet hätten, seien diese 1848 in Frankfurt grundgelegt worden. Zwar habe sich die altkirchliche Religionsfreiheit als Brücke angeboten, doch sei sie erst von Johannes XXIII. beschritten worden, was schließlich zum Dekret der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanum geführt habe. Mit der Frage nach der Bedeutung der Menschenwürde und Menschenrechte für den freiheitlichen, säkularen Verfassungsstaat enden die Ausführungen, nicht ohne zuvor auf das hinzuweisen, was ohne religiöse Überlieferung fehlen würde. Ein Literatur- und Personenregister runden den Band ab.

Wer nach Spuren der Toleranzidee in der Geschichte des Christentums sucht, wird in dem vorliegenden Band reichlich fündig und nicht selten überrascht, u. a. wie sehr sich das Weizen-Unkraut-Gleichnis als roter Faden entpuppt. Das Buch ist reich an Zitaten, nimmt auf aktuelle Diskussionen Bezug und verzichtet auf langatmige Ausführungen. Die Systematik erschließt sich nicht immer sofort, wohl aber während der Lektüre, die uneingeschränkt lohnt.

Christoph Böttigheimer

JENS HOLGER SCHJØRRING, NORMAN A. HJELM (HRSG.): Geschichte des globalen Christentums. 2. Teil: 19. Jahrhundert (Die Religionen der Menschheit, Bd. 33), Stuttgart: Kohlhammer 2017. 582 S. ISBN: 978-3-17-021932-8. Geb. € 179,00.

Global History ist seit einigen Jahren *der* Megatrend der Geschichtswissenschaften. Während die schon seit langem nicht mehr so »neuere Kulturgeschichte« in der Gefahr steht, sich in Detailstudien zu verlieren, soll die Globalgeschichte die (angeblich immer schon existenten, aber) aus dem Blick geratenen Verbindungen der multiple antiquities, multiple modernities usw. in den Blick nehmen und so die eurozentrische Engführung der westlichen Masternarrative überwinden. Für einige Epochen (Jürgen Osterhammel: Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts; Christopher A. Bayly: Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780–1914) oder Themenfelder (John Darwin: Der imperiale Traum. Die Globalgeschichte der großen Reiche 1400–2000; Talal Asad: Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity) ist das bereits erfolgreich demonstriert worden. Welches Thema läge für eine Globalgeschichte nun näher als die Geschichte des Christentums, das sich im Rahmen der europäischen Expansion seit 1820 tatsächlich zur ersten globalen religiösen Formation entwickelte? Die von Schjørring und Hjelm herausgegebenen drei Bände einer »Geschichte des globalen Christentums« wollen diese Lücke schließen. Zu fragen ist allerdings, ob alle Beiträge dem hohen Anspruch gerecht werden und ob sich die Beiträge tatsächlich zu jenem neuen Bild von Christentumsgeschichte zusammenfügen, das das Vorwort (S. 14) verspricht.

Die Einteilung des Gesamtwerks und auch die Gliederung des zweiten Bandes halten am europäischen Narrativ fest: Die Welt des globalen Christentums weiterhin in Frühe Neuzeit, langes 19. Jahrhundert und 20. Jahrhundert zu unterscheiden markiert europäische Zäsuren, entspricht aber kaum der Selbstwahrnehmung der außereuropäischen Kirchen, für die die größten Zäsuren die Ankunft der europäischen Mission, ihre Verbindung mit und ihre schließliche Lösung vom modernen Kolonialismus waren und die sich zu ganz unterschiedlichen Zeitpunkten vollzogen. Auch in der Binnengliederung des Bandes dominiert die europäische Sicht: Ziemlich genau die Hälfte des Bandes (bis S. 268) widmet sich der europäischen Kirchengeschichte, den Rest müssen sich die anderen Kontinente teilen (wobei Australien vergessen wird). Im großen Ganzen wird in allen Beiträgen Kirchengeschichte als Institutionen- und Frömmigkeitsgeschichte geschrieben. Die für Konzepte wie »*entangled history*« schlechthin entscheidenden Querverbindungen zwischen den Kirchen werden allenfalls im Modus der Missionsgeschichte wahrgenommen. Überschneidungen mit den Aufnahmekulturen oder konkurrierenden Religionen (Islam, Judentum und Hinduismus) werden genauso stiefmütterlich behandelt wie die gesamte Philosophie-, Kunst- oder Politikgeschichte. Allein der kurze Beitrag von Ulrike Schröder und Frieder Ludwig knüpft an genuin globalgeschichtliche Theoriebildung an und versucht, am Beispiel Südindiens und Westafrikas die außerchristliche Sicht auf das Christentum in den Blick zu nehmen. Leider wirkt der Beitrag streckenweise etwas unfokussiert und kleinteilig und eröffnet so kaum weitergehende Perspektiven.

Dass so kein globalgeschichtliches Konzept von Christentumsgeschichte zustande kommt, liegt auch am sehr unterschiedlichen Niveau der Beiträge. Nicht unproblematisch sind Ausführungen Hugh McLeods (»Einführung in Band II«, »Die Revolutionen und die Kirche: die neue Ära der Moderne«, »Reflexion und Ausblick«), die zusammen allein ca. 140 Seiten des Bandes ausmachen: Seine Darstellung will offenbar eine politische Sozialgeschichte der europäischen Kirchen im 19. Jahrhundert sein, mäandert aber so unverbindlich zwischen Mikro- und Makrogeschichte, dass sich mir ein inhaltlicher Fokus nicht erschließt. Das ist umso bedauerlicher, als eine Darstellung des europäischen Protestantismus in dem Band ganz fehlt.

Ganz im Gegensatz dazu steht Andreas Holzems konzise, souveräne Darstellung des europäischen Katholizismus im 19. Jahrhundert und seiner unterschiedlichen Reaktionsweisen auf Narrative der Modernisierung: Die pointiert postvatikanische (und streckenweise höchst unterhaltsame!) Perspektive des Autors auf den Ultramontanismus macht diesen Beitrag m. E. zu einer der besten kürzeren Darstellungen des Themas überhaupt. Unbedingt lesenswert! Ähnlich souverän stellt Christian Gottlieb die Institutionengeschichte der christlichen Kirchen in Russland zwischen Peter dem Großen und der russischen Revolution dar, wobei man sich eine ebenso klare Einführung auch für die russische Theologie gewünscht hätte. Kevin Ward bietet eine instruktive Sozial- und Kulturgeschichte der europäischen Missionsbewegung, die allerdings eine ganze Reihe Überschneidungspunkte mit seinem eigenen Beitrag zur Geschichte Afrikas aufweist. Mitri Raheb entwirft eine arg knappe Geschichte des Christentums im Nahen Osten, die überdies kaum mehr ist als die Geschichte der protestantischen Missionen. Die Geschichte der orthodoxen Kirchen kommt nur in ihrer Reaktion auf dieselbe in den Blick. Problematisch erscheint hier das Kapitel über den Zionismus: Es bedient die alten Narrative, der Zionismus sei ein (pseudo-)religiöses Projekt der protestantischen Eliten des Westens gewesen mit dem Ziel, »die Palästinenser aus ihrem Land zu vertreiben und palästinensische Stadtregionen zu besetzen, in denen sich dann jüdische Einwanderer niederließen.« (S. 356). Eine solche historische und politische Schlagseite hätte durch eine sorgsamere Redaktion vermieden werden müssen!

Problematisch ist aber vor allem der Beitrag von Margaret Bendroth zur Geschichte des Christentums in Nordamerika. Der Beitrag zeigt eine massive religiöse Schlagseite: Während in der Beschreibung der Erweckungsbewegung das Urteil der Autorin von dem der Quellen kaum noch zu unterscheiden ist und die Grenzen zum erbaulichen Traktat manchmal deutlich überschritten werden (etwa S. 365–369 und S. 391–392), werden andere Kirchen zur Karikatur entstellt, deren »reguläre« oder »offizielle« Geistliche immer wieder versucht hätten, von der Arbeit anderer zu »profitieren«. Bei Bendroth diskutieren Presbyterianer noch im 19. Jahrhundert über »unveränderlich festgelegte Syllogismen des Calvinismus« – S. 392; im Katholizismus spielen »Hausaltäre und örtliche Heiligtümer eine größere Rolle [...] als kirchliche Literatur« – S. 379; Mormonen sind »eine echte Herausforderung für religiöse Toleranz« – S. 383. Dazu kommen eine ganze Reihe Ungenauigkeiten: S. 363 werden Arminianismus und Arianismus verwechselt; S. 388 wird »Rerum Novarum« als »moderne katholische Position für soziale Gerechtigkeit« bezeichnet, während die deutsche Bibelkritik »die Historizität Jesu in Frage« gestellt habe (S. 392), und schließlich wird gar angedeutet, die Säkularisierung könne vielleicht »eher ein wissenschaftliches Konstrukt als eine Interpretation der Wirklichkeit« sein (S. 396).

Demgegenüber bietet Klaus Koschorkes Darstellung einen grundsoliden Handbuchartikel zur Geschichte des Christentums in Asien, ebenso wie Kevin Wards Darstellung zu Afrika, für die man sich allerdings mehr und genauere Literaturangaben gewünscht hätte. Überhaupt ist die für fast das ganze Buch geltende Entscheidung ungewöhnlich, ausgerechnet Quellenzitate nicht auszuweisen: das dürfte dem Buch einen Großteil seiner Wirksamkeit für die weitere Forschung nehmen. Deutlich zu knapp fällt Drehers Darstellung zu Lateinamerika aus: Hier werden allgemein politische und institutionengeschichtliche Eckdaten zu einer Höhenkammgeschichte verbunden, die weder frömmigkeits- noch theologiegeschichtliche Perspektiven berücksichtigt.

Konzeptionell bietet der Band eine große Spannweite von magistralen bis hin zu eher problematischen Beiträgen, wobei mit dem Kontinent Australien und dem europäischen Protestantismus erhebliche Lücken zu verzeichnen sind. Der konzeptionelle Mut, sich in einer Reihe, die »Religionen der Menschheit« heißt, von einer klassischen kirchengeschichtlichen Binnenperspektive zu einer übergreifenden religionshistorischen und globalhistorischen Perspektivierung zu wagen, ist für mich jedenfalls nicht zu erkennen. Dazu fehlt zu sehr eine theoretische Fundierung. In der Konsequenz bleiben sehr unterschiedlich qualitätvolle Einzeldarstellungen nebeneinander stehen. So wird man das Buch in die Hand nehmen, wenn man einen kurzen Überblick über die Kirchengeschichte einzelner Kontinente oder Länder im 19. Jahrhundert gewinnen will – aber auf die Globalgeschichte des Christentums müssen wir nach wie vor warten.

Anselm Schubert

HUBERT WOLF: Konklave. Die Geheimnisse der Papstwahl. München: C.H. Beck 2017. 224 S. m. Abb. ISBN 978-3-406-70717-9. Geb. € 19,95.

Am 11. Februar 2013 trug sich etwas zu, was erstmals im Jahre 1294 geschah: Benedikt XVI. kündigte dem Konsistorium seinen Rücktritt vom Papstamt aufgrund schwindender Kräfte bedingt durch sein vorgerücktes Alter an. Spätestens zum Beginn des Konklaves am 12. März 2013 versammelten sich die Fernsehsender sowie die Presse auf dem Petersplatz, bis das Wahlgremium am zweiten Tag durch das Aufsteigen des weißen Rauchs die Entscheidungsfindung signalisierte. Nach der Ankündigung des neuen Papstes

durch den rituellen Satz »Habemus papam« und der Nennung seines Papstnamens Franziskus trat Kardinal Jorge Mario Bergoglio auf die Loggia des Petersdoms und begrüßte die Menge mit einem schlichten »Buonasera«.

Die Papstwahl hat bis heute eine 2000-jährige Geschichte durchlaufen, und der Verlauf der Papsterhebung wurde vor allem durch die Papsterhebungsordnungen des Mittelalters geprägt. Durch die Konstitution »Ubi periculum« des Zweiten Konzils von Lyon 1274 wurde das Konklave als einzig legitimer Papstwahlort festgesetzt. Aufgrund der Verbrennung der Wahlzettel erfährt die Außenwelt nichts über den Wahlverlauf, sodass bis heute von den »Geheimnissen der Papstwahl« zu sprechen ist.

Mit dem Wahlort des Konklave und den Geheimnissen einer jeweiligen Papstwahl beschäftigt sich das Werk von Hubert Wolf. Auf die bildhafte Darstellung der letzten Papstwahl im Jahre 2013 folgt eine auf sechs Kapitel verteilte Beantwortung der Fragen (1) »Wer wählt den Papst?«, (2) »Wer kann überhaupt Papst werden?«, (3) »Wo wird der Papst gewählt?«, (4) »Wie wird der Papst gewählt?«, (5) »Was macht den Papst zum Papst?« und (6) »Wie geheim sind Papstwahlen wirklich?«. Daran anschließend wird die Möglichkeit des Papstrücktrittes thematisiert. Den Abschluss bildet das prägnante Fazit »Die Papstwahlordnung von 2059«. Die jeweiligen Kapitel werden mit epochalen Schlaglichtern zu den einzelnen Fragestellungen eingeleitet und mit den entscheidenden, noch heute gültigen Bestimmungen sowie deren Umsetzung untermauert.

So beginnt das erste Kapitel (S. 23–48) mit den berühmten Worten in Mt 16,18f., mit denen das Papsttum bis heute seinen Primat in der Gesamtkirche begründet. Es folgt eine chronologische Darstellung der ausschlaggebenden Momente in der Geschichte der Papstwahlen, wie das Papstwahldekret 1059, das Konzil von Konstanz 1414–1418 und schließlich die Wahlordnung von 1996. Im nächsten Kapitel (S. 51–61) werden die geschichtsträchtige Leichensynode 897 herausgegriffen, das Translationsverbot diskutiert und schließlich mit den heutigen Bestimmungen über den passiven Wahlkörper die Darlegung abgeschlossen. Erst im dritten Kapitel (S. 65–83) wird die Bestimmung über das Konklave als Wahlort eingehend erläutert. Mit der Adorationswahl des Gian Angelo de' Medici (Pius IV.) 1559 werden im vierten Kapitel (S. 87–113) die drei Wahlmodi *per scrutinium*, *per compromissum* und *per inspirationem* eingeführt, um schließlich herauszustellen, dass der Wahlmodus *per scrutinium* der einzig legitime seit der Reform von 1996 ist. Das fünfte Kapitel (S. 117–151) versucht den Moment herauszuarbeiten, ab dem ein gewählter Papst im Besitz seiner päpstlichen *auctoritas* ist: Bis zur Leichensynode war es die Weihe zum Bischof von Rom, spätestens ab 1059 die Inthronisation und heute ist es, laut Hubert Wolf, die Papstwahl. Schließlich wird im sechsten Kapitel (S. 155–163) die Frage beantwortet, wie geheim die Papstwahl wirklich ist: Erst Papst Johannes Paul II. machte sie zu einer wirklich geheimen Angelegenheit.

Die Herausarbeitung der Geschichte der Papstwahlen von ihren Anfängen bis in die Gegenwart stellt eine Herausforderung dar. Dem Autor gelingt es weitestgehend, die von ihm gestellten Fragen adäquat zu beantworten. Die Darlegung der Papstwahlen des Früh- und Hochmittelalters gerät aufgrund ihrer Komplexität zu kurz, sodass dem Autor an einigen Stellen Fehler unterlaufen. Pippin und seine Söhne bekamen von Papst Stephan II. (752–757) den Titel *Patricius Romanorum* und nicht *Patricius Romanus* verliehen (S. 34). Es war nicht Heinrich III., der das Kardinalskollegium in Rom installierte, sondern die Reformpäpste selbst (S. 36). Als zu weitgehend stellt sich der Vorschlag heraus, das Konsistorium der Kardinäle oder ein Konzil über die Amtsfähigkeit eines Papstes und eine mögliche Absetzung entscheiden zu lassen (S. 180). Dies widerspricht der päpstlichen Nichtjudizierbarkeit. Das visionäre Fazit »Die Papstwahlordnung von 2059«, welches

als Reformvorschlag zu verstehen ist, bildet einen unterhaltsamen Abschluss des Werkes. Obwohl das Werk eher für das breite Publikum bestimmt ist, kann auch die Papsttumforschung Anregungen erhalten.

Sabrina Blank

MANFRED LÜTZ: Der Skandal der Skandale. Die geheime Geschichte des Christentums. Freiburg i. Br. – Basel – Wien: Herder 2018. 286 S. ISBN 978-3-451-37915-4. Geb. € 22,00.

Im Mai 2000 veröffentlichte der Berliner Philosoph Herbert Schnädelbach unter dem Titel »Der Fluch des Christentums« eine wütende Anklage gegen das Christentum (https://www.zeit.de/2000/20/200020.christentum_.xml). Der Artikel enthielt, angefangen vom Missionsbefehl als Toleranzverbot über den Antijudaismus bis zur Leibfeindlichkeit die üblichen Versatzstücke einer Kirchenkritik und stieß auf erheblichen Widerspruch, darunter als bedeutendste Antwort Arnold Angenendts voluminöse historische Studie »Toleranz und Gewalt« (Arnold Angenendt, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster ⁵2012).

Angenendts Buch fand erfreulicherweise viele Leserinnen und Leser, darunter den Arzt und Publizisten Manfred Lütz. Lütz, den man bei aller Vorsicht gegenüber entsprechenden Zuschreibungen als konservativ bezeichnen kann, schreibt vorrangig über theologische und kirchliche Themen für ein breites Leserpublikum, und so ist auch sein neuestes Werk »Der Skandal der Skandale« ausgelegt. Folgt man Lütz, handelt es sich um eine populär gehaltene Kurzfassung von Angenendts Studie. Ob das tatsächlich so ist, wird noch genauer zu diskutieren sein. Grund dafür ist, dass »Falschinformationen über das Christentum« wie die von Schnädelbach breit rezipiert werden und »das Christentum in seinem Kern nachhaltig erschüttert und absolut ungläubwürdig gemacht« haben (beide Zitate S. 9). Der eigentliche Skandal besteht für Lütz allerdings darin, dass besagte »Falschinformationen« weiterhin für bare Münzen genommen werden, trotz der Widerlegung durch Arnold Angenendt und andere Historiker. Lütz leitet daraus den Anspruch seines Buches ab. Es will für einen breiten Leserkreis »der Skandalgeschichte des Christentums vorurteilsfrei mit dem Skalpell der Wissenschaft zu Leibe rücken« (S. 14), und zwar, so der Selbstanspruch, nicht um die Kirche reinzuwaschen. »Es geht also hier nicht um Bekenntnis, sondern um Geschichte [...]« (S. 14).

Inhaltlich ist das Buch im wesentlichen chronologisch aufgebaut. Die meisten der zwölf Kapitel haben ein bestimmtes Thema, wie etwa die Hexenverfolgungen, die Indianermission oder das Verhältnis zum Nationalsozialismus. Andere Kapitel wiederum verbinden über eine bestimmte Zeitphase (z. B. IX. Nach dem Blutbad – Die Kirche im 19. Jahrhundert) unterschiedliche Themen, wie das Unfehlbarkeitsdogma und die Antworten der katholischen Kirche auf die Soziale Frage.

Die Qualität der Kapitel ist unterschiedlich. Vom »Skalpell der Wissenschaft« ist an vielen Stellen wenig zu spüren, auch wenn das Buch schon fast schamanenhaft die Kraft der Wissenschaft beschwört. Es will »Fake News« (S. 9) über den »Faktencheck« (S. 105) entlarven, ohne allerdings deutlich zu machen, dass seine »Fakten« oftmals Deutungen sind, und es auch noch Alternativdeutungen gibt, die sich nicht einfach als Falschinformationen abtun lassen. Im Kapitel über die Beziehung zum Judentum räumt Lütz beispielsweise ein, dass es durchaus Antijudaismus gegeben habe. Dieser sei auch dafür mitverantwortlich gewesen, dass dem »rassistischen Antisemitismus nicht mit der nötigen Entschiedenheit Widerstand geleistet wurde« (S. 231), um anschließend, u. a. mit einem Zitat von Olaf Blaschke, den Abstand zum rassistischen Antisemitismus ausführlich dar-

zustellen. Damit folgt Lütz der Argumentation von Angenendt. Wer aber Angenendt liest, erfährt mit einem weiteren Zitat von Olaf Blaschke (S. 541), dass dieser von der Existenz eines katholischen Antisemitismus ausgeht und die These einer klaren Trennung von katholischem Antijudaismus und rassistischem Antisemitismus gerade nicht vertritt. Es fehlt also, und nicht nur hier, eine sehr wichtige Differenzierung.

Problematisch ist auch der Umgang mit Zahlen und Statistiken, die häufig in vergleichender Absicht eingesetzt werden, ohne dass der wissenschaftliche Erkenntnisgewinn ersichtlich wird. Der Abschnitt über die Aufklärung endet beispielsweise mit einigen Ausführungen über die Opferzahlen der Französischen Revolution. Mit einem Zitat von Michel Vovelle wird im Gefolge von Arnold Angenendt die Zahl an Hinrichtungen, die vom Wohlfahrtsausschuss angeordnet wurde, mit 50.000 angegeben (Lütz, S. 192; Angenendt, S. 69), wobei Angenendt und mit ihm Lütz den Hinweis unterlassen, dass es auch andere deutlich abweichende Schätzungen gibt. Dabei belässt es Lütz aber nicht, sondern zieht einen Vergleich zu den Opferzahlen der Hexenverfolgungen und der spanischen Inquisition: »Das sind in diesen 13 Monaten genauso viele Opfer wie bei allen Hexenverfolgungen in ganz Europa in 400 Jahren zusammen: und zehnmal soviel wie alle Opfer der spanischen Inquisition in 350 Jahren (S. 192).« Der Vergleich und mit ihm die Angabe der Opferzahlen dienen hier keinem historischen Erkenntnisgewinn. Es geht vielmehr darum, bestimmte Verbrechen über die noch größere Abscheulichkeit eines anderen Verbrechens zu relativieren.

Bei allem Verständnis für eingängige und klar verständliche Positionen: An zu vielen Stellen schießt Lütz über das Ziel hinaus. Schwer zu ertragen sind so etwa seine Ausführungen über das »Christentum und den Kindesmissbrauch«. Lütz verquickt hier die sexuelle Revolution der 1960er-Jahre (»Nachdem man erst die Heterosexuellen sexuell befreit hatte, dann die Homosexuellen, standen jetzt die Pädophilen auf der Tagesordnung«, S. 271) mit der deutlichen Zunahme an Priestern, die um eine Laisierung baten (»Progressive Priester bewiesen ihre progressive Aufmüpfigkeit, indem sie sich mehr oder weniger öffentliche Freundinnen – oder Freunde – hielten. Man war eben sexuell aufgeschlossen.«, S. 272) mit einer Zunahme an pädophilen Priestern. Endlich im Thema angekommen verlässt Lütz es schnellstmöglich wieder, um in langen Ausführungen eine »zweite Opfergruppe« (S. 275) zu beklagen, nämlich die Personen, die des sexuellen Missbrauchs zu Unrecht beschuldigt wurden, und mit dem Finger auf andere Gruppen zu zeigen. Dies tut Lütz oft und gerne, indem er ein Zitat einspielt. In diesem Fall schreibt er (leider ohne jeden Beleg), der Vorsitzende der durchaus kirchenkritischen Beratungsstelle »Zartbitter« habe 2012 erklärt, »in der evangelischen Kirche lägen genauso viele Missbrauchsfälle vor wie in der katholischen«. Über die Absurdität der Behauptung angesichts des Forschungsstandes – die aktuelle MHG-Studie zeigt deutlich, dass sich nur Mindestzahlen ermitteln lassen – verliert Lütz kein Wort. Ein Hinweis auf das Phänomen, das aktuell unter dem Stichwort »Klerikalismus« diskutiert, fehlt. Auch der nicht sexuelle Missbrauch durch massive körperliche und psychische Gewaltanwendung in Einrichtungen der Behindertenhilfe und der Kinder- und Jugendfürsorge ist ihm keiner Erwähnung wert.

Abschließend bleibt kritisch anzumerken, dass der Herder-Verlag der Sache keinen Dienst erwiesen hat, indem er eine große schwarze Bombe auf den Schutzumschlag setzen ließ. Diese wirkt genauso deplatziert wie der Untertitel »Die geheime Geschichte des Christentums«. Das Buch erweist damit dem wichtigen Anliegen, den Skandalisierungen der Kirchengeschichte mit Argumenten entgegenzutreten, einen Bärendienst. Angenendts Studie zu lesen, mag etwas länger dauern. Eine Alternative dazu ist »Der Skandal der Skandale« nicht.

Andreas Henkelmann

UWE NIEDERSEN (HRSG.): Reformation in Kirche und Staat. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Berlin: Duncker & Humblot 2018. 405 S. m. zahlr. Abb. ISBN 978-3-428-15529-3. Geb. € 89,90.

Der unter einem etwas ungeschickt formulierten Titel (von einer Reformation »in«, besser »der« Kirche kann man sprechen, aber was soll »Reformation i[m] Staat« meinen?) erschienene Sammelband vereinigt 33 Aufsätze zu kirchlichen und politischen Dimensionen der Reformation, die sich teilweise auf das Verhältnis von Kirche und Staat konzentrieren. Die Aufsätze basieren überwiegend auf Vorträgen, die in den Jahren 2014–2017 auf Tagungen gehalten wurden, die der kulturhistorische »Förderverein Europa Begegnungen« in Torgau veranstaltete. Der zeitliche Rahmen reicht, wie der Untertitel des Buches korrekt angibt, von einer Ausnahme, einem Rückgriff auf das Mittelalter abgesehen, vom 16. bis in das 20. Jahrhundert. Die meisten Beiträge bieten Bekanntes, wenn auch in durchaus eigenständiger und mitunter origineller Weise. Einige, insbesondere die regional- und ortsgeschichtlich ausgerichteten, leisten aber auch echte Beiträge zur Forschung. Viele der Beiträger – Klaus Berger, Johannes Burkhardt, Reiner Groß, Rolf Decot, Wolf Krötke, Dieter Langewiesche, Wolfgang Reinhard, Eike Wolgast – sind jedoch (schon lange) nicht mehr im aktiven Dienst. Auch der Herausgeber des Bandes, der Hallenser Wissenschaftshistoriker und Privatdozent Uwe Niedersen, ist im Ruhestand und engagiert sich ehrenamtlich in dem erwähnten »Förderverein«.

Während die meisten Autoren nur mit einem Beitrag vertreten sind, präsentieren andere gleich mehrfach, darunter der Historiker Reiner Groß, der das Thema Kirche und Staat landesgeschichtlich für Sachsen in insgesamt vier Beiträgen und durch die Epochen hindurch entfaltet. Zu den Mehrfach-Beiträgern gehört auch die evangelische Theologin Athina Lexutt, die die lutherische Theologie durch die Epochen hindurch begleitet und dabei phantasievoll mit den Metaphern »Kern« und »Kernobst« spielt, aber auch – bei einer Kirchenhistorikerin ungewöhnlich – phasenweise in einen Predigtstil wechselt. Der Wissenschaftsstandort Tübingen ist durch den Historiker Dieter Langewiesche vertreten, der sich dem Verhältnis der Deutschen zu Luther im 19. und 20. Jahrhundert zuwendet, und durch den evangelischen Theologen Reinhold Rieger, der Luthers Freiheitsidee erläutert.

Als Beiträge zur Forschung von nicht nur regional- und lokalgeschichtlicher Relevanz sind die Aufsätze von Matthias Müller über die »Bekenntnis-Architektur« (S. 69) des Schlosses Torgau und Uwe Niedersens über Inschriften im Schloss und für das Schloss geschaffene Bilder anzusehen. Auch weitere Beiträge machen, zu Recht, auf die Bedeutung Torgaus als Ort der Reformation aufmerksam. Torgau war wichtig und empfiehlt sich, auch durch diesen Sammelband, jedem an Geschichte und Reformationsgeschichte Interessierten für einen Besuch.

Lesenswert sind auch Andreas Tackes die Konfessionskultur um 1900 erhellenden Ausführungen über den Berliner Kirchenbau. Katholische und evangelische Bauten unterschieden sich damals, wie er zeigt, auch in den verwendeten Backsteinen, und der Evangelische Bund entfernte damals bei seinen Vortragsveranstaltungen anwesende Katholiken gewaltsam aus dem Saal. Weit vom eigentlichen Thema entfernen sich Josef Ulfkottes Aufsatz über den Turnvater Jahn und Uwe Niedersens den Band abschließende Erörterung über Glaube und Wissen. Klaus Berger, bekannt als evangelischer Neutestamentler in Heidelberg, der nach seinem Dienstende behauptete, in Wirklichkeit immer Katholik gewesen zu sein, zeigt auf durchaus eindrucksvolle Weise, wie sich theologische Zentralgedanken Luthers und der Reformation schon beim mittelalterlichen Zisterziensertheologen Wilhelm von Saint-Thierry finden lassen und polemisiert nebenbei gegen

die moderne historisch-kritische Methode. Auch andere Beiträge sind, sicher dem ursprünglichen Vortragscharakter geschuldet, nicht frei von Polemik. Lexutt wirft der heutigen Theologie vor, sich der Wahrheitsfrage nicht mehr zu stellen und sich schon »zu Zweidrittel« ihr eigenes Grab ausgehoben zu haben (S. 126).

Ungewöhnlich an dem eigentlich schön gestalteten, auch mit vielen Bildern (das sehr ansprechende Gemälde »Die Weihe der Schlosskapelle zu Torgau« von Volker Pohlenz, das alt wirkt, aber erst 2012 geschaffen wurde, ziert den Einband vorne und hinten) und Karten ausgestatteten Band ist, dass die Texte in sehr kleiner Schrift und in Spalten gesetzt wurden. Nicht ungewöhnlich, aber im konkreten Fall auch nicht besonders sinnvoll ist es, außer den Vorträgen der Tagungen auch die Rückfragen und Diskussionen in zusammenfassenden Bearbeitungen zu bieten.

Der Sammelband enthält ein Autorenverzeichnis mit Kontaktadressen, auf Register wurde jedoch verzichtet.

Martin H. Jung

SIGRID HIRBODIAN, TJARK WEGNER (Hrsg.): Tübingen. Aus der Geschichte von Stadt und Universität (landeskundig, Bd. 4). Ostfildern: Jan Thorbecke 2018. 362 S., zahlr. Abb. ISBN 978-3-7995-2073-7. € 25,00.

Im vorliegenden Band hat eine 2016 veranstaltete Vorlesungsreihe des Instituts für Geschichtliche Landeskunde und Historische Hilfswissenschaften im Rahmen des Tübinger *Studium generale* ihren Niederschlag gefunden. In elf Vorträgen sollten »markante Punkte aus der Geschichte von Stadt und Universität exemplarisch« vorgestellt werden (S. 7). Das Ergebnis ist freilich eine Reihe an Umfang und sachlichem Gewicht äußerst unterschiedlicher Teile.

Dem Mittelalter sind vier Beiträge gewidmet: An die Forschungen seines Lehrers Sönke Lorenz anknüpfend diskutiert Oliver Auge kundig und differenziert die Zusammenhänge zwischen den Pfalzgrafen von Tübingen und den Anfängen der Stadt Tübingen, wobei er auch klar auf offene Fragen hinweist (S. 11–30). Aus der Perspektive des Archäologen gibt Sören Frommer, Mitautor am jüngst erschienenen Tübinger Stadtkataster, einen Überblick über die Entstehung der Stadt und ihre Entwicklung bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, der Jürgen Sydows Darstellung von 1974 in vielem korrigiert, aber auch Unsicherheiten bei der Rekonstruktion der frühen Stadtgeschichte nicht verschweigt (S. 31–80). Noch umfänglicher ist der mit 40 Abbildungen besonders reich illustrierte Aufsatz, in dem der Bauforscher Tilmann Marstaller – die neuesten eigenen und fremden Forschungen zusammenfassend – den Wandel der Tübinger Altstadt vom Spätmittelalter bis ins 18. Jahrhundert schildert (S. 81–156). Den Blick auf das Mittelalter abrundend charakterisiert Sigrid Hirbodian Tübingen zwischen 1335 und dem Anfang des 16. Jahrhunderts als landesherrliche Stadt, Amtsstadt und Universitätsstadt (S. 167–175).

Neben der Stadt tritt die Universität freilich stark in den Hintergrund. Regina Keyler, Leiterin des Universitätsarchivs, führt in ihre Anfänge auf originelle Weise ein, indem sie die Dokumente und Sachquellen sowie die wichtigsten handelnden Personen und Orte der Gründung vorstellt, ohne allerdings die Zusammenhänge zu behandeln (S. 177–202). Sehr knapp beschreibt Wolfgang Schöllkopf die Anfänge des Stipendiums, des späteren Evangelischen Stifts (S. 203–212). Die gesamte Geschichte der Universität als Ort der Wissenschaft wird übergangen. Stattdessen stellt Stefan Knödler den Literaturwissenschaftler und Dichter Moritz Rapp (1803–1883) und das in seiner Privatwohnung organisierte studentische Theater vor (mit einer Edition im Anhang) – eine interessante

Entdeckung, die aber aus dem Rahmen des Bandes fällt (S. 213–236). Ein für die Stadt- und Universitätsgeschichte gleichermaßen wichtiges Ereignis behandelt Wilfried Setzler in seinem politischen und sozialen Kontext: die durch den Ausbruch des Vulkans Tambora 1815 ausgelöste Hungerzeit 1816/17 (S. 237–259). Martin Ulmer skizziert die wechselvolle Geschichte der Tübinger Juden (S. 261–282), während Wolfgang Sannwald die schwierige Tübinger Erinnerungsgeschichte nach 1945 in einer differenzierten, auch ins Grundsätzliche vorstoßenden Betrachtung darstellt (S. 282–325). Der Band schließt mit einem Rückblick von Benigna Schönhagen auf Stadt und Universität Tübingen in der Zeit des Nationalsozialismus (S. 327–358).

Man legt das Buch, das dem hochverdienten Historiker, Tübinger Kulturamtsleiter und Förderer des Instituts für Geschichtliche Landeskunde und Historische Hilfswissenschaften Wilfried Setzler zum 75. Geburtstag gewidmet ist (S. 8–10), mit gemischten Gefühlen aus der Hand. Auch der Kenner lernt aus ihm Neues, besonders aus den Überblicken der Spezialisten über die ältere Stadtgeschichte oder aus den Ausführungen über Moritz Rapp. Andere Beiträge fassen Bekanntes kompetent und anregend zusammen. Doch wer sich über die Universität unterrichten will, erfährt wenig über ihre Geschichte und nichts über ihre Leistungen. Er legt den Band mit dem fatalen Eindruck aus der Hand, das einzig Erwähnenswerte sei ihr Versagen gegenüber dem Nationalsozialismus gewesen.

Ulrich Köpf

2. Quellen und Hilfsmittel

LANDESARCHIV BADEN-WÜRTTEMBERG (HRSG.): Barbara Gonzaga: Die Briefe / Le Lettere (1455–1508). Bearb. von Christina Antenhofer, Axel Behne, Daniela Ferrari, Jürgen Herold, Peter Rückert. Übers. von Valentina Nucera. Stuttgart: Kohlhammer 2013. 492 S. ISBN 978-3-17-023381-2. Geb. € 49,00.

Die deutschsprachige Forschung rund um Barbara Gonzaga, Markgrafentochter und Ehefrau Herzog Eberhards I. von Württemberg, hat sich in den vergangenen Jahren spürbar verdichtet und zahlreiche einschlägige Aspekte berührt. Die Familiengeschichte der Gonzaga aus Mantua, ihre Heiratsstrategien und ihre brieflich realisierte Kommunikation stehen im Mittelpunkt der Dissertationen von Ebba Severid »Familie, Verwandtschaft und Karriere bei den Gonzaga. Struktur und Funktionen von Familie und Verwandtschaft bei den Gonzaga und ihren deutschen Verwandten (1444–1519)« aus dem Jahr 2002 und von Christina Antenhofer »Briefe zwischen Süd und Nord. Die Hochzeit und Ehe von Paula de Gonzaga und Leonhard von Görz im Spiegel der fürstlichen Kommunikation, 1473–1500« aus dem Jahr 2007. Die Magisterarbeit von Gabriel Zeilinger aus dem Jahr 2003 »Die Uracher Hochzeit 1474. Form und Funktion eines höfischen Festes im 15. Jahrhundert« konzentriert sich auf die Hochzeit Barbaras mit dem württembergischen Grafen und späteren Herzog Eberhard im Bart. Der von Peter Rückert bearbeitete und 2011 erschienene Ausstellungskatalog »Von Mantua nach Württemberg. Barbara Gonzaga und ihr Hof« beleuchtet ihr Wirken an den verschiedenen Residenzen, an denen sie im Laufe ihres Lebens sesshaft geworden war. Von 1474 bis 1496, dem Todesjahr ihres Mannes, handelte es sich dabei um Urach, das zuletzt eine genauere Aufarbeitung durch den von Klaus Gereon Beuckers herausgegebenen Sammelband »Stadt, Schloss und Residenz Urach. Neue Forschungen« aus dem Jahr 2014 und durch die von Thomas Braun verantwortete »Geschichte der Stadt Urach« von 2016 erfahren hat. Barbara Gonzaga

steht bei all diesen Publikationen mal mehr und mal weniger stark im Vordergrund, erweist sich aber als Schnittpunkt, an dem sich Dynastiegeschichte, Gendergeschichte, Residenzengeschichte und Stadtgeschichte treffen. In Verbindung mit einer vergleichsweise günstigen Quellenlage wird sie so zu einem faszinierenden Forschungsgegenstand, was nicht zuletzt die vorliegende Publikation in beeindruckender Weise untermauert.

Auf knapp 370 Seiten bieten sich dem Leser als Herzstück des rund 500-seitigen Werkes die originalsprachlichen Editionen von insgesamt 325 Briefen dar (S. 96–464), die Barbara Gonzaga als Absenderin oder Adressatin nennen. Hinzu treten Auszüge aus der zeitgenössischen Korrespondenz zwischen den Gonzaga und dem Haus Württemberg, Berichte von Gesandten und Agenten sowie andere Schreiben, in denen Barbara Erwähnung findet. Der älteste Brief stammt dabei aus dem Jahr 1455 anlässlich der Geburt der Markgrafentochter, der jüngste Brief datiert auf das Jahr 1508 und damit in eine Zeit, als Barbara bereits seit fünf Jahren verstorben war. Diesem an sich schon sehr verdienstvollen Kern der Publikation werden – wie bei jeder guten Edition – auf ca. 80 Seiten einleitende Texte vorangestellt, die das Quellenmaterial angemessen kontextualisieren und auf diese Weise den möglichen Erkenntniswert noch deutlicher zu Tage treten lassen. Da es sich beim Gesamtwerk um das Resultat einer internationalen Zusammenarbeit handelt, sind die drei Beiträge sowohl in deutscher als auch in italienischer Sprache abgedruckt. Im ersten Aufsatz (S. 11–34) geben Daniela Ferrari und Peter Rückert einen Einblick in die Familienverhältnisse der Barbara Gonzaga. Ihre Ausführungen reichen von der »Hofszenen« Andrea Mantegnas im Palazzo Ducale von Mantua über die verschiedenen Eheprojekte bis hin zu Barbaras Umzug an den Uracher Hof und ihren letzten Lebensjahren an ihrem Witwensitz zu Böblingen. Nach dieser kenntnisreichen Einführung der zentralen Person skizzieren Daniela Ferrari, Jürgen Herold, Christina Antenhofer und Peter Rückert die Überlieferung rund um Barbara Gonzaga (S. 35–49), die sich in drei große Blöcke aufspalten lässt: 1. die umfangreiche Korrespondenz im Archivio Gonzaga im Staatsarchiv Mantua, 2. das leider in nur sehr geringem Umfang erhaltene Material im Hauptstaatsarchiv Stuttgart, was die immense Bedeutung des mantuanischen Briefcorpus zusätzlich unterstreicht, und 3. die Überlieferung im Tiroler Landesarchiv Innsbruck, die 126 Schreiben zwischen den Grafen von Görz und den Gonzaga beinhaltet. Der dritte und letzte Aufsatz von Christina Antenhofer und Jürgen Herold (S. 50–78) widmet sich der quellenkritischen Einordnung der Briefwechsel von Barbara Gonzaga. Er thematisiert Funktionen und Anlässe der zahlreichen Briefe, hinterfragt ihre Einbettung in administrative Kontexte, gibt Hinweise auf Briefsorten und Briefmuster und stellt nicht zuletzt Barbara als Korrespondentin mit ihren Möglichkeiten und Einschränkungen vor. In eleganter Weise führt dieser Aufsatz (wie im Titel angekündigt) zugleich in das spätmittelalterliche Korrespondenzwesen und seine Erkenntnismöglichkeiten ein. Am Ende des Werkes finden sich u. a. ein Personenregister (S. 467–476), ein geographisches Register (S. 477–480) und die Stammtafeln der Gonzaga und des Hauses Württemberg (S. 482f.).

Mit diesem Band steht nicht nur ein weiterer Mosaikstein im Rahmen der zu Beginn geschilderten vielfältigen Forschung rund um die italienische Markgrafentochter und erste württembergische Herzogin Barbara Gonzaga zur Verfügung; vielmehr ist in diesem Werk, das durch seine umfangreiche Briefedition erstmals einen unmittelbaren Zugang zu Barbara bietet, ein zentraler Beitrag von unschätzbarem Wert zu sehen. Die Edition besticht dabei durch die Sorgfalt ihrer Bearbeitung und durch ihre einfache Handhabung, weil jedem Brief ein zweisprachiges und stets informatives Regest vorangestellt wird. Auch die Lektüre der sehr gelungenen Einführungstexte gestaltet sich angenehm, weil die zweisprachigen Texte nicht parallel gesetzt wurden (etwa links deutsch, rechts italienisch, was einen sperrigen Eindruck hinterlassen kann), sondern hintereinander, und

weil Zwischenüberschriften die Navigation durch die Texte erleichtern. Insgesamt zeichnet sich die Publikation durch ihre schöne Gestaltung im bibliophilen Großformat und mit zahlreichen farbigen Abbildungen aus (wie man es von den Publikationen des Hauptstaatsarchivs Stuttgart bereits gewohnt ist). Dieses Buch wird man also immer gerne zur Hand nehmen – sowohl innerhalb der württembergischen Landesgeschichtsforschung als auch darüber hinaus.

Nina Gallion

JÜRGEN MIETHKE (HRSG.): Marsilius von Padua, Der Verteidiger des Friedens. *Defensor Pacis*. Aufgrund der Edition von Richard Scholz übersetzt, bearbeitet und kommentiert von Horst Kusch (Ausgewählte Quellen zur Geschichte des Mittelalters. Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe, Bd. 50). Darmstadt: WBG 2017. 1.339 S. ISBN 978-3-534-74281-3. Hardcover. € 129,00.

Die Wissenschaftliche Buchgesellschaft hat nach Jahrzehnten das Werk des Marsilius von Padua in einer zweisprachigen Übersetzung zugänglich gemacht. Marsilius wurde vermutlich um 1290 als Sohn der Notarfamilie Mainardini geboren, die in Padua ansässig war. Er hat sich anders als die übrigen Mitglieder seiner Familie dem Studium der »Artes« zugewandt und wurde an der Universität seiner Heimatstadt Schüler von Pietro d'Abano, der zuvor an der Sorbonne in Paris gelehrt hatte. Er hatte Verbindungen zu dem Kreis der Paduaner Frühhumanisten, hat sich aber im Stil seiner Sprache nicht deren humanistisch geprägtem Stil angeschlossen, sondern war beim »scholastischen« Sprachgebrauch geblieben. Um 1308 ist Marsilius nach Paris an die Sorbonne gewechselt, wo er vermutlich um 1310 den Magistertitel erworben hat. Er war dort 1312 als Magister tätig und von Dezember 1312 bis März 1313 Rektor der gesamten *universitas*. In dieser Zeit begann seine Freundschaft mit Johannes von Jandun, die bis zu dessen Ableben 1329 bestehen blieb. Johannes von Jandun hatte ebenfalls bei Pietro d'Abano in Padua studiert. Er hat sich in Paris einem lockeren Kreis um den später zum Kardinal erhobenen Annibaldo de Ceccano, dem damaligen Prior des *Collège de Sorbonne*, angeschlossen. Nach der Erwähnung als Zeuge im Testament seines Lehrers Pietro d'Abano war Marsilius 1315 wieder in Padua, um etwa 1319 neuerlich nach Paris zu gehen, um dort an der *Artes*-Fakultät zu unterrichten. Da er später als Arzt in Paris und München tätig war, dürfte er sich in dieser Zeit an der Medizinischen Fakultät weitergebildet haben. In diesen Jahren hat er in Paris den »*Defensor Pacis*« verfasst, der nach einer Überlieferung am 24. Juni 1324 vollendet wurde. Der Text scheint nach den älteren sog. »französischen« Handschriften (20 Exemplare) gegenüber der jüngeren »deutschen« Gruppe (13 Exemplare) im Freundeskreis des Marsilius gelesen und kopiert worden zu sein. Die spätere Darstellung, dass Johannes von Jandun Mitverfasser des Werkes war, wird von der ausschließlichen Ich-Form des Werkes nicht bestätigt und von der Forschung allgemein abgelehnt. Das Leben des Marsilius ist nach Fertigstellung des Werks unverändert geblieben. Erst am Ende der Vorlesungszeit im Sommer 1326 haben er und Johannes von Jandun plötzlich und sogar unter Hinterlassung von Schulden Paris verlassen. Die Gründe für diese plötzliche Entscheidung lassen sich mit letzter Sicherheit nicht mehr feststellen, doch scheint sich die Inquisition in dieser Zeit mit den beiden Gelehrten noch nicht befasst zu haben. Vielleicht haben sich die beiden Gelehrten mit ihrer Flucht aus Paris an den Münchener Hof Ludwigs des Bayern nach dem Vorbild oberitalienischer Juristen in der Zeit Kaiser Heinrichs VII. einen Karrieresprung erhofft. In diese Richtung könnte die Widmung des »*Defensor Pacis*« in seiner letzten Fassung vom Juni 1324 an Ludwig den Bayern deuten. Ob die Überlieferung

in der »*Chronica*« des Guillaume von Nagis daher richtig ist, dass Ludwig der Bayer die beiden an seinen Hof gelangten Gelehrten bewusst geschützt habe, muss offen gelassen werden. Die Maßnahmen der Kurie gegen Marsilius und Johannes von Jandun, die in der Vorladung Ludwigs des Bayern nach Avignon vom 3. April 1327 öffentlich gemacht wurden, lassen eher darauf schließen, dass man die beiden Gelehrten als ein weiteres Argument benützte, um gegen Ludwig von Bayern vorzugehen. Doch blieben die Maßnahmen in der Folgezeit unvergessen und wurden weiterhin wiederholt. Die gegen die »*Defensor Pacis*« erhobenen Vorwürfe lassen meist erkennen, dass das Werk selbst nicht gelesen war und die Verfasser der Arbeiten eher Aufmerksamkeit erregen wollten als eine echte Auseinandersetzung mit dem Inhalt des Werks. Die beiden Gelehrten haben in den folgenden Jahren auch nach der Verurteilung des Werks durch den Papst eine Rolle am Hof Ludwigs des Bayern gespielt. Sie haben den Herrscher 1328 nach Italien und Rom begleitet. Marsilius hat 1327 in Ludwigs Auftrag in Mailand als »Richter über den dortigen Klerus« gewirkt und war auch 1328 erfolgreich in Rom im kaiserlichen Auftrag gegen das vom Papst verhängte Interdikt tätig. Nach seiner Rückkehr nach München hat Marsilius am Hofe Ludwigs des Bayern keine bedeutende Rolle mehr gespielt. Er hat aber noch über ein Jahrzehnt später in der Scheidungsaffäre der Margarethe Maultasch eine Stellungnahme abgegeben, die darauf hinweist, dass er erst nach deren Höhepunkt 1341, aber vor dem 10. April 1343, verstorben ist, als Papst Clemens VI. von ihm als einem Verstorbenen gesprochen hat. Der »*Defensor Pacis*« ist mit 36 Handschriften und der handschriftlichen Folge der *Editio princeps* (Basel 1522) für einen Text seines Umfangs gut überliefert. In der handschriftlichen Überlieferung wird zwischen der französischen, die auf dem im Juni 1324 abgeschlossenen Werk aufbaut, und der deutschen unterschieden, die auf dem von Marsilius bei seinem Weggang aus Paris mitgenommenen Exemplar aufbaut. Die beiden Überlieferungsstränge unterscheiden sich durch Formulierungen, was darauf hindeutet, dass Marsilius auch nach dem Abschluss des Werks im Juni 1324 an diesem weiter gearbeitet hat. Die Handschriften beweisen das Interesse, das dem Text im Zeitalter der Reformkonzilien geschenkt wurde. Die Forschungen zum Text haben ergeben, dass heute ein verlässlicher Text vorliegt, der dem letzten Stand der Bearbeitung durch Marsilius entspricht. Das Werk stellt bewusst einen »Verteidiger des Friedens« vor, da das menschliche Gemeinwesen nach »Friede und Ruhe« strebt. Marsilius greift auf Aristoteles zurück, ergänzt diesen aber durch die diesem noch unbekannt christliche Heilsgeschichte. Der hier überaus selbstbewusst auftretende Gelehrte geht in seinem Werk in drei Schritten vor. Diese Untergliederungen werden als *Dicciones* (Darlegungen) bezeichnet, mit denen er die Krankheit der Politik seiner Zeit bekämpfen wollte. Die vorliegende Edition führt in diese drei *Dicciones* ausführlich ein, um dann die sprachlichen Vorbemerkungen von Horst Kusch aus der Edition von 1958 zu übernehmen (S. XC–CXXXVIII), wobei dieser eine neuerliche Bestätigung seiner Ergebnisse erhält. Eine umfangreiche Auswahlbibliographie erleichtert die Arbeit mit dem Text und dessen Wirkungsgeschichte. Im Anschluss ist das Werk mit der deutschen Übersetzung auf der jeweils rechten Seite des Bandes abgedruckt. Derselbe schließt mit dem Hinweis auf die Kommentierungen von Richard Scholz, dem Namenregister, den Bibel- und Autorenzitaten sowie einem Wort- und Sachregister. Der stattliche Band erschließt zu einem moderaten Preis das gewichtige Werk. Es ist bedeutsam, dass die Wissenschaftliche Buchgesellschaft in einem Zeitalter des zunehmend bedrohten Weltfriedens die philosophische Arbeit für den Frieden leicht zugänglich gemacht hat.

Immo Eberl

KONRAD GRÜNEMBERG: Von Konstanz nach Jerusalem. Eine Pilgerfahrt zum Heiligen Grab im Jahre 1486. Die Karlsruher Handschrift, eingeleitet, kommentiert und übersetzt von Folker Reichert u. Andrea Denke. Darmstadt: wbg Academic 2015. 240 S. Geb. € 59,95.

Die Pilgerfahrt zum Heiligen Grab in Jerusalem war die beschwerlichste und gleichzeitig angesehenste der *peregrinationes maiores*. Durch die zunehmende Institutionalisierung der Pilgerreise und die besseren Reisebedingungen stiegen die Pilgerzahlen in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts massiv an. Die Gruppe der Pilgernden war heterogen. Neben Adeligen und Geistlichen waren es zunehmend Angehörige des wohlhabenden Bürgertums, die die Reise ins Heilige Land auf sich nahmen. Neben dem Nachvollzug des Leidenswegs Christi, dem Erwerb von Ablässen, der Erhöhung des Prestiges oder der Sorge um die eigene *memoria* war es zunehmend die *curiositas*, die Neugierde auf Fremdes und Unbekanntes, die die Reisenden motivierte. Einblick in die Motive der Pilger gewähren die zahlreich verfassten Reisebeschreibungen. Allein zwischen 1450 und 1500 entstanden über 60 deutschsprachige Pilgerberichte.

Auch Konrad Grünemberg, ein Konstanzer Bürger mit »literarischem Ehrgeiz« (S. 29), verfasste neben einer Wappenchronik und seinem eindrucksvollen Wappenbuch kurze Zeit nach seiner Rückkehr aus dem Heiligen Land 1486 einen solchen Bericht in zwei unterschiedlichen Fassungen, die in zwei Autographen überliefert sind: Bei der Gothaer Handschrift (Gotha, Forschungsbibl., Cod. Chart. A 541) handelt es sich um ein überarbeitetes und erweitertes Widmungsexemplar. Text und Illustrationen wurden auf Basis des seit 1486 im Druck zugänglichen Pilgerberichts Bernhard von Breydenbachs ergänzt. Die Zahl der von einem professionellen Maler gestalteten Abbildungen erhöhte sich auf 48. Eine Edition dieser Handschrift wurde von Andrea Denke 2011 als Dissertationsschrift vorgelegt (Konrad Grünembergs Pilgerreise ins Heilige Land 1486. Untersuchung, Edition und Kommentar von Andrea Denke. Stuttgarter historische Forschungen 11, Köln – Weimar – Wien 2011).

Die Karlsruher Handschrift (Karlsruhe, Landesbibl., Cod. St. Peter pap. 32) ist die wohl ursprünglichere Version des Berichts, die 32 Illustrationen sind von Konrad Grünemberg selbst gemalt. Sie diente der Erinnerung des Pilgers selbst sowie der Unterrichtung und Belehrung seines näheren Umfelds. Zugänglich ist diese »originale Fassung von Grünembergs Pilgerbericht« (S. 30) nun durch das eingeleitete, kommentierte und übersetzte Faksimile der Karlsruher Handschrift. Besorgt wurde die Ausgabe von Andrea Denke und Folker Reichert, dem führenden Experten für mittelalterliche Pilgerberichte.

Eingeleitet wird das Faksimile von Reichert, der knapp und konzise Wesentliches über Verlauf und Organisation der Pilgerreise zusammenfasst, den Bericht des »aufmerksamen Beobachters und unterhaltsamen Erzählers« (S. 33) Konrad Grünemberg vorstellt und in den Forschungskontext einordnet (S. 8–43). Die von Denke und Reichert gemeinsam verfasste Analyse und Interpretation der Abbildungen beginnt mit der kodikologischen Beschreibung der Karlsruher Handschrift. Hilfreich sind zahlreiche abgedruckte Illustrationen aus der Gothaer Handschrift, die dem Lesenden den Vergleich beider Versionen maßgeblich erleichtern und Interessantes über die unterschiedliche Ausrichtung der beiden Autographe offenbaren (S. 44–75). Der Kommentar der von Denke besorgten neuhochdeutschen Übersetzung beschränkt sich auf die Erläuterung von Personen, Orten, Daten und schwer verständlichen Begriffen. Die Position der Illustrationen im Text ist durch kleine *thumbnails* angezeigt (S. 77–124). Das Quellen- und Literaturverzeichnis bietet eine aktuelle Auswahl grundlegender Veröffentlichungen der Pilgerberichtsforschung (S. 128–131), das Personen- und Ortsregister

erleichtert die Nutzung der Übersetzung (S. 132–135). Herzstück des Bandes ist das in Zusammenarbeit mit der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe erstellte hochwertig reproduzierte Faksimile (S. 138–239).

Dem von Andrea Denke und Folker Reichert eingeleiteten, kommentierten und übersetzten Faksimile der Karlsruher Handschrift gelingt zweierlei: Es erleichtert der Wissenschaft den Zugang zu einer wichtigen und eindrucklichen Quelle und ermöglicht einen besseren Vergleich mit der Edition der Gothaer Handschrift. Gleichzeitig erschließt die sachkundige Einleitung, die gelungene Übersetzung und die gute Reproduktion die Textsorte der Jerusalempilgerberichte einem breiteren Publikum.

Julian Happes

JOHAN HUIZINGA: Herbst des Mittelalters. Studie über Lebens- und Gedankenformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und den Niederlanden. Paderborn: Wilhelm Fink (Brill) 2018. 504 S. m. Abb. ISBN 978-3-7705-6242-8. Geb. € 69,00.

Nur wenige Bücher von Wissenschaftlern werden in andere Sprachen übersetzt, geschweige denn in nicht weniger als 26 andere Sprachen, und kaum eines wird 100 Jahre nach seinem Erscheinen zum zweiten Mal erneut ins Deutsche übertragen. Huizingas »Herbst des Mittelalters« sind diese Ehren widerfahren – und mit Recht. Das Werk ist ein Klassiker der Kulturgeschichte, und es hat weit über die Fachwelt hinaus großen Einfluss auf das Mittelalterbild ausgeübt. In weitem Überblick über Politik und Gesellschaft, Religion und Frömmigkeit, Kunst und Ästhetik schildert Huizinga Lebenspraxis und Denken der Menschen in Frankreich und den burgundischen Niederlanden des 15. Jahrhunderts, und wie er das macht, vermag er auch heute noch zu fesseln.

Freilich hat man sein Werk kritisiert, und durchaus mit Recht. Seine Darlegungen gründen z. B. auf einer Vielzahl von Quellen, doch handelt es sich sämtlich um historiographische und literarische Werke in französischer Sprache. Außerdem beschreibt der Autor den Zeitraum, den er behandelt, dezidiert als die Endphase einer Epoche, in der das Mittelalterliche schlechthin zu Ende geht und die Neuzeit beginnt. Das entspricht nicht mehr heutigen Auffassungen von historischen Epochen. Doch aufgrund dieses Entwurfs und seiner Durchführung hat der »Herbst des Mittelalters« literarische Qualitäten, wie überhaupt die Faszination von Huizingas Werken nicht nur in der Originalität ihrer Ansätze begründet liegt, sondern auch in der sprachlichen Fassung, die der Autor seinen Einsichten zu geben vermag.

Gerade deswegen war eine neue Übersetzung wünschenswert. Huizinga selbst war mit der ersten Übertragung seines Werks ins Deutsche nicht zufrieden und versuchte persönlich, sie zu verbessern. Trotzdem ist dort manches nicht treffend übersetzt. Hinzu kommt die Neigung der Übersetzerin, Huizingas Text zu archaisieren. Man hat den Eindruck, dass sie Vorstellungen einfließen ließ, die auf Historienmalerei und Mittelalterromantik des 19. Jahrhunderts zurückgehen. Die neue Übersetzung ist frischer, nicht weil sie modernisiert, sondern weil sie schlicht Huizingas Text näherkommt.

Die Nachteile der alten und die Vorzüge der neuen Übertragung zeigt schon ein Blick auf den Untertitel des Werks. Die niederländischen Worte »Studie over levens- en gedachtenvormen« gibt die neue Übersetzung wörtlich und treffend mit »Studie über Lebens- und Gedankenformen« wieder. In der alten Übertragung heißt es hingegen »Studien über Lebens- und Geistesformen«. Das entspricht nicht dem Originaltext, und es ist auch inhaltlich nicht richtig. Erstens handelt es sich definitiv um *eine* Studie, ein Ganzes, einen einzigen, großen Entwurf, auch wenn das Buch in 22 Kapiteln eine Vielzahl unter-

schiedlicher Aspekte abhandelt. Zweitens trifft das Wort »Gedankenformen«, das nüchtern von konkreten Gedanken ausgeht, viel besser Huizingas Denken als der Ausdruck »Geistesformen«, der sich auf einen eher wolkigen »Geist« bezieht.

Dem Beispiel ließen sich weitere hinzufügen. So lautet der Titel des ersten Kapitels »'s Levens felheid«, was sich nicht exakt übersetzen lässt, denn »felheid« muss im Deutschen je nach dem Zusammenhang mit »Schärfe«, »Grellheit«, »Heftigkeit« oder Ähnlichem wiedergegeben werden. Huizinga meint hier, wie er gleich im ersten Satz des Kapitels schreibt, dass die Gefühle der Menschen im späten Mittelalter unmittelbarer und intensiver gewesen seien, wie bei Kindern. Die alte Übersetzung nennt das Kapitel »Die Spannung des Lebens«, was nicht verständlich wird, wenn man dieses Kapitel liest. Die neue Übertragung trifft das niederländische Wort besser: »Die Intensität des Lebens«.

Ein Jahrhundert nach seinem Erscheinen ist nun also Huizingas berühmtes Werk für deutsche Leser in einer entstaubten Fassung zugänglich. Möge es das verdiente Interesse finden.

Malte Prietzel

LOTHAR GRAF ZU DOHNA, RICHARD WETZEL: *Staupitz, theologischer Lehrer Luthers. Neue Quellen – bleibende Erkenntnisse*. Tübingen: Mohr Siebeck 2018. XII, 392 S. m. Abb. ISBN 978-3-16-156125-2. Geb. € 104,00.

Das vorliegende Buch stammt aus der Feder der Herausgeber der *Staupitz-Gesamtausgabe*, die in den 1970er- und 80er-Jahren an einem Tübinger Sonderforschungsbereich vorbereitet wurde, jedoch leider ins Stocken geraten ist, sodass nach und nach lediglich ein Teil der Bände publiziert wurde (Bd. 1 und 2 beinhalten lateinische Schriften, Bd. 5 Gutachten und Satzungen). Er besteht aus zwei selbstständigen Teilen, die im Untertitel durch die Formulierung »Neue Quellen – bleibende Erkenntnisse« angezeigt wird.

Der erste Teil (»Neue Quellen«) stellt eine Edition des Häresieverfahrens des als Lutheraner angeklagten Augustinereremiten Stephan Agricola aus der Frühzeit der reformatorischen Bewegung (1522–1524) dar. Er besteht aus einem diesbezüglichen (leider unvollständigen) Aktenkonvolut inklusive einer Stellungnahme (»Consultatio super confessione fratris Stephani Agricolae«) von Staupitz, die dieser in seinen letzten Lebensjahren als Salzburger Benediktinerabt und Teil des fürsterzbischöflichen Rates anzufertigen hatte (S. 1–80), aus einigen Ratsprotokollen und Briefen (S. 81–109) sowie schließlich einer von Agricola selbst verfassten und noch während des Verfahrens publizierten »Antwort« auf die Anklagepunkte (S. 111–122). Dieser Teil erweitert die *Staupitz-Gesamtausgabe* insofern, als die bereits 2001 in Bd. 5 publizierte Stellungnahme, die isoliert betrachtet bzw. unter Hinzunahme falsch zugeschriebener Prozessdokumente zu problematischen Einschätzungen der Person und des Anliegens von Luthers ehemaligem Lehrer und Beichtvater Staupitz in dessen letzten Lebensjahren führte, erst im Zusammenhang der hier edierten Dokumente angemessen verständlich wird. Denn aus ihnen lassen sich der Ablauf und der Ausgang des Prozesses, die Anklagepunkte und damit die Art und Weise, in der Staupitz – im Gegensatz zu anderen Akteuren des Prozesses – auf diese eingeht oder auch nicht eingeht, rekonstruieren.

Der zweite Teil (»bleibende Erkenntnisse«) versammelt die teilweise einzeln, teilweise gemeinsam verfassten Studien von Lothar Graf zu Dohna und Richard Wetzel zu Staupitz in der Reihenfolge ihrer Entstehung zwischen 1978 und 2016, wobei die meisten Beiträge aus den 1980er-Jahren stammen und für die erneute Veröffentlichung

– wo nötig – aktualisiert wurden. (Alle Änderungen wurden dabei sorgfältig textkritisch kenntlich gemacht.) Sachlich lassen sich die Studien in drei Gruppen fassen: Zwei Beiträge präsentieren und kommentieren die Staupitz-Forschung: bis zum Erscheinen des ersten Bandes der kritischen Gesamtausgabe 1978 (S. 125–137) und ab 1978 bis in die Gegenwart (S. 283–330). Ein zweiter Themenkomplex ist das vieldiskutierte Verhältnis von Staupitz und Luther (S. 176–189; S. 190–203; S. 266–282), wobei der Akzent in aller Regel auf Staupitz' Bedeutung für Luther nicht nur in seelsorglicher, sondern auch in theologischer Hinsicht gelegt wird – entsprechend dem Buchtitel »Staupitz, theologischer Lehrer Luthers«. Drittens wird Staupitz für sich, mit seinen eigenen Anliegen und Texten in den Blick genommen: dessen Vorstellung der Ordens- und Kirchenreform (S. 138–150), dem von ihm eigentümlich akzentuierten Thema der Reue Christi (S. 151–175), seiner Rezeption der heidnischen Antike (S. 204–222) und Augustins (S. 223–265) in dem ungedruckten Erstlingswerk Tübinger Predigten und schließlich kurz das Thema Gesetz und Evangelium (S. 331–334).

Auf zwei der Beiträge sei eigens eingegangen: Im Blick auf die Eigenheit und Besonderheit der Staupitzschen Theologie ist der Aufsatz hervorzuheben, in dem die Autoren »die Reue Christi« von den Salzburger Predigten von 1512 bis über die Nürnberger Predigt- und Lehrstücke von 1517 bis zu den Salzburger Predigten von 1523 als einen sich durchziehenden »Schlüsselbegriff der Buß- und Rechtfertigungs-Auffassung in der Theologie Johann von Staupitz'« (S. 172) plausibel machen konnten. Hier wird der christologisch gegründete, verinnerlichende Grundzug der Theologie von Staupitz deutlich und eine Perspektive auf den Umgang mit den Themen Reue, Buße und Genugtuung gelegt, der sich quer zu den Theologien der sich entwickelnden Konfessionen stellt.

Vorbildliche Fleißarbeit steckt in dem hier erstmalig in deutscher Sprache zugänglichen Artikel »Staupitz Augustinianus. Eine Bestandsaufnahme der Rezeption Augustins in seinen Tübinger Predigten« von Richard Wetzel, der die ohnehin gründliche Edition dieser Predigten (1987) noch einmal traditions geschichtlich mit Blick auf die Augustinrezeption durch den Augustinereremiten weiterführt und auswertet. Auf breiter Quellenbasis wird der direkte Rückgriff auf Augustin deutlich. Damit wird der einige Zeit verstärkt vorgetragenen These einer spezifischen *Via Gregorii*, die sich ohnehin in der Forschung kaum durchsetzen konnte, weiter das Wasser entzogen. Erheblich gewinnbringender ist der Weg, auch für die Theologen der frühen Wittenberger reformatorischen Bewegung die unmittelbare Augustinrezeption über die Amerbach-Ausgabe seiner Werke zu verfolgen.

Staupitz – das zeigt sich sowohl an seinem Beitrag zu dem Häresieverfahren als auch in den Beiträgen der beiden Autoren Graf zu Dohna und Wetzel – ist eine in mindestens zweierlei Hinsicht spannende Gestalt: Zum einen steht er geradezu paradigmatisch für den Übergang zur Reformation – also im Blick auf Luther und die Reformation, um desentwillen auch ursprünglich das Interesse an Staupitz entsprang. Zum anderen ist er für sich genommen interessant, zumal er lange Zeit (und zum Teil nach wie vor) von den jeweiligen konfessionellen Perspektiven aus in den Blick genommen und vereinnahmt oder abgestoßen wurde. Insofern weist er auf unverwirklichte Potentiale der Geschichte – die möglicherweise in postkonfessionalistischen Zeiten neu von Interesse werden könnten.

Es ist daher überaus erfreulich, dass die substanziellen Beiträge der Herausgeber der Staupitz-Gesamtausgabe gesammelt vorliegen – ihnen ist eine breite Wahrnehmung, Rezeption und Diskussion zu wünschen.

Jonathan Reinert

CHRISTINE MUNDHENK (HRSG.): Melanchthons Briefwechsel, Band T 18: Texte 5011–5343 (bearb. von Matthias dall’Asta, Heidi Hein, Christine Mundhenk). (Melanchthons Briefwechsel). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2018. 628 S. ISBN 978-3-7728-2660-3. Geb. € 298,00.

Vor allem der Umfang der einzelnen Quellenstücke des für die Reformationgeschichte ereignisreichen Jahres 1548 veranlasste die Bearbeiter des 18. Textbandes des Melanchthonbriefwechsels (MBW) dazu, zunächst nur die Stücke vom Januar bis zum Oktober als eigenständigen Band »MBW.T 18« zum Druck zu bringen. Das vorangestellte Vorwort der Herausgeberin gibt kurz darüber Auskunft. Zudem benennt Christine Mundhenk, dass 338 Quellen ediert wurden, von denen 43 erstmals in dieser Form zugänglich gemacht werden. Die meisten Quellenstücke – neben Briefen auch Gutachten – wurden von Melanchthon (M.) verfasst. Ihnen stehen in diesem Zeitraum lediglich 53 Briefe an M. gegenüber. Dieser Umstand zeigt die hohe Verlustrate innerhalb des Briefwechsels.

M. war zwischen Januar und Oktober 1548 durch verschiedene Anliegen sehr gefordert. Unermüdlich empfahl er junge Absolventen der Leucorea für freie Stellen (z. B. MBW 5014, 5016, 5027, 5066, 5091). Beschäftigte ihn noch zu Beginn des Jahres die Wiedereröffnung der Leucorea (MBW 5012 oder 5023), so rückte dieses Thema bald in den Hintergrund. Bereits Ende Januar taucht als beherrschendes Jahresthema das von Kaiser Karl V. geplante Religionsgesetz auf, das unter dem Namen Interim Geschichte machte. In durchschnittlich jedem zweiten Brief von MBW.T 18 kommt der jeweilige Verfasser eines Briefes oder eines Gutachtens auf dieses Thema zu sprechen. Vor allem enthält der Band eine zuverlässige Edition aller Gutachten M.s zum Interim, die seine intensive theologische Auseinandersetzung mit diesem Text unterstreichen. Noch ist der Streit gegen M. in den eigenen Reihen nicht losgebrochen, da fühlt der Praeceptor Germaniae sich schon wegen seiner ablehnenden Haltung zum Interim durch seine Gegner – vor allem den Kaiser und seine theologischen Berater – gehasst. Angesichts des Drucks, durch den der Kaiser die Annahme des Interims erzwingen will, droht unter den Wittenbergern ein Abfall vom Bekenntnis (MBW 5022). Zurecht weist M. darauf hin, dass man sich über weniger wichtige Lehren oder persönliche Befindlichkeiten nicht streiten darf (MBW 5049), sondern nur um die wahre Lehre (MBW 5038). An die Zeiten, in denen noch eine Eintracht in der Lehre unter den Wittenberger Theologen herrschte, erinnern die von M. ausgestellten Zeugnisse für Abgänger von der Leucorea. Der dort gebrauchte Ausdruck *consensus doctriae* oder *consensus catholicae ecclesiae* (z. B. MBW 5052–5055, 5101f., 5111) verdeutlicht das bisherige Verständnis, im Einklang mit der Lehre der Alten Kirchen zu stehen, das aber unter den aktuellen Auseinandersetzungen abhanden zu kommen droht. Die Folgen des Interims lassen sich exemplarisch an den Lebenswegen von Veit Dietrich (MBW 5119, 5212), der beurlaubt wurde, oder Johannes Brenz (MBW 5212 u. ö.), der aus Schwäbisch Hall fliehen musste, ablesen. Dies bewegt M. sehr.

Friedlich saßen im September Joachim Camerarius, Jakob Milichius und Erasmus Reinhold mit M. vor dessen Haus, als ein Bote einen Brief von Hieronymus Baumgartner brachte (MBW 5294). So idyllisch war das Leben 1548 in Wittenberg aber selten. Himmelserscheinungen verhießen nichts Gutes (MBW 5015), so dass man den Eindruck hat, die Natur würde mit der Kirche leiden. Caspar Cruciger, der innerhalb der Wittenberger Theologengruppe als Schreiber eine wichtige Funktion erfüllte (MBW 5018, 5209), war seit September schwer erkrankt. Er arbeitete zwar weiter, aber man rechnete mit seinem baldigen Ableben (MBW 5296f.).

Editorische Glanzlichter des Bandes stellen die Stücke MBW 5139, 5208 und 5343 dar, die wohl in dieser Form in den bisherigen Bänden nicht vorkamen. Bei MBW 5139 handelt es sich um den berühmten Brief M.s an Christoph von Carlowitz, in dem er sich über Luthers Natur äußerte, der er oft nachgegeben habe. Dieser Brief ist in 42 Abschriften überliefert, die im Apparat ausführlich dokumentiert wurden. Die Vielzahl der Abschriften unterstreicht, welche Aufmerksamkeit dieser Brief im 16. Jahrhundert erlangte. Bei MBW 5208 handelt es sich um ein Gutachten zum Interim, das 31 Druckseiten füllt. Bei M.s Gutachten über das Messopfer (MBW 5343) variieren die Überlieferungen so stark, dass die Varianten parallel gedruckt wurden (S. 590–597). Diese Möglichkeit musste bisher nicht herangezogen werden und verdeutlicht das editorische Geschick des Heidelberger Teams.

Wieder stellt ein sorgfältig und zuverlässig gearbeiteter Band des MBW der reformationshistorischen Forschungen in all ihren disziplinspezifischen Ausprägungen reiches Material zur Verfügung. So berichtete der Philologe Sigismund Gelenius in einem Brief an M., dass er täglich das Doppelbild Luthers und M.s ansehen würde (MBW 5266). Solche Fündlein verweisen darauf, dass der MBW eine schier unerschöpfliche Quelle über die Melanchthonforschung hinaus darstellt. Allerdings kann man solche Forschungen nur auf einer zuverlässigen Quellengrundlage durchführen, die die Heidelberger Editoren mit großem Sachverstand aufbereiten. Der vorliegende Band setzt somit den begonnenen Weg fort und stellt die Melanchthonforschung zukünftiger Generationen auf ein quellengesichertes Fundament. War die Edition von M.s Briefwechsel durch Karl Gottlieb Bretschneider zwischen 1834 und 1842 im *Corpus Reformatorum* (Bde. 1–10) eine wissenschaftliche Großtat des 19. Jahrhunderts, so beweist der MBW, dass eine sorgfältige, kritisch gearbeitete Edition für das 21. Jahrhundert durchaus als Langzeitedititionsprojekt notwendig ist, weil nur so eine gründliche Interpretation der Quellen möglich ist.

Stefan Michel

KLAUS HALLER, WILHELM LIEBHART (HRSG.): *Geistliche Spiele der Barockzeit aus Oberbayern (Editio Bavarica IV)*. Regensburg: Pustet 2017. 536 S. m Abb. ISBN 978-3-7917-2857-5. Geb. € 44,00.

Gerade Texte, die nicht dem literarischen ›Höhenkamm‹ zuzurechnen sind, dafür aber im weitesten Sinn kulturelles Leben der Vergangenheit unmittelbar greifbar werden lassen, bekommen oft nicht die Aufmerksamkeit, die ihnen zustünde. Das liegt auch daran, dass verlässliche Editionen literarischer Erzeugnisse der zweiten (oder dritten) Reihe weitgehend fehlen. In diese Lücke stößt der Band, der die Texte von insgesamt acht Theaterstücken aus Oberbayern versammelt, die zwischen 1646/49 und 1759 entstanden sind.

Den Löwenanteil von fünf Spielen steuern das Birgittenkloster und der Markt Altomünster bei, aus Fürstenfeldbruck, Indersdorf und Weyarn stammt je eines. Den Spieltexten je vorgeschaltet ist – nach einer allgemeinen kurzen Einleitung – eine knappe Geschichte des Herkunftsortes, Bemerkungen zur Entstehungsgeschichte und zum Autor, wenn dieser bekannt ist, sowie ggf. weitere Beobachtungen, etwa vergleichend zum parallelen Jesuitentheater, zur Musik oder zur Aufführungspraxis. Ein Literaturverzeichnis und ein Register runden den mit zahlreichen Abbildungen ansprechend gestalteten Band ab. Es ist sehr zu begrüßen, dass diese wichtigen Spiele in einem Band versammelt sind, denn sie bieten einzigartige Einblicke in das wenn schon nicht

volkstümliche, so doch für die Belehrung und auch Belustigung des Volkes bestimmte, »alltägliche« literarisch-religiöse Leben Oberbayerns und *mutatis mutandis* des ganzen katholischen deutschen Sprachraums.

Das erste Stück, *Schauplatz der Tugend* von 1677 aus Altomünster, inszeniert in über 5.400 Versen das Leben der heiligen Birgitta von Schweden, wofür an die 60 Darsteller notwendig gewesen wären. Die Herausgeber können plausibel machen, dass die »bühnentechnischen Anforderungen, die Länge des Stücks und die verhältnismäßig große Zahl von Mitwirkenden« (S. 26) eine tatsächliche Aufführung verhindert haben. Von 1688 bzw. 1694 stammen zwei Translationsspiele, mit denen der Erwerb verschiedener Reliquien von Katakombenheiligen aus Rom gefeiert wurde. Beide Spiele vermitteln, da sie von ihrem Autor, Prior Simon Hörmann (1630–1701), mit umfangreichen Berichten zu den Aufführungen versehen wurden, ein beeindruckendes Bild barocker Schau- und Spielkunst. Das letzte hier edierte Spiel aus dem Kloster Altomünster ist ein 1730 aufgeführtes Alto-Spiel, das das Leben des heiligen Alto vor Augen stellt. Dieses Spiel erlaubt Einblicke in den Produktionsprozess eines solchen Stücks, denn mehrere Szenen sind in der Handschrift ganz oder teilweise gestrichen, andere hinzugefügt, wieder andere wurden umgestellt. Diese Änderungen werden in der Edition alle penibel und ohne unnötige Verkomplizierung durch einen Apparat in den Fußnoten nachgewiesen, gestrichene Stellen jedoch mit abgedruckt. Ebenfalls aus Altomünster, diesmal aus der Gemeinde, stammt ein Passionsspiel von 1753, das auf zwei Vorlagen aus dem 16. bzw. 17. Jahrhundert beruht. Beide Texte sind, wenn sie in Altomünster übernommen wurden, parallel abgedruckt und ermöglichen so einen schnellen Vergleich.

Die beiden Spiele, die nach diesem Altomünster-Block ediert werden, sind keine geistlichen Spiele im engeren Sinne. Das ist einmal ein Huldigungsspiel von 1739 aus dem Zisterzienserkloster Fürstenfeld, das an Kurfürst Karl Albrecht gerichtet ist, und zum anderen ein Singspiel von 1759 aus dem Augustiner-Chorherrenstift Indersdorf, das dessen Propst Gelasius Morhart feiert. Religiöse Motive nehmen in beiden Stücken breiten Raum ein, doch das eigentliche Thema ist in beiden Fällen der Fürstenpreis. Beim letzten Spiel, *Edmundus* von 1646/49 aus dem Augustiner-Chorherrenstift Weyarn, handelt es sich wieder um die Dramatisierung eines Heiligenlebens, in diesem Fall des Erzbischofs von Canterbury, Edmund von Abingdon.

Bei allen Spielen erschließt ein Wort- und Sachkommentar in den Fußnoten den Text, was insofern praktisch ist, als der Benutzer schnell die entsprechenden Erklärungen bei der Hand hat. Die Kommentierung der Stücke ist als gelungen zu bezeichnen: die knappen Anmerkungen sind vorbildlich ausgewogen, schweifen nirgends vom Thema ab und lassen dennoch eine tiefe Kenntnis der Materie durchscheinen. Das gilt in ganz besonderem Maße auch für die kurzen, aber höchst informativen einleitenden Bemerkungen zu den jeweiligen Spielen. Diese zeugen von großem Sachwissen, sind aber niemals detailverliebt, sondern beschränken sich auf Wesentliches und Nützlichendes. Zuweilen wäre ein genaueres Lektorat wünschenswert gewesen, wie etwa auf S. 435: »[Bayern ...] war [...] überschuldet, die Armee vernachlässigt. Im Jahr 1739 konnte niemand vermuten, das [Kurfürst Karl Albrecht ...] Kaiser [...] werden sollte.« Ähnlich S. 437: »läßt«, »Willkommensgruss«.

Es kann nicht genug betont werden, dass sowohl die Literaturwissenschaft als auch die Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte gerade auf Texte wie die hier vorgelegten angewiesen ist, um ein vollständigeres Bild historischer Entwicklungslinien zu erhalten.

Klaus Amann

OLIVER AUGE, MARTIN GÖLLNITZ (HRSG.): Landesgeschichte an der Schule (Landesgeschichte, Bd. 2). Ostfildern: Jan Thorbecke 2018. 245 S. m. Abb. ISBN 978-3-7995-1381-4. Kart. € 37,00.

Der Sammelband »Landesgeschichte an der Schule« in der »Reihe Landesgeschichte« beschäftigt sich in insgesamt 13 Beiträgen von Fachdidaktikern, Fachwissenschaftlern und gymnasialen Lehrkräften mit Landesgeschichte im Schulunterricht. Diese Zusammenarbeit entstand durch eine von der Abteilung für Regionalgeschichte organisierte fachwissenschaftliche Tagung im Jahr 2016 in Kiel. Den Artikeln schließt sich zur Einordnung ein sorgfältig erarbeitetes Sach- und Personenregister sowie eine Autorenübersicht an. Die Autoren einigten sich nicht im Rahmen der Konferenz auf keine feststehende Begrifflichkeit: Landesgeschichte, Regionalgeschichte und geschichtlicher Landeskunde standen in den meisten Fällen – zwar mit Definition – aber dennoch nebeneinander.

Oliver Auge und Martin Göllnitz leiten in den Band ein, indem sie gezielt und übersichtlich auf die Situation des Unterrichtens von Landes- und Regionalgeschichte eingehen und die Verzahnung von Unterricht in der Schule und Lehre an der Universität betonen. Sie stellen einen Rückgang des Interesses an dieser »Spielart schulischer Geschichtsvermittlung« fest, deren Ursachen ihrer Meinung nach in der begrenzten Stundenzahl, aber auch wenig passendem Material begründet liegt. Sie stellt für die Oberstufe am Gymnasium fest, dass diese vollständig ohne regionalgeschichtliche Exkurse auskommen muss, da dies weder Zeit noch Materialien zulassen. Die Stärken von regional- und landesgeschichtlichen Ansätzen in Schule und Universität sehen beide Autoren in der Methoden- und Synthesevielfalt dieser Untergruppierung der Geschichte und fordern einen stärkeren Dialog zwischen Didaktikern, Praktikern und Fachwissenschaftlern, um in Zukunft und auf lange Sicht zu ertragreichen Ergebnissen zu kommen und die Landes- und Regionalgeschichte in Schule und Studium zu einer dauerhaften Größe zu machen.

Im Anschluss legt Stephan Laux Grundlagen für die weiteren Diskussionen um die Landesgeschichte in den Schulen, indem er sich ländervergleichend mit deren Curricula auseinandersetzt. Schon zu Beginn seines Beitrags weist er auf Probleme beim Vergleich hin, die sich in unterschiedlichen Terminologien, Umgang mit Lehrplänen und der divergierenden Kenntnis der curricularen Normen an den Universitäten niederschlagen. Er kann im ausführlichen Vergleich der Bundesländer feststellen, dass die Landesgeschichte in den Curricula zurücktritt und sich von den Schülerinnen und Schülern keine konsistente thematische Komponente als Kompetenz entwickeln lässt, sondern wähl- und austauschbare Einzelgegenstände angeboten werden. Das landesgeschichtlich Spezifische der Bundesländer oder ihr Bezug zueinander ist nicht greifbar. Laux' Meinung nach wird damit das für die deutsche Geschichte spezifisch Föderalistische in den Gemeinschaftskundeunterricht verschoben. Der Autor argumentiert weiter, indem er seiner Analyse Handlungsfelder anschließt: Die Anpassung der Thematik an die Entwicklung der Schülerinnen und Schüler, eine Stärkung der Landesgeschichte in der Zeit der Zeitgeschichte, die Vermittlung landesgeschichtlicher Inhalte an den Universitäten, die Erarbeitung adäquater Lehrmittel und Teilhabe der Landeshistoriker bei der Erarbeitung der Lehrpläne sieht er als wichtige Anknüpfungspunkte.

Die dänische Wissenschaftlerin für Deutsche Geschichte, Medien und Didaktik an der Universität Aarhus, Katja Gorbahn, schließt an Laux' Beitrag eine Studie der dänischen Lehr- und Bildungspläne an. Nach einer kurzen und detailreichen Einführung zum dänischen Schulsystem sowie dem Verständnis der Landesgeschichte folgt eine Übersicht über dänische regionalgeschichtliche Lehrwerke. Anhand dieser zeigt Gorbahn die Funktion

von Regionalgeschichte als regionales, nationales und transnationales Identifikationsangebot auf. Trotz dieser anschaulichen Beispiele zieht Gorbahn das Fazit, dass die Regionalgeschichte im dänischen Geschichtsunterricht vernachlässigbar ist, da die Nation zentraler Bezugspunkt des historischen Deutungsangebotes bleibt.

Burghard Borte nutzt seinen Beitrag, um nach dem Potential des Studiums der Regionalgeschichte zu fragen. Er sieht die Stärke der Landesgeschichte in ihrer Methodenvielfalt, die allerdings im Studium immer wieder an die Lehrinhalte des Faches Geschichte zurückgebunden werden muss. Rolf Schulte arbeitet in seinem Beitrag nach einer ernüchternden Analyse des Interesses der Schülerinnen und Schüler an Landesgeschichte mit dem Konzept der Mental Maps, um ausgehend vom Zugehörigkeitsempfinden der Lerngruppe die vielfältigen Chancen eines regional- und landesgeschichtlichen Unterrichts zu fördern.

Sebastian Barsch und Volker Gaul greifen die Chance der Landesgeschichte im Geschichtsunterricht in Zusammenhang mit forschendem Lernen auf. An einem lokalen Beispiel der Hexenverfolgung zeigen sie anschaulich und detailliert die neue Rolle des Lehrers als Lernbegleiter und fordern die frühe Erkundung der Praxis für Studierende. Detlev Kraack will in seinem Aufsatz sensibilisieren, indem er die Frage stellt, inwiefern den Schülerinnen und Schülern auf ihrem Schulweg Landesgeschichte begegnet. Damit hofft er, das Interesse für Geschichte zu wecken, gegenseitige Hilfe zu initiieren und exemplarisch Betroffenheit für die Fragen aus der Vergangenheit für Heute zu provozieren. Thomas Hill erweitert den Rahmen der praktischen Beiträge um die Frage nach der Förderung eines europäischen Geschichtsbewusstseins. Jörn Rüsens didaktisches Konzept der Entwicklung des europäischen Geschichtsbewusstseins nutzt er, um Beispiele in der Geschichte Schleswig-Holsteins zu finden und zeigt so, dass die Sensibilisierung für Europa auch »von unten« erreicht werden kann. Christoph Kühberger und Martin Nitsche nehmen die Kompetenzorientierung des Geschichtsunterrichts zum Anlass, um anhand allgemeiner Beispiele mit Schülerinnen und Schülern eigene (Geschichts-)Narrationen zu wagen. Dies soll die Lerngruppe dabei unterstützen, die Begrenztheit historischer Darstellungen zu begreifen. Es folgen praxisnahe Beispiele: Die Interaktion zwischen Schule und Archiv erachtet Hans Kerkessel in seinem Beitrag zur jüdischen Landesgeschichte in Mainz für ein vielversprechendes Konzept in Schulen, Gedenkstätten und zur Vor- und Nachbereitung von Gedenkveranstaltungen. Michael Kißener nutzt das Beispiel des industriellen Arbeitgebers Böhringer-Ingelheim, um ein Beispiel für eine lebensnahe Annäherung an das Thema Nation und Nationalsozialismus von 1918 bis 1945 vorzustellen. Silke Urbanski stellt anhand der Problemlage, dass die Geschichte der Stadt Hamburg nur im Sachunterricht in den Grundschulen und im Nationalsozialismus in der 9./10. Klasse eine Rolle spielt, das Projekt einer Webseite vor, die nicht nur Lehrern, sondern auch Schülern ansprechendes und motivierendes Material zur Verfügung stellen soll. Karsten Dölger beschließt den Aufsatzband mit einem Rückblick auf 36 Jahre Praxis mit dem Unterricht der Landesgeschichte. Er betont die Wichtigkeit des Lebensbezugs der Schülerinnen und Schüler zur Identitätsstiftung.

Alles in allem bietet sich dem Leser ein breites Angebot an Ansätzen, die sich in Theorie und Praxis um die Landesgeschichte im Geschichtsunterricht bemühen und deren Mehrwert für die Lerngruppe, den Lehrer und die Erfahrung des Geschichtsbewusstseins zum Ausdruck bringen.

Stefanie Neidhardt

3. *Antike*

HEINRICH SCHLANGE-SCHÖNINGEN: Hieronymus. Eine historische Biographie (Historische Biographie). Darmstadt: Philipp von Zabern 2018. 320 S. m. Abb. ISBN 978-3-8053-5149-2. Geb. € 29,95.

Die historische Biographie des Hieronymus mit mehreren kunstgeschichtlichen Einschüben (S. 23, 88–104, 134–137, 166–172, 212–218, 226–233) ist ein gut lesbares Überblickswerk, das sich vor allem an den allgemein interessierten Leser richtet. Der Autor will ein Persönlichkeitsbild von Hieronymus entwerfen, auch wenn er in seiner Einleitung bereits eingesteht, wie schwierig das sein wird, da Hieronymus »dafür gesorgt hat, dass mancher Abschnitt seiner Biographie im Dunkeln bleibt« (S. 8). Vieles ist überdies von Hieronymus gekonnt inszeniert worden oder nur indirekt erschließbar durch Spiegelung der Lebenswege seiner Begleiterinnen, die Hieronymus überdies selbst erzählt wie in seinem Nachruf auf seine Gefährtin Paula (ep. 108). Daher basiert beispielsweise das fünfte Kapitel »Auf Pilgerfahrt« (S. 173–201) auf einer ausgeschmückten Nacherzählung eben dieses Briefes, um die Reisewege der beiden im Heiligen Land und in Ägypten auf der Suche nach einer neuen eigenen Wirkungsstätte zu schildern. Auch die Darstellung des Klosterlebens in Bethlehem beruht wesentlich auf seinen Beschreibungen des Nonnenklosters der Paula (S. 202–206).

Als Einstieg wählt der Autor jedoch nicht den Beginn, sondern eine entscheidende Phase in der Vita des Hieronymus, die zugleich sein Leitthema, ein monastisch-asketisches Leben zu führen, markiert: die Beerdigung der Senatorentochter Blesilla in Rom im Jahr 384 (»Eine Trauerfeier in Rom«, S. 12–23), die starb, nachdem sie die Askese-Anforderungen des Hieronymus konsequent umgesetzt hatte. Bekanntlich führten die anschließenden Konflikte in Rom dazu, dass Hieronymus die Stadt wieder verließ, nachdem sein Unterstützer, Papst Damasus, im Dezember des Jahres verstorben war. Schlange-Schöningen gelingt es, die Verhältnisse anschaulich zu schildern sowie die radikalen Askese-Anforderungen des Hieronymus vor Augen zu führen, die bei Lichte besehen nicht anders denn als eine religiöse Empfehlung zur Magersucht für christliche Frauen interpretiert werden kann. Eine kritische Reflexion über die besonderen geschlechtsspezifischen Aspekte wäre hier allerdings wünschenswert gewesen: Zwar verweist der Autor auf die zugrundeliegende »negative Anthropologie« (S. 17; 88), doch wie radikal hat Hieronymus selbst Askese betrieben oder anderen Männern empfohlen? Der anschließend von Schlange-Schöningen berichtete berühmte Traum des Hieronymus bezieht sich ja »nur« darauf, dass Hieronymus nicht mehr Cicero lesen möge, nicht, dass er dürr und leichenblass umherschleichen und sich zu Tode hungern solle. Dieselbe Frage stellt sich im Abschnitt zu Hieronymus' christlicher Erziehungslehre (S. 52–55), da es hier um einen Brief (ep. 107) an eine Frau, nämlich Laeta, der Tochter von Paula, geht über die Erziehung ihrer Tochter Paula, der Jüngerin – zudem Hieronymus' Empfehlungen an den (männlichen) Rhetor Magnus (ep. 70, S. 54f.) doch anders ausfallen.

Kap. 2 (S. 24–55) befasst sich sehr ausführlich mit »Kindheit und Jugend«, obwohl gerade hier große Lücken bestehen und vieles ein Rätselraten ist. Erst mit seiner Studienzeit in Rom betritt man etwas sichereren Boden. Es folgt Kap. 3 (S. 56–104: »Im Westen und im Osten des Reiches«) über Hieronymus in Trier (ab 368), seine Zeit in Aquileia (372–375) sowie seine Reise nach Antiochia (S. 59 im Jahr 374, S. 105 im Jahr 375). Etwas willkürlich ist die Abtrennung des vierten Kapitels (S. 105–172: »In den Hauptstädten«), da sich hier Hieronymus noch immer in Antiochia aufhält und bereits in Kap. 3 Hauptstädte die Aufenthaltsorte bildeten. Auf das bereits erwähnte Kapitel 5 folgte der Schlussakkord

in Kap. 6 »Bethlehem« (S. 202–284) mit Abschnitten zum Klosterleben, zur Bibelrevision und -kommentierung, zum Streit um Origenes (relativ ausführlich S. 247–260) und um Pelagius (knapp auf S. 261–263) sowie zu den »Barbareneinfällen« (S. 264–279).

Nur gelegentlich werden Forschungsdiskussionen präsentiert; auch die Endnoten bieten wenig mehr, was der anvisierten Leserschaft geschuldet sein dürfte. Aber ein paar Kontroversen wären sicher dennoch interessant gewesen. Insbesondere das Verhältnis des Hieronymus zum Judentum zusammen mit seinem Bemühen um das Hebräische hätten in einem geschlossenen Kapitel mit Bezug auf den Forschungsdiskurs reflektiert werden können (vgl. S. 82, 131, 219, 222, 225f., 236, 238–245). Daher überrascht es, auf S. 61–66 recht ausführlich die These von Pierre Courcelle präsentiert zu bekommen, um sie dann doch abzulehnen: Der Bericht von Augustinus in *Confessiones* VIII 6, zwei Begleiter des Ponticianus hätten in Trier nach der Lektüre der *Vita Antonii* ein monastisches Leben gewählt, sei also doch nicht mit der Bekehrung des Hieronymus zu einem asketischen Leben zu verbinden. Auf S. 76–79 lehnt Schlange-Schöningh die These von Stefan Rebenich, dass der Aufenthalt des Hieronymus in der Wüste Chalkis eigentlich den ländlichen Besitz des Evagrius meine, ab, obwohl er selbst beschreibt, welche Infrastruktur ihm in Chalkis offenbar zur Verfügung stand (S. 80–83).

Manchmal wären mehr Lesehilfen (z. B. S. 198f.: Bekennerbischof »Isidor« – welcher?; S. 206f.: Debatte des Hieronymus mit Origenisten – welche Quelle liegt zugrunde?) oder Zusammenführungen (vgl. zum Schuledikt Valentinians und Aufenthalt in Trier S. 48f.; 56f.; zu Apollinaris von Laodicea S. 106 und 132f.) notwendig; auch eine chronologische Liste mit Werkübersicht wäre sinnvoll (vorgestellt werden nur die *Vita Pauli* S. 83–88 und ausführlich die *Chronik* auf S. 122–130).

Ob Hieronymus angesichts seines Widerwillens, sich mit dem trinitarischen Problem auseinanderzusetzen, und seines durch Epiphanius von Salamis ausgelösten Kampfes gegen Origenes tatsächlich als »Vermittler in den theologischen Diskussionen zwischen Ost und West« (S. 72) zu beschreiben ist, erscheint fraglich. Er war vielmehr ein radikaler Streiter, der sehr unangenehm werden konnte und um sein Ansehen stets bemüht war, was Schlange-Schöningh von Beginn an und noch einmal gerade in dem letzten Abschnitt des Buches über die Barbareneinfälle und den Kampf der Christen gegen das Heidentum zu Recht deutlich zum Ausdruck bringt.

Uta Heil

CHRISTOF MÜLLER, GUNTRAM FÖRSTER (HRSG.): Augustinus – Christentum – Judentum. Ausgewählte Stationen einer Problemgeschichte. Beiträge des 13. Würzburger Augustinus-Studententages vom 12./13. November 2015 (Cassiciacum 39.13; Res et Signa 13). Würzburg: Echter 2018. 236 S. m. Abb. ISBN 978-3-429-04204-2. Kart. € 30,00.

Augustinus hatte es nur gelegentlich mit Juden zu tun, etwa als ein Jude Licinius sich mit der Bitte um Rechtshilfe an ihn wandte. *Brief* 8* der von J. Divjak herausgegebenen Neufunde seiner Briefe berichtet darüber. Dem Bischof von Hippo blieben Herausforderungen erspart, wie sie die blühenden jüdischen Gemeinden in Antiochia für Johannes Chrysostomus bildeten. Dessen harsche acht Predigten gegen die Juden richteten sich allerdings eher an die Christen der Stadt, von denen offensichtlich nicht wenige vom Judentum angezogen wurden. G. Stemberger verweist in seinem Überblick über den Antijudaismus der Kirchenväter vor Augustinus auf diesen Vorbehalt. Methodische Vorsicht, die den Vorwurf des platten Antijudaismus, der den Kirchenvätern immer wieder gemacht wurde, zurechtrückt, ist ein roter Faden, der die Aufsätze des Sammelbandes durchzieht.

Eine Parallele zu Johannes bietet der Evangelist Mt 23,1–7 mit Jesu Vorwürfen gegen Schriftgelehrte und Pharisäer, die sich in »kognitiver Dissonanz« tatsächlich gegen Lehrer in den christlichen Gemeinden richten. M. Ebner weist nach, dass Augustinus in *sermo* 23,1 und *Brief* 208,4 in gleicher Absicht auf den Evangelisten verweist. Ich füge *Brief* 2*,6 Divjak hinzu, wo Augustinus Mt 23 paraphrasiert.

Die mehr als 3.000 Stellen, wo in Augustinus' Schriften von Juden und Judentum die Rede ist, täuschen leicht. Das Thema stand nicht im Mittelpunkt seines Denkens, auch wenn er sich in seinem Traktat *Adversus Iudaeos* und im *Brief* 196 eigens mit ihm beschäftigte. Doch das Thema war für ihn »ein substantiell wichtiger Bestandteil« seiner Theologie, so Th. Raveaux in »Das Judenbild bei Augustinus«, dem Hauptaufsatz des Bandes. Dem Bischof von Hippo lag der grimmige moralisierende Ton Tertullians ebenso fern wie die Unerbittlichkeit des Ambrosius in der Kallinikonaffäre. Seine scheinbar antijüdischen Aussagen müssen in ihrem größeren hermeneutischen Kontext gelesen werden. Es ist vor allem die heilsgeschichtliche Verbindung zwischen Altem und Neuem Testament, bei der die Juden für Augustinus eine gottgewollte Vermittlerrolle spielen. Sie spielen sie unwissentlich, da sie in Jesus nicht den von den Propheten vorhergesagten Sohn Gottes erkennen. Ihre Unkenntnis spricht sie von der verhängnisvollen Anklage frei, Gottesmörder gewesen zu sein. Erst recht ist es absurd, die Anklage auf ihre Nachkommen auszudehnen. Sind die Christen, die den im Alten Testament angekündigten Gottessohn verehren, also nicht die wahren Juden? Augustinus gibt nicht die Hoffnung auf, dass die jüdischen Bewahrer des Alten Testaments einmal den Christen folgen und sich zum Gottessohn bekehren werden. Zwangsmaßnahmen lehnt er ab. Leistet doch selbst ihre Diaspora, in die sie das Alte Testament mitgenommen haben, den Christen einen wichtigen Dienst.

Bei Augustinus bedienten sich in der Folgezeit Verteidiger und Gegner der Juden. Einzelne Stationen seiner Nachgeschichte behandeln die Aufsätze im zweiten Teil des Bandes und werfen dabei Licht auf wichtige Aspekte seines Werkes. Aus Augustinus' *De trinitate* schöpfte Anselm von Canterbury in *Cur deus homo*. Wie weit ihn Odo von Cambrai in seinem Dialog mit dem Juden Leo benutzte, untersucht B. Goebel. Einzelne Päpste des Hochmittelalters traten zwar entschieden für den Schutz der Juden ein. Aber Ch. Cluse verfolgt, wie Innozenz III. mit Einzelzitate aus Augustinus schrittweise härter über die Nachkommen Kains urteilte. Aufschlussreich sind Cluses Ausführungen zu dem Echo, das Augustinus' Auffassung über die Zeugenschaft der Juden in jüdischen Schriften gefunden hat.

Eine Fortsetzung ist die Aufmerksamkeit, mit der Juden überall die Anfänge von Luthers Reformation beobachteten und dessen 1523 verfasste *Dass Jesus ein geborener Jude sei* begrüßten. Umso härter traf sie Luthers Brutalität, die er 1543 in *Von den Juden und ihren Lügen* empfahl. D. Wendebourg machte für den Wandel neben den gängigen antijüdischen Vorwürfen Luthers Ärger über die jüdische Interpretation des Alten Testaments verantwortlich. Was Luther empfahl, hat der neuzeitliche Antijudaismus oft genug umgesetzt. Ihn skizziert H. H. Henrix, um von ihm die Wende abzusetzen, die das Vaticanum II mit dem Dekret *Nostra aetate* einleitete. Es bestimmt seitdem das Verhältnis der Päpste und der katholischen Kirche zu den Juden, wie Henrix abschließend ausführt.

Vor allem Raveaux betont mehrmals, wie viel Forschung im Einzelnen zum richtigen Verständnis der Aussagen des Augustinus über die Juden noch nötig ist. Auch die Reaktion der Juden auf das Judenbild im Mittelalter ist laut Cluse ein weithin unbestelltes Feld. Der vorliegende Band gibt dazu wichtige Anstöße, ein wertvolles Verdienst.

Klaus Rosen

DANIEL ALBRECHT, KATHARINA WALDNER (HRSG.): »Zu Tisch bei den Heiligen ...« Askese, Nahrung und Individualisierung im spätantiken Mönchtum (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge, Bd. 63). Stuttgart: Franz Steiner 2019. 121 S. ISBN 978-3-515-12087-6. Kart. € 36,00.

Mit dem allmählichen Erstarren des Christentums in der Spätantike ergaben sich auf nahezu allen Gebieten des sozialen Lebens neue, wirkmächtige Parameter. Ein solcher Parameter entstand auch auf sozialem Gebiet mit der Abkehr von der aufwendigen Lebensführung als Prestigemarker und der Hinwendung zur Askese oder zumindest Bescheidenheit, wie sie sich bis in die Eliten des Römischen Reiches auswirken sollte (vgl. etwa den Überblick bei H. Taussig, *In the Beginning was the Meal. Social Experimentation and Early Christian Identity*, Minneapolis 2009).

Der am 1.9.2016 vollkommen unerwartet verstorbene Erfurter Althistoriker Veit Rosenberger war einer der hauptsächlichen Protagonisten der Forschung über dieses Thema und wurde vom Tod mitten aus der Arbeit an einem Forschungsprojekt zu Nahrung in spätantiken Askesepraktiken gerissen. Rosenberger hatte sich seit seiner Wissenschaftlerlebens mit dem Zusammenhang von Religion und Gesellschaft befasst, und so widmet sich der hier vorzustellende Sammelband, der als Gedenkschrift für ihn von seinen Kolleginnen und Kollegen verfasst und herausgegeben wurde, der Ernährung im geistigen wie ethischen Kontext der Spätantike.

Den Band eröffnen Geleitworte seitens des Historischen Seminars sowie des Max-Weber-Kollegs für Kultur- und Sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt sowie eine Einleitung, in der die Beiträge und insbesondere der Veit Rosenbergers selbst kurz vorgestellt werden. Dieser postum veröffentlichte Beitrag *I pranzi dei santi. Spielräume der Askese der spätantiken Mönche* eröffnet auch den Band als deutschsprachige Zusammenfassung eines gleichnamigen Buches des Verstorbenen. Rosenberger zeigt darin auf, dass es ganz unterschiedliche Askesepraktiken gab, und hebt insbesondere die Rolle der Askese als Mittel zur Herstellung von Individualität und Absage an den *mainstream* der Kirche hervor, was vor dem Hintergrund bereits in der 1. Hälfte des 4. Jahrhunderts einsetzender Versuche zu sehen ist, die Mönchsgemeinschaften zu disziplinieren.

Der Beitrag von R. Aciati *Asceticism between agon and agency* beobachtet im Anschluss an Rosenberger die Tendenz zum Askesewettstreit unter den spätantiken Mönchen (nach P. Sloterdijk »Rekordselbstquäler«). Auf diese Weise konnte Askese *agency* entwickeln, also tief in die sozialen Verhaltens- und Denkweisen eingreifen und diese fortan bestimmen. Auf Rosenbergers Systematik von *agon* und *agency* bauen auch die weiteren Beiträge auf. E. Eidinow betont in »*With masculine and perfect mind*«. *Asceticism and the Articulation of the Female Christian Self* anhand der Vita der heiligen Eremitin Maria von Ägypten – Vorlage für mehrere Topoi in den Viten gerade weiblicher Asketinnen – die grundsätzliche Offenheit der Askese und der damit verbundenen Möglichkeiten zu physischer wie metaphysischer Transformation und Erlösung für alle Menschen. Der Beitrag von J. Bremmer *Ancient Teetotallers. From Homer via the Early Christian Eucharist to Late Antique Monks* spannt einen ungewöhnlich weiten chronologischen Bogen bezüglich des Weinkonsums bzw. der Enthaltensamkeit vom Wein. Letztere blickt – als vor allem Barbaren und griechischen Randgruppen zugeschriebener Topos – auf eine lange Tradition der (teilweise selbstgewählten) Exklusion aus der Gesellschaft zurück. Mönche und Eremiten schrieben diese Tradition fort, oft erweitert um die Abstinenz von Fleisch, Fisch und anderen Lebensmitteln. Bremmer weist aber auch auf allgemeine sittliche Vorstellungen der jüdischen und frühchristlichen Traditionen hin

und vermutet, dass vor allem daher der häufig belegte Verzicht auf Wein selbst in der Eucharistie rührt. Gregor Weber schließlich geht in *Heiligkeit, Teufelszeug und Schlaflosigkeit. Träumende und deutende Mönche in der Spätantike* Träumen und deren Deutung als Bestandteil der Viten von Asketen nach. Anders als in der antiken Tradition standen nun freilich nicht mehr die individuelle Traumerfahrung und deren möglicherweise nutzbringende Ausdeutung im Zentrum, sondern das Bild vom Traum als Ausdruck entweder göttlicher oder dämonischer Präsenzen, denen es zu gehorchen oder zu widerstehen galt. Für Letzteres galt die Askese als wichtiges Mittel, und Asketen konnten durch den Sieg über Derartiges ihre Autorität festigen.

Den sorgfältig und hochwertig produzierten Band schließen ein Nachruf auf Veit Rosenberger von Kai Brodersen sowie eine Liste seiner Publikationen. Als Anhänge folgen noch dankenswerterweise ein Stellenindex der zitierten Quellen sowie ein allgemeiner Index. Gerade Letzteres wird dafür sorgen, dass die Beiträge dieses wertvollen Bandes sowie das gesamte Thema der Askese in der Spätantike auch künftig rezipiert und fortgedacht werden können.

Werner Tietz

MARTINA HARTL: Leichen, Asche und Gebeine. Der frühchristliche Umgang mit dem toten Körper und die Anfänge des Reliquienkults. Regensburg: Schnell & Steiner 2018. 240 S. ISBN 978-3-7954-3258-4. Geb. € 39,95.

Die vorliegende, an der Theologischen Fakultät in Regensburg entstandene Dissertation stellt sich in ihrem Hauptteil der interessanten und sicher noch nicht umfänglich erforschten Leitfrage, »in welchem hohem Maß Reliquien bei der Etablierung und Konsolidierung der christlichen Metropolen Rom, Alexandria, Antiochia, Konstantinopel und Jerusalem eingesetzt wurden« (S. 109). Um diese Frage zu beantworten, trägt die Vf. zahlreiche Quellentexte zusammen, mit deren Hilfe sie die Situation der einzelnen Städte unter dem in der Spätantike stärker werdenden Einfluss des Christentums zu charakterisieren versucht. Im Ergebnis wird sichtbar, dass das frühe Christentum in den genannten Städten auf jeweils andere Voraussetzungen stieß und auf diese erstaunlich flexibel reagierte. So wird gezeigt, welche Konsequenzen es z. B. für Konstantinopel hatte, dass Rom in der Spätantike nicht bereit war, Reliquienteilungen vorzunehmen und Körperteilreliquien abzugeben. Andernorts hingegen, wie in Konstantinopel, war die Dismembration eher die Regel als die Ausnahme. Selbstverständlich kommt in der Untersuchung auch ein anderes Thema ausgiebig zur Sprache, nämlich die Bekämpfung paganer Kulte. Alexandria und Antiochia z. B. fanden dafür jeweils ihren eigenen Weg, um, wie im Falle Alexandrias, ein auch von Christen besuchtes paganes *Isieion* auszuschalten und ein konkurrierendes christliches Heilungszentrum aufzubauen. Das geschah mit Hilfe potenter, auf Heilung spezialisierter Heiliger und deren Reliquien, die in einer neu erbauten Kirche niedergelegt wurden. Interessanterweise hingen die Christen jedoch an den Praktiken im Isis-Heiligtum. Um ihnen den Weg in die christliche Heilstätte zu erleichtern, bekamen sie dort nicht nur kostenlosen Eintritt, es wurde auch ein christliches Pendant der Inkubation praktiziert (S. 138). Vielfach wurden Heiligenrelikte instrumentalisiert, um bestimmte politische Ziele durchzusetzen, wie die Vf. am Beispiel Jerusalems und der Stephanusreliquien deutlich macht.

Hier wie an vielen anderen Stellen zeigen sich die deutlichen Probleme dieser Arbeit. Zu oft vermisst man einen kritischen Umgang mit zitierten Quellen. Die Apostelgeschichte erwähnt außer einer Bestattung nichts über den Verbleib des Stephanuslei-

bes. Auch in frühen Quellen, bei Irenäus, ist von Stephanus nur als erstem christlichem Märtyrer die Rede. Erst im 5. Jahrhundert entsteht eine *Revelatio Sancti Stephani*, die an hagiographischen Topoi, wie zahlreichen Visionen, nicht spart. Die Geschichte klingt schön – zu schön, um wahr zu sein. Nachdem die Grablege wunderbar gefunden war, wurde der Leichnam in die Zionskirche überführt und zugleich eine geringfügige Teilung der Gebeine vorgenommen, so dass fortan Stephanusreliquien in der Welt waren, die in Jerusalem für politische Zwecke instrumentalisiert wurden. Es wird kein kritisches Wort weder zu der Quelle selbst, noch zu den offenkundig erfundenen Reliquien verloren, sondern alles als Tatsachenbericht geschildert. Es wäre interessant gewesen zu erfahren, wie in diesem und den vielen von der Vf. genannten vergleichbaren Fällen mit Hilfe erfundener Heiltümer Tatsachen geschaffen und etabliert wurden. Daran schießt sich die nächste Frage an, nämlich die, warum Christen diese Art von Reliquienpropaganda für bare Münze nahmen. Erklärbar ist das nur aus der antiken Vorgeschichte, die jedoch vollständig ausgeblendet wird. Wie hängen antiker Totenkult und frühchristliche Märtyrerverehrung sowie Märtyrerkult zusammen? Wie mündet Reliquienverehrung in einen Reliquienkult, und ab wann ist wo überhaupt von letzterem zu sprechen? Das alles wird terminologisch nicht klar geschieden und zum Teil auch miteinander vermischt. Leider häufen sich dafür die Beispiele, so auf S. 114, wo von römischer Repräsentationsarchitektur in unmittelbarer Nähe der Märtyrerreliquien die Rede ist; richtig müsste es heißen, der Märtyrergräber, denn die Kirchen wurden über Nekropolen errichtet. Auch auf S. 80/81, wo die Vf. über »Reliquien« spricht, erwähnt der angeführte Quellenbeleg von Chrysostomus jedoch nur die *λείψανα* der Märtyrer, also die Relikte der Märtyrer. Wann wurden die Reste und Relikte (*λείψανα*) von Heiligen tatsächlich zu Reliquien? Wortfelduntersuchungen fehlen, trotz der vielen herangezogenen Quellen. Geschuldet sind viele dieser Unklarheiten dem Hauptproblem der Arbeit: einem fehlenden Forschungsbericht, der eine Sensibilität für Begrifflichkeiten geweckt hätte. Stattdessen werden einzelne »Streiflichter« (S. 39) oder »Schlaglichter« (S. 110) auf die Forschungslage angeboten, deren Auswahl subjektiv und wenig plausibel erscheint. Auf diese Weise fehlt dem Werk nicht nur gedankliche und begriffliche Klarheit, auch wichtige Werke zu ihrem Thema entgehen der Vf., wie z. B. die grundlegenden Arbeiten von Beat Näf (z. B. *Städte und ihre Märtyrer. Der Kult der Thebäischen Legion*, Fribourg 2011).

Methodisch ebenfalls bedenklich ist der aus der gegenwärtigen Diskussion der *metropolitan studies* entlehnte Metropolenbegriff. Der griechische Begriff der *metropolis* bezeichnet eine Mutterstadt und entstammt antikem Kolonialdenken. Im Sinne von »Hauptstadt« wird *metropolis* in der Antike nicht verwendet. Warum reicht es nicht, von spätantiken Städten zu sprechen? Auch wenn der moderne Begriff einer Metropole mit Einschränkungen (S. 109) übertragbar zu sein scheint, was ist der Gewinn, wenn es z. B. heißt, Rom präsentierte sich »metropolitär« (S. 110)? Hätte »urban« nicht genügt? Das alles ist wenig einsichtig für den Leser. Und warum verfügt das Buch weder über ein Register noch ein Abkürzungsverzeichnis? Nicht einmal auf das gängige theologische Abkürzungsverzeichnis, den »Schwertner«, wird hingewiesen. So interessant das zusammengetragene Material auch ist, so wenig vermag die Arbeit insgesamt zu befriedigen, so dass ein Schatten weniger auf die Autorin als auf Betreuer und Gutachter der Regensburger Dissertation fällt.

Gia Toussaint

PETER BROWN: Der Preis des ewigen Lebens. Das Christentum auf dem Weg ins Mittelalter. Darmstadt: Zabern 2018. 270 S. m. Karte. ISBN 978-3-8053-5150-8. Geb. € 29,95.

Peter Brown wendet sich in diesem bereits 1995 in englischer Sprache erschienenen Buch (»The Ransom of the Soul. Afterlife and Wealth in Early Western Christianity«), dessen Titel man besser exakt so ins Deutsche hätte übersetzen sollen, der Vorstellung zu, Himmel und Erde ließen sich durch Geld verbinden, so dass man durch Geld das Schicksal der Seele im Jenseits beeinflussen könne (S. 7). Brown untersucht hierbei das westliche Christentum im Zeitraum von etwa 250 bis 650 n. Chr. und fasst die Geschichte der christlichen Jenseitsvorstellungen »als Geschichte der von ihnen hervorgerufenen Debatten sowie der gesellschaftlichen und religiösen Spannungen« auf, »die ihnen zum Durchbruch verhalfen« (S. 10).

Ausgangspunkt ist die in fast allen Kulturen der Antike vorhandene Vorstellung, dass die Toten die Lebenden brauchen: Im Christentum versteht man diese Abhängigkeit – wohl seit dem 3. Jahrhundert – als Verknüpfung von Sünde und Fürbitte. Da die Lebenden die »fundamentale Unvollkommenheit« der Toten (die Heiligen ausgenommen) deswegen teilen, weil auch diese sündigten, entstand die Auffassung, dass es möglich sei, mit bestimmten Handlungen – z. B. Fürbittgebet und Feier der Eucharistie – die Wand zwischen der Welt der Lebenden und der Toten zu durchbrechen (S. 35, 37). Neben Fürbitte und Messfeier treten als weitere Mittel Spenden, die auch klein sein können, um einen Schatz im Himmel zu erwerben.

Die Vorstellung, durch das Geben von Geld Vorteile für das jenseitige Leben zu erwerben, ist auch im Judentum anzutreffen: »Das Lösegeld für die Seele eines Mannes ist sein Reichtum« (Spr 13,8) (S. 38). Sie hat bei Juden und Christen einen bedeutenden Stellenwert inne, denn bereits die kleinste Spende erlaubte es, das Wunder der göttlichen Gnade zu veranschaulichen: Die Menschheit ist in ihrem Weiterleben so abhängig von Gott wie ein Armer von den milden Gaben der Reichen (S. 47).

Mit dem Wachsen der christlichen Gemeinden ändern sich der Kontext und die Interpretation des Almosengebens: Während die Fürsorge für die armen Mitchristen im 2. Jahrhundert als Akt der Solidarität eingefordert wurde, spielen in dieser Zeit das intensive Gebet und das Aufrechterhalten des Gemeinschaftsgeistes eine wichtigere Rolle (S. 51). Als im 4. Jahrhundert die christlichen Gemeinden stark wachsen und der Bedarf an Almosen in nie dagewesene Höhen steigt, werden die zahlreichen, neu in die Gemeinden aufgenommenen Bedürftigen als anonym erlebt, so dass das Almosengeben im Laufe der Zeit zu einer Bußübung wird (S. 60), in dessen Folge Gott Sünden vergibt.

Augustinus betont die dauernde Präsenz der Sünde und die Notwendigkeit der ständigen Buße, die ein ständiges Spenden impliziert; die Auseinandersetzung mit Pelagius dürfte das ihre dazu beigetragen haben, das Almosengeben religiös zu motivieren (S. 72–79, 106f., 119f.). Das Almosengeben umfasst drei Arten: Armenpflege, Unterstützung des Klerus und Bau und Unterhalt von Kirchen (S. 107). Ein kontinuierlicher Strom kleiner Spenden bewirkt einerseits, dass die Gebenden sich ihrer Verantwortung bewusst sind, und hilft andererseits, dass die Kirche ihren Pflichten nachkommen kann.

In Gallien ist Salvian von Marseille (ca. 400–475) der wichtigste Verfechter eines Zusammenhangs zwischen Spenden und Jenseitshoffnung: Hier sind es die Mitglieder des lokalen Adels, die nach und nach kirchliche Führungspositionen übernehmen und von denen erwartet wird, dass sie einen großen Teil ihres Vermögens in die Kirche einbringen. Mögliche Strafen im Jenseits werden auf sehr bedrohliche Art und Weise geschildert, was durch die Vermittlung von Vorstellungen der ägyptischen Mönchsliteratur über die Mönche aus Lérins erklärt werden könnte (S. 131–133). Brown hält es jedoch für wahr-

scheinlicher, dass sich im ganzen Mittelmeerraum in Jenseitsvorstellungen ein aus paganen Vorstellungen stammender »Unterstrom der Angst« antreffen lässt. Die Erwähnung der Unterwelt ist im Westen in christlichen Grabinschriften jedoch selten (für Rom s. ICUR VIII 23303, datiert in das 5.–6. Jahrhundert, für Italien s. eine Inschrift in Chieri, G. Menella, G. Coccoluto, *Inscriptiones christianae Italiae* 9, Bari 1995, 5f. Nr. 1, datiert 488). Daher ist es schwierig, angesichts des in frühchristlichen Grabinschriften so häufig erwähnten »Ruhens in Frieden«, d. h. der offensichtlich positiven Aussagen in Hinblick auf das Jenseits und der Seltenheit von Hinweisen auf das Gericht (J. Dresken-Weiland, in: Dies., A. Merkt, A. Angerstorfer, *Himmel, Paradies, Schalom. Tod und Jenseits in antiken christlichen und jüdischen Grabinschriften* [Regensburg 2012], S. 71–275) dem Jenseits früherer Generationen seinen hellen Charakter abzusprechen. Sind es vielleicht doch die Umstände eines in Gallien zunehmend unsicher und fragil gewordenen Lebens, die sich in dem »Anschwellen des christlichen Angstpegels« (S. 136) Bahn brechen? Die eingangs von Brown geäußerte Auffassung, dass sich einige der entscheidendsten Veränderungen der christlichen Vorstellungswelt nicht durch historische Ereignisse erklären lassen und sich wohl über Jahrhunderte hin entwickelten (S. 12), wird man in Bezug auf die Angst nicht unbedingt zustimmen.

Ein wichtiger und beeindruckend geschilderter Aspekt gilt dem im Laufe der Zeit wachsenden Interesse an der Jenseitsreise einer jeden Seele, die durch Sünden und Verdienste bestimmt wird und die im 7. Jahrhundert voll entfaltet ist (S. 216).

Das Geben von kleineren und größeren Geldspenden ist auch heute noch für das Christentum relevant. Bei dem bewusst essayistischen Zugriff auf das Thema ist klar, dass nicht alle Texte und alle bedeutenden Spender erwähnt werden, s. zum Beispiel zuletzt S. Mratschek, *Geben und Nehmen in den Briefen des Paulinus von Nola. Der himmlische Bankier und der Wohltäter der Armen*, in: *Zwischen Alltagskommunikation und literarischer Identitätsbildung. Studien zur lateinischen Epistolographie in Spätantike und Frühmittelalter*, hrsg. v. G. M. Müller, Stuttgart 2018, 109–129. Vielleicht sollte man daher betonen, dass das Geben als Aspekt der Nächstenliebe fest zur christlichen Lebenspraxis gehört.

Insgesamt bietet der Band ein unterhaltsames und lehrreiches Lesevergnügen über eine im Wandel befindliche Welt, die darin der unseren nicht unähnlich ist.

Jutta Dresken-Weiland

MARCEL WEGENER-RIECKESMANN: *Bischof Gaudiosus, die heilige Restituta und die ecclesia Neapolitana. Zu den Zeugnissen vandalenzeitlicher Exilanten und dem kulturellen nordafrikanischen Einfluss in Neapel sowie zur Entwicklungsgeschichte der örtlichen Bischofskirche zwischen dem 4. und 9. Jahrhundert* (NEA POLIS, Bd. 2). Oberhausen: Athena-Verlag 2019. 516 S. zahlr. Abb. Kart. ISBN: 978-3-7455-1057-7, € 68,00.

Die Dissertation wurde 2017 an der Universität Münster abgeschlossen. Im 5./6. Jahrhundert sind aus dem Vandalenreich in Nordafrika Kleriker und Bürger vertrieben worden. Gründe dafür waren Gegnerschaft zum arianischen Bekenntnis der Vandalen und Enteignungen. Einige dieser Vertriebenen haben in Neapel Aufnahme gefunden, das im frühen 5. Jahrhundert durch Baumaßnahmen mehr und mehr aus dem Schatten Capuas hervortrat. In Neapel werden einige Grabdenkmäler mit diesen Vertriebenen in Verbindung gebracht. An erster Stelle steht Bischof Gaudiosus von Abitina, der nach den Angaben in dem im 10. Jahrhundert entstandenen »*Libellus Miraculorum Sancti Agnelli*« vermutlich in den 40er-Jahren des 5. Jahrhunderts nach Neapel

kam, als dort Nostrianus Bischof war, vermutlich bei der Kirche S. Maria Intercede ein Kloster gründete und im Alter von 70 Jahren 482 verstarb. Beigesetzt wurde er in der Nähe des Bischofs Nostrianus in der nach ihm benannten Katakombe. Dieses Ergebnis samt der Rekonstruktion des Grabes und dessen Inschrift wurde durch umfassende Einzelforschung erreicht, die neben dem Text der Arbeit die Anmerkungen zu einem zweiten Text werden lässt. Gaudiosus scheint in Neapel die Nähe des dorthin gekommenen Metropolitens Quodvultdeus von Karthago gesucht zu haben, der nach Aufstieg ins Bischofsamt in den 30er-Jahren des 5. Jahrhunderts etwa 439/440 verbannt worden zu sein scheint. Quodvultdeus bleibt trotz der ihm zugeordneten Schriften als historische Person schemenhaft, doch scheint er gegen Häretiker agiert zu haben, was seine Vertreibung erklärt. Er starb vermutlich 454 und wurde in der Januarius-Katakombe beigesetzt. Seine Gebeine wurden später mit denen des Gaudiosus in das von diesem gegründete Kloster überführt. Die Arbeit geht auch auf weitere aus dem Vandalenreich und in den Katakomben beigesetzte Vertriebene ein. Mit der Vertreibung des Metropolitens Quodvultdeus wurde in Karthago die der hl. Restituta geweihte Bischofskirche beschlagnahmt.

Die hl. Restituta hat ihr Martyrium anscheinend in Abitina erlitten. Die Überführung ihrer Reliquien und ihre Verbindung zur dortigen Bischofskirche von Neapel rücken im zweiten Teil der Untersuchung in den Mittelpunkt. In der Baugeschichte der heutigen Kathedrale steht seit langem eine »Einkirchthese« einer »Zweikirchthese« gegenüber. Die Analyse der historischen, hagiographischen, epigraphischen und christlich-archäologischen Quellen ergibt, dass seit Anfang des 6. Jahrhunderts zwei eigenständige, durch ein Atrium verbundene Kirchen bestanden haben. Davon ist die eine die vermutlich aus konstantinischer Zeit stammende und heute als Annex des Domes bestehende Basilika. Sie war wohl bereits im ausgehenden 5. Jahrhundert der Märtyrerin Restituta geweiht. Die zweite Basilika wurde nach ihrem Erbauer, Bischof Stephan (499–513/514), Stephania genannt. Sie diente als Hauptkirche und war dem Salvator geweiht. Sie ist heute vom Dom des späten 13. Jahrhunderts überbaut und daher archäologisch kaum greifbar. Die Arbeit zeigt den Einfluss der aus Nordafrika vertriebenen Kleriker und Laien auf die Kirchengeschichte Neapels. Die beeindruckende Untersuchung des Verfassers ergibt ein schlüssiges Bild der frühmittelalterlichen Vorgänge in der kirchlichen Entwicklung Neapels.

Immo Eberl

4. Mittelalter

CHRISTOPH MAUNTEL, VOLKER LEPPIN (HRSG.): Transformationen Roms in der Vormoderne (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, Bd. 27). Basel: Schwabe Verlag 2019. 288 S. m. Abb. ISBN 978-3-17-036097-6. Geb. € 44,00.

Der zu besprechende Band vereint die Beiträge einer 2016 stattgefundenen Tagung des Tübinger Graduiertenkollegs »Religiöses Wissen im vormodernen Europa« zu Zeit- und Wissensräumen. Dabei hat er einen konkreten Raum vor Augen, der, so die Herausgeber C. Mauntel und V. Leppin in ihrer Einleitung, »faszinierend und herausfordernd« zugleich ist (S. 19): die »Ewige Stadt« Rom.

Nach Stephan Günzels einleitenden Bemerkungen »Zur Kulturtheorie des Raums heute« eröffnet Nine Miedemas Beitrag »Jerusalem in Rom. Die Christus-Reliquien in der Ewigen Stadt und der Wandel ihrer Präsentation im Raum Rom« die ersten Fallstu-

dien, die Rom als geographischen Ort thematisieren. Dabei konnte sie anhand überzeugender mittelalterlicher Fallbeispiele aufzeigen, dass Christus-Reliquien und deren Verortung im Stadtraum wesentlich die Wahrnehmung Roms durch die Zeitgenossen prägten und als Teil des römischen Konkurrenzdenkens mit Jerusalem verstanden werden müssen (S. 63f.).

In ihrem Aufsatz »Bau – Ritual – Narrativ. Das Lateranbaptisterium als ›Wissensraum‹« beschäftigt sich Kirsten Lee Bierbaum mit dem Narrativ der Taufe Konstantins, dessen epochenübergreifende Wirkmacht und Persistenz sie in der Verflochtenheit von Narrativ, materiellem Raum und liturgischer Handlung im Lateranbaptisterium vermutet (S. 96). Überzeugend kann sie am Beispiel der Ritterweihe Cola di Rienzos im 14. Jahrhundert zeigen, wie dort selbst »paraliturgetische« Rituale funktionieren konnten, da im Ort des Geschehens selber das dafür notwendige Wissen abrufbar war (S. 85f.).

Aus zwei unterschiedlichen Perspektiven betrachten die Beiträge von Constanze Baum »Produktive Risse im Mauerwerk der Geschichte. Roms Ruinen und die Wissenskultur des 18. Jahrhunderts« und Brigitte Sölch »Bild – Architektur – Bewegung. Transfer und motivische Verankerung der Architekturmedaille im Rom des frühen Settecento« die Verarbeitung stadtrömischer Topographie des 18. Jahrhunderts. Baum richtet dabei den Blick auf die Wahrnehmung römischer Ruinenlandschaften in der Literatur und zeigt daran, wie vielschichtig diese thematisiert wurden, von dem Bild des Wissens- und Geschichtsraums (S. 104–111) oder des politischen Symbols hin zur ästhetisch bewunderten »malerischen Ruine« (S. 113–118). Sölchs Beitrag nähert sich dem Thema über visuelle Darstellungen von Kirchenarchitektur auf dem Medium der Medaille an, verstanden sowohl als mobiler Bildträger als auch als Architekturelement. Für beide Formen sei das Element der Bewegung (der potentiellen Bewegung des Mediums oder der Bewegung des die architektonische Raumfolge ablaufenden Betrachters) elementar für den Kommunikationsakt, der durch die paradigmatische Darstellung kirchlicher Architektur die Größe Roms artikulieren solle (S. 145).

Der zweite Abschnitt des Bandes problematisiert Rom als idealen religiösen Raum, was im Beitrag von Marco Stoffella »Geistliche Verbindungen mit Rom und kanonische Regeln in der frühmittelalterlichen Toskana« zurück in das Mittelalter führt. Am Beispiel der auf der Pilgeroute nach Rom führenden toskanischen Stadt Lucca kann er evident machen, dass Lucca seine Verbindung mit dem Papsttum im 8./9. Jahrhundert intensiviert, um daraus politischen Profit zu schlagen und sich regional als wichtige Diözese zu positionieren (165f.). Jan Stellmanns Beitrag »Rom[a]. Eine theoretische Skizze zum Raum der Personifikation« widmet sich dem Gebiet der Stadtpersonifikationen. Diesen spricht er ein eigenes Raummodell zu, welches er am Beispiel der *Roma* als figural und nicht räumlich, d. h. als allegorische Personifikation definiert, die in diesem Modell als Bedingung dem eigentlichen Raum voransteht (S. 187). Den Abschluss dieses Themenkomplexes stellt Lars Ziekes Thematisierung von »Rom als ›neues Jerusalem« – Venedig als ›neues Rom« in Carpaccios Stephanus-Zyklus« dar. Zieke untersucht anhand von Carpaccios Gemälden die Problematik des im Bild dargestellten Verhältnisses von venezianischer Architektur und Jerusalem symbolisierenden Elementen, die als Teil der Selbstrepräsentation der *Serenissima* als neues Rom, somit zugleich als neues Jerusalem zu deuten seien (S. 208f.).

Den thematischen Abschluss stellt die Frage nach Rom als religiösen Gegen-Raum dar. In einem ersten Ansatz geht dabei Marina Münkler mit ihrem Beitrag »Luthers Rom. Augenzeugenschaft, *Invektivität* und *Konversion*« auf die naheliegende Problematik der beginnenden Reformation ein. Dabei zeigt Münkler schlüssig auf, dass die häufig anzutreffende Verkoppelung von Luthers Rombesuch, seinen Äußerungen über den Nie-

dergang der Stadt und seine Abkehr von der römischen Kirche vielmehr als literarisches Narrativ, denn als biographische Kausalkette zu verstehen sei (S. 240). Die von Münkler beschriebene Instrumentalisierung der eigenen Romerfahrung Luthers erscheint daher als eine Form der literarisierten Augenzeugenschaft, die durch den realen Kern der Romreise stets plausibel erscheint. Mit der Frage »Gibt es eine europäische Dimension des Zweiten Abendmahlstreits?« geht auch Corinna Ehlers auf die Reformation ein. Sie thematisiert dabei die theologisch motivierte Erschaffung politisch-geographischer Wissensräume, die bestimmten Regionen ein geographisch abgegrenztes Primat im Verlauf der Reformation zusprechen sollten. Dabei sei der innerreformatorische zweite Abendmahlstreit zwar von den beteiligten Protagonisten nicht als paneuropäisch verstanden worden, doch in Abgrenzung zum Gegenbild Rom der Versuch erkennbar, gewissen Regionen als Raum der Reformation normative Geltung zuzusprechen (S. 263f.). Den Abschluss des Bandes stellt Florence Brunners Beitrag »Antirömisches Straßburg in Fischarts Polemik« dar, der Rom nochmals als ganz konkretes städtisches Gegenbild Straßburgs problematisiert. In den Schriften Fischarts sei dieser Dualismus zwischen dem glorifizierten Straßburg und dem verachteten Rom zugleich auch ein Zugang zu seiner eigenen reformatorischen Prägung, die entgegen der älteren Forschung als lutherisch und calvinisch geprägt zu verstehen sei (S. 279f.).

Der Band überzeugt durch facettenreiche und vielschichtige Fallstudien, die die zukünftige Forschung in mehrerlei Hinsicht anregen können. Insbesondere sind sie Anstoß zum Nachdenken über raumanalytische Zugriffe und zeigen dabei gekonnt auf, wie ein weites Raumverständnis zu spezifischen Fragestellungen und neuen Denkmustern führen kann. Doch auch die Fokussierung auf die Stadt Rom wird zu weiterer Forschung anregen können. Die spezifische Romforschung kann aus der konsequenten Anwendung verschiedener Raumbegriffe neue Denkansätze zur Erforschung der Ewigen Stadt gewinnen.

Julian Zimmermann

MARIA BORMPOUDAKI U. A. (HRSG.): Europa in Bewegung. Lebenswelten im frühen Mittelalter. Darmstadt: WGB Theiss 2018. 208 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-8062-3828-0. Geb. € 29,95.

Das Begleitbuch zur Ausstellung in Amsterdam, Athen und Bonn ist zweigeteilt, was den eingangs benannten »zentralen Themen – Vielfalt, Glaube, Wissen, Krieg und Identitäten« (S. 10) nicht recht entspricht. Unter »Vielfalt« werden verschiedene Regionen des frühmittelalterlichen Europas nacheinander behandelt – in unerklärter Reihenfolge »nachrömischer Westen«, Frankenreich, Byzanz, Langobardenreich, pannonisches Awarereich, Irland, Skandinavien, slawisches Ost(mittel)europa, Al-Andalus, Sasanidenreich und Ägypten. Mit »Verbindungen« ist der zweite Teil überschrieben, in dem verschiedene Beziehungen thematisiert werden: Byzanz als Erbe Roms, der Mittelmeerraum, die drei monotheistischen Religionen, frühmittelalterliche Kriegführung, Wissen und Wissenschaft sowie »Identität im Wandel«.

Auf beide Teile sind zehn »Reisende« verteilt, deren Reiserouten aus Schriftquellen bekannt geworden sind – im Band nicht in chronologischer Reihenfolge und mit einer erstaunlichen Lücke vom 6. bis 8. Jahrhundert: Kaiserin Helena im frühen 4. Jahrhundert; Martin von Tours als Soldat Christi im 4. Jahrhundert; die Pilgerin Egeria im Heiligen Land der 380er-Jahre; der Geschichtsschreiber Olympiodor von Theben im frühen 5. Jahrhundert; der Elefant Abul Abbas, den Harun al-Raschid 801 Karl d. Gr. geschenkt hatte; Ottar als Seefahrer des 9. Jahrhunderts; Ibn Fadlan als arabischer Diplomat bei

den Rus' in den 920er-Jahren; der jüdische Gelehrte Chasdai ibn Schaprut am Kalifenhof von Córdoba im 10. Jahrhundert; die byzantinische Prinzessin und seit 972 Frau Ottos II., Theophanu; und Erzbischof Sigerich der Ernste von Canterbury am Ende des 10. Jahrhunderts.

»Europa« ist angenehm weit gefasst, indem das Mittelmeer (allerdings ohne auf Nordafrika einzugehen) einschließlich Ägypten und Persien berücksichtigt sind, wengleich andere Regionen wie Britannien oder die Apennin-Halbinsel kaum Erwähnung finden. »Bewegung« wird in zweierlei Hinsicht verstanden. Zum einen deuten die »Reisenden« an, wieviel Mobilität auch das frühe Mittelalter kennzeichnete. Beschrieben ist damit die räumliche bzw. geographische Dimension. Zum anderen geht es um die Veränderungen während eines halben Jahrtausends: vor allem die politischen Wandlungen stehen im Mittelpunkt – wobei »Völker« und »Volksgruppen« nicht wie oft suggeriert Bevölkerungen meinten, sondern Führungsschichten.

Nicht eigens behandelt werden dagegen »Bewegungen« auf anderen Feldern, die aber den Hintergrund für Reisen und Austausch darstellten. Wirtschaftliche Verbindungen und Abhängigkeiten treten ebenso wenig in den Vordergrund wie gesellschaftliche Veränderungen. Sie ließen sich berücksichtigen, wenn man statt politischer Identitäten Regionen zum Ausgangspunkt wählte. Kulturgeschichtliche »Bewegungen« sind insofern präsent, als die ausgestellten archäologischen Funde weitreichende Wechselwirkungen plastisch werden lassen. Sie reflektieren allenfalls mittelbar »Lebenswelten«, die zwischen großer Politik und mobilen Eliten nicht zur Sprache kommen. Ein kurzer Ausblick unterstreicht, dass zwischen dem frühen Mittelalter und der Gegenwart Welten liegen. Präsentation und Verständnis setzen daher heute eine plausible und angemessene Übersetzung voraus.

Als Leser muss und kann man sich aus den Schlaglichtern, die mehr als 30 Beiträge auf knapp 180 Seiten bieten, sein eigenes Bild zusammensetzen. Die »verschiedenen regionalen Identitäten und ihre Entwicklung in Raum und Zeit« in den Mittelpunkt zu rücken (S. 7), projiziert vor allem Europas gegenwärtige Lage zurück. Es fragt sich, ob hier nicht die Wahrnehmung politischer Eliten zu sehr verallgemeinert und die Vielzahl anderer sozialer Identitäten vernachlässigt sind; sie bedeuteten nicht allein »Abgrenzung« nach außen (S. 181), sondern stifteten ebenso Zusammengehörigkeit nach innen.

Sebastian Brather

GERALDINE HENG: *The Invention of Race in the European Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press 2018. XIII, 493 S. m Abb. ISBN 978-1-108-42278-9. Geb. € 34,99.

Geraldine Hengs Buch über ‚Die Erfindung der Rasse im Mittelalter‘ irritiert und regt zum Nachdenken an, weil das Thema und die Herangehensweise der Autorin provokant sind. Heng, Anglistin an der University of Texas in Austin, untersucht ‚Rasse‘ als Mittel der Stigmatisierung und Hierarchisierung verschiedener gesellschaftlicher Gruppen (S. 3 und 27, Textbausteine werden mitunter wörtlich wiederholt). Dabei wendet sie sich bewusst von einem modernen, auf Biologie und Ethnizität fußenden Rassebegriff als Leitbild ab und fasst das Phänomen deutlich breiter: »Race is a structural relationship for the articulation and management of human difference, rather than a substantive content« (S. 19). Rasse kann letztlich also durch jedwede soziale, religiöse, politische, ethnische oder körperliche Unterscheidung zustande kommen – und genau auf solche historischen Momente, in denen Rasse konstruiert wird, kommt es Heng an (S. 4).

Das Ziel des Buchs ist mithin ein politisches: Es gehe darum, das moderne Phänomen des Rassismus auch im Mittelalter zu analysieren und diese Epoche dezidiert an denselben Maßstäben zu messen, wie unsere Zeit (S. 21). Nicht von ›Rasse‹ zu sprechen, so begründet Heng, würde die diskriminierenden Gesetze, Praktiken und Institutionen, um die es in ihrem Buch geht, von ihrem Stigma befreien; es würde verhindern, dass wir sie als das benennen, was sie waren, und damit auch ihre volle Bedeutung erfassen (S. 2 und 23).

Nach einem eher theoretisch gehaltenen Einführungskapitel (S. 15–54) geht die Autorin ihr Thema in sechs verschiedenen inhaltlichen Zugängen an, wobei die jeweiligen Kapitel durchaus für sich abgeschlossene Texte sind. In Kapitel zwei (›State/Nation‹, S. 55–109) stehen die Juden vor allem Englands als verfolgte Gruppe im Fokus. Das nächste Fallbeispiel (›War/Empire‹, S. 110–180) thematisiert die von christlichen Autoren etablierte Zusammenfassung aller Muslime als ›Sarazenen‹ und deren zwischen kollektiver Verdammung und individueller Akzeptanz changierender Darstellung. Das vierte Kapitel (›Color‹, S. 181–256) stellt dunkle Hautfarbe als sich standardisierende Darstellungsart von Afrikanern dar, wohingegen die Europäer durch zunehmend heller werdende Hautfarbe gekennzeichnet worden seien. Es folgen zwei Kapitel (World I, S. 257–286; World II, S. 287–416) über transkulturelle Verflechtungen im Spätmittelalter, bei denen die Darstellung des Fremden durch Autoren wie Wilhelm von Rubruk, Marco Polo und Jean de Mandeville im Fokus steht. Das siebte und letzte Kapitel (World III, S. 417–455) nimmt die Roma als Beispiel für eine Gruppe in den Blick, die sich vor allem selbst als eigenständig gesehen und behauptet habe.

Hengs dezidiertes Ziel, mittelalterliche Gruppendiskriminierungen nach modernen Maßstäben zu untersuchen, wird erreicht; der Preis dafür ist jedoch die Gefahr des Anachronismus. An vielen Stellen hat der rezensierende Historiker das Gefühl, dass die Eigenlogik der Quellen sich dem dezidiert postmodernen Zugriff unterordnen muss. Sicher ist es schockierend, wenn Fulcher von Chartres als Chronist der Kreuzzüge Mitleid mit hungernden Tieren zeigt, gegenüber Muslimen aber unbarmherzig ist (S. 119). Seine Benennung als Rassist aber fördert das Verständnis seines Textes nicht. Es stellt sich eher die Frage, was durch die Neudefinition des Rassebegriffs und seine Anwendung auf das Mittelalter gewonnen wird: Wenn letztlich alles ›Rasse‹ sein kann – die Autorin spricht von ›religious race, colonial race, cartographic race, and epidermal race‹ (S. 6), dazu kommen ›Christian race‹ (S. 124), ›military race‹ (S. 147), ›slave race‹ und ›Mongol race‹ (beide S. 258), schließlich ›hybrid race‹ (S. 144) und ›virtual race‹ (S. 317) sowie England als ›racial state‹ (S. 72) –, verschwimmt die Präzision, mit der Phänomene überhaupt erfasst werden können. Auch bleibt mit Blick auf den Titel unklar, wieso angesichts der breiten Definition nun ausgerechnet das Mittelalter die ›Rasse‹ erfunden haben soll: Hengs Ansatz ließe sich problemlos auf jede frühere Epoche übertragen.

Damit ist kein Einspruch gegen Hengs Thema erhoben, sondern eher eine methodische Rückfrage formuliert. Robert Moore hat mit seiner Studie über ›The Formation of a Persecuting Society‹ (1987) letztlich ein vergleichbares Thema behandelt, seine Ergebnisse aber enger im Denken der Zeitgenossen verankert. Heng sind diese Einwände bewusst und sie nimmt sie in Kauf (S. 21) – dies ist wohl das irritierende an ihrem Buch. Wer sich für diskriminierende Praktiken in historischer Perspektive interessiert, wird Hengs Fallbeispiele mit Gewinn lesen. Relevant für weitere Arbeiten über den Begriff der ›Rasse‹ ist zudem die Einleitung. Der dezidiert postmoderne Gesamtansatz aber mag aufgrund seines anachronistischen Charakters nicht recht überzeugen.

Christoph Mauntel

BENJAMIN SCHÖNFELD: Die Urkunden der Gegenpäpste. Zur Normierung der römischen Kanzleigewohnheiten im 11. und beginnenden 12. Jahrhundert (Papsttum im mittelalterlichen Europa, Bd. 7). Köln – Weimar – Wien: Böhlau 2018. 456 S. ISBN 978-3-412-50913-2. Geb. € 70,00.

Die vorliegende Dissertation wurde im Wintersemester 2015/2016 an der Universität München abgeschlossen. Die Forschung hat Gegenpäpste wenig beachtet. Die Arbeit zeigt die Entwicklung der Urkunden der Gegenpäpste in der zweiten Hälfte des 11. und im 12. Jahrhundert, dazu befasst sie sich mit der Leitfrage, ob und wie weit sich aus diesen Urkunden konkurrierender Päpste Rückschlüsse auf Handlungsstrategien zur Erlangung und Behauptung der Legitimation ziehen lassen.

Das Kapitel »Grundlagen« erörtert den Begriff »Gegenpapst«, der zuerst in einer Yorker Chronik für den von Kaiser Heinrich V. ernannten Papst Gregor VIII. (1118–1121) verwandt wurde und auch in spanischen Quellen bei der Darstellung des Schismas zwischen Innocenz II. und Anaklet II. (1130–1138) erscheint. Nach Ende der Auseinandersetzungen wurde der unterlegene »Gegenpapst« meist einem gezielten Vergessen anheimgegeben. Dieser *damnatio memoriae* dürften »in nicht unbedeutendem Ausmaß« Urkunden und andere Schriftzeugnisse des jeweiligen Gegenpapstes zum Opfer gefallen sein. Der Forschungsstand beweist, dass im 19. und 20. Jahrhundert die Darstellung weitgehend aus der Retrospektive betrieben und überwiegend auf den rechtsgeschichtlichen Blickwinkel beschränkt wurde. Die neueste Forschung analysiert die Schismen als ergebnisoffene Auseinandersetzungen. Die Funktion der päpstlichen Urkunden wurde in ihrer Bedeutung zwar erkannt, aber bislang nur ansatzweise untersucht. Die Forschung hat sich dem Urkundenwesen der Päpste erst später zugewandt. Dabei haben die Urkunden der Gegenpäpste bislang eine Randposition eingenommen. Nach der Quellenlage stehen zwischen 1058 und 1180 den 275 Urkunden der Gegenpäpste 21.800 der Amtsinhaber gegenüber, was ein Verhältnis von 1:79 darstellt. Die Analyse der Quellen widmet sich nach einer kurzen Darstellung des wibertinischen Schismas zwischen 1084 und 1100 diplomatischen Beobachtungen an ausgewählten Merkmalen. Zuerst werden äußere Merkmale, wie die Initiale des Papstnamens und die Gestaltung der ersten Zeile, die Verewigungsformel, der Segenswunsch, die *Apprecatio*, der *Scriptumvermerk*, das *Eschatokoll*, die Unterschriften und die Datierung betrachtet, um sich dann mit den inneren Merkmalen zu befassen. Bei den letzteren können in der Zeit des wibertinischen Schismas deutliche Verfestigungstendenzen festgestellt werden. In den feierlichen Privilegien Urbans II. setzte sich ein Formalisierungsprozess durch, der letztlich zu dem Bild der als korrekt angesehenen Papstbulle der Zukunft führte. Im Anschluss an die kurze Zusammenfassung der Ergebnisse werden im Kapitel »Forschungsbasis« die Urkunden der Gegenpäpste von Benedikt X. (1058–1059) bis zu Calixtus III. (1168–1178) chronologisch geordnet, wobei sie mit dem ersten Buchstaben des Papstnamens und einer angefügten Zahl, also z. B. bei Anaklet II. (1130–1138) als »A 1–86« durchgezählt werden. Dazu wird ein Abbildungsverzeichnis der zusätzlich herangezogenen Papsturkunden von Leo IX. (1049–1054) bis zu Coelestin III. (1191–1198) erstellt. Der Band gibt einen aufschlussreichen Überblick über die Entwicklung der römischen Kanzlei der Päpste, die das Bild der Papstbulle in relativ kurzer Zeit für die Zukunft festgelegt hat. Darüber hinaus schafft insbesondere die Zusammenstellung der Urkunden der Gegenpäpste eine gute Ausgangssituation für weitere Forschungen.

Immo Eberl

BORIS GÜBELE: *Deus vult, Deus vult. Der christliche heilige Krieg im Früh- und Hochmittelalter* (Mittelalter-Forschungen, Bd. 54). Ostfildern: Thorbecke 2018. 449 S. ISBN 978-3-7995-4377-4. Hardcover. € 50,00.

Wer Zitate auf Finnisch in die Fußnoten und Quellenpassagen in mittelalterlichem Griechisch ohne Übersetzung in den Haupttext stellt, der setzt den Anspruch gegenüber dem Publikum und die Messlatte für die eigene Gelehrsamkeit hoch an. Boris Gübeles hier veröffentlichte Dissertation geht folgerichtig auch einer umfassenden Fragestellung nach, die zu klären, so der Autor, der mediävistischen Forschung bisher »nicht gelungen zu sein scheint«, nämlich »was genau denn nun einen Krieg zu einem ›heiligen Krieg‹ macht« (S. 13). Bewusst oder unbewusst platziert sich Gübele damit zu Füßen von Carl Erdmann und seiner epochalen Arbeit zur Entstehung des Kreuzzugsgedankens. Seit deren Erscheinen im Jahr 1935 ist viel Zeit vergangen und viel zum Thema heiliger Krieg im Mittelalter geschrieben worden. Grund genug also, die Sache nochmals aufzurollen. Gewollt oder ungewollt zeigt die Anlage von Gübeles Studie Grundzüge, die auf Erdmann zurückgehen. Der zeitliche Rahmen entspricht weitgehend dem der Entstehung des Kreuzzugsgedankens, auch wenn Gübele andere Akzente setzt und am Ende in zwei kurzen Exkursen zu Sigebert von Gembloux und Bernhard von Clairvaux seine Fühler ins 12. Jahrhundert ausstreckt. Erdmann fokussierte damals seine Untersuchungen mehrheitlich auf das 11. Jahrhundert, wohingegen Gübele dem Thema heiliger Krieg im frühen Mittelalter und seinen Wurzeln in der Spätantike wesentlich mehr Aufmerksamkeit schenkt.

Gut die Hälfte von Gübeles Studie befasst sich mit den Erscheinungsformen und Konzeptualisierungen von religiös motivierten oder sakralisierten Kriegen in der Spätantike, im frühmittelalterlichen Byzanz und im frühmittelalterlichen Westen bis in die Zeit der Karolinger, Ottonen und Salier. Für Gübele, der die Ausformung des eigentlichen heiligen Kriegs in die Zeit des späten 11. Jahrhunderts legt, sind die frühmittelalterlichen Zeugnisse Vorformen im Rahmen einer klassischen Entwicklungsgeschichte, die Grundlagen schufen und Richtungen wiesen, die erst in der Zeit vor und um den Ersten Kreuzzug zu einer vollendeten Manifestation des heiligen Kriegs führten. Im Gegensatz zu ähnlichen früheren Untersuchungen orte Gübele einen einschneidenden Einfluss der Byzantiner, speziell der Traditionen zu Herakleios und seinen Kriegen gegen die Perser, denen er »einen äußerst gewichtigen Beitrag zur Entstehung jener Vorstellungen vom heiligen Krieg« (S. 398) zuschreibt, die im Westen zur Ausformulierung der Kreuzzüge führten. In der zweiten Hälfte der Studie befasst sich Gübele dann vor allem mit dem 11. Jahrhundert und den vielfachen Verbindungen von Kirche, Religion und Krieg im Umfeld der Gregorianischen Reform. Den Abschluss dieses Teils bildet eine detaillierte Betrachtung der Konzeptionen des heiligen Kriegs in den Quellen zum Ersten Kreuzzug. Hier wie auch im Rest der Studie stellt Gübele eine meisterliche Kenntnis von Primärquellen und wissenschaftlichen Studien zur Schau, die in ihrer Fülle dem Format der Dissertation zu verdanken ist, aber nicht immer dem stringenten Arrangement und der zielgerichteten Argumentation dient. Es wäre wünschenswert gewesen, wenn Gübele sein chronologisches Korsett öfter durchbrochen hätte und einzelnen Unterthemen systematisch nachgegangen wäre. Vier Seiten zu Liturgie und Sakralisation des Kriegs im Frühmittelalter sind gar wenig (S. 187–190). Dennoch gelingt es dem Autor, insgesamt eine durch enggeführtes Quellenstudium fundierte und durch die kritische Rezeption der Forschung der letzten knapp einhundert Jahre ergänzte, bewundernswerte Gesamtschau zum Thema heiliger Krieg im Früh- und Hochmittelalter zu präsentieren.

Trotzdem befriedigt Gübeles Studie aus verschiedenen Gründen nicht gänzlich. Zum einen löst er das Versprechen zu klären, was denn genau den heiligen Krieg im Mittelalter ausmachte, nicht wirklich ein. Im Kern übernimmt er von Erdmann und Teilen der neueren Forschung den Grundgedanken, dass der Erste Kreuzzug als Kulminationspunkt einer Entwicklung zu verstehen ist, die den heiligen Krieg als Gottesdienst, oder besser Dienst an Gott, formuliert und diese Vorstellung realisiert, indem der Krieg durch liturgische Handlungen sakralisiert wird und seine Teilnehmer durch den Ablass als heilige Krieger in ein direktes Gnadenverhältnis zu Gott gestellt werden. In Gübeles Worten: »Wenn Krieg zum Gottesdienst, ja zur Eucharistiefeyer wird, dann handelt es sich gewiss um einen heiligen Krieg« (S. 393). Das hauptsächliche Problem dieser Definition ist jedoch, dass Gübele den Kernbegriff ›heilig‹ nicht wirklich klärt und somit eine störende Leerstelle in seiner Analyse hinterlässt. Gübele ist sich dieser Problematik durchaus bewusst. Allerdings stellt er die zentrale Frage unverständlicherweise erst im Resümee seiner Arbeit: »Was bedeutet das kleine Wort ›heilig‹ eigentlich?« (S. 388). Und obwohl ihm bewusst ist, dass »der Begriff ›heilig‹ geradezu inflationär gebraucht« (S. 394) wird, besteht er darauf, dem Konzept des heiligen Kriegs einen streng eingegrenzten historischen Ort zuzuschreiben. Letztendlich macht das wenig Sinn, denn genau wie der Begriff ›heilig‹ historisch und kulturell variabel ist, so sind auch die Vorstellungen von sakralem oder heiligem Krieg letztlich nicht absolut, sondern kultur- und diskursabhängig. Ein ideen- und entwicklungsgeschichtlicher Zugriff auf ein angeblich idealtypisches Phänomen heiliger Krieg ist deshalb grundsätzlich problematisch. Zum Verständnis historischer Manifestationen von religiös motivierten bzw. gerechtfertigten Kriegen trägt ein solcher Zugriff jedenfalls nur begrenzt bei.

Zum anderen erfährt die Thematik des christlichen heiligen Kriegs bei Gübele eine seltsame Wertung, die wenig mit dem Mittelalter, aber viel mit der Grundlegung der modernen Mediävistik im Kulturkampf und vielleicht auch mit dem Selbstverständnis des Autors zu tun hat. An mehreren Orten klingt an, dass Gübele die hochmittelalterlichen Manifestationen des heiligen Kriegs als »Umschreibung und Verdrehung der christlichen Botschaft« (S. 184) bewertet, da er der Überzeugung ist, »dass das Christentum seinem Ursprung nach eine Religion ist, die im Grunde Gewalt ablehnt« (S. 27). Dem Autor seien seine persönlichen religiösen Überzeugungen belassen, auch soll hier nicht an den pazifistischen Komponenten der christlichen Philosophie gezweifelt werden. Der mittelalterlichen christlichen Religion ist mit der Vorstellung, dass im Kern der christlichen Botschaft eine rundweg gewaltfreie Philosophie zu orten sei, aber kaum gerecht zu werden. Die mittelalterliche Vorstellung von Christus als Heerführer, der seine Feinde bekämpft, war real und stellte nur für wenige im Mittelalter einen Widerspruch zum barmherzigen Jesus dar. Nächstenliebe und Kriegsdienst waren im Mittelalter nicht a priori Gegensätze. Auch Franz von Assisi ging auf Kreuzzug. Das ist ernst zu nehmen. Der Vorwurf, die (katholische) mittelalterliche Religion habe die Urgedanken des Christentums verraten, schmeckt nach kulturkämpferischem Substrat und gehört nicht in eine ernst zu nehmende, säkulare wissenschaftliche Mediävistik des 21. Jahrhunderts.

Trotz dieser Einwände ist Gübele ausdrücklich dazu zu beglückwünschen, dass er der mitunter etwas verstaubten Debatte zur Frage des heiligen Kriegs im Mittelalter wertvolle neue Impulse gegeben hat. Insbesondere die chronologische Ausweitung der Debatte ins Frühmittelalter und der Miteinbezug von byzantinischen Quellen geben dem Thema eine neue Breite und die notwendige Frische, die den interdisziplinären Diskurs zum Thema in Zukunft zweifelsohne beflügeln werden.

Christoph T. Maier

FRANK REXROTH: Fröhliche Scholastik. Die Wissenschaftsrevolution des Mittelalters (Historische Bibliothek der Gerda Henkel Stiftung). München: C.H. Beck 2018. 505 S. m. Abb. ISBN 978-3-406-72521-0. Geb. € 29,95.

Der Titel der vorliegenden Studie des Göttinger Historikers lässt aufhorchen, in mehrfacher Hinsicht. Die Verbindung der »Scholastik« mit dem Attribut »fröhlich«, aber auch die Rede von »Wissenschaftsrevolution« mit Blick auf das »Mittelalter«. Dies ist durchaus gewollt. R. möchte durch das »Verfahren des kontrollierten Anachronismus« die Gegenwart und die Vergangenheit in »einen diskursiven Zusammenhang miteinander [...] bringen« und so auch aktuelle Wissenschaftsdebatten bereichern (S. 23, S. 18. u. ö.). R.s Referenzpunkt ist nicht die Scholastik als Ganze, sondern der Zeitraum vom letzten Drittel des 11. Jahrhunderts bis zur Gründung der Universitäten (ca. 1070–1250). Es geht ihm um die »Wiederanfänge der okzidentalen Wissenschaft im »lateinischen« Europa« und hier nicht um eine umfassende Geschichte, sondern um einen »Problemaufriss«, d. h. die »zentralen Denkformen, die Wissenschaft erst ermöglicht haben, und [...] deren] Bedingungen und zugleich sozialen Folgen« (S. 17). Die These lautet, dass »seit den 1070er-Jahren und innerhalb weniger Jahrzehnte eine Form von Wissen entstanden ist, die man überhaupt erst sinnvollerweise als wissenschaftliches Wissen bezeichnen kann« (S. 20). Anschaulich und quellennah entfaltet R. dies in zehn Kapiteln unter den Perspektiven »Wissensordnung«, »Gruppenstruktur« und »Emotionen« (S. 343, 345). Geradezu eine Scharnierfunktion wird Petrus Abaelardus (1079–1142) zugewiesen, dem gleich zwei Kapitel gewidmet sind (Kap. 5f.).

Im Vorangehenden entfaltet R., u. a. die Wiederentdeckung der »Selbstreferentialität« der Wissenschaft (Kap. 1; bes. S. 33–37). Primärzweck sei die Hervorbringung »wissenschaftlicher Ergebnisse« (S. 34). Damit einher gehe die Abkehr von den *septem artes liberales*, hin zur Philosophie im Sinne »einer Weisheitslehre und einer Lehre vom rechten Leben«, deren Leitwissenschaft die Dialektik darstelle (S. 36). Weiterhin werden die verschiedenen Formen von Schulen thematisiert: Kloster- und Kathedralschulen (Kap. 2) sowie freie Schulen (Kap. 3). Gemäß dem triadischen Fokus geht es R. um Wissenschaft an den Schulen und um »Schüler-Lehrer-Intimität«. Zudem wird auf die »Gregorianische Reform« als Nährboden neuer Gemeinschaftsformen hingewiesen und von hier auf die enge Verwandtschaft von Eremitengemeinschaften und den »Gruppen der Dialektikbegeisterten«, die ebenfalls anfänglich nicht in der Stadt verortet waren (S. 111, gegen LeGoff; vgl. auch S. 29). All dies habe zu einer neuen wissenschaftlichen Episteme geführt, deren Maximen neben der Reflexivität auch die Disziplinarität, ein neuer »Zeitindex« – damit zielt R. auf die Neubestimmung des Verhältnisses von »moderni« und »antiqui« – sowie ein neues »Wahrheitsparadigma« darstellen, mit der Konsequenz, dass so auch das Ideal der Treue gegenüber dem Magister transformiert wurde (Kap. 4).

Auf dieser Grundlage wird Abaelard als »Zuspitzung und Radikalisierung« (S. 154) bzw. »Ereignis« und »Katalysator« verstanden (S. 346). R. verbindet mit ihm neue Konzepte von »Einzelwerk« und »Autor«, zugleich habe Abaelard in der »Größenordnung des Oeuvres« gedacht (S. 171). Zudem sei bei ihm eine Relativierung des Wahrheitsanspruches greifbar. In der Konsequenz sei »[a]us der älteren »intimen« Lehrer-Schüler-Beziehung [...] ein Dreiecksverhältnis geworden: Lehrertreue und die Verpflichtung auf die Förderung der Schüler stehen unter dem Wahrheitsvorbehalt [...]« (S. 202).

Was ein Festhalten an der historisch-genetischen Perspektive heißen würde, deutet R. zu Beginn des siebten Kapitels kurz an (S. 216–223), wählt dann aber einen anderen

Zugriff: Statt »Einzelfiguren« wendet er sich dem »von ihnen geschaffenen *Raum*« (S. 222) zu und zeichnet – unter besonderer Berücksichtigung von Paris – den Einzug der Schulen in die Stadt und die damit einhergehende neue Ausrichtung von Wissen nach. Kap. 8 ist unterschiedlichen Diskursen ab der Mitte des 12. Jahrhunderts gewidmet. Neben die »Schule« und das »Kloster« trete ein dritter, von R. als »humanistisch« bezeichneter Diskurs. Auf diese Weise kann er die zu Recht umstrittene Rede von der »Renaissance des 12. Jahrhunderts« (Haskins) differenziert aufgreifen. Kap. 9 verdeutlicht die in diesem Kontext ebenfalls aufgekommene Forderung von »Nützlichkeit« am Beispiel der Juristen. Am Ende steht die kontingente Einigung der verschiedenen Schulen bzw. Disziplinen, die »Emergenz« (S. 320) der Universitäten, was u. a. zu einer »Reinstallation« (ebd.) der *septem artes* geführt und das Ende der fröhlichen Scholastik bedeutet habe (S. 350).

R.s Studie ist grundgelehrt und anregend. Und dennoch: Die »fröhliche Scholastik« mutet dem Kirchenhistoriker irgendwie inhaltsleer an. Nicht wegen der vom Titel her überraschenden zeitlichen Engführung, sondern weil konkrete philosophisch-theologische Themen höchstens am Rande greifbar werden. Dies ist dem gewählten Fokus geschuldet, führt aber auch zu Verzerrungen. Dies gilt insbesondere für die zentrale Gestalt Abaelards.

Quellenbasis stellt v. a. die – sehr positivistisch ausgelegte – *Historia Calamitatum*, der nicht minder berühmte Prolog zu *Sic et non*, aber auch Abschnitte der *Theologia Christiana* wie die *Praefatio* der *Theologia Scholarium* dar. Damit bleiben weite Teile von Abaelards *theologischem* Werk außen vor. Analog fehlen im ansonsten sehr differenzierten Literaturverzeichnis neuere theologische Monographien. Gerade in diesen wird zu Recht Abaelards »Revolutionalität« relativiert und stattdessen die Differenziertheit und Agilität seines Denkens hervorgehoben, so dass es schwierig ist, die *eine* Position als die Position Abaelards hervorzuheben.

Konkreter ist das wissenschaftsgeschichtliche Narrativ R.s wie folgt zu hinterfragen: Eine Auseinandersetzung mit der Rolle der *artes* bietet jede Fassung der sog. *Theologien*. In der *Theologia Christiana* findet R. zu Recht den Niederschlag von Abaelards Lebens- und Lehrgemeinschaft des Parakleten am Ardusson, die neben den paganen Philosophen aber auch die alttestamentlichen Prophetensöhne als Rollenmodell hatte. Zu kurz kommt insbesondere, dass Abaelard mit der *Theologie Scholarium* einen veritablen Neuanfang vornimmt. Er trägt hier verstärkt dem Pariser Kontext Rechnung. Gemäß seinem Anliegen, eine *sacrae eruditionis summa quasi divinae scripturae introductio* zu verfassen, betont er nun die Rolle der *artes* für die Darlegung der christlichen Lehre, während er in der Vorgängerfassung noch ein auf den Kirchenvätern und der Heiligen Schrift beruhendes Lehrprogramm entworfen hatte.

Weiterhin wäre aus kirchenhistorischer Perspektive z. B. mit Blick auf die Häresievorwürfe an Abaelard zu fragen: Werden diese wirklich adäquat damit beschrieben, dass Wilhelm von Thierry und Bernhard von Clairvaux fürchteten, »dass die im engsten Umkreis von Abaelard geschaffenen neuen Kommunikationsmodi in der Welt bleiben würden« (S. 214)? Zumal vor dem Hintergrund von Abaelards verändertem Wahrheitsanspruch?

Ob diese frühe Scholastik »fröhlicher« als die späteren, universitär verankerten Ausprägungen war, sei dahingestellt. Anregend – evtl. auch für aktuelle wissenschaftspolitische Debatten – ist das spannende 12. Jahrhundert allzumal. Das hat R. eindrücklich und mit neuen Impulsen gezeigt!

Ingo Klitzsch

JOCHEN JOHRENDT: Investiturstreit (Geschichte kompakt). Darmstadt: WBG academic 2018. 168 S. m. Abb. ISBN 978-3-534-15577-4. Kart. € 19,95.

Die Vorgaben der Reihe »Geschichte kompakt« stellen an ihre Autoren hohe Anforderungen: Sie sollen »Ereignisse und Zusammenhänge« ihres Themas »verständlich und auf dem Kenntnisstand der heutigen Forschung« vorstellen. Ihr Werk soll so »ebenso für eine erste Begegnung mit dem Thema wie für eine Prüfungsvorbereitung geeignet« sein. Hierzu steht den Autoren ein sehr begrenzter Raum zur Verfügung.

Für eines der meist behandelten Themen der deutschen Mittelalter-Forschung ist dies eine besondere Herausforderung, zumal in den letzten Jahrzehnten nicht nur mehrere Gesamtdarstellungen aus berufener Feder publiziert, sondern auch Kontroversen ausgetragen und Neubewertungen vorgenommen wurden, die eine präzise Beschreibung des gegenwärtigen Kenntnisstandes erschweren.

Jochen Johrendt ist für die anspruchsvolle Aufgabe durch frühere Arbeiten gut gerüstet. Er sieht den Investiturstreit vorrangig von Rom aus, da er sich unter verschiedenen Fragestellungen vor allem mit den Päpsten dieser Zeit beschäftigt hat. Damit steht ihm gewiss eine der zentralen Perspektiven zur Verfügung. Diese Ausrichtung kommt vor allem den Kapiteln zugute, die die »kirchliche Entwicklung am Vorabend des Investiturstreits« oder das »Papsttum von der Mitte des 11. Jahrhunderts bis zu Gregor VII.« behandeln. Auch der Vergleich mit »Erscheinungen in anderen Ländern« und die Skizzierung der »Ergebnisse und Folgen des Investiturstreits« erweisen Johrendts große Expertise und die Fähigkeit, Entwicklungen überzeugend und klar zu charakterisieren. Hier würde ich lediglich darüber diskutieren wollen, ob, wie Johrendt mit der älteren Forschung akzentuiert, es von gregorianischer Seite gesehen vorrangig um die *libertas ecclesiae* ging (etwa S. 21f.) und das Ergebnis des Investiturstreits eine Trennung von Staat und Kirche bewirkte (etwa S. 22). Aus anderer Perspektive ging es Gregor VII. deutlich stärker um die Frage der Überordnung der geistlichen über die weltliche Gewalt und – daraus resultierend – um die Gehorsamspflicht der Könige gegenüber den Anweisungen des apostolischen Stuhles. Anders und gregorianisch ausgedrückt: um die Frage, »ob die Kirche die Magd oder die Herrin der Könige sei«. Dies war übrigens eine Frage, die keineswegs mit dem Wormser Konkordat von 1122 *ad acta* gelegt, sondern noch lange kontrovers diskutiert wurde.

Nicht immer auf dem Stand der Forschung ist der Verfasser dagegen in den Kapiteln IV, 2 »Die ersten Jahre Heinrichs« und Kapitel V »Konfliktverlauf im Reich«, in denen er die Konflikte des jungen Heinrichs IV. mit den Sachsen und die Verzahnung dieser Konflikte mit der Auseinandersetzung von Heinrich IV. und Gregor VII. behandelt. Hier referiert er im Wesentlichen das traditionelle Handbuchwissen. Dadurch wird nicht deutlich, wie verzahnt trotz ihrer unterschiedlichen Interessen das Vorgehen der Gegner Heinrichs war, die einerseits mit dem Mittel der Schwureinung eine feste Basis des Widerstands gegen den Salier schufen, zudem aber in vielen Verhandlungen mit Anhängern Heinrichs über Untaten und Verbrechen des Königs zu informieren suchten, um einen Weg zu finden, den König abzusetzen. Diese Strategie bezog auch Papst Gregor mit ein, dessen Legaten es denn auch 1076 in Tribur gelang, Heinrich für 1077 auf ein *colloquium* in Augsburg zu verpflichten, wo allein Gregors VII. *consilium vel iudicium* die Frage entscheiden sollte, ob Heinrich noch König bleiben könne. Damit wäre man in völlig neuer Weise Gregors neuen Ansprüchen als Papst gefolgt, der denn auch nach Canossa drei Jahre lang versuchte, ein solches *colloquium* über die Könige Heinrich und Rudolf zustande zu bringen. Selbst unrichtbar, hätte er über einen König gerichtet und so einen Präzedenzfall geschaffen. Die Entwicklung ist in den letzten Jahren kontrovers diskutiert

worden. In der Argumentation Johrendts spielt sie jedoch keine Rolle. Die Lücken sind wohl nicht zuletzt den rigiden Vorgaben zum Umfang des Werkes geschuldet, doch stellen sie einen wesentlichen Aspekt zum Verständnis des komplexen Geschehens dar, das wir unzulänglich mit dem Begriff Investiturstreit zu fassen suchen.

Gerd Althoff

JESSALYNN L. BIRD, DAMIAN J. SMITH (HRSG.): *The Fourth Lateran Council and the Crusade Movement. The Impact of the Council of 1215 on Latin Christendom and the East (Outremer 7)*. Turnhout: Brepols 2018. Xii, 340 S. m. Abb. ISBN 978-2-503-58088-3. Geb. € 89,00.

This handsome volume contains fourteen papers delivered at the congress *Concilium Lateranense IV*, Rome, 23–29 November 2015. After a useful introduction, which argues that everything at Lateran IV was somehow tied to crusading, the book is divided into four parts: »Liturgy, Indulgences, and Elections,« »The Albigensian Crusade,« »The Baltic and the Iberian Peninsula,« and »*Ad liberandam*, The (*sic*) East, and Crusaders' Rights.« Richard Allington and Ane L. Bysted open with informative and authoritative papers on the history of crusading piety and crusade indulgences respectively up to and including the council, then Thomas F. Madden closes Part I with a fine revisionist paper arguing that Venice wanted control of the patriarchate of Constantinople to protect the patriarchate of Grado in the aftermath of the Fourth Crusade. Madden touches on Pope Innocent III's difficulties balancing competing agendas, and Martín Alvira continues with this theme in Part II with a meticulous analysis of how the Albigensian Crusade and the struggle between Aragon and France relate to the calling of Lateran IV. Marjolaine Raguin-Barthelemy's entertaining paper demonstrates that the council was a focal point in the *Chanson de la Croisade albigeoise*, at that section authored by an opponent of the crusade, in which Innocent comes out as well meaning but weak. Marco Meschini also employs the *Chanson*, analyzing historically the two sides of the crusade at the council and Innocent III's reasoning: the barons wanted »honour and land« or death, but Innocent, regretting the past and wishing to forgive the penitent Raymond VI, could not go so far as to restore the southern barons' lands. Damian J. Smith ends Part II with the fascinating story and legend of another penitent at the council, Guillem Ramon de Montcada, who in 1194 brutally murdered the archbishop of Tarragona, only to be reconciled with the Church at Lateran IV, when it was »politically expedient« in the context of the Albigensian Crusade. In Part III, Alan V. Murray argues convincingly that the bishop of Riga Albert of Buxhövdén and the chronicler Henry of Livonia engaged in propaganda to gain papal support for the German mission in Livonia and to emphasize its success. One element in this propaganda was calling Livonia *Terra Matris*, and Torben Kjersgaard Nielsen focuses on the importance of the Virgin Mary in Henry's chronicle, where she almost plays the role of a pagan goddess of war, and in Innocent III's sermons, finding parallels that may even have inspired Henry's account. Ending Part III, Miguel Gomez shifts to Spain where Honorius III renewed crusading efforts with his legate Archbishop Rodrigo of Toledo, explaining why efforts in 1218–1220 failed, although the Christians there now conceived of their war with the local Muslims as a crusade deserving all their »crusading« resources. In Part IV, Thomas W. Smith reasons that in his opening sermon at Lateran IV Innocent read from a prepared text that also circulated as a draft of the eventual Holy Land decree *Ad liberandam*. Smith interprets the modifications between draft and final text as products of consultation at the council, an important conclusion, but

perhaps other scenarios could account for the same phenomena. Next, James J. Todesca covers the rise of counterfeit *millareses*, or square dirhams without contemporary names or dates, minted along European shores of the western Mediterranean in the mid- to late thirteenth century, which allowed silver-rich Europe to purchase North African gold while not violating *Ad liberandam*'s trading restrictions. Jessalynn L. Bird then vividly illustrates the extreme complexity of coordinating the necessary peace, funds, and protection for crusaders during the Fifth Crusade and Frederick II's later efforts, using examples from Frisia, Cologne, Flanders, and Brabant and showing that good legal counsel and enforcement of ecclesiastical penalties were crucial. Jan Vandeburie concludes Part IV and the book by making the case that Jacques de Vitry's *Historia Orientalis* and the »*Liber tertius*« with which it is bound in some of the older manuscripts resulted from Innocent III's call for information and thus constitute precursors to the late-thirteenth and early-fourteenth-century tracts that they also influenced.

All the papers are solid. Aside from some minor slips – e.g., the first footnote and 29 repetitions of »Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, Reg. vat. lat.« (*sic*) in footnotes in ch. 13 – the editors are to be congratulated for producing a volume that fully justifies their blurb on the back cover.

Chris Schabel

HARALD DERSCHKA, JÜRGEN KLÖCKLER, THOMAS ZOTZ (HRSG.): Konstanz und der Südwesten des Reiches im hohen und späten Mittelalter. Festschrift für Helmut Maurer zum 80. Geburtstag (Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen, Bd. 48). Ostfildern: Jan Thorbecke 2017, 248 S., 1 farbige Abb., 30 schwarzweiße Abb., ISBN 978-3-7995-6848-7. Geb. € 28,00.

Die Schüler und Wegbegleiter Helmut Maurers sowie das Stadtarchiv Konstanz, der Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte, der Verein für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung und die Universität Konstanz haben anlässlich des 80. Geburtstages Helmut Maurers im Mai 2016 eine wissenschaftliche Tagung unter dem Thema des vorliegenden Bandes veranstaltet. Der Band bietet die auf der Tagung gehaltenen Vorträge in der Abfolge des Programms. Die sieben Beiträge werden von dem Aufsatz von Fredy Meyer über die Verehrung Graf Eberhards des Seligen von Nellenburg unter der Frage nach deren historischer Wahrheit oder ihrer Erfindung eingeleitet. Eberhard von Nellenburg wurde nach dieser Untersuchung anscheinend 1078/1079 in der Außenkrypta der Abtei Allerheiligen beigesetzt, aber schon bald in die Klosterkirche umgebettet. Dabei wird die Verehrung durch Quellen des 11. und 12. Jahrhunderts bestätigt, die in den Klöstern Allerheiligen und Rheinau belegt ist und seit 1955 mit der Erwähnung des Sel. Eberhard als Konpatron der Stuttgarter Eberhardsbasilika erweitert wurde. Das von Rudolf Gamper als historische Quelle verworfene Stifterbuch des Klosters Allerheiligen erhält damit eine teilweise Rehabilitierung. Claudia Zey geht auf das Wirken und die Wirkung päpstlicher Legaten im Investiturstreit am Beispiel von Bischof Gebhard III. von Konstanz ein, der 1084–1110 Bischof von Konstanz und 1089–1107 päpstlicher Legat war. Die akribische Untersuchung zeigt, dass Konstanz der Dreh- und Angelpunkt in seinem Wirken war. Nach jahrzehntelanger Unterstützung des Kampfes gegen Heinrich IV. wurde der Legat nach dem Scheitern des Ausgleichs mit Heinrich V. nicht mehr unterstützt. Der Aufsatz ist ein wichtiger Punkt in der Biographie Gebhards. Der Beitrag von Thomas Zotz widmet sich »dem herrschaftlichen Neustart Herzog Konrads von Zähringen im Schatten des Wormser Konkordats«. Dabei ergibt sich, dass die

Verdichtung der zähringischen Herrschaft erst unter seiner Regierung ab 1122 erfolgt ist. Harald Derschka betrachtet den Reichenauer Lehenhof in der Mitte des 15. Jahrhunderts mit rund 80 Vasallen. Er gibt einen Überblick über die adeligen und niederadeligen Vasallen der Abtei Reichenau, die aber in dieser späten Zeit keinen praktischen Nutzen mehr von diesem hatte, weil sie zu unbedeutend war, um ihnen ein Betätigungsfeld zu bieten. Die Abtei Reichenau ordnete sich der habsburgischen Herrschaft unter, was dem Verhältnis der Reichenau zu den Eidgenossen schadete. Der Beitrag ist eine aufschlussreiche Arbeit über die Stellung der Abtei im Spätmittelalter. Gabriela Signori steuert einen Beitrag zu Einsichten aus dem ältesten Konstanzer Baumeisterbüchlein (1452–1470) bei. Sie geht dabei umfassend auf die Bauvorschriften ein, die das Fenster und seine Betrachtung in den Mittelpunkt der Konstanzer Bauvorschriften stellt. Dabei wird der Wechsel vom Schutzgedanken in der Architektur hin zu einer neuartigen Architektur des Wohlbefindens deutlich. Brigitte Hotz widmet sich der Tätigkeit des Konstanzer Stadtschreibers Nikolaus Schulthaß in einem Prozess in Augsburg, der in einem Kopial- oder Konzeptbuch überliefert ist. Der Band bietet nur eine teilweise Überlieferung des Prozesses, dessen eigentlicher Anlass nicht überliefert ist. Der Prozess wurde von einem Kanoniker des Konstanzer Stephansstiftes gegen drei Mitkanoniker geführt. Begrüßenswert ist die weitere Erschließung des Kopial- oder Konzeptbuches für die Forschung. Insbesondere ist der Beitrag für die geistlichen Beziehungen zwischen Konstanz und Augsburg weiterführend. Stefan Sonderegger geht auf den Austausch über den Bodensee im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit anhand der Perspektiven einer Edition von Missiven der ehemaligen Reichsstadt St. Gallen ein. Diese umfassen allein in St. Gallen rund 30 000 Briefe aus der Zeit von 1400–1800. Der Beitrag erörtert die Themenfelder für die Forschung und bereitet damit die Auswertung eingehend vor. Der Festschriftcharakter des Bandes wird durch die anschließenden Würdigungen der verschiedenen Arbeitsfelder von Helmut Maurer in der Stadt Konstanz durch Jürgen Klöckler, in der Forschung durch Thomas Zotz und als akademischer Lehrer durch Birgit Kata hergestellt und unterstrichen. Im letzten Beitrag begegnet man dem Menschen Helmut Maurer in einnehmender Art und Weise. Der Band schließt mit dem Schriftenverzeichnis Maurers und einer Liste der von ihm betreuten Dissertationen. Der Band ist ein eindrucksvolles Zeugnis für das Wirken Helmut Maurers, dem nach altem Brauch »*Ad multos annos*« zugerufen sei.

Immo Eberl

ANDREAS BIHRER, GERHARD FOUQUET (HRSG.): Bischofsstadt ohne Bischof? Präsenz, Interaktion und Hoforganisation in bischöflichen Städten des Mittelalters (1300–1600) (Residenzenforschung. Neue Folge Stadt und Hof, Bd. 4). Ostfildern: Jan Thorbecke 2017, 396 S., 5 farbige Abb., 2 Karten. ISBN 978-3-7995-4533-4, Geb. € 58,00.

Der Band geht auf die unter demselben Thema stehende Tagung in Kiel vom Jahr 2015 zurück. Er ist nach dem Eröffnungsbeitrag von Andreas Bihrer über die Forschungsfelder und Perspektiven des Themas in die drei Abschnitte »Präsenz«, »Interaktion« und »Hoforganisation« aufgeteilt und schließt mit einer Zusammenfassung. Der erste Abschnitt »Präsenz« umfasst vier Beiträge. Gerrit Jasper Schenk widmet sich der performativen Herstellung öffentlichen Raumes in Städten zwischen Konflikt und Konsens am Beispiel von Straßburg und Worms im ausgehenden Spätmittelalter. Ausgehend von der von Bischof Wilhelm von Hohnstein 1523 angeregten Prozession in Straßburg geht Schenk auf seine Thematik ein. Die Wahrnehmung »Stadt ohne Bischof« ist nach ihm nicht ganz zutreffend, da der Bischof auf vielerlei Weise in der Stadt präsent blieb. Gerald

Schwedler geht am Beispiel der Rathausglocke von Passau auf akustische Raummarkierungen ein. Der Bischof hat den Stadtbewohnern über Jahrhunderte hinweg einen Zugriff auf eigene Glocken verhindert. Neben Passau wurde auch in anderen Bischofsstädten, so in Würzburg und Konstanz, das Ringen um die Rathausglocken gezeigt. Bistumsgeschichtsschreibung und Stadt wird mit den historiographischen Verflechtungen im Norden des spätmittelalterlichen Reiches von Oliver Plessow aufgezeigt, wobei er nach der jahrzehntelangen Suche der Stadtgeschichtsforschung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu Recht darauf hinweist, dass einzelne Passagen aus komplexen Textgebilden herausgegriffen keineswegs Ausdruck eines besonderen städtischen Selbstbewusstseins sein müssen. Die »Vergegenwärtigung von Präsenz« behandelt Martina Stercken am Beispiel des St. Galler Fürstbistums Ulrich Rösch und seiner Residenzen in der »Größeren Chronik der Äbte« von Vadian. Die in Deutsch verfasste Chronik sollte die ab 1525 in St. Gallen eingeführte Reformation rechtfertigen und die neue Einstellung der Bürger stabilisieren. Während St. Gallen die Chance sah, sich von der Herrschaft des Abtes zu lösen, wird die Kleinstadt Will als abtreuer Ort herabgesetzt und die neue Residenz in Rorschach als Provokation eines machtgerigen Abtes gezeigt und damit der »Rorschacher Klosterbruch« sanktioniert. Der zweite Abschnitt »Interaktion« umfasst fünf Beiträge. Sven Rabeler widmet sich den Königen und den Bischofsstädten um 1300 unter der Überschrift »Interaktion, Herrschaft, Konkurrenz«. Umfängen von Darstellungen zu Speyer 1309/1310 wird Worms 1273 in der in den »Annales Wormatienses« geschilderten Interaktionen zwischen König, Bischof und Stadtgemeinde gezeigt. Ein Anhang behandelt die Bischofsstädte als Ausstellungsorte königlicher Urkunden und in den Königsitineraren (1273–1310), die Anzahl der in Bischofsstädten ausgefertigten Urkunden und die königlichen Aufenthalte zu Ostern, Pfingsten und Weihnachten. Christina Lutter und Elisabeth Gruber wenden sich den österreichischen Herzögen und ihren Bischöfen unter der Überschrift »(K)Ein Bischof für Wien?« zu. Dabei werden die bisherige Forschung untersucht und die von Herzog Rudolf IV. († 1365) begonnenen Grundlagen für die Gründung eines Bistums in Wien dargestellt. Erst unter Kaiser Friedrich III. gelang 1469/1480 die Errichtung des Wiener Bistums, was die Passauer Jurisdiktion über Wien beendete. Besonders hervorzuheben sind die den Beitrag ergänzenden Karten. Der folgende Beitrag von Anja Voshall führt nach Norddeutschland und widmet sich dem Verhältnis zwischen Bischöfen und Stadt Lübeck im Spätmittelalter unter der Überschrift »Persönliche Distanz oder systemischer Dissens«. Während die Bischöfe ihre Residenz nach Eutin verlegten, blieb der Lübecker Dom ihr Beisetzungsort. Sie blieben damit in der Stadt präsent. Michel Pauly befasst sich mit der städtischen Autonomie und der bischöflichen Präsenz unter dem Thema »Bischof, Bürger und Hospital«. Die Hospitäler waren Räume der Caritas und der kirchlich-religiösen Praxis, aber auch politische und wirtschaftliche Räume, in denen sich bischöfliche und kommunale Interessen trafen oder aufeinanderstießen. Sabine Reichert stellt den »Bürger zwischen Bischof und Rat« dar, wobei sie auf die personellen Verflechtungen im spätmittelalterlichen Osnabrück eingeht. Der dritte Abschnitt behandelt mit drei Beiträgen die »Hoforganisation«. Christian Hesse wählte als Beispiel für die »Interaktion zwischen Bischof und Bischofsstadt« das Hochstift Basel etwa im Zeitraum zwischen 1440 und 1520. Obwohl sich Basel immer weiter vom Bischof entfernte, haben beide Seiten in Konflikten eng zusammengearbeitet. Den Bischöfen verblieben Einkünfte in der Stadt. Das Domstift Basel wurde vom stadt- und landsässigen Adel dominiert und stand in einem Spannungsverhältnis zur nichtadeligen städtischen Bürgerschaft. Die bischöflichen Kanzler und Räte hatten keine Verbindung zu den Basler Rats- und Bürgergeschlechtern. Dagegen stammte ein knappes Drittel der 16 Generalvikare und Offiziale zwischen 1440 und 1521 aus der Bischofsstadt. Die perso-

nelle Verflechtung zwischen bischöflichem Hof und Bischofsstadt nahm ab, blieb aber auf sozial tieferem Niveau im Bereich der Diözesanverwaltung bestehen. Thomas Wetzstein behandelt die städtische Autonomie und bischöfliche Jurisdiktion, wobei er die Empirie des Forschungsdogmas zuerst aufzeigt und dann in Einzelheiten hinterfragt. Dabei steht die Entwicklung der geistlichen Gerichtsbarkeit im Mittelpunkt, wobei er die Tätigkeit der geistlichen Gerichte in den Städten Konstanz und Eichstätt näher betrachtet. Gerhard Fouquet stellt die Frage »Jenseits der Kathedralstädte?« und geht im Untertitel auf die Ratio der Haushaltsführung des Speyrer Bischofs Matthias Ramung (1464–1478) ein. Der Bischof war enger Vertrauter des Pfalzgrafen Friedrich I. und seines Bruders Ruprecht, des späteren Erzbischofs von Köln. Der soziale Aufsteiger hat sich überwiegend in seinem Haus in Heidelberg aufgehalten anstatt in seiner Residenz in Udenheim, während er Speyer fast überhaupt nicht aufgesucht hat. Der Beitrag geht umfassend auf die Speyrer Landschreiberrechnungen ein, wobei die adeligen ebenso wie die stadtbürgerlichen Gläubiger in den Jahren 1476–1479 aufgelistet werden. Die bescheidenen Spielräume in der Speyrer Stiftsökonomie haben zu hohen Kreditverpflichtungen geführt. Verbindungen zwischen der stiftischen und städtischen Ökonomie bestanden über das Domkapitel und das anlagensuchende städtische Kapital. Die kurze Bestandsaufnahme »Bischofsstadt ohne Bischof?« von Stephan Selzer schließt den Band. Dieser arbeitet ein umfassendes Bild der Beziehungen zwischen den Bischöfen und den Bischofsstädten heraus, das weit über die bisher vorliegenden Kenntnisse hinausführt. Besonders bedeutsam für weitere Forschungen sind die jedem Beitrag beigegebenen Quellenangaben und Literaturbibliographien. Der Band ist für die Forschung überaus bedeutsam. Der Leser wird durch die Beiträge nicht nur informiert, sondern auch zu eigenen Forschungen angeregt.

Immo Eberl

SIGRID HIRBODIAN, PETER RÜCKERT (HRSG.): Württembergische Städte im späten Mittelalter. Herrschaft, Wirtschaft und Kultur im Vergleich (Tübinger Bausteine zur Landesgeschichte, Bd. 26). Ostfildern: Thorbecke 2016. 332 S. mit zahlr. Abb. ISBN 978-3-7995-5527-2. Geb. € 35,00.

In der vorliegenden Publikation finden sich zehn Aufsätze, die auf der Grundlage einer Tagung anlässlich der Erhebung Bietigheims zur Stadt im Jahr 1364 durch Karl IV. auf Bitten der Grafen Eberhard und Ulrich von Württemberg erfolgte. Um es gleich vorwegzunehmen – der Band gibt die auf dieser Tagung gehaltenen Vorträge und damit das dahinter stehende Programm vorzüglich wieder.

Ellen Widder steht mit ihrem nicht nur für diesen Band grundlegenden Beitrag am Beginn der Publikation (S. 11–36). Deutlich wird aber an allen Beiträgen, dass es gewiss nicht ausschließlich um das Stadtjubiläum Bietigheims geht, sondern dieser Aspekt die Basis für Überlegungen und Arbeiten ist, die den Blick erheblich weiten und im Sinne des Buchtitels tatsächlich einen umfassenden Zugang zur Stadtgeschichte im südwestdeutschen Raum ermöglichen. Widder geht es um die Klärung von Begrifflichkeiten wie Stadt und Städtelandschaft und dann um den Überblick über die Forschung zur Stadtgeschichte und zu Städtelandschaften.

Mit dem eigentlichen Anlass, der Stadtgenese im spätmittelalterlichen Württemberg am Beispiel Bietigheims, beschäftigt sich der Beitrag des Stadtarchivars Stefan Benning (S. 145–166). Das Verhältnis der spätmittelalterlichen Stadtpolitik gegenüber der Reichsspitze wie auch seine Funktionalität im Aufbau der Territorien werden in den Beiträgen von Erwin Frauenknecht (S. 167–182) und Peter Rückert über die »Grafen in ihrer Stadt«

(S. 183–206) thematisiert. Volker Trugenberger spürt mit »Vogt, Gericht und Gemeinde« drei wesentlichen Säulen der politisch-sozialen Bauordnung eines Territoriums, konkretisiert an württembergischen Amtsstädten im späten Mittelalter nach (S. 37–60). Hier geht es exemplarisch um die Entwicklung »von offener Verfassung zu gestalteter Verdichtung«, wie es Peter Moraw vor vielen Jahren schon auf den Punkt brachte, und damit die Ausbildung eines Netzes (landes)herrschaftlicher Kristallisationspunkte im Land mit ihrer spezifisch, auch landesherrlich beeinflussten Stadtverfassung. Mit den Aspekten der Bauforschung und der Architektur befassen sich zwei Beiträge aus unterschiedlicher Perspektive. Tilman Marstaller befasste sich mit dem Bürgerhaus und zwar sowohl bezogen auf das individuelle Haus des Bürgers wie auch auf die Häuser, in denen sich das politische Leben der *civitas* abspielte, die Rathäuser im spätmittelalterlichen Württemberg (S. 77–124). Diesem Beitrag stellte Ulrich Knappe seine Ausführungen über »Herrschaftliche Architektur in Städten Württembergs im Spätmittelalter gegenüber« (S. 207–264). Die Beziehungen der Städte zu ihrem Umland aus der Sicht der politischen und rechtshistorischen Perspektive sind in diesem Zusammenhang kein neuer Gegenstand einschlägiger Untersuchungen. Anders verhält es sich allerdings mit Aspekten der Umweltgeschichte. Insofern ist der Beitrag von Manfred Rösch über die Beziehungen von Stadt und Umland im deutschen Südwesten aus dem Blickwinkel von Nahrungserzeugung, -verteilung und -verbrauch (S. 61–76) aus umweltgeschichtlicher Sicht von besonderem Interesse. Aus der Sicht von Archäologie und Archäobotanik geht es um Aspekte von wirtschaftlicher Verflechtung, vor allem Landwirtschaft und Ernährung zwischen Stadt und Umland. Zwei Beiträge beschäftigen sich schließlich mit dem Thema aus kulturgeschichtlicher Sicht. Bildung und Literatur am Beispiel von »Schreiber und Leser in der Stadt« ist der Gegenstand der Ausführungen von Roland Deigendesch (S. 265–296). Mit dem Beitrag von Sigrid Hirbodian über »Geistliche Frauen in württembergischen Städten« wird die religiöse Kultur behandelt (S. 297–315). Es geht um einen Überblick über die Sakraltopographie jenseits der pfarrlichen Grundausstattung mit der Gründung weiterer Institute, die grundsätzlich, erst recht in puncto Frauengemeinschaften im Laufe des 15. Jahrhunderts entstanden. Die Einbeziehung geistlicher Gemeinschaften in die Stadt brachte anhand einiger Beispiele sowohl im Südwesten wie auch in fränkischen und (alt-)bayerischen Regionen in den letzten Jahren (fast schon Jahrzehnten) einige wertvolle Ergebnisse zu den Aspekten kulturelle Bedeutung im ländlichen Raum, der Sorge der Dorf-, Stadt- oder Landesherrschaft für das Seelenheil der Untertanen ebenso wie der Kontrolle über das Wirtschaftspotential geistlicher Institute, die auch zu vergleichender Lektüre über die einzelnen Territorien hinweg Anlass geben.

Ein Orts- und Personenregister machen diesen gut bebilderten und hervorragenden Überblicksband zu einer Fundgrube für jeden, der an diesem umfassenden Feld der Stadtgeschichte im Südwesten interessiert ist.

Horst Gebringer

STEPHAN SANDER-FAES: Europas habsburgisches Jahrhundert 1450–1550 (Geschichte kompakt). Darmstadt: WBG academic 2018. 160 S. m. Abb. ISBN 978-3-534-27058-3. Kart. € 19,95.

Stephan Sander-Faes beschäftigt sich in dem von der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft publizierten Band der Reihe »Geschichte kompakt« mit Europas »habsburgischem Jahrhundert«, d. h., in etwa dem Zeitraum zwischen 1450 und 1550. Im engeren Sinne fokussiert die Darstellung die Jahre zwischen der Hochzeit des späteren Kaisers Maximilian I.

mit Maria von Burgund (1477) und der Abdankung Kaiser Karls V. (im Reich 1556). Dem Autor geht es in seinem strukturellen Konzept, das er in der umfangreichen Einleitung gründlich darlegt, darum, einer »traditionellen Periodisierung nach Ereignissen, Personen beziehungsweise Jahrhunderten zu entkommen« (S. 11). Vielmehr soll eine transnationale Sicht auf die Ereignisse der Jahrzehnte »um 1500« eingenommen werden, indem der Autor versucht, die unterschiedlichen Forschungstraditionen (Spanische Geschichtsforschung; Kaisertum und Altes Reich; Österreichische Geschichtsforschung), die bisher häufig getrennt betrachtet wurden, zu einer Einheit zusammenzuführen.

Insbesondere den Voraussetzungen für das »habsburgische Jahrhundert« bietet Sander-Faes breiten Raum. Er geht von der These aus, dass die habsburgische Machtfülle, wie sie vor allem in der Person Karls V. sichtbar wird, aus dem »Übergangscharakter« des von Johann Huizinga geprägten Begriffs des »Herbst[s] des Mittelalters« ebenso wie aus der christlich-mediterran geprägten Weltordnung, die durch die Reformationen und überseeischen Entdeckungen erschüttert wurde, sowie glücklichen Umständen, zu denen er in erster Linie die Früchte der habsburgischen Heiratspolitik zählt, erwachsen ist (S. 9). Diese ist es auch, welche in Verbindung mit dem Wahlspruch Kaiser Friedrichs III. (»A. E. I. O. U.«) die thematische Klammer seiner Darstellung bildet.

Dementsprechend beleuchtet Sander-Faes in seinem Band, der mit der Kaiserkrönung Friedrichs III. im Jahr 1452 einsetzt, insbesondere die strategisch ausgerichtete Heiratspolitik Maximilians, die in weiterer Folge nach einer Fülle von zufällig eingetretenen Ereignissen den Erwerb der Kronen Kastiliens und Aragons sowie Böhmens und Ungarns nach sich zog und letztlich in der Alleinherrschaft Karls V. gipfelte. Weitere Schwerpunkte der Darstellung liegen in den mittel- und langfristigen Veränderungen des beleuchteten Zeitraums, darunter den überregionalen Machtkämpfen zwischen den einzelnen Herrscherhäusern, den intellektuellen Umbrüchen (Buchdruck mit beweglichen Lettern, Humanismus und europäische Reformationen) sowie der Phase der »Entdeckungen«, die gewisse Entwicklungen, etwa die Machtfülle unter Karl V., erst ermöglichten. Verbindende Klammer der behandelten Themen bilden jeweils die einzelnen Angehörigen des habsburgischen Herrschergeschlechts bzw. deren Familienverband.

Die Reihe »Geschichte kompakt«, in der die Publikation erschienen ist, wendet sich an »Interessierte, Lehrende und Lernende« und will gemäß dem Vorwort der Herausgeber Kai Brodersen, Martin Kintzinger, Uwe Puschner und Volker Reinhardt »komplexe und komplizierte Inhalte konzentriert, übersichtlich konzipiert und gut lesbar« darstellen (S. 7). In der Tat bietet der Band zwar eine Fülle an Information, ist aber für Studierende ohne Vorkenntnisse mit Sicherheit nicht ganz einfach zu lesen und in den Formulierungen teilweise etwas sperrig bzw. missverständlich (z. B. »Die Hand des polnischen Königs Vladislav III. Jagiello [1424–1444] ablehnend, brachte Elisabeths Hofdame Helene Kottannerin die Stephanskronen nach Komorn und von dort aus in die Krönungsstadt Stuhlweißenburg, wo der zwei Monate alte Ladislaus zum König von Ungarn gekrönt wurde.« [S. 43]). Dem Konzept der Reihe wiederum entspricht der Aufbau der vorliegenden Darstellung mit einer übersichtlichen Gliederung in Kapitel, denen jeweils eine Auswahlbibliographie angeschlossen ist, mit in Kästchen erläuterten Begriffen bzw. Ereignissen, Randglossen etc. und einem kommentierten Literaturverzeichnis im Anhang. Eine gewisse Vorliebe für englischsprachige Titel ist hier erkennbar, doch bietet Sander-Faes im Großen und Ganzen die grundlegende Literatur zum Thema.

Die Qualität des Bandes liegt in der neuen Perspektive auf das »habsburgische Jahrhundert«. Dazu bezieht der Autor die spanische und die österreichische Linie der Habsburger gleichermaßen in seine Darstellung ein und bietet dementsprechend eine Fülle an komprimierter Information. Etwas mehr Sorgfalt bei Daten und Fakten (z. B. Erwerb von

Tirol 1359 anstatt korrekt 1363 [S. 40]; Schlacht bei Sempach 1385 anstatt 1386 [S. 41]; Rudolf I., König ab 1278 anstatt ab 1273 [S. 39]; H. Koller anstatt H. Kohler [S. 46 u. 155]) sowie im Lektorat wäre wünschenswert und sollte im Falle einer Neuauflage Berücksichtigung finden.

Claudia Feller

5. Reformation und Frühe Neuzeit

MARK GREENGRASS: *Das verlorene Paradies. Europa 1517–1648*. Darmstadt: wbg Theiss 2018. 782 S. ISBN 978-3-8062-3661-3. Geb. € 44,00.

Greengrass will europäische Geschichte vom ausgehenden Mittelalter bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts in allen, aber auch wirklich allen nur erdenklichen Facetten bieten. Wir erfahren von »Unruhen« an der »Steppengrenze in der Ukraine« (S. 694), besuchen sogar die Kolonien. Wir wandeln durch botanische Gärten, lernen vormoderne Literatur über Vögel und Fische kennen sowie die Vor- oder Frühgeschichte von Science-Fiction (mal »erfand« das »Genre der Science-Fiction« 1638 John Wilkins, mal waren »Berichte aus der Neuen Welt für den damaligen Leser das Äquivalent zur Science-Fiction späterer Zeiten«: S. 244, S. 257). Auch vormoderne Schlafzimmer werden inspiziert, die anatomischen und mentalen Befunde lässt diese Rezension auf sich beruhen.

So etwas wie einen Roten Faden gibt es schon: die Zerfaserung eines romantisierend überhöhten mittelalterlichen »Christentums« im fraglichen Zeitraum; die immer wieder begegnenden Schlüsselwörter lauten »Niedergang«, »Zerfall«, »Zerstörung(swerk)«. Den vernichtenden Hauptstoß führte Luther: »Die Reformation ließ das Christentum kompromittiert zurück. Sein Universalismus war beschädigt, seine Infrastruktur geschwächt« (S. 420). Das kann man schon auch anders sehen – wurden die Bewohner Europas nicht womöglich erst im Wettlauf konkurrierender Konfessionalisierungsanstrengungen flächendeckend und tiefgreifend christianisiert? Bei Greengrass dominieren die Katastrophenszenarien, der »soziale und kulturelle Zusammenhalt in Europa« schwand dahin, »zu schweigen vom bröckelnden geistigen Konsens« (S. 730). Der Kontinent litt unter »all diesen Spaltungen und politischen, wirtschaftlichen und sozialen Fragmentierungen« (S. 727). Dass manche Wirtschaftshistoriker die bunte Vielfalt Europas (und zumal seiner Mitte) für den Wurzelgrund der ökonomischen Stärke »des Westens« halten, erfährt der Leser nicht.

Gewiss bietet Greengrass viele interessante Einzelbeobachtungen und auch so manche treffliche Formulierung: »Der mächtige Drang nach religiöser Reform hätte auch ohne Martin Luther seine Katalysatoren gefunden«, Luther als »Katalysator der Katalysatoren« (S. 346). »Die causa Lutheri ist als »zufällige Revolution« bezeichnet worden, doch war es ein Zufall, der nur darauf wartete, einzutreten« (S. 355). Auch diese Einschätzung ist triftig: »Die Geschichte des Heiligen Römischen Reichs im späten 16. Jahrhundert besteht im Grunde in der Umsetzung des Augsburger Religionsfriedens« (S. 476; freilich hätte es dann auch nicht geschadet, eingehend seine Bestimmungen darzulegen).

Zahlreicher anregender Details unerachtet drängten sich dem Rezensenten zwei kritische Fragen auf. Zunächst einmal: Welchen Leser hatte der Autor vor Augen? Er bietet 780 Seiten ohne Fußnoten oder sonstige Belege. Seinen forschenden Kollegen tut er damit keinen Gefallen; aber welcher Proseminarstudent liest ein so dickes Buch? Zweitens störten den Rezensenten zahlreiche schiefe oder auch einfach falsche Behauptungen dort, wo er sich am besten auskennt, bei der deutschen Geschichte. Kann jenes Augsburger Inte-

rim, das den Protestanten ›Katholizismus light‹ auferlegte, als »erster Schritt hin zur Legalisierung des Luthertums im Reich« gewertet werden (so S. 472)? War es ausgerechnet Karl V. (der doch allenthalben Furcht vor der »viehischen spanischen servitut« weckte) »darum zu tun, die Rechte und Privilegien derjenigen zu respektieren, die lokale Identitäten verkörpern« (S. 27)? »Es gab einige Gegenden [...], wo die Bevölkerungszahl« während des Dreißigjährigen Kriegs »um mehr als 30 Prozent abnahm« (so S. 668)? Höchstwahrscheinlich liegt ja sogar der Durchschnittswert (!) der Verluste fürs ganze Reich über besagten 30 Prozent. Neben problematischen stehen eindeutig falsche Behauptungen: So treffen wir, lang vor Bismarck, einen Deutschen Kaiser an; da votieren Reichsritter am Reichstag, da berief einen solchen Reichstag der Erzbischof von Wien (nämlich Melchior Khlesl) ein; da war Preußen »Teil des Reiches« (S. 336), folgte der Calvinisierung der Pfalz »der faktische Ausschluss ihres Landesherrn aus dem Kurfürstenkollegium« (S. 483); wir besuchen eine »Diözese Ulm« (S. 471) – die Mängelliste ließe sich verlängern. Mag ja sein, dass sich der Autor in Osteuropa, in Frankreich oder erst recht in England besser auskennt. Trotzdem ist fraglich, ob derartige ›Universalgeschichte‹ aus einer Feder die richtige, zukunftsweisende Antwort auf die immer kleinteiligere Parzellierung der Geschichtswissenschaft sein kann.

Axel Gotthard

JOHANNES MEIER: Bis an die Ränder der Welt. Wege des Katholizismus im Zeitalter der Reformation und des Barock. Münster: Aschendorff 2018. 368 S. m. Abb. ISBN 978-3-402-13256-2. Geb. € 29,80.

Johannes Meiers Monographie ist das Werk einer langjährigen intensiven Auseinandersetzung mit der Geschichte des Katholizismus in der Welt. Gegenstand der Arbeit sind die keineswegs geradlinigen Wege, die die katholische Kirche in ihrer Entwicklung zur Weltkirche seit der Frühen Neuzeit genommen hat. Der zeitliche Rahmen der Arbeit erstreckt sich von der Eroberung Konstantinopels im Jahr 1453 bis zur Französischen Revolution 1789. Wie Meier zu Beginn anmerkt, seien eurozentrische Perspektiven auf den Katholizismus schon deshalb »obsolet«, weil heute der größere Teil der katholischen Christen auf der südlichen und ärmeren Hälfte der Welt und nicht etwa in Europa lebe. Daher widmet er sich ganz überwiegend der Geschichte des Katholizismus in Regionen außerhalb Europas. Nach einem kurzen »Auftakt« über die Eroberung Konstantinopels richtet er den Blick auf die im 16. Jahrhundert vornehmlich unter der Führung Portugals bereisten Länder in Afrika, Indien, Japan, China und Südostasien. Der zweite Teil der Arbeit behandelt den Aufbau der katholischen Kirche und der Mission in der Neuen Welt. Hier geht Meier auf die Karibischen Inseln, Mexiko und Mittelamerika, die Anden und den La Plata-Raum und schließlich Brasilien und Neufrankreich ein. Die Arbeit endet mit einem Ausblick auf Ereignisse und Entwicklungen, die Meier als »Vorboten« einer Krise der katholischen Mission im 19. Jahrhundert deutet; nämlich den Beginn protestantischer Missionsunternehmungen, eine zunehmende Kontrolle der Kirche durch den Staat und die Vertreibung und Auflösung der Gesellschaft Jesu. Weitere folgenschwere Einschnitte sieht er in der Französischen Revolution und der Herausbildung unabhängiger Staaten in Amerika.

Jedem Kapitel ist ein kurzer Überblick zur Geschichte der Regionen vor und nach Ankunft der Europäer vorangestellt, womit der Autor die christliche Mission und den Aufbau kirchlicher Institutionen in größere entdeckungs- und kolonialgeschichtliche Kontexte einbettet. Insgesamt lassen sich drei Themen ausmachen, die in nahezu allen Ka-

piteln aufgegriffen werden. Erstens zeigt Meier die zentrale Rolle auf, die den religiösen Orden bei der Verbreitung des Katholizismus in der Welt zukam. Besonders ausführlich behandelt er die Missionsaktivitäten der Gesellschaft Jesu, er geht aber auch auf andere Orden ein, beispielsweise, wenn er die Verteidigung der Rechte von Indigenen durch die Dominikaner behandelt. Meier weist darüber hinaus auf die von der Forschung weniger beachteten Aktivitäten weiblicher Orden hin, wie etwa die der Ursulinen in Neufrankreich. Zweitens betont der Autor mehrfach, dass die Anpassung von europäischen bzw. christlichen Ritualen und Wissensbeständen an lokale Verhältnisse von fundamentaler Bedeutung für eine anhaltende Etablierung des Christentums gewesen sei. So habe z. B. der Jesuit Robert de Nobili seine eigene Herkunft dem indischen Kastensystem angepasst, indem er sich als »Radscha aus Italien« präsentiert habe. Die Jesuiten Matteo Ricci und Michele Ruggieri seien 1583 in buddhistischen Gewändern nach China gekommen, wo sie jedoch bald festgestellt hätten, dass ihnen das Gewand eines konfuzianischen Gelehrten eher Zugang zu den chinesischen Eliten eröffnete. In der Neuen Welt habe man mit der Zeit erkannt, dass die Einführung des Christentums nur durch Kommunikation mit der lokalen Bevölkerung ermöglicht werde, was das Studium indigener Sprachen und die Übersetzung christlicher Begriffe und Texte zur Folge gehabt habe. Hier geht Meier vor allem auf die Bedeutung des III. Provinzialkonzils von Lima 1582/83 und die Schriften José de Acostas ein. Bemerkenswert sind zudem einige Beispiele, in denen lokale Herrscher oder andere indigene Akteure als treibende Kraft auftraten. So erwähnt der Autor z. B. die Initiativen, die von einigen kongolesischen Herrschern ausgingen, um das Land stärker an die römische Kirche zu binden. Drittens fragt Meier immer wieder nach den Hindernissen für die Mission. Hierbei sieht er vor allem in den ökonomischen Interessen europäischer Akteure, etwa im Zusammenhang mit dem Sklavenhandel in Afrika, in der Konkurrenz zwischen verschiedenen Orden und Nationen und in der Ablehnung der jesuitischen Akkommodationsmethode Ursachen für Konflikte, die auch in gewalttätigen Verfolgungen von Christen enden konnten, wie es in Japan oder Vietnam der Fall war.

Mit seiner Arbeit ist es Johannes Meier gelungen, die facettenreichen Erscheinungsformen des frühneuzeitlichen Katholizismus in der Welt verständlich zu beschreiben und einzuordnen. Der ambitionierte räumliche wie zeitliche Rahmen erlaubt es allerdings nicht, die oftmals vielschichtigen Verflechtungen von Mission, Kolonialismus und lokalen Verhältnissen im Detail zu betrachten. Die Arbeit ist daher als eine kenntnisreiche und zudem noch gut lesbare Überblicksdarstellung zu verstehen, die im Schwerpunkt wichtige Forschungsergebnisse zusammenfasst, weniger aber neue Interpretationen liefert. An Schärfe hätte die Arbeit gewonnen, wenn die zum Teil mehrere Seiten umfassenden Quellenzitate stärker quellenkritisch erläutert und interpretiert worden wären. So enthalten die Kapitel zahlreiche spannende Quellenausschnitte, die mit Blick auf transkulturelle Austauschprozesse eingehender analysiert werden könnten. Dennoch steht außer Frage, dass Meiers Monographie für Studien, die nach lokalen Spezifika des Katholizismus in sogenannten *frontier*-Zonen fragen, einen hilfreichen und wichtigen Ausgangspunkt bildet.

Irina Pawlowsky

LOTHAR GRAF ZU DOHNA, RICHARD WETZEL: Staupitz, theologischer Lehrer Luthers. Neue Quellen – bleibende Erkenntnisse. Tübingen: Mohr Siebeck 2018. XII, 392 S. m. Abb. ISBN 978-3-16-156125-2. Geb. € 104,00.

Rezension unter 2. *Quellen und Hilfsmittel*

MUDRAK, MARC: Reformation und alter Glaube. Zugehörigkeiten der Altgläubigen im Alten Reich und in Frankreich (1517–1540) (Ancien Régime, Aufklärung und Revolution, Bd. 43). Berlin – Boston: De Gruyter 2017. 623 S. m. Abb. ISBN 978-3-11-048962-0. Geb. € 99,95.

Reformation und alter Glaube basiert auf einer Dissertation, die 2015 verteidigt wurde. Die Monographie nimmt die Vorgänge der »religiösen Differenzierung« vor der eigentlichen Konfessionsbildung in den Blick. Dem Autor zufolge hätten diejenigen, die in der Reformation das Aufkommen einer Häresie sahen, immer stärker das Bedürfnis gespürt, ihren eigenen Glauben in Abgrenzung zu den in ihren Augen »neuen« Lehren zu definieren. Mudrak verteidigt die These, die religiöse Differenzierung habe deutlich vor der Konfessionsbildung eingesetzt. Dies sei von der Forschung vernachlässigt worden. Die Geschichtsschreibung habe in den Luther- und Zwingligegnern nur Konservative gesehen, die auf dem Alten beharrten. Dieser Sichtweise möchte der Autor ein »Alternativmodell« entgegenstellen, das er anhand von Fallstudien aus dem Heiligen Römischen Reich und Frankreich entwickelt. Dieses besagt, dass diejenigen, die die Reformation ablehnten, innovativ gewesen seien. Sie hätten situativ gegen einzelne protestantische Praktiken und Theologen Stellung bezogen und damit in Abgrenzung von den »neuen« Lehren und Praktiken eine neue Identität entwickelt: Sie hätten sich nun zunehmend als »Altgläubige« und »gemeine Christen« definiert.

Um diese Thesen zu untermauern, untersucht der Autor sowohl die Ebene der polemischen Schriften (Teil I) als auch diejenige der Praktiken (Teil II). In einem heterogeneren dritten Teil mit dem Titel »Unterschiede und Zugehörigkeiten in Raum und Zeit« widmet Mudrak den politischen Grundbedingungen im Alten Reich, den Konflikten um Sakralräume, den Bußprozessionen in Paris und Rouen, dem sog. Auslaufen im Ulmer Land, den konflikträchtigen Momenten im liturgischen Jahr sowie den kommunalen Bewegungen gegen die Reformation seine Aufmerksamkeit. Die Weite dieses Panoramas bildet einen großen Vorteil der Studie: Der Leser erhält in der Tat einen Überblick über die Differenzierungsprozesse. Die Monographie beruht auf einem breiten Quellenkorpus, der sowohl Altdrucke als auch Rats-, Visitations- und Synodenakten für ganz unterschiedliche Territorien mit einschließt. Der Autor legt einen besonderen Akzent auf die Sicht »von unten« und distanziert sich von der »Top-down-Perspektive« der älteren Forschung zu Konfessionsbildung und Konfessionalisierung.

Die Studie bietet landesgeschichtliche Einblicke, die einen Gewinn für die Forschung darstellen. Die untersuchten Fälle wurden ausgewählt, um ein möglichst facettenreiches Bild entstehen zu lassen: Mit dem Ulmer Gebiet, mit Regensburg, Passau, Ostbayern, Ostwestfalen (Lippe, Ravensberg, Herford, Paderborn), Rouen und Paris werden Territorien untersucht, in denen sich unterschiedliche theologische Spielarten der Reformation verbreiteten und einen ungleichen Erfolg hatten. Der Vergleich ermöglicht es, regionale Besonderheiten herauszuarbeiten. Er zeigt, dass die Definition der Rechtgläubigkeit und der Häresie durch die Gläubigen stets situativ war. So konnte im Ulmer Gebiet, wo sich im Rat das Reformiertentum durchsetzte, ein Anhänger Luthers situativ zu den Altgläubigen gezählt werden, weil er an der Realpräsenz Gottes in der Hostie festhielt, während manch ein Pariser Polemiker den Anhängern des Erasmus von Rotterdam vorwarf, zu den »Lutheranern« zu gehören. Der deutsch-französische Vergleich erweist sich ebenso als fruchtbar: Es wird deutlich, dass der vorkonfessionelle Konflikt in Frankreich viel weniger intensiv auf der Ebene der Publizistik ausgetragen wurde als im Heiligen Römischen Reich, oder auch, dass nur in Frankreich Altgläubige mit großen Bußprozessionen auf das Aufkommen der »Ketzerie« reagierten.

Bei allen Verdiensten des umfangreichen Vergleichs ist die Diskrepanz zwischen den Ergebnissen von Mudraks Studie und dem bisherigen Forschungsstand nicht so groß, wie in der Einleitung behauptet. In der Forschung wurden bereits seit langem die Widerstände gegen die Reformation untersucht. Dass die Umsetzung der Reformation vielerorts abgelehnt wurde und lange gedauert hat, ist wenig überraschend. Auch die Bandbreite der Reaktionen auf die Reformationen hat die Geschichtswissenschaft wiederholt in den Blick genommen. Doch da Mudrak sich auf die Differenzierung von christlichen Richtungen konzentriert, geraten diejenigen zeitgenössischen Stimmen tendenziell aus dem Blickfeld, die eben eine solche Differenzierung ablehnten (Thierry Wanegfellens »Ni Rome ni Genève«). In dieser Perspektive finden die nuancierten Stellungnahmen vieler Humanisten keinen nennenswerten Platz.

Die Ergebnisse von Mudraks Studie bestätigen zentrale Ergebnisse der Forschung. Auch in seiner Studie reagieren die Gegner der Reformation auf jede protestantische Innovation, die mit der Hl. Schrift legitimiert wurde, mit einem Verweis auf die Tradition. Da die Innovationen von Ort zu Ort unterschiedlich ausfielen, setzten die »Altgläubigen« ebenso unterschiedliche Akzente. In diesem Modell erscheinen die »Altgläubigen« allerdings wie auch in der älteren Forschung hauptsächlich als Reagierende. Dass die »Altgläubigen« nicht passiv blieben und hinsichtlich der neuen »Bedrohung« improvisierten – zum Beispiel indem sie vom Ikonoklasmus bedrohte Bilder in ihre Häuser brachten oder Bußprozessionen organisierten –, soll nicht in Abrede gestellt werden, doch zeigt dies, dass sie sich in der Defensive befanden und im untersuchten Zeitraum noch wenig religions- und kirchenhistorische Innovationen selbst hervorbrachten.

Eine Schwäche der Monographie ist, dass sie der Religion wenig Aufmerksamkeit widmet. Die Beziehung der »Altgläubigen« zu Gott und anderen himmlischen Figuren kommt nur selten zur Sprache. Die Reaktionen auf die Reformation werden als Zeichen der Herausbildung einer neuen Identität interpretiert, ohne wirklich die Furcht vor einer göttlichen Strafe oder die Hoffnung auf eine himmlische Belohnung für die Verteidigung der in den Augen der »Altgläubigen« wahren Religion zu thematisieren. So wird nicht detailliert analysiert, wie sich die Gläubigen ihre Situation und Zukunft vorstellten.

Die Gliederung der Monographie führt zu zahlreichen Wiederholungen: Dass die »Altgläubigen« beispielsweise Wert auf eine Verteidigung des Marienkults legten, erfährt man in der Analyse der Publizistik, in der der Praktiken und in den Kapiteln zum liturgischen Jahr und zu Räumen. Die Geschichte einer Prozession in Reaktion auf die »Schändung« eines Marienbilds in Paris im Jahr 1528 wird dadurch nicht weniger als viermal erzählt, sogar teilweise mit identischen Quellenzitaten. Der Rückgriff auf unnötig abstrakte Konzepte wirkt auch störend: So ist von den »evangelischen Textkulturen« die Rede, wo einfach evangelische Schriften oder von ihrer »materiellen Präsenz«, wo doch nur ihre Verbreitung gemeint ist.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Monographie die bisherigen Ergebnisse zur Religionsgeschichte der 1520er- bis 1540er-Jahre eher bestätigt als in Frage stellt. Dennoch bieten die ausgiebigen Quellenstudien, die Fülle der ausgewählten Fälle, die vergleichenden Perspektiven und der Blick sowohl auf die Publizistik als auch auf die Praktiken und mikrohistorischen Streitfälle ein breites Panorama und spannende Ergebnisse im Einzelnen.

Damien Tricoire

MICHAEL MAURER: *Konfessionskulturen. Die Europäer als Protestanten und Katholiken.* Paderborn: Schöningh (Brill) 2019. 415 S. ISBN 978-3-506-78727-9. Geb. € 49,90.

Michael Maurer erklärt dieses Buch einleitend zunächst in wissenschaftlichen Grenzziehungen: Konfessionsfragen seien längst ein Sonderdiskurs geworden, selbst unter aktiven und in der Regel ökumenisch ausgerichteten Christen; ein aktuelles Weltverständnis sei aber »ohne ein vertieftes Wissen über die Spezifik der christlichen Konfessionen« gar nicht möglich. »Konfessionskultur« erläutert er als ein Kompositum: eine Kulturgeschichte, »für die das Ökonomische, Soziale, Politische nicht im Vordergrund steht«; »Konfessionskultur« als Komplementärbegriff zu Nationalkultur, Adelskultur, Standeskultur oder Arbeiterkultur (S. 8). Das sei, durchaus, eine »verschüttete Zugangsweise« (ebd.), jedenfalls für Studierende in Jena, wo Maurer seit 1997/98 Kulturgeschichte lehrt. Das Buch greift auf Vorlesungs- und Seminarmaterialien zurück und ist sicher auch für den Einsatz als Lehrbuch konzipiert.

Michael Maurer erklärt sich und dieses Buch auch persönlich: als Kind eines bikonfessionellen Dorfes im Schwarzwald, als katholischer Bildungsaufsteiger, als Schüler und Assistent von Ernst Walter Zeeden und Paul Münch. Die Selbstabgrenzung von Theologie- und Kirchen- als Institutionengeschichte (S. 9) wirkt etwas aus der Zeit gefallen; als ließe sich dort, wo quer durch alle Fakultäten eine anspruchsvolle interdisziplinäre Forschung betrieben wird, das eine vom anderen noch trennen. Maurer hängt sich an die von Thomas Kaufmann erarbeitete Begrifflichkeit »Konfessionskultur« (S. 8), ohne sie aber in ihrer konzeptionellen Struktur und Zielrichtung zu erläutern. Deshalb kann wenige Seiten später zu Alternativbegriffen wie »konfessionelles Zeitalter«, »Konfessionsbildung« oder »Konfessionalisierung« gegriffen werden, ohne dass die langwährenden Debatten über diese Begriffe eine Rolle spielen. Das Konzept »Katholische Reform und Gegenreformation« wird, nach Jahrzehnten der Frühneuzeit-Diskussion, immer noch als geeignet betrachtet, um die Entwicklung der altgläubigen Territorien zu bearbeiten. Die kritischen Debatten um diese Begriffe waren ja nicht nur Wortgeklingel; sie bedeuteten etwas für die Art und Weise, wie man die Reformations- und Nachreformationszeit in ein kulturgeschichtliches (!) Forschungs- und Darstellungskonzept überführte.

Im ersten Teil herrscht ein Bild der Vorreformations- und Reformationszeit vor, wie es in den 1970er- und frühen 1980er-Jahren von Hubert Jedin oder Erwin Iserloh vertreten wurde. Schon von der bahnbrechenden Lutherbiografie Heiko Obermans (1983), erst recht nicht von den Kontroversen um Volker Leppins Lutherdeutung (2006), die den Reformator tief in der Frömmigkeitstheologischen Kultur des 15. und frühen 16. Jahrhunderts verwurzelt, findet sich ein Niederschlag. Gerade wenn man sich, wie Maurer das für sich in Anspruch nimmt, die alltägliche religiöse Praxis vor Augen führen will, sollte man an den Erkenntnissen Berndt Hamms und seines Umfeldes nicht völlig vorbeigegangen sein, schon gar nicht mit ein paar oberflächlichen Konzessionen, dass vorreformatorisch ja auch nicht alles schlecht gewesen sei (17). Darum gibt es auch noch einen »reformatorischen Durchbruch« (19), aber es gibt nirgendwo eine Beschreibung oder Analyse, wie, nur zum Beispiel, eine exemplarische Stadtreformation kulturell (!) funktionierte, wie also die Traditionen und Repräsentationen und Praktiken städtischer Verfassung und Kultur genutzt wurden, um Reformation durchzusetzen oder zu verhindern. Bilderstürme werden erwähnt, aber über ihre hoch aufgeladene Symbolik fällt kein Wort, ebenso wenig über das dezente liturgisch-sakrale »Abrüsten« des anstößig Gewordenen in den Götzenkammern, über Ritualwandel und Bildkonzepte, über die Rekonstruktion von Deutungshoheit, über Standes- und Rollenverschiebungen, über den reformatorischen Haushalt, kurz: über eine Kulturgeschichte der Reformation eben...

Das setzt sich fort: Die »Entstehung der Konfessionen« ist eine Ansammlung von knappen, an den Ereignissen der (Kirchen)Politikgeschichte entlanggeschriebenen Länderartikeln; die europäische Perspektive hätte erfordert, Netzwerkanalyse, Migrations- und Raumgeschichte zu betreiben und die Mediengeschichte nicht nur zu erwähnen, sondern Medienwandel, Distributionswege und Nutzungsweisen vom Buch bis zum Flugblatt zu beschreiben. Der Verzicht auf die Theologiegeschichte rächt sich immer dann, wenn die Theologie eben nicht intellektuelles ›Gedöns‹ ist, sondern kulturprägend wirkt. Konfessionskultur wird auf diese Weise ein Kuriositätenkabinett, das auf im Osten Deutschlands sozialisierte Studierende tatsächlich so wirken muss wie in der Einleitung beschrieben – Anlass für ›ethnologisch‹ befremdetes Staunen. Konzepte wie »Volksreligiosität«, »Magie« und »Aberglauben« werden benutzt, obwohl es sich dabei um kulturgeschichtlich keineswegs unschuldige Konzepte handelt. Es entsteht für wenig Eingearbeitete der Anschein, als gebe es das wirklich, als sei es so gewesen, als hätten die Diskurse um Magie und *superstitio* sich nicht zwischen 1550 und 1750 tiefgreifend gewandelt, und zwar unter anderem durch die Praxis der Hexenverfolgungen und durch die intellektuelle Kritik der Theologen und Juristen und Mediziner daran (kein Thema der Kulturgeschichte in diesem Buch ...). Katholische Konfessionskultur wird unbesehen mit Barock identifiziert; es gibt keinen Unterschied zwischen Kulturvoraussetzungen der Religiosität in Stadt- und Dorfgemeinden; es gibt keine Generationenkämpfe um religiöse Stile; es gibt keine *gender*-Debatten um die Konnotationen gelebter Religion. Von Peter Hersche entlehnt man den vermeintlich ›klassizistischen‹ Katholizismus Frankreichs, ohne dass die dramatischen Kämpfe um die konkurrierenden Anforderungen tridentinisch-borromeischer, jesuitischer, gallikanisch-episkopaler und oratorianisch-weltpriesterlicher Konzepte erwähnt werden. Dass Jansenismus erwähnt wird, hilft noch nicht, seine enorme Bedeutung zu verstehen. Pietismus bekommt zwei Seiten. Und das alles ist definitiv nicht (nur) Theologie- oder Kirchengeschichte, sondern hat seinerzeit die europäischen Öffentlichkeiten aufgewühlt.

»Protestantischer Habitus und katholische Identität« wiederholt die Idee, »daß [!] die Reformation, ob nun absichtlich oder als Nebeneffekt, die Kulturgeschichte der Neuzeit in Richtung Individualismus bestärkt hat.« (S. 114) Wohl ist dem Autor dabei offenbar nicht, weil er gleichzeitig konstatiert: »Das bedeutet keineswegs, eine Fortschrittsgeschichte zu konstruieren mit der Reformation am Anfang.« (ebd.) Aber dann landet man eben doch wieder bei Ernst Troeltsch und bei den Konfessionsstereotypen, die wir längst überwunden glaubten: »Katholisch leben konnte man auch als Analphabet durch den vorgeschriebenen Besuch der Messe und die Benutzung der Sakramente der Kirche; protestantisches Christentum verwirklichte sich dagegen im Wort, in der Schrift.« (S. 119) Es gibt in beiden Konfessionen Bildungsinitiativen, aber das »Bildungsprinzip« wurde zum »Kulturmuster des Protestantismus«: »Mochte sich auch ein katholischer Christ entlastet fühlen durch die Vorgaben aus Rom, durch die doktrinaire Sicherheit seiner Kirche und durch die Teilhabe am Gnadenschatz durch die Sakramente, konnte doch ein protestantischer Christ nicht anders, als sich darum bemühen, eine eigene persönliche Glaubenshaltung zu dem zu entwickeln, was ihm von seiner Kirche vorgeschlagen wurde.« (S. 130f.) Katholische Priester seien aufgefasst worden als »magische Figuren«; der Priesterzölibat verweise auf »archaische Zusammenhänge« (S. 133); das protestantische Pfarrhaus sei gerade »in der deutschen Sozial- und Kulturgeschichte von Legenden umwoben« – aber keine von ihnen wird im Anschluss relativiert. Man ist dann als informierter Leser doch irgendwie fassungslos... Und der Kommentar zur »Problematik des Zölibats heute« (142–144) ist aufrichtig, aber ist das hier der richtige Ort? Spätestens im Abschnitt über »Maria und die Frauen in der Kirche« wird klar, dass hinter aller Kulturgeschichte

eine sehr spezifische ›reformkatholische‹ Agenda am Werk ist (vgl. S. 151–153). Völlig unabhängig davon, ob man dem zustimmt: Gehört das hierher? Disziplin und Arbeitsethos werden wiederum als eine ausschließlich protestantische Haltung bearbeitet (vgl. das Fazit S. 164). Es folgt eine seitenlange Erklärung der Max-Weber-These über den Zusammenhang der protestantischen Ethik mit dem ›Geist‹ des Kapitalismus, an deren Ende knapp erwähnt wird, dass diese Thesen durchaus kritisch diskutiert worden sind. Nur über tatsächliches Wirtschaftsverhalten von Protestanten und Katholiken nach dem derzeitigen Forschungsstand erfährt man nichts. Stattdessen das nächste Stereotyp: »Was bleibt, ist eine letzte, idealtypische Aufgipfelung der Lehre vom ›Konfessionscharakter‹, von einer ›protestantischen Habitusprägung‹, die im Guten wie im Bösen entscheidend dazu beigetragen hat, daß [...] die Europäer zu dem Typus von Mensch geworden sind, der die ganze Erde beherrschte.« (S. 168) Was ist das, fragt sich der Leser? Ist das eine Zusammenfassung der Weber-Debatte? Oder ist das eine *conclusio* des Autors selbst, die er seinen studentischen Hörern und Hörerinnen zu glauben vorschlägt, eine noch heute passable Interpretation mithin? Immer wieder greift die Darstellung ins 19. Jahrhundert aus, ohne zu markieren, welche Zäsur die Französische Revolution und die Säkularisation auch für die Religionskulturen Europas mit sich brachte (die wichtigsten Strukturen und Ereignisse S. 280–288). Dem Grundmuster einer Auffassung von Konfessionsdifferenz aus der frühen Religionssoziologie um 1900, sei es Troeltsch, sei es Weber, folgt der ganze Rest: Armenpolitik, Sonntagskultur, Kirchenräume, Sprache und Literatur, Musik, Bilderkult (›pralle Sinnlichkeit‹ hier, ›neuzeitliche Subjektivität‹ dort; vgl. S. 209). Und es ist dann doch erstaunlich, wie oft auf das rekurriert wird, was Theologen gesagt, und wie wenig davon vorkommt, was Menschen im Alltag getan haben. Das »Zwischenergebnis«: Der Abschnitt »Der konfessionalisierte Mensch« will »etwas Grundlegendes über kulturgeschichtliches Vorgehen« verraten, lässt einen Leser oder eine Leserin jedoch vollkommen orientierungslos, von welchen Konzepten her und mithilfe welcher Kriterien genau gearbeitet wird. »Wir glauben nicht mehr an den Fortschritt« – immerhin das scheint sicher. Wer immer »wir« ist... (S. 230).

»Aufklärung« wird schon in der Überschrift als »Protestantische Kulturhegemonie« gefasst. Es sei bis um 1800 gelungen, die aus der Reformation hervorgegangene Geistigkeit als überlegen zu etablieren. In evangelischen Diskursräumen mit ihrem etablierten Antikatholizismus, für die Maurer zahlreiche Belege anführt, trifft das durchaus zu. Aber alle Forschungen zu den diversen Spielarten dessen, was die Forschung etwas bemüht unter dem Begriff »katholische Aufklärung« zusammenfasst, wird – weg von der erarbeiteten Differenzierung – wieder enggeführt auf die Vorstellung einer »letztendliche[n] Angleichung der katholischen an die protestantische Welt« (S. 280). Das ist nicht nur ein inhaltliches, sondern auch ein methodisches Problem. Es gilt doch zu unterscheiden zwischen dem, was wir *ex post* als Strukturen und Prozesse erheben können, und den Diskursen, die daraus zeitgenössisch Wirkungsmacht auf je unterschiedlichen Ebenen hervorgebracht haben. Denn nur unter der o. g. Bedingung – das ist Diskursmacht über im Unterschied zu konkreten Praktiken von Aufklärung – machte »die katholische Aufklärung [...] schließlich den protestantischen Antikatholizismus obsolet« (ebd.).

»Rekonfessionalisierung und Dekonfessionalisierung« ist wiederum nicht im eigentlichen Sinne kulturgeschichtlich angelegt. Allzuschnell landet Maurer von wenigen romantischen Autoren aus wieder bei der Politik. Der Rezeptionsgrund und der fundamentale Unterschied zwischen der Romantik als einer evangelischen Jugendbewegung und dem katholischen Ultramontanismus sind allerdings entscheidend dafür, warum Kulturprotestantismus durchaus romantisch, aber eben auch in einer neuen Variante antikatholisch sein konnte. Und der Ultramontanismus, der im I. Vatikanum an ein relatives

Ziel kam, ist nicht abgeglichen mit den Modernitätspotentialen eben dieses auf den ersten Blick so antimodernen Katholizismus. Und nirgendwo gibt es eine Antwort auf jedwede »warum«-Frage.

Schließlich genügt es, für die Perspektivierungen des 20. Jahrhunderts nur noch Seitenzahlen zu nennen: Italienische Nationalbewegung und Vatikan – Laizismus und radikale Trennung von Kirche und Staat in Frankreich – Irische Befreiungsbewegungen gegen England – die Kirche im Italien Mussolinis und im Spanien Francos: je maximal 3 Seiten. Die Kirchen im ›Dritten Reich‹: 5 Seiten. Kirchen im Sozialismus: 6 Seiten: Wen informiert das verantwortlich?

In diesem Buch ist vieles an historischen Fakten zutreffend benannt (auch wenn es manchmal ungenau zugeht). Aber was man in diesem Buch alles vermisst, lässt sich auf einen konzeptionellen Nenner bringen. Eine europäische Kulturgeschichte des Religiösen (nur des Christlichen, von Judentum und Islam und ihren Einflüssen auf das Selbstkonzept der Christen ist bis auf wenige Seitenbemerkungen nicht die Rede) von 1500 bis 1968 ist auf 344 Seiten (ohne Apparat) nicht zu schaffen. Ein solcher Versuch muss oberflächlich bleiben. Und schließlich ist im Abgleich zwischen Endnoten und Literaturverzeichnis nicht zu übersehen: letzteres aktualisiert, erstere nicht. Hier wird – weitgehend – eine Oberfläche angeboten, die konzeptionell aus den 1980er-Jahren stammt.

Andreas Holzem

SUSAN RICHTER, ARMIN KOHNLE (HRSG.): Herrschaft und Glaubenswechsel. Die Fürstenreformation im Reich und in Europa in 28 Biographien (Heidelberger Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte, Bd. 24). Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2016. 493 S. m. Abb. ISBN 978-3-8253-6656-8. Geb. € 78,00.

Die Reformationszeit gehört zu jenen Epochen, in denen die Wechselwirkungen von Figuren und Strukturen besonders deutlich greifbar sind. Das findet auch im Begriff des Forschungskonzepts »Fürstenreformation« seinen Ausdruck. Für die strukturellen Rahmenbedingungen steht seit langem das mehrbändige Werk »Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650« von Anton Schindling und Walter Ziegler zur Verfügung (7 Bände, Münster 1992–1997). An biographischen Darstellungen einzelner Reformationsfürsten mangelt es zwar nicht, aber ein Kompendium wie das hier nun vorliegende fehlte bisher. Die beiden Herausgeber greifen mit diesem Band Forschungsansätze ihres akademischen Lehrers Eike Wolgast auf, dem zur Erforschung der Reformation im Reich und in Europa wegweisende Forschungen zu verdanken sind, die zudem durch die erfolgreiche Leitung großer Editionsprojekte wie »Deutsche Reichstagsakten. Jüngere Reihe« und »Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts« besonderes Gewicht haben. Dadurch erklärt sich die Widmung dieses Buches anlässlich des 80. Geburtstages von Eike Wolgast, die von den Herausgebern in einer gemeinsamen Einleitung begründet wird (S. 7–12). Damit korrespondiert auch das diesem Buch beigegebene Schriftenverzeichnis Wolgasts für die Jahre 2001 bis 2016 (S. 482–491).

Die inhaltliche Konzeption dieser biographischen Sammlung stellt dann Susan Richter einleitend dar: »Die ›Macher‹ des Wandels – Fürsten als Reformatoren und Reformen« (S. 13–27). Das Konzept der Fürstenreformation wird diskutiert, ohne allerdings die Wurzeln in der Vorreformation anzusprechen, die auch im mitteldeutschen Raum

von Bedeutung waren. Wichtiger ist aber die erweiterte Perspektive, mit der die Verfasserin das fürstliche Handeln verständlich macht, das eben nicht nur religiös motiviert war, sondern auch Ordnungsvorstellungen widerspiegelt. Sie versteht die Reformationsfürsten als »Manager des konfessionell-politischen Wandels«, wobei dem Konzept des »*change management*« ein Drei-Phasen-Modell des Soziologen Karl Lewin zugrunde liegt. Ungeachtet der Frage, welches Erklärungspotenzial ein solches Modell besitzt, sind die Ausführungen der Verfasserin gewiss als ein Plädoyer für die stärkere vergleichende Betrachtung der Reformationsfürsten zu verstehen, deren Gruppencharakter als »neue Fürstengesellschaft« ja nicht nur von ihr betont wird. Gleichwohl sahen frühneuzeitliche Theologen und Geschichtsschreiber, wie sie weiter zeigt, die Fürsten weniger als Gestalter der Reformation, sondern interpretierte ihr Wirken als »Gottesdienst« (S. 25). Die Reformationsfürsten handelten, wie abschließend dargelegt wird, nicht als Individuen, sondern als Angehörige eines Standes oder einer Gruppe, wobei freilich der Konfessionalisierungsprozess als persönliche Gewissensentscheidung die Individualisierung beförderte.

Angeregt und reich belehrt sieht man sich dann mit einem breiten Spektrum von Monarchen der Reformation gegenüber. Dargeboten werden 29 Beiträge über Persönlichkeiten, deren Lebensschwerpunkt überwiegend in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts liegt. Auf zumeist 15 bis 20 Druckseiten werden zunächst 21 Reichsfürsten bzw. -fürstinnen behandelt, und zwar »problemorientiert«, d. h., stets mit Blick auf Intentionen, Handlungen und Praktiken der Reformationsfürsten: Friedrich der Weise von Sachsen, sein Bruder und Nachfolger Johann von Sachsen, Johann Friedrich von Sachsen, Philipp von Hessen, Albrecht von Brandenburg-Ansbach, Ernst von Braunschweig-Lüneburg, Ottheinrich von der Pfalz-Neuburg, Wolfgang von Anhalt und Albrecht von Mansfeld (beide in Parallelbetrachtung), Ulrich von Württemberg, Christoph von Württemberg, Georg III. von Anhalt, Elisabeth von Braunschweig-Calenberg, Heinrich von Sachsen, Moritz von Sachsen, Elisabeth von Sachsen, Joachim II. von Brandenburg, Georg von Brandenburg-Ansbach-Kulmbach, Karl II. von Baden, Friedrich II. von der Pfalz und Friedrich III. von der Pfalz. Weitere acht Lebensbilder behandeln zehn europäische Nachbarn des Reiches: Wilhelm I. von Oranien, Jeanne d'Albret und Heinrich IV. von Navarra (in einem Beitrag), Gustav I. Wasa von Schweden, Christian II. von Dänemark, Norwegen und Schweden und Christian III. von Dänemark und Norwegen (ebenfalls in einem Beitrag), Eduard VI. von England, Elisabeth I. von England, Jakob V. von Schottland und Franz I. von Frankreich. Das Spektrum der Autoren ist breit und reicht von ausgewiesenen Frühneuzeithistorikern bis hin zu Nachwuchswissenschaftlern, die aktuell über die behandelte Person arbeiten.

Die Lebensbilder zielen darauf, stets den »Reformationsfürsten« herauszuarbeiten, wobei Zwischenüberschriften den Zugriff auf spezifische Handlungsfelder und Probleme der Regentschaft erleichtern. Ein auf Vergleichbarkeit zielendes einheitliches Bearbeitungsschema wurde jedoch nicht zugrunde gelegt. Die biographischen Skizzen bieten Einzelnachweise und Hinweise auf ausgewählte Literatur, zudem ein schwarz-weiß reproduziertes Porträtbildnis. Manche Reformationsfürsten sind, wie z. B. der sächsische Kurfürst Friedrich der Weise, schon mehrfach in Biographien und Lebensbildern behandelt worden, für die Mehrzahl der hier dargestellten Persönlichkeiten gilt dies aber nicht, was schon den Wert dieses Bandes unterstreicht. Bedauerlich ist, dass auf Register der Personen und Orte verzichtet wurde.

Enno Bünz

KLAUS MALETTKE: Richelieu. Ein Leben im Dienste des Königs und Frankreichs. Paderborn: Brill, 2018. 1076 S. m. Abb. ISBN 978-3-506-77735-5. Geb. € 128,00.

Richelieu gehört sicherlich zu den bekanntesten Figuren der französischen Geschichte. Zweifellos prägte er Frankreich nicht nur innenpolitisch und gesellschaftlich, vor allem durch die Forcierung der absoluten Monarchie und ihrer (nicht zuletzt auf Klientelsystemen basierenden) sozialen sowie administrativen Implementierung. Auch außenpolitisch war Richelieus Wirken für Frankreichs – und Europas – Zukunft wegweisend. Wenn gleich der Kardinal durchaus auch die Potentiale kolonialer Expansion nicht aus dem Blick verlor und seine kontinentale Politik gegenüber dem dominanten Haus Habsburg eher auf Konzeptionen kollektiver Sicherheit denn auf Territorialerwerb basierte, legte er die Grundlagen dafür, dass im 17. Jahrhundert das Pentagon des mittelalterlichen französischen Königreiches durch das neuzeitliche Hexagon ersetzt wurde. Der herausragenden Rolle und europäischen Bedeutung Richelieus entspricht die Beachtung, die deutschsprachige Historiker und Biographen seinem Leben und Wirken im 19. und 20. Jahrhundert schenkten.

Allerdings ist das Bild Richelieus in der Nachwelt auch durch Mythenbildungen und literarische Transformationen geprägt, die zwar ihrerseits eine für das Geschichtsverständnis durchaus aufschlussreiche Dimension des Themas »Richelieu« bilden, den Zugang zu den zeitgenössischen Denkkategorien und Leitvorstellungen des Kardinals aber erschweren. Umso bedauerlicher ist es, dass in jüngerer Zeit kein deutscher Historiker von Rang eine einschlägige Biographie vorlegte und Geschichtsstudierende dazu verleitet wurden, etwa zur Richelieu-Biographie des Journalisten Uwe Schultz zu greifen, der selbst keine genaue Vorstellung von den Leitkategorien sowie den politischen und theologischen Konzeptionen des Kardinals besitzt.

Daher ist es sehr zu begrüßen, dass nun mit Klaus Malettke ein ausgewiesener Fachmann für die französische Geschichte des 17. Jahrhunderts eine umfassende, die jüngeren Forschungsergebnisse integrierende und die spezifischen Leitkategorien des Staatsmannes und Theologen (wie Konfession, Dynastie und Staatsräson) fokussierende Biographie vorlegt. Ein besonderes Verständnis für die leitenden Prinzipien Richelieus zu entwickeln, setzt allerdings ein tiefes Eintauchen in die französische und europäische Geschichte im Zeitalter der französischen Religionskriege und des Dreißigjährigen Krieges voraus. Diesem Anspruch Rechnung tragend, geht Malettkes Biographie passagenweise weit über eine Biographie ihres Protagonisten hinaus. Durchaus in enger Beziehung zu seinem Thema, bietet der Verfasser seiner Leserschaft zugleich eine Grundlagenvorlesung über Frankreich in der europäischen Geschichte des ausgehenden 16. und frühen 17. Jahrhunderts, von den Grundzügen der französischen Demographie bis hin zu den außenpolitischen Konstellationen des behandelten Zeitalters. Es ist sehr zu hoffen, dass der Verfasser auf der weiten Wegstrecke der Lektüre seines 1076 Seiten umfassenden Werkes nicht einen Teil seiner Leserschaft verliert, denn das Buch dürfte für die Fachwelt ebenso wie für Studierende und interessierte Laien sehr gewinnbringend sein.

In zehn Kapiteln vermittelt ein ausgewiesener Kenner der Materie unter breiter Berücksichtigung der Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte sachlich fundierte Informationen und tiefere Einsichten in das Leben und Wirken einer der bedeutendsten Persönlichkeiten der französischen und europäischen Geschichte. Dabei setzt der Verfasser zwar insbesondere im Bereich der Außenpolitik mit der Entwicklung von Konzeptionen kollektiver Sicherheit individuelle Schwerpunkte, legt aber insgesamt ein ausgewogenes und vielfältiges Aspekte von der Finanzgeschichte bis zur Kunst- und Wissenschaftsförderung umspannendes Tableau vor. Vielfach werden Widersprüche und Un-

genauigkeiten früherer Darstellungen zu Richelieu herausgearbeitet. Einzig das Thema der Mythenbildung und ihrer Mechanismen kommt in diesem (mit dem Tode und Nachlass des Protagonisten endenden) Buch zu kurz.

Guido Braun

DOMINIK GERD SIEBER: Der konfessionelle Gottesacker. Katholische und protestantische Sepulkralkultur in den oberschwäbischen Reichsstädten der Frühen Neuzeit (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Bd. 214). Stuttgart: Kohlhammer 2018. LXXV, 474 S. m. Abb. ISBN 978-3-17-033575-2. Geb. € 47,00.

In der jüngeren Vergangenheit ist das Interesse der Kultur- und auch der Kunstwissenschaften an der Geschichte der Friedhöfe und ihrer Gestaltung bemerkenswert gestiegen. Ein besonderes Augenmerk gilt dabei den historischen Umbrüchen im Friedhofswesen, und die Zeit der Reformation gehört gewiss dazu. So ist die nun in gedruckter Form vorliegende, im September 2014 von der Philosophischen Fakultät der Eberhard Karls Universität in Tübingen angenommene Dissertation von Dominik Gerd Sieber nicht die erste Arbeit zu diesem Thema, aber eine, die deutlich macht, dass die mit den Umbrüchen am Ende des 15. und zu Beginn des 16. Jahrhunderts einhergehende Neuformierung der Friedhöfe regional sehr differenziert betrachtet werden muss. Damit tritt er in die Fußstapfen von Anja Tietz, die sich ausgehend von ihrer Monographie zum Stadtgottesacker in Halle 2004 acht Jahre später mit den Friedhöfen dieser Epoche in Mitteldeutschland befasst hatte. Sieber konzentriert sich nun auf die Friedhöfe in den oberschwäbischen Reichsstädten. War bereits von Tietz der viel zitierte Friedhof vom Campo-Santo-Typ als reformatorische Errungenschaft in Frage gestellt worden, so konnte Sieber mit Hilfe von schriftlichen und bildlichen Quellen deutlich machen, dass der sog. Campo-Santo-Friedhof als rechtwinklig angelegte, von Galerien und Grufthäusern umstandene Bestattungsanlage konfessionsübergreifend von Katholiken wie von Protestanten gewählt worden war. Ebenso konnte er den bereits von Barbara Happe angedeuteten Sachverhalt vertiefen, dass die Auslagerung der Friedhöfe vor die Tore der Gemeinwesen bereits in vorreformatorischer Zeit begann. Weder die außerörtliche Anlage der Friedhöfe noch der Campo-Santo-Typus dürfen weiterhin als reformatorische Errungenschaft angesehen werden.

Verantwortlich für die Auslagerung der Friedhöfe sind, so Sieber (S. 134ff.), die bauliche Verdichtung in den Städten, die medizinisch-hygienischen Einwände gegen innerstädtische Bestattungen sowie der Versuch der städtischen Obrigkeiten, alle relevanten Bereiche des öffentlichen Lebens an sich zu ziehen. Die neue Art der Friedhofsgestaltung sei dagegen auf die architektonischen Gestaltungselemente der Renaissance zurückzuführen. Der Campo-Santo-Typ dürfe deshalb nicht auf Mitteldeutschland beschränkt bleiben, auch die oberschwäbischen Friedhöfe gehören zu dieser Art. Dabei blickt Sieber durchaus über seinen oberschwäbischen Raum hinaus, bspw. nach Tirol, Salzburg oder Oberösterreich. Dort seien dieselben Phänomene zu beobachten. Der Rezensent möchte anfügen, dass unter diesem Gesichtspunkt auch die unterfränkischen Friedhöfe des 16. Jahrhunderts zu betrachten wären.

Obwohl nun der Campo-Santo-Typ als konfessionsübergreifendes Friedhofsmodell verstanden werden muss, kann Sieber konfessionelle Unterschiede in der Möblierung der Friedhöfe nachweisen. Während für den katholischen Friedhof Friedhofskirche, Beinhaus, Hochkreuz und Totenleuchte konstitutiv, weil für das Seelenheil der Verstorbenen

notwendig, sind, verzichtet der reformatorische Friedhof auf diese Elemente, weil das Seelenheil nicht mehr darauf angewiesen war. Ist der Friedhof im reformatorischen Sinn nun das »Schlafhaus« der Toten, wie es bspw. auf dem Friedhofsportal im oberösterreichischen Steyr explizit formuliert wird, wird die neue theologische Auffassung vom Tod erkennbar. Anscheinend fehlen auf den oberschwäbischen Friedhöfen die für Mitteldeutschland und Unterfranken typischen Friedhofskanzeln als Ausdruck der protestantischen Verkündigungsabsicht auf den Friedhöfen. Das mag auf den Einfluss der nahen reformierten Schweiz zurückzuführen sein, den Sieber auch dafür verantwortlich macht, dass die Protestanten auf Grabkreuze verzichteten und stattdessen Grabsteine oder Stelen verwendeten.

Ohnehin habe sich in Oberschwaben in den Jahrzehnten zwischen 1520 und 1540 reformierter Einfluss derart ausgewirkt, dass es auch hier zur Räumung und Einebnung von Friedhöfen kam. Dass in der Schweiz so rigoros vorgegangen wurde, ist durchaus bekannt, doch sei auf eine Forschungslücke aufmerksam gemacht. Es fehlen Untersuchungen, wie man sich dann reformierte Friedhöfe vorzustellen habe. Das war allerdings nicht Siebers Anliegen.

Insgesamt betrachtet ist die Arbeit von Dominik Sieber ein weiterer wertvoller Schritt zum besseren Verständnis der Umbrüche und Neugestaltung von Friedhöfen kurz vor und nach der Reformation. Ob sich sein Wunsch allerdings durchsetzt, den viel zitierten Campo-Santo-Begriff ausschließlich für solche Friedhöfe zu verwenden, die entsprechende, vom Campo Santo Teutonico in Rom abgeleitete Privilegien erhalten haben, ist eher fraglich. Es handelt sich um eine Begrifflichkeit, die im 19. Jahrhundert geprägt wurde, aber im Sprachgebrauch genau diesen Friedhofstyp bezeichnet, der in der Zeitenwende um 1500 entwickelt wurde.

Reiner Sörries

DAGMAR FREIST: Glaube – Liebe – Zwietracht. Religiös-konfessionell gemischte Ehen in der Frühen Neuzeit (Bibliothek altes Reich, Bd. 14), Berlin – Boston: De Gruyter Oldenbourg 2017. XII, 504 S. ISBN: 978-3-486-74969-4. Geb. € 79,95.

Als Ernst-, Grenz- und Bewährungsfall des Zusammenlebens von Menschen verschiedener christlicher Bekenntnisse, auch unterschiedlicher Religionen haben »religiös-konfessionell gemischte Ehen« (diesen »analytischen Begriff« bevorzugt die Autorin in bewusster Abgrenzung von demjenigen der »konfessionsverschiedenen« bzw. der »konfessionell gemischten« Ehen, vgl. S. 7f.) schon oft das Interesse der kirchen- und konfessionsgeschichtlichen Forschung gefunden, meist wurden sie aber in thematisch weiter gefassten Abhandlungen als ein Aspekt unter vielen abgehandelt. Es fehlte bisher eine umfassende Darstellung, die diesen Komplex allein in den Fokus rückt, ihn aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet und in den Zusammenhang mit Bedingungen, Praktiken und Grenzen interkonfessioneller Koexistenz darstellt. Dieser Aufgabe hat sich die Autorin in der vorliegenden Untersuchung, der Druckfassung ihrer Habilitationsschrift an der Universität Osnabrück, unterzogen.

Die Arbeit ist übersichtlich in fünf chronologisch und im Sinne einer zunehmenden Verrechtlichung angeordnete Kapitel gegliedert:

Das erste Kapitel zeichnet nach, wie – ausgehend von universitären Rechtsgutachten und »*consilia*« – mit Hilfe des kirchlichen und weltlichen Rechts auf Probleme und Konflikte eingegangen wurde, die aus dem neu aufgetretenen Phänomen der Mischehen entstanden. Sie ergaben sich insbesondere hinsichtlich der religiösen Kindererziehung,

der Konversion und – damit zusammenhängend – des Alters der Religionsmündigkeit der Kinder sowie der Religions- und Gewissensfreiheit. Das Bestreben nach einer territorial einheitlichen Regelung führte zu einem Nebeneinander unterschiedlicher Rechtslagen.

Im Mittelpunkt des zweiten Kapitels steht die »Analyse der konfessionellen und religiösen Selbstverortung der Bevölkerung« (S. 146). In Auseinandersetzung mit der bisherigen Konfessionalisierungsforschung konstatiert die Autorin ein Spannungsverhältnis zwischen der seitens der Obrigkeiten angestrebten konfessionellen Vereinheitlichung auf der einen und einer subjektiv als wandelbar empfundenen Konfessionszugehörigkeit auf der anderen Seite.

Im dritten Kapitel wird der Umgang mit Mischehen im Kontext konfessioneller Pluralität anhand dreier Fallbeispiele verdeutlicht und verglichen. Das Hochstift Osnabrück, das von katholischen Bischöfen und evangelischen welfischen Fürsten in Alternation gemäß dem Westfälischen Frieden und der »*Capitulatio perpetua*« von 1650 regiert wurde, und die Kurpfalz, in der es aufgrund einer durchgreifenden Rekatholisierung nach dem Konfessionswechsel im Herrscherhaus von 1685 zum Zusammenleben von Reformierten, Katholiken und Lutheranern kam, waren beide konfessionell heterogene Territorien. Gleichwohl kontrastiert das Gefühl der Rechtssicherheit aufgrund von Parität und Gewissensfreiheit in Osnabrück mit einer unruhigen Entwicklung – bis hin zu Zwangskonversionen von Kindern – in der durch Migration und Konfessionswechsel destabilisierten Einwohnerschaft der Kurpfalz. Kursachsen war demgegenüber ein konfessionell weitgehend homogenes Territorium, geprägt durch eine frühe Konfessionalisierung und eine streng lutherische Orthodoxie. Dennoch lassen sich auch hier konfessionell-religiös gemischte Ehen nachweisen, was einerseits von einem pragmatischen Miteinander von Angehörigen verschiedener Konfessionen zeugt, andererseits auf das auch hier vorhandene, sich vor allem an Konversionen und der religiösen Kindererziehung entzündende Konfliktpotenzial hinweist.

Das vierte Kapitel, in Abwandlung der Dreieheit christlicher Tugenden (Glaube – Liebe – Hoffnung) wie das Gesamtwerk mit »Glaube – Liebe – Zwietracht« betitelt, rückt das Haus als soziale Formation – mit dem christlichen Hausstand als Leitbild – in den Mittelpunkt. Durch unterschiedliche religiöse Praktiken und dadurch resultierende eheliche Konflikte werden die traditionelle Rollenverteilung zwischen Mann und Frau (»*patria potestas*«) und damit auch der Hausfrieden gestört.

Im fünften Kapitel werden die auf Reichsebene – insbesondere vor den höchsten Reichsgerichten, dem Reichskammergericht und Reichshofrat, aber auch auf dem Reichstag und im »*Corpus Evangelicorum*« – vor dem Hintergrund der Bestimmungen des Westfälischen Friedens zur Gewissensfreiheit und freien Religionsausübung ausgetragenen Konflikte in den Blick genommen. Anhand überzeugend ausgewählter Einzelfälle werden Probleme und Lösungsmöglichkeiten bei der religiösen Erziehung von Kindern aus Mischehen und die Grenzen väterlicher Gewalt aufgezeigt.

Das sehr ausführliche Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 461–498) spricht zudem für die Gründlichkeit und umfassende Sichtweise der Autorin, und gerade bei der sehr vielschichtigen Thematik ist es begrüßenswert, dass neben dem Namen- (S. 502–504) auch ein Sachregister (S. 499–502) erstellt wurde.

Mischehen wurden spätestens seit dem frühen 17. Jahrhundert in der Familie, im Staat und in den Kirchen als Störfall empfunden, dennoch kamen sie häufig vor. Dieses Dilemma und die sich an der Frage der »väterlichen Gewalt«, den Rechten der Mutter und der Rechtsgültigkeit von Eheverträgen entzündenden Konflikte zwangen immer wieder zu unterschiedlichen Lösungen. Sie in ihrer ganzen Bandbreite an treffend gewählten Beispielen aufzuzeigen, ist der Autorin überzeugend gelungen. Mit der vorliegenden, in der

neuen, innovativen Ansätzen verpflichteten Reihe »Bibliothek altes Reich« erschienenen Untersuchung hat sie ein in der Forschung schon lange gehegtes Desiderat erfüllt: So umfassend und grundsätzlich wurde dieser Themenkomplex bisher noch nie abgehandelt. Zu loben ist an der überaus material- und perspektivenreichen Arbeit die sehr quellennahe Vorgehensweise der Autorin, hervorzuheben auch eine eigenständige Wortwahl mit prägnanten Neuschöpfungen. Es wird aber auch hier ein grundsätzliches Problem frühneuzeitlicher Konfessionsgeschichtsschreibung deutlich: Bei den herangezogenen Quellen dominieren bei weitem Zeugnisse aus dem »obrigkeitlichen« juristisch-administrativen Bereich, die eine spezifische Begrifflichkeit aufweisen und ein – meist ins Negative – verzerrtes Bild der Wirklichkeit interkonfessioneller Lebenswelten ergeben können. Die aus diesen Quellen gewonnenen Ergebnisse müssten mit das subjektive Empfinden betroffener Personen spiegelnden aussagekräftigen Zeugnissen wie Autobiographien oder Verhörprotokollen konfrontiert werden, die freilich nur in sehr begrenztem Umfang zur Verfügung stehen. Diese grundsätzlichen quellenkritischen Überlegungen mindern den Wert der vorliegenden Arbeit aber in keiner Weise. Sie zeigt am Mikrokosmos der Familie die Möglichkeiten friedlicher religiös-konfessioneller Koexistenz, aber auch die Grenzen bei der Wahrheitsfrage und der Anerkennung der anderen Konfession eindringlich auf.

Paul Warmbrunn

CHRISTINE ABSMEIER, MATTHIAS ASCHE, MÁRTA FATA, ANNEMARIE RÖDER, ANTON SCHINDLING (HRSG.): Religiös motivierte Migrationen zwischen dem östlichen Europa und dem deutschen Südwesten vom 16. bis zum 19. Jahrhundert (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B Forschungen, Bd. 219), Stuttgart: W. Kohlhammer 2018. XIV, 334 S. m. Abb., ISBN 978-3-17-034385-6. Geb. € 34,00.

Der vorliegende Sammelband geht aus einer Tagung am »Haus der Heimat des Landes Baden-Württemberg« aus dem Kontext der zahlreichen Aktivitäten rund um das Reformationsjubiläum hervor. Die Reformation zog eine erhebliche Mobilisierung der Bevölkerung nach sich, wobei Formulierungen wie »Glaubensflucht«, »Konfessionsmigration« oder auch »religiös motivierte Migrationen« in den letzten Jahren mit einem Fragezeichen versehen worden sind. Nicht immer lassen sich Wohnortveränderungen von Angehörigen religiöser Minderheiten zwingend mit religiösen Motiven in Verbindung bringen, selbst dann nicht, wenn in der kollektiven Erinnerung solche Zusammenhänge konstruiert wurden (Fata S. 117f.). Insgesamt sind diese Wanderungen vielfach Thema der historischen Forschung gewesen, lange Zeit vornehmlich von Nachkommen der Migranten und Migrantinnen betrieben, inzwischen aber auch Gegenstand einer kritischen Geschichtswissenschaft. Im Vergleich zu den westeuropäischen Migrationsströmen sind die Migrationsbeziehungen zwischen Mittel- und Osteuropa weniger präsent. Dieser Bevölkerungsaustausch zwischen dem deutschen Südwesten und dem östlichen Europa steht daher im Mittelpunkt des vorliegenden Bandes.

Nach einem einführenden Beitrag von Mark Häberlein, der die Migrationen aus dem deutschen Südwesten sowohl nach Osteuropa als auch nach Amerika zwischen dem 16. und dem 19. Jahrhundert in den Blick nimmt, beschäftigt sich ein erster Teil des Buches mit der Immigration nach Südwestdeutschland, das im Wesentlichen den schwäbischen Raum sowie Baden, die Schweiz und das Elsass abdeckt. Die slowenischen und kroatischen Immigranten untersucht der Beitrag von France Martin Dolinar, der vor allem die engen theologischen Beziehungen betont. Thematisiert werden die ungarischen

›Exulanten‹ in der sogenannten »Trauerdekade« (Jan-Andrea Bernhard), der Umgang mit den aus dem Erzstift Salzburg eingewanderten Protestanten (Eberhard Fritz) sowie die jüdische Einwanderung (Carsten Kohlmann). Deutlich wird einerseits die Heterogenität von Wanderungsursachen, andererseits aber auch die potentielle Konflikthaftigkeit der Ansiedlung.

Diese Aspekte werden auch im zweiten Teil mit Blick auf die Auswanderung aus dem deutschen Südwesten angesprochen. So betrachtet Astrid von Schlachta die aus dem südwestdeutschen Raum nach Mähren ausgewanderten Hutterer und die Integrations-schwierigkeiten in Mähren. Mit den evangelischen Auswanderern, die sich in Ungarn niederließen, befasst sich der Beitrag von Márta Fata. Den Behörden und auch den Grundherren in Ungarn ging es einerseits um eine möglichst rasche Besiedlung, weniger um konfessionelle Fragen, andererseits versuchten die Habsburger sehr wohl, die angestrebte Monokonfessionalität auch durchzusetzen, so dass protestantische Siedler unter erheblichen Konformitätsdruck gerieten. Den Ansiedlungsvorgängen im Rahmen des Retablis-siments in Preußisch-Litauen widmet sich der Beitrag von Matthias Asche, der neben der gut erforschten Salzburger Kolonisation auch die bislang wenig beachteten Migrationen aus der Schweiz und aus dem Süden und Südwesten des Reiches betrachtet. Asche betont dabei den konfessionellen Charakter der Ansiedlung. Die Frage nach den religiösen Aspekten stellt auch Dietmar Neutatz mit Blick auf Kolonisten, die sich zwischen 1763 und 1830 im Russischen Reich niederließen. Während Neutatz bei seinem Versuch, die Bedeutung des religiösen Faktors insbesondere bei ›Separatisten‹ und ›Chiliasten‹ zu ergründen, eher die Schwierigkeiten herausstellt, legt sich Annemarie Röder mit Blick auf die württembergischen Pietisten im Kaukasus fest und betont die millenarischen und chiliastischen Züge der Migration.

Der dritte Teil widmet sich osteuropäischen Studenten an südwestdeutschen und schweizerischen Universitäten. Dabei stehen ungarische Studenten in Straßburg (András Szabó) ebenso im Fokus wie protestantische Eliten Polen-Litauens (Kęstutis Daugirdas). Einen weiten chronologischen Bogen spannt Sabine Holtz in ihrem Beitrag zu Professoren und Studenten aus dem östlichen Europa in Tübingen.

Ein differenzierender Schlussbeitrag von Otfried Czaika zeigt insbesondere auch die Perspektiven für künftige Arbeiten auf. Dabei ist besonders auf die notwendige vergleichende Betrachtung hinzuweisen, etwa in Bezug auf die Zielräume von Migranten. Czaika weist zudem auf die Bedeutung von »religiösen Sehnsuchtsorten« hin, die sich etwa in der Rede vom ›Neuen Jerusalem‹ ausdrückten. Solche Fragestellungen verweisen in der Tat auf durchaus noch vorhandene Desiderate in Bezug auf eine kulturhistorisch ausge-richtete Konzeptualisierung der Migrationsforschung.

Waren nun im Kontext der hier besprochenen Migrationen vom 16. bis ins 19. Jahr-hundert konfessionelle Motive und Leitlinien entscheidend? Die Antwort bleibt letztlich unklar. Der Band macht deutlich, dass sowohl für die Wandernden als auch für die an-siedelnden Behörden ein Bündel an Motiven anzunehmen ist, doch damit ist eigentlich nichts Neues gesagt. Vielleicht muss noch deutlicher werden, dass die Frage eigentlich falsch gestellt ist. Vielleicht war es aber auch einfach Aufgabe der Tagung und des Ban-des, populäre Vorstellungen von den »konfessionellen Migrationen« der Frühen Neuzeit aufzubrechen und auf die Komplexität der Zusammenhänge, auf die Vielfalt des Migra-tionsgeschehens und seiner Ursachen hinzuweisen. Einer solchen Zielsetzung wird der Band zweifellos gerecht.

Ulrich Niggemann

PIUS ONYEMECHI ADIELE: *The Popes, the Catholic Church and the Transatlantic Enslavement of Black Africans 1418–1839* (Sklaverei – Knechtschaft – Zwangsarbeit, Bd. 16). Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms Verlag, 2017. 589 S. ISBN 978-3-487-15597-5. Kart. € 98,00.

Der transatlantische Sklavenhandel ist seit Langem Gegenstand gedächtnispolitischer Debatten um das Erbe europäischer Expansion beiderseits des Atlantiks. Versuche, auch die wissenschaftliche Aufarbeitung dafür in Beschlag zu nehmen, bleiben nicht aus (vgl., wenn auch mit irrigen Schlussfolgerungen, Egon Flaig: Memorialgesetze und historisches Unrecht. Wie Gedächtnispolitik die historische Wissenschaft bedroht, in: *Historische Zeitschrift* 302.2 [2016], S. 297–339). Und tatsächlich fällt es schwer, angesichts des millionenfachen Leids, das insbesondere Menschen aus Afrika durch Verschleppung, Misshandlung und generationenübergreifende Ausbeutung erfahren haben, Distanz zu wahren. Nur umso dringender aber scheint es Sklavereiforschern geboten, ihre Standpunkte zu reflektieren und Voreinstellungen zu hinterfragen – damit eben nicht Sachlichkeit und Relativierung miteinander verwechselt werden.

Um es vorwegzunehmen: Pius Adiele verweigert solche Differenzierungen. Sein Buch, basierend auf einer Tübinger Dissertation aus dem Jahr 2014, soll das Thema des transatlantischen Sklavenhandels aus kirchengeschichtlicher Perspektive angehen. Erklärtes Ziel ist eine Verhältnisbestimmung des Papsttums und der Römischen Kirche – ausdauernd unscharf als »Catholic Church« bezeichnet – gegenüber der Versklavung von Schwarzafrikanern à la longue durée, vom Spätmittelalter bis ins 19. Jahrhundert.

Das Buch gliedert sich in vier Hauptteile: Der erste gibt einen Überblick über Kulturen der Sklaverei, insbesondere *im* bzw. in ihrer Wirkung *auf den* subsaharischen Raum (S. 25–107). Der zweite Teil rekapituliert Rechtfertigungen der Sklavenpraxis, zum einen im christlich-theologischen Zugriff, zum anderen in rassistischer Auslegung (S. 108–212). Der dritte Teil illustriert Positionen des Papsttums zur Sklaverei anhand einer Auswahl apostolischer Schreiben des 15. bis 19. Jahrhunderts (S. 213–421). Schließlich richtet sich im vierten Teil der Blick auf Unterstützung und Kritik des atlantischen Sklavenhandels im Rahmen portugiesischer Missionsbemühungen in Westafrika (S. 422–466). Die übliche Einfassung durch Einleitung (S. 1–24) und Fazit (S. 467–481) ergänzen eine deutschsprachige Zusammenfassung der Ergebnisse (S. 482–494), ein Anhang mit Transkriptionen zentraler Quellen der Arbeit (S. 495–547) sowie ein Namens- und Ortsregister (S. 577–589).

Die Anlage entspricht also dem methodischen Vorsatz (S. 15), das Kernthema, die Rolle der Papstkirche im »vormodernen« Sklavereidiskurs, aus Verlautbarungen und Handlungen historisch-kritisch, das heißt, in den Kontexten und als geschichtliche Praxis zu erschließen. Das könnte anknüpfen an jüngere, kulturwissenschaftlich orientierte Zugänge zur Sklavereigeschichte im Allgemeinen und des Mittelmeerraums im Besonderen (Überblicke bieten Michael Zeuske: *Handbuch Geschichte der Sklaverei. Eine Globalgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*. 2., überarb. u. erw. Aufl., Berlin 2019 sowie Stefan Hanß und Juliane Schiel (Hrsg.): *Mediterranean Slavery Revisited – Neue Perspektiven auf mediterrane Sklaverei (500–1800)*, Zürich 2014). Diese Ansätze aber ignoriert der Autor, wo er sie nicht als Einwand gegen die strikte Unterscheidung von europäischen Tätern und afrikanischen Opfern verwirft (z. B. S. 13).

Stattdessen bietet die Studie eine sehr klassische Ideengeschichte. Das bedingen zwei Voreinstellungen: Die erste schlägt sich in selektiver Quellenlektüre nieder. Das Problem besteht dabei nicht in der Zahl der Texte, sondern in der nur oberflächlich diskursgeschichtlichen Lesart. Daher bleiben die historischen Umstände, unter denen die vorrangig

ausgewerteten päpstlichen Bullen entstanden, eher blass, ihre Rezeption – sofern darunter mehr verstanden werden soll als Thematisierungen der Sklaverei innerhalb derselben Textsorte – nachgerade unsichtbar. Semantische Entwicklungen sind ebenso ausgeblendet wie der institutionelle Wandel des Papsttums, für das eine unwidersprochen zentralistische Autorität innerhalb der Kirche behauptet wird (z. B. S. 179f.).

Die zweite Voreinstellung des Buches offenbart seine Stoßrichtung: »Agitating issue« (1) findet der Autor in der Apologie des Papsttums als traditioneller Instanz der Sklavereikritik, wie sie namentlich 1996 in Joel Panzers »The Popes and Slavery« formuliert wurde. Dieser Deutung zu widersprechen, ist legitim und sicher notwendig; doch geschieht das hier über weite Strecken am selben Material und ebenso eindimensional wie in der Vorlage. Die Argumentation ergänzen Begleitthemen – wie die portugiesische Kolonialpolitik in Afrika oder die Galeerensklaven des Kirchenstaats –, soweit sie ihr dienen. Eigenständige Auseinandersetzung oder Einschränkungen sucht man vergebens. So missversteht der Autor etwa die aufklärerische Ironie Montesquieus, mit der dieser Vorurteile über »les Nègres« entlarvte, als rassistische Selbstaussage (S. 198).

Hinzu kommen handwerkliche Mängel: Sie reichen von Lässlichkeiten wie teils unklarem Ausdruck und Stilblüten über falsche oder in der Bibliographie fehlende Referenzen (etwa S. 109, Anm. 1; S. 158, Anm. 131; S. 260, Anm. 113) bis hin zu verschleierte(n) (S. 173f.) bzw. Blindzitate(n) (gehäuft S. 295–305). Die beigegebenen – nicht textkritischen – Quellenabschriften sind Selbstzweck, da der Haupttext keinen Bezug auf sie nimmt und eine eigene Übersetzung fehlt.

Insgesamt dokumentiert die Arbeit eine Überforderung: mit dem Quellenmaterial (ausdrücklich S. 15f.) und der abzudeckenden Spanne von Zeit und Raum, v.a. aber im Fehlen eines handhabbaren Erkenntnisinteresses. Dass die katholische Kirche nur verspätet dazu fand, die Institution der Sklaverei an sich offiziell zu verdammen, ist eine bekannte Tatsache. Theologische Prägung, diffuse Machtinteressen und mangelndes Unrechtsbewusstsein als Ursachen zu identifizieren, klärt aber nicht auf, sondern weist Rollen zu: »Black Africans«, hier durchgängig als »defenceless and innocent« apostrophiert, werden als einheitliche Opfergruppe inszeniert, an der etwas »gutzumachen« ist. Das beraubt sowohl sie als auch die Kirche anderer Handlungsoptionen. Mit seiner zweifellos engagiert erarbeiteten Streitschrift erweist der Autor der Sklavereiforschung im kirchengeschichtlichen Zugriff deshalb einen Bärendienst.

Tilman Moritz

ANNE CONRAD, ALEXANDER MAIER (HRSG.): Erziehung als »Entfehlerung«. Weltanschauung, Bildung und Geschlecht in der Neuzeit (Historische Bildungsforschung), Bad Heilbrunn/Obb.: Klinkhardt 2017. 244 S. ISBN 978-3-7815-2139-1. Kart. € 29,90.

Ist die »moderne« Pädagogik wirklich so »säkular« wie es die historische Pädagogik oft meint? Impliziert nicht jeder Versuch, Menschen durch Bildung und Erziehung zu perfektionieren, immer auch ein irgendwie »eschatologisches« und damit »religiöses« Moment? Seit vielen Jahren versucht der Schweizer Pädagoge Fritz Osterwalder, die historische Pädagogik für Fragen dieser Art zu sensibilisieren. Alexander Maier greift dieses Anliegen in der Einleitung (S. 9–14) zu diesem Sammelband auf (S. 11) und veranschaulicht es am »christlich-esoterischen« Bildungskonzept des Johann Amos Comenius (1592–1607). Dessen Nachdenken über die *rerum humanarum emendatio* – hier als »Entfehlerung« übersetzt – skizziert Anne Conrad im ersten Beitrag (S. 17–28).

Zwölf der fünfzehn kurzen Aufsätze beleuchten diese »Entfehlung« aus historischer Perspektive mit weitgestreuten Beispielen vom 16. bis 20. Jahrhundert, die sich im engeren christlichen Kontext bewegen – außer Joseph S. Freedmans Beitrag über die hermetische Philosophie bei Heinrich Nollius (S. 42–68). Zwei für die Kirchengeschichte anregende Aspekte seien hervorgehoben:

Die »Genderperspektive« (11) durchzieht als roter Faden rund die Hälfte der Beiträge, wobei sich interessante Querverbindungen erschließen. Für Osterwalder (S. 81–98) ist die Erziehung zur »starken Frau« Kern des auf Subjektivität und Innerlichkeit zielenden Erziehungskonzepts des Klosters *Port Royal des Champs*. Dieses Konzept sei nach Aufhebung des Klosters 1709 in bürgerlich-jansenistischen Kreisen lebendig geblieben und weise »weit ins 19., vielleicht sogar ins 20. Jahrhundert« voraus (S. 96). Dass die Mädchenbildung des Anti-Jansenisten François Fénelon (1651–1715) ebenfalls solche emanzipatorischen Momente enthielt, zeigt Katrin Moeller (S. 113–130). August Hermann Francke (1663–1727) übersetzte Fénelons *Traité de l'éducation des filles*, dessen Grundgedanken für die nur kurzlebige, pietistische Mädchenerziehung in Halle tragend wurden. Erst um 1800 etablierte sich die Mädchenerziehung dauerhaft, zunächst auf Gleichbehandlung der Geschlechter zielend. Gespeist aus der aufklärerischen Grundintention, Bildung möglichst am zu bildenden Subjekt zu orientieren, setzte sich in den folgenden Jahrzehnten jedoch die konsequente institutionelle Trennung von Mädchen und Jungen durch (S. 120). Diese erzeugte, wie Monika Jacobs (S. 145–158) am Beispiel der schweizerischen Lehrerinnenausbildung im 19. Jahrhundert verdeutlicht, erstmals einen erhöhten Bedarf an Lehrerinnen. In katholischen Territorien wurde dieser bereits in den 1830er-Jahren von den aus dem Boden schießenden Frauenkongregationen gedeckt. Dieses völlig neue Betätigungsfeld für Frauen ermöglichte zugleich den Kirchen »eine stärkere Prägung der Gesellschaft« (S. 157).

Jacobs zeigt zudem, dass gerade um 1900 übliche ideengeschichtliche Stereotype oftmals nicht zu greifen scheinen: Zwar sei die »Motivation für die Einrichtung der Lehrerinnenseminare [...] weitgehend ideologisch bestimmt« gewesen, aber die sich daraus ergebenden Unterschiede – »liberal-aufklärerisch, bürgerlich-liberal, konservativ-protestantisch oder -katholisch« (S. 146) – schlugen sich in der praktischen Umsetzung bei weitem nicht so stark nieder, »wie man aufgrund des Kulturkampfes annehmen könnte« (S. 156). Ähnliches gilt auch für Zuschreibung von Aufklärung und Pietismus: Völlig zu Recht beendet Heinrich Richard Schmidt (S. 131–143) seinen Beitrag über Philipp Albert Stapfer (1766–1840) mit der Frage, »ob eine solchermaßen kantisch dominierte Gesamtkonzeption mit dem Etikett ›Pietismus‹ vereinbar« sei (S. 141). Und selbst Lucinda Martin, die in ihrem Aufsatz über gebildete Briefnetzwerke konsequent von »radikal-pietistischen Kreisen« spricht, betont, dass sich darin Andersdenkende vielerlei Couleur tummelten (Rosenkreuzer, Quäker, Quietisten etc.): »ein Netzwerk von überkonfessionellen ›Kindern Gottes‹« (S. 73).

Im letzten Teil des Sammelbandes skizziert Alexander Maier (S. 169–182) mit erfreulich wachem Blick für komplexe theologie- und mentalitätsgeschichtliche Verflechtungen das Bildungsverständnis Romano Guardinis (1885–1968) mit besonderem Fokus auf das Geschlechterverhältnis. Die Beiträge über die Diskussion um die Abschaffung des schulischen Religionsunterrichts im Kanton Zürich um 1870 (Rahel Katzenstein, S. 185–198) und die umstrittene Pestalozzi-Rezeption in der Schweizer »katholischen Pädagogik« um 1900 (Guido Estermann, S. 199–210) referieren lediglich die Ereignisse.

Der Band bietet somit ein buntes Panorama an Impulsen, die nicht nur für im engeren Sinne bildungshistorisch Interessierte anregend sein dürften.

Markus Müller

6. *Neuzeit und Zeitgeschichte*

NICOLE BICKHOFF, WOLFGANG MÄHRLE (HRSG.): *Armee im Untergang. Württemberg und der Feldzug gegen Russland 1812*. Stuttgart: Kohlhammer 2017. 276 S. m. zahlr. farb. Abb. und Karte. ISBN 978-3-17-023382-9. Geb. € 30,00.

Die vorliegende Publikation, herausgegeben von Wolfgang Mährle und Nicole Bickhoff, rückt mit dem Russlandfeldzug Napoleons auf der Basis der gleichnamigen Ausstellung aus dem Jahr 2012 eine der grausamsten und vernichtungsreichsten Schlachten der frühen Neuzeit ins Zentrum. Die Epoche gilt gemeinhin als »Wasserscheide« des sich etablierenden Nationalismus, als Phase des Umbruchs auf dem Weg in die Moderne (Ute Planert, Einleitung: Krieg und Umbruch um 1800, in: *Krieg und Umbruch in Mitteleuropa um 1800, Erfahrungsgeschichte[n] auf dem Weg in eine neue Zeit*, hrsg. v. Ute Planert [Krieg in der Geschichte, Bd. 44], Paderborn 2009, S. 14). Zahlreiche Publikationen haben in jüngster Zeit den Fokus auf diese Epochenwende und ihre Bedeutung für den süddeutschen Raum gelegt; oft unter den Vorzeichen der historischen Anthropologie, alltags-, gender- oder erinnerungskulturellen Ansätzen. Zu nennen seien hier vor allem die Arbeiten von Ute Planert (u. a. Ute Planert, *Alltagsleben und Kriegsnot im Zeitalter Napoleons*, in: *Fremdherrschaft und Freiheit. Das Königreich Westphalen als Napoleonischer Modellstaat*, hrsg. v. Jens Fleming u. Dietfrid Krause-Vilmar, Kassel 2009, S. 42–57).

Jede Epoche müsse sich nicht nur »den Tatsachen der Vergangenheit und den Ergebnissen der Geschichtswissenschaft«, sondern auch den »Erfahrungen der Zeitgenossen« selbst stellen, wie Jürgen Kocka zu Recht fordert (Jürgen Kocka, *Das lange 19. Jahrhundert. Arbeit, Nation und bürgerliche Gesellschaft* [Gebhardt Handbuch der deutschen Geschichte, Bd. 13], Stuttgart 2001, S. 23f.). Der vorliegende Band hat es sich zum Ziel gesetzt, die württembergische Wahrnehmung in den Fokus zu rücken, den Alltagserfahrungen der Soldaten in der Schlacht, »ihren Erwartungen und Ängsten«, ihren Narrationen und Deutungen der Geschehnisse nachzuspüren (S. 6). Im Lichte einer modernen alltagsgeschichtlich-militärgeschichtlichen Analyse hieße das, danach zu fragen, wie einzelne Angehörige der württembergischen Truppenverbände diesen Krieg erlebten und (mit)gestalteten (vgl. Alf Lüdtke, *Alltagsgeschichte, Mikro-Historie, historische Anthropologie*, in: *Geschichte. Ein Grundkurs*, Hamburg 2001, S. 563).

Die im Rahmen einer Tagung des Arbeitsverbandes für Landes- und Ortsgeschichte im Verband der Württembergischen Geschichts- und Altertumsvereine in Verbindung mit dem Hauptstaatsarchiv Stuttgart vorgestellten Vorträge boten die Grundlage für die hier veröffentlichten Abhandlungen. Die Untersuchung wurde durch das mannigfaltige zeitgenössische Schriftgut der württembergischen Veteranen selbst, welches breit rezipiert wurde, aber auch die vielen erinnerungspolitischen Bezugnahmen begünstigt, wie Wolfgang Mährle in seinem einführenden Beitrag zum Feldzug Napoleons als württembergischen Erinnerungsort ausführt (S. 9).

Der zweite Aufsatz von Joachim Brüser setzt sich mit den Erfahrungswelten württembergischer Offiziere auseinander. Unter dem Protektorat des württembergischen Königs Friedrich I. gelang vielen zunächst bürgerlichen Offizieren die Erhebung in den Adelsstand (S. 33f.). Während nur 5 % der einfachen Soldaten und Unteroffiziere den Krieg überhaupt überlebten, waren es immerhin 64 % der Offiziere, oftmals hoch dekoriert (S. 39f.; 42). Der Krieg avancierte somit zum Vehikel des beruflichen und sozialen Aufstiegs (S. 42).

Denis Sdvižkov porträtiert den russischen General Eugen von Württemberg, Sohn Friedrich Heinrich Herzogs von Württemberg. Er begab er sich im Kontext mancherlei

verwandtschaftlicher Verbindungen zum Zarenreich in dessen Dienste; er nahm neben vielen anderen Schlachten auch an den Abwehrkämpfen gegen Napoleon 1812 teil. »Très brave au feu« (S. 47, 50) erwarb er sich den Ruf eines mutigen Generals. Schwierig bleibt seine Einordnung in die nationalen Bewegungen seiner Zeit, denen er wenig und wenn nur aus strategischen Gründen etwas abzugewinnen vermochte (S. 52); maßgebend waren vielmehr kosmopolitische und europäische Bezüge (S. 52). Als exemplarischer Protagonist des *Ancien Régime* focht ihn selbst die Tatsache nicht an, dass er 1812 gegen seine Landsleute aus Württemberg zu Felde ziehen musste (S. 51).

Helmuth Mojem widmet sich dem gebürtigen Franken Franz Leppich, der zum Spielball der Geschichte arrivierte, den Ereignissen aber höchstselbst seinen Stempel aufzudrücken vermochte. Nachdem der württembergische König dem Schreiner die Fertigstellung eines »militärisch zu nutzende[n], lenkbare[n] Luftschiff[s]« (S. 62) wegen des wachsenden Misstrauens Napoleons untersagte, begab er sich fortan in die Dienste des Zaren (S. 76). Erst nachdem Moskau in Flammen aufgegangen war, wurde sein Projekt, dem kein Erfolg beschieden war, 1813 endgültig eingestellt (S. 84).

Innerhalb eines Beitrags über die »Selbstzeugnisse württembergischer Feldzugsteilnehmer« (S. 95) wagt Wolfgang Mährle eine kritische Quellensichtung. Ein geringerer Teil der Egodokumente entstand bereits im Jahr 1812 noch unter dem Eindruck der Kriegsgeschehnisse, darunter auch Tagebücher (S. 97). Ein weiterer Bestand umfasst Memoirenliteratur verschiedenster Art (S. 98). Bei zahlreichen Verfassern handelt es sich um altwürttembergische, protestantische Angehörige der Offiziersränge, die den jüngeren Kriegsjahrgängen zuzurechnen sind (S. 99f.). Nicht in allen Fällen lässt sich der Entstehungszeitpunkt datieren (S. 100). Mährle geht der Frage nach, welche inhaltlichen Schnittmengen die Schriften aufweisen und ob sie sich durch bestimmte Regionalspezifika von Überlieferungen anderer Provenienz unterscheiden. Außerordentliche Prägestärke besaßen ganz sicher die Bilder Faber du Faur's, konkrete Hinweise auf die Wirksamkeit anderer Narrationen gibt der Betrag leider nicht (S. 102). Die gewählte Textgattung, die Perspektivenwahl, im »sprachlich-stilistischen Niveau« (S. 104) auch die intellektuellen Ansprüche sind sehr divergent (S. 104f.). Einzelne Memoiren wie die des Arztes Heinrich von Roos, aber auch des einfachen Soldaten Jakob Walter wurden wiederholt neu aufgelegt und übersetzt (S. 106). Als sehr hilfreich erweist sich die chronologisch geordnete tabellarische Auflistung der vorhandenen Egodokumente am Ende des Beitrags (S. 108–113).

Christian Wilhelm von Faber du Faur, der im Fokus der abschließenden Darstellung von Wolfgang Mährle steht, gilt als einer der prominentesten Schlachtenmaler des napoleonischen Russlandfeldzugs. Sein Zyklus von 99 Aquarellen und Zeichnungen bebildert historische Werke und kontextualisiert Ausstellungen (S. 119). Erstmals wird hier der Versuch unternommen, sein Werk in die »württembergische Erinnerungskultur der Restaurationsepoche« einzuordnen. Als Kriegsteilnehmer und späterer General setzte er dem Russlandfeldzug ein künstlerisches Denkmal. Er porträtierte das soldatische Alltagsleben in der Schlacht, welches neben den Kämpfen von Hunger, Kälte und körperlichen Strapazen gekennzeichnet war. Die Ansichten veranschaulichen, wie die anfängliche Solidarisierung gegen Kriegsende zusehends verfiel (S. 123). Im Blickfeld stehen oftmals die Zerstörungen, nicht die großen Schlachten selbst (S. 124), weitgehend ausgeklammert bleiben andere Kollateralschäden wie Krankheiten, Selbstmorde, Alkoholexzesse und der Guerillakrieg (S. 125). Bemerkenswert erscheint, dass die mittels unterschiedlicher Mal- und Zeichentechniken gestalteten Werke oft aus der soldatischen Perspektive dargestellt wurden (S. 125). Als zentral erweist sich die Bedeutung der transportierten Wertungen des Krieges, die sich auf »Zerstörung und Leid«, »Relativierung der Politik«, »Repräsentation

von Nationalitäten und Religionsgemeinschaften«, die »pessimistische Anthropologie« sowie die Frage nach der »Religiösen Tiefendimension« beziehen. Die in der Gedenkkultur forcierte Entpolitisierung des Krieges führt allerdings dazu, dass die Darstellungen nur »bedingt als typisches Erzeugnis einer spezifischen württembergischen Memoria« gelten dürfen. Der Katalog zeigt einige zentrale Stücke der Ausstellung und stellt hierbei erneut das Erleben württembergischer Soldaten, aber auch die Rezeption in Württemberg selbst und die Erinnerungskultur ins Zentrum.

Es ist zu bedauern, dass der vorliegende Band der Perspektive des einfachen Soldaten – sicher auch bedingt durch die schwierige Quellenlage – nur wenig Raum gibt. Auch die Wahrnehmung der württembergischen Bevölkerung (einzelner Schichten, Frauen etc.) hätte sich gerade im Kontext des bahnbrechenden Nationalismus als überaus fruchtbar erweisen können. Dennoch zeigt das Werk in eindrucksvoller Weise die moderne Verflechtungsgeschichte der regionalen Akteure mit den großen Ereignissen der europäischen Geschichte auf und verschafft zentrale Einblicke in ihr Denken und Handeln als Repräsentant der Rheinbundstaaten und un(frei)willigen Verbündeten Napoleons.

Caroline Klausning

SENTA HERKLE, SABINE HOLTZ, GERT KOLLMER-VON OHEIMB-LOUP (HRSG.): 1816 – Das Jahr ohne Sommer. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung im deutschen Südwesten (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B, Bd. 223). Stuttgart: Kohlhammer 2019. 269 S. m. farb. Abb. ISBN 978-3-17-036523-0. Geb. € 28,00.

Der ein wenig rätselhafte Titel dieses Aufsatzbandes wird so geklärt: Als Folge des Tamboraausbruchs auf der Insel Sumbawa litten 1816 viele Regionen Europas unter den Folgen der Wetterveränderungen wie Gewitter, Dauerregen und Kälteeinbrüche, Missernten, Hunger und dem Ausbruch von Krankheiten. Der Anstieg von Lebensmittelpreisen war die Folge. Deswegen bezeichnete man das Jahr 1816 in Süddeutschland als »Jahr ohne Sommer«.

Aus einer Tagung im Oktober 2016 ging dieser Aufsatzband hervor, der sich auf die südwestdeutsche Perspektive der Folgen des Tamboraausbruchs 1815 auf politischer, klimatischer, wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Ebene konzentriert. Das »Jahr ohne Sommer« wurde interdisziplinär aus verschiedenen Perspektiven in Bezug auf Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung in den Blick genommen. Insgesamt ist der Band in drei thematische Schwerpunkte unterteilt: Der erste widmet sich den direkten Folgen des Tamboraausbruchs auf internationaler Ebene und im deutschen Südwesten, daran schließen sich Wahrnehmung und Deutung der Krise an. Religiöse Reaktionen bilden einen dritten Schwerpunkt.

Wolfgang Behringer gibt mit »Die Tamborakrise. Zum Einfluss der Geologie auf die (menschliche) Geschichte« einen umfassenden Überblick über die wichtigsten Daten zum Vulkanausbruch sowie physikalische, globale, ökonomische, soziale und kulturelle Folgen. Er zeigt, dass nicht die Industrialisierung zur Pauperisierung der Gesellschaft führte, sondern eine Umschichtung des Besitzes infolge von Missernten und Arbeitslosigkeit schon nach der Tamborakrise einsetzte. Seine These, die Krise führe zur Wiederkehr des Staates, aber auch zur Hilfe zur Selbsthilfe, bekräftigt er mit Beispielen zahlreicher infrastruktureller Maßnahmen wie der Gründung von Zoll- und Handelsvereinen oder der Sparkasse.

Gert Kollmer-von Oheimb-Loup richtet sein Forschungsinteresse auf die Folgen des Vulkanausbruchs für die württembergische Wirtschaftspolitik. Er kann zeigen, wie ein-

geschränkt die Handlungsmöglichkeiten des Staates mit seinem jungen König Wilhelm I. wegen einer hohen Staatsverschuldung, starkem Bevölkerungswachstum und einer vorindustriellen Volkswirtschaft waren. Der Autor zeigt anschaulich, dass die Tamborakrise als Katalysator für Korrekturen in der Volkswirtschaft wie eine aktive Zollpolitik diente, die aber auch ohne die Krise notwendig gewesen wären.

Den Entwicklungen der Sparkassen nach dem »Jahr ohne Sommer« widmet sich Thorsten Proettel in seiner Arbeit. Er stellt den Zusammenhang zwischen der Krise und der Gründung der ersten Sparkassen her und unterscheidet klar zwischen Leih- und Sparkassen, deren Konzept erstmals für Kinder- und Jugendliche als pädagogischer Ansatz und moderne Hilfe zur Selbsthilfe in Tottenham bei London aufkam und sich von dort aus verbreitete. Er stellt Katharina von Württembergs Einsatz für die Einrichtung der württembergischen Sparkassen heraus, die das Konzept vermutlich durch Kontakte zu Verwandten oder Bildungsreisen kennenlernte.

Martin Ueberle beschäftigt sich mit internationalen Beziehungen und vergleicht die Auswirkungen der Agrarkrise auf die Getreidepreise in Europa, China und den USA. Er kann anhand von Überlieferungen aus chinesischen Provinzen zeigen, dass der Ausbruch des Tambora zwar Spuren in China hinterließ, aber nicht zu einer mit Europa vergleichbaren Krise führte. Er argumentiert, dass mehrere Faktoren wie der größere Bekanntheitsgrad der Kartoffel als Nahrungsmittel in China sowie ein größerer Anteil nicht landwirtschaftlicher Produktion in den chinesischen Haushalten eine größere Krise verhinderte.

Im zweiten thematischen Schwerpunkt setzt sich Clemens Zimmermann mit dem Krisenmanagement der badischen Regierung auseinander. Er zeigt anschaulich, wie der Preisverfall auf Gerüchte, Emotionen und Zukunftserwartungen zurückgeführt werden kann. Er zeigt für Baden, dass die Regierung sich auf den Staatshaushalt und die Vermeidung von Aufständen und weniger auf die Krise konzentrierte.

Senta Herkle nähert sich dem Themenkomplex der Tamborakrise im deutschen Südwesten aus der Sicht der europäischen Publizistik. Sie filtert verschiedene Medientypen heraus, die sich in Bezug auf die Krise stark an den Bedürfnissen ihrer Leser orientierten und auf deren Bedürfnisse eingingen. Sie zeigt anhand vieler Beispiele auf, dass die Themenschwerpunkte über die Darstellung der Not der Bevölkerung sowie Maßnahmen zu ihrer Bekämpfung hinausgingen und nach Kausalitätszusammenhängen suchten. Besonders die mit der napoleonischen Ära verbundene Misere wurde mit einbezogen.

Ein dritter Schwerpunkt geht der Frage nach religiösen Konsequenzen nach der von dem Tamboraausbruch ausgelösten Agrarkrise nach. Andreas Link untersucht in seinem Beitrag die Radikalisierung Gläubiger und die staatliche Reaktion darauf im Raum Bayerisch Schwaben. Er stellt das Beispiel des Dorfpfarrers Ignaz Lindl anschaulich dar und zeigt, wie dieser mit einer Gruppe Anhänger als Chiliast nach Russland auswanderte, um näher an Jerusalem zu sein. Von staatlicher Seite wurde auf diese Form der Radikalisierung mit zusätzlichen Betstunden und wohltätigen Institutionen reagiert.

Sabine Holtz schließt sich thematisch mit ihrer Fragestellung nach der Krisenbewältigung der katholischen und evangelischen Kirche an. Anhand gedruckter Predigten zeigt sie die Spannungen der im Sinne der Aufklärung auf Deutungen der Katastrophe verzichtenden Amtskirche und der an der Tradition festhaltenden Gläubigen auf. Sie legt dar, dass die Pfarrer erst nach einer guten Ernte wagten, traditionelle Erklärungsmuster aufzugreifen.

Matthias Ohm untersucht württembergische Medaillen auf ihre Deutung der Not-situation nach 1816. Er kann anschaulich zeigen, dass die Medaillen mit ihren beiden Seiten als Mittel der Gegenüberstellung von Not und Wohlstand gewählt wurden und keine

konfessionellen Symbole aufwies. Die Medaillen dienten als Hals- und Uhrenkette und sollten an die Krisenjahre erinnern und Gott für die Rettung danken.

Der letzte Beitrag von Joachim Kremer widmet sich aus musikwissenschaftlicher Perspektive der Frage, inwiefern die Krisenjahre die Komposition von Vampiropern beeinflussten. Das Motiv des Vampirs tauchte im 19. Jahrhundert über Erzählungen auch in Opern auf und fand durch einen Transfer von Pariser Opern auch in Deutschland Eingang. Kremer zeigt, dass solche Opern trotz großen Erfolges landesweit auf den deutschen Bühnen eher selten zu finden waren.

Insgesamt beschäftigt sich dieser Aufsatzband auf anschauliche und anregende Weise mit den Folgen der Tamborakrise im deutschen Südwesten. Die detaillierten und interdisziplinär ausgerichteten Beiträge zur zeitgenössischen Deutung und Wahrnehmung der Krise eröffnen neue Forschungsschwerpunkte und bieten einen guten Einblick in die Ereignisse des Hungerjahres sowie deren Folgen.

Stefanie Neidhardt

ANDREAS SOHN, JACQUES VERGER (HRSG.): Franz Kardinal Ehrle (1845–1934). Jesuit, Historiker und Präfekt der Vatikanischen Bibliothek (Collection de L'École Française de Rome, Bd. 551). École Française de Rome 2018. 351 S. m. Abb. ISBN 978-2-7283-1328-0. Kart. € 27,00.

Der Jesuit Franz Kardinal Ehrle (1845–1934), aus Schwaben gebürtig, war eine herausragende Gestalt der Kirchengeschichte und des Geisteslebens seiner Zeit. Als Präfekt leitete er von 1895 bis 1914 die Vatikanische Bibliothek, wurde 1922 Kardinal, 1929 auch Bibliothekar und Archivar der Römischen Kirche. Das Interesse des Gelehrten von internationaler Reputation konzentrierte sich auf die Geschichte der mittelalterlichen Kirche, der Scholastik, der Orden und der Bibliothek der Päpste. Die Modernisierung der Vatikanischen Bibliothek mit bleibender Prägestärke ist ihm zu verdanken. Er gewann das Vertrauen der Päpste, in besonderer Weise Leos XIII. und Pius' XI. Ehrle stand den Problemen seiner Zeit mit großer Aufmerksamkeit gegenüber. Sein Name begegnet in der Geschichtswissenschaft zwar heute noch, doch ist der Kenntnisstand seiner Persönlichkeit und seines Lebens wie auch seines Wirkens und Werkes bisher uneben und unzureichend. Daher beleuchten die in Deutsch, Französisch und Italienisch verfassten 14 Beiträge von renommierten Sachkennern aus Theologie, Philosophie und Geschichtswissenschaft, hervorgegangen aus den auf einer interdisziplinären Tagung in Rom 2015 gehaltenen Vorträgen, die vielfältigen Facetten des Gelehrten, Bibliothekspräfekten und Kardinals, seine Schriften, seine theologischen, ekklesiologischen und spirituellen Ausrichtungen. Sie enthalten innovative Veröffentlichungen und wichtige Quelleneditionen. Damit wird Ehrles bleibende Bedeutung für Kirche und Gesellschaft, Wissenschaft und Kultur über das 19. und 20. Jahrhundert hinaus deutlich. Nach einem »Geleitwort« von Walter Kardinal Kasper (S. 3–6), einer Darstellung zu »Isny, Vaterstadt von Franz Ehrle« von Rainer Magenreuter (S. 7–14) und einer konzisen Abhandlung von Andreas Sohn »Zur Einführung: Der Jesuit Franz Ehrle (1845–1934), ein schwäbischer Gelehrter von Weltruf im Dienst an Kirche und Papsttum, Wissenschaft und Kultur« (S. 15–46) behandeln folgende, in vier Topoi unterteilte Beiträge diese Themen: Zu »I. Ehrle und der Jesuitenorden«: Klaus Schatz behandelt »Franz Ehrle und die Gesellschaft Jesu« (S. 49–57), Andreas R. Batlogg »Franz Ehrle SJ als Chefredakteur und Herausgeber der »Stimmen der Zeit«« (S. 59–69); zu »II. Ehrle und die Vatikanische Bibliothek«: Bernard Ardura »Les papes de Franz Ehrle: la promotion des études historiques, de Léon XIII à Pie XI« (S. 73–90), Paolo Vian

»Franz Ehrle e Giovanni Mercati: due eruditi alla corte di S. Pietro« (S. 91–124), Christine Maria Grafinger »Der deutsche Jesuit Franz Ehrle als Präfekt der Vatikanischen Bibliothek: seine Projekte und Neuerungen« (S. 125–146); zu »III. Ehrle während seines Kardinalats«: Stefan Gatzhammer »Franz Ehrle als Kardinal (1922–1934)« (S. 149–174), Stefan Heid »Ein Blick auf Kardinal Ehrle als Protektor des Campo Santo Teutonico« (S. 175–184); zu »IV. Ehrle und sein Werk«: Jacques Verger »Une entreprise singulière: L'Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters de Denifle et Ehrle« (S. 187–198), Isabelle Mandrella »Franz Ehrle et la philosophie scolastique« (S. 199–211), Heinz-Dieter Heimann »Im Banne der »franziskanischen Frage«: der Platz Franz Ehrles in der franziskanischen Ordensforschung im Kontext konfessionspolitischer, geschichtswissenschaftlicher und ordenshistoriographischer Initiativen des späten 19. Jahrhunderts« (S. 213–232), Donatella Nebbiai »Franz Ehrle et l'histoire de la bibliothèque pontificale« (S. 233–248), Carla Frova »Franz Ehrle e la storia delle università italiane« (S. 249–267), Hélène Millet »Franz Ehrle historien du Grand Schisme« (S. 269–296), Michaela Sohn-Kronthaler »Franz Ehrle SJ und die Armenfürsorge« (S. 297–309).

Der mit Zusammenfassungen, Personen- und Ortsnamenregister versehene, von Andreas Sohn und Jacques Verger ebenso umsichtig wie akribisch herausgegebene Sammelband wird sich auf Grundlage der hohen Qualität aller Beiträge als das Standardwerk zu Leben, Wirken und Werk Franz Ehrles und seiner Zeit im Umbruch einer Epoche erweisen.

Manfred Heim

KLAUS SCHWABE: Versailles. Das Wagnis eines demokratischen Friedens 1919–1923. Paderborn: Schöningh (Brill) 2019. 293 S. m. Karten. ISBN 978-3-506-78239-7. Geb. € 39,90.

Nach den großen neuen Darstellungen zur Geschichte des Ersten Weltkrieges nun Versailles: Dieser Vertrag, von den Siegermächten für die Deutschen ausgearbeitet, und die weiteren Pariser Vorortverträge, die vor allem die politischen Verhältnisse der zerfallenen österreichisch-ungarischen Monarchie regelten, haben zeitgenössisch viel böses Blut gestiftet und das innenpolitische Klima der Weimarer Republik schwer belastet – bis hin zu dem, was Hitler die »Machtergreifung« der NSDAP nannte. Hundert Jahre nach Kriegsende diesen umstrittenen Friedensversuch erneut zu analysieren schien also geboten.

Die gewichtigsten jüngeren Werke über den Versailler Vertrag stammen von der kanadischen Historikerin Margaret McMillan, die in Oxford lehrt (Die Friedensmacher. Wie der Versailler Vertrag die Welt veränderte, Berlin 2015/Tb 2018; engl. Original: Peacemakers. Six Months that Changed the World, London 2001), und aus der Feder ihres Freiburger Kollegen Jörn Leonhard (Der überforderte Frieden. Versailles und die Welt 1918–1923). McMillan analysiert ebenso scharfsichtig wie Leonhard, wie die Prinzipien der Friedensmacher, ausgehend von den berühmten 14 Punkten des amerikanischen Präsidenten Woodrow Wilson, sich stets von Neuem an Gegebenheiten brachen, die dem Idealismus einer neuen Art von Frieden entgegenstanden: das Sicherheitsbedürfnis Frankreichs und das koloniale Interesse Englands, die Nachwirkungen der Kriegspropaganda in der Innenpolitik auch der Siegerstaaten, die von ihren Bevölkerungen vor sich her getriebenen Friedensmacher, denen Kompensationen und Gewinne vorzuzeigen waren, damit die immensen Opfer nicht umsonst schienen, die unentwirrbaren ethnischen, sprachlichen, religiösen und kulturellen Mischlagen in den zerfallenden Vielvölkerstaaten: Österreich-Ungarn, das Osmanische Reich, das nunmehr bolschewistische Zarenreich in Russland, der fortgesetzte Kolonialismus samt seinem rassistischen Überlegen-

heitsdünkel, die Versprechungen und Geheimverträge, die während des Krieges geschlossen worden waren. In McMillans Diktion waren die Friedensmacher nicht schuld, dass das von den Peacemakers geschaffene internationale Friedenssystem 1939 zerbrach und der Zweite Weltkrieg noch verheerender wirkte als der Erste: »Als 1939 der Krieg ausbrach, war das das Ergebnis von Entscheidungen, die in den vorangegangenen zwanzig Jahren getroffen und nicht getroffen worden waren, und nicht der Vereinbarungen von 1919.« (Ausgabe 2018, S. 639) Leonhard hingegen spricht sehr viel skeptischer von einem »überforderten Frieden«, der die »Offenheit des Moments« 1918/19 nur bedingt nutzen konnte, »denn der Krieg stellte Vorkriegshoffnungen und Vorkriegsplanungen infrage.« Es erwies sich als unmöglich, dorthin zurückzukehren oder dort wieder anzuknüpfen: »Das Ergebnis war eine Glaubwürdigkeitskrise in vielen Lebensbereichen« – und keineswegs nur in den Ländern der Mittelmächte, die den Krieg verloren hatten (S. 1276).

Dieser Vorspann ist nötig, weil Klaus Schwabe in seinem wesentlich übersichtlicheren Band, der Versailles als »Wagnis« eines »demokratischen Friedens« analysiert (vgl. S. 7), den Spagat versucht, beide Optionen zusammenzuführen. Der »Ehrgeiz, eine grundlegend neuartige Friedensordnung zu errichten, die auf einer Verständigung unter den kriegführenden Parteien beruhen und einen Frieden unter Gleichen herstellen« sollte (ebd.), stand für die Volksvertretungen und für die öffentliche Meinung in den Staaten der Siegermächte in Spannung mit dem »Eindruck der Propaganda ihrer Regierungen, die dem Krieg einen hochmoralischen Sinn gab, den Feind entsprechend verteufelte und einen Ausgleich zwischen den Kriegsgegnern nahezu unmöglich machte.« (S. 8) Beides war in dieser Form neu – und gerade deshalb nicht zu vereinbaren. Deswegen widersprach das Verfahren, diesen Frieden auszuhandeln, konkret der Ausschluss von Delegationen der Verliererstaaten, dem Prinzip der Völkerverständigung ebenso wie das nur zu verständliche Beharren auf Sicherheits- und Machtinteressen, die den »demokratischen Rechtsfrieden« (S. 10) konterkarierten. Dennoch war Versailles am Ende »besser als sein Ruf« (233). Entspricht also die konkrete Darstellung eher den skeptischen Analysen Leonhards, räumt die Bilanz ähnlich wie McMillan die positive Zukunftsoffenheit ein: »Das Projekt eines demokratischen Friedens besaß [...] mindestens die Chance, zu einem dauerhaften »demokratischen Frieden« hinzuführen.« (ebd.) Gleichzeitig wird jede Perspektive eines dauerhafteren Friedens an die Idee einer schrittweisen und einvernehmlichen Revision von Versailles geknüpft, die zu vermitteln Amerika allerdings nicht bereit bzw. in der Lage war. All das »hätte...« und »wäre...« ist den Publikationen gemeinsam – es ist auch in der Rückschau schwer, sich mit dem so raschen Sieg der deutschen Gewaltherrschaft 1933 und dem Ausbruch des neuerlichen Weltkrieges 1939 historiografisch abzufinden.

Klaus Schwabe hat ein gut lesbares Buch für ein breites Publikum geschrieben. Im ersten Teil »Vom Krieg zum Frieden« (S. 15–47) integriert der Verfasser die konkreten Friedensplanungen, Friedensinitiativen und Friedensvorstellungen der Alliierten und der Mittelmächte in eine knappe Skizze der Endphase des Krieges und des Waffenstillstandes. Der zweite Teil »Die Friedenskonferenz und das neue Deutschland« (S. 51–168) konzentriert sich auf den Versailler Frieden mit der Weimarer Republik als Nachfolgestaat des Kaiserreiches und die Konfrontation der deutschen Delegation mit dem Verfahren der Verhandlungen sowie mit den Friedensbedingungen, die, so die »Zwischenbilanz« (S. 169–171) nicht nur eine wackelige Sicherheitsarchitektur für Frankreich, sondern auch eine massive Glaubwürdigkeitskrise für die Friedensprinzipien Wilsons heraufbeschworen. Während England am meisten profitierte, sah sich Wilson massiven innenpolitischen Akzeptanzverweigerungen ausgesetzt. Und die Deutschen gaben sich so brüskiert, dass sie in den Augen des enttäuschten amerikanischen Präsidenten als »unbelehrbare Gegner des demokratischen Friedens« betrachtet werden und aus dem Völkerbund einsteuerten

ausgeschlossen bleiben mussten (S. 170). Der dritte Teil »Fernwirkungen« (S. 175–223) wirkt demgegenüber ein wenig stiefmütterlich: Skizzenhaft fasst Schwabe die Friedensregelungen für die Nachfolgestaaten des Habsburgerreiches und des Osmanischen Reiches, die Probleme des Balkan, vor allem aber die gescheiterte Ratifizierung des Pariser Friedenswerkes in den USA.

Wer auf allgemeinverständliche Weise und in vergleichsweise knapper Form auf den Stand der Debatte über den Versailler Vertrag gebracht werden will, dem sei dieses Buch sehr empfohlen. Es wirft auch ein klares Licht auf die Gefahren des Unilateralismus, des Neo-Nationalismus und der populistischen Vereinfachungswünsche, die uns heute umtreiben.

Andreas Holzem

THOMAS PITTRUF (HRSG.): Carl Muth und das Hochland (1903–1941) (Rombach Wissenschaften. Reihe Catholica, Band 4.1). Freiburg i.Br. – Berlin – Wien: Rombach 2018. 609 S. m. Abb. ISBN 978-3-7930-9898-0. Geb. € 68,00.

Das »Hochland« war die wohl bedeutendste katholische Kulturzeitschrift der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Ihr Initiator und bis zum Verbot 1941 verantwortlicher Redakteur Carl Muth wurde dem Reformkatholizismus zugerechnet. Ausgehend von einer durch Hans Maier angestoßenen Tagung in Mooshausen zeichnen die Beiträge des daraus entstandenen Sammelbandes ein detailliertes Bild der Zeitschrift. Nach einer Zusammenfassung der »Erinnerungen« Carl Muths durch seine Enkelin Gabriele Bell-Muth (S. 15–32) werden zentrale Aspekte der Zeitschrift in Kaiserreich, Weimarer Republik und Drittem Reich behandelt.

Grundsätzlich nach der Position des »Hochland« fragt Maria Cristina Giacomini (S. 35–69). Sie konstatiert einen »goldenen Mittelweg« zwischen stärker antimodernen und nationalistischen Stimmen zu Politik und Kultur und einer vorsichtigen vermittelnden Öffnung in Theologie und Religion. Das große Verdienst Muths sieht sie darin, einer »Pluralität der Stimmen Raum gegeben zu haben« (S. 69). Gerhard Streicher setzt sich anhand der im »Hochland« abgedruckten Kunstwerke mit der »Kunstkommunikation« (S. 71–124) auseinander. Eine wertvolle Ergänzung ist die im Anhang zusammengestellte vollständige Auflistung aller publizierten Bilder (S. 467–513).

Obwohl Muth immer die letzte Verantwortung für »Hochland« für sich behielt, war er auf Zuarbeit angewiesen. Otto Weiß, dem 2017 verstorbenen Erforscher des Reformkatholizismus, dem auch das vorliegende Buch gewidmet ist, kommt es zu, die in der zweiten Reihe stehenden Redakteure zu charakterisieren und das schwierige Verhältnis zu ihnen zu erhellen (S. 127–165). In gewohnt akribischer Art fügt er noch eine Liste der wichtigsten Mitarbeiter und Beiträge an (S. 515–574).

Eine Positionsbestimmung im Katholizismus des beginnenden 20. Jahrhunderts stellte der Abdruck von Romanen des indizierten italienischen Schriftstellers Antonio Fogazzaro dar. Der »Frage des geistigen Einvernehmens« (S. 167) zwischen Muth und Fogazzaro geht Horst Renz nach (S. 167–177). Er sieht zwischen beiden mehr Gemeinsamkeiten als zwischen Muth und Gertrud von Le Fort (S. 205–219). Die Dichterin zog sich nach einigen Rezensionen und Gedichten wieder aus dem Kreis des »Hochland« zurück.

Die Spannung zwischen Krieg und Frieden, zwischen nationaler Begeisterung und der Hoffnung auf Gleichberechtigung der Katholiken behandelt Thomas Brose (S. 179–191). Daran schließt Hans Maier mit einer Würdigung der Festschrift für Carl Muth an und diskutiert deren Titel »Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland«, die er

für die Zeit des Kaiserreiches, weniger für die Jahre der Zwischenkriegszeit eingelöst sieht (S. 195–203).

Für die Weimarer Jahre spielt die Begegnung Muths mit Romano Guardini und dem Mooshausener Pfarrer Josef Weiger eine wichtige Rolle, wie Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz beschreibt (S. 221–233). Die Modernität des »Hochland« diskutiert Thomas Pittrof in einigen Thesen (S. 253–266), untermauert von Marc Breuer durch den Nachweis, dass die Zeitschrift früh versuchte, den Anschluss der Theologie an die Soziologie vorzubereiten (S. 269–293).

Einen wichtigen Platz nahm im »Hochland« der Blick auf die kulturellen Entwicklungen außerhalb Deutschlands ein. Das gilt für Spanien (S. 295–369), Sowjetrussland aus dem Blickwinkel von Exilautoren (S. 371–404) sowie für Polen (S. 407–424). Abschließend stellt Hans-Günter Hockerts fest, dass das »Hochland« im Dritten Reich zwar den Abstand gewahrt habe, aber keineswegs von Widerstand gesprochen werden kann (S. 427–443).

Ein umfassender Blick auf »Hochland« wird durch den von Thomas Pittrof herausgegebenen Sammelband geleistet. Er ist Materialsammlung und Handbuch zugleich. Für das Verständnis des deutschen Kulturkatholizismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und seine Nachwirkung in den Beobachtern und Rezensenten bis in die Gegenwart ist der Band eine unverzichtbare Hilfe.

Joachim Schmiedl

JONAS HAGEDORN: Oswald von Nell-Breuning SJ. Aufbrüche der katholischen Soziallehre in der Weimarer Republik. Paderborn: Schöningh 2018. 532 S. ISBN 978-3-506-78795-8. Geb./PDF. € 69,00.

Als die Medien an das Ende des Ersten Weltkriegs und die erste demokratische Verfassung in Deutschland erinnerten, hat Jonas Hagedorn einen detaillierten Einblick in die wissenschaftliche Arbeit und das sozialpolitische Engagement Oswald von Nell-Breunings während der Weimarer Republik veröffentlicht.

Im I. Teil der akribisch ausgearbeiteten Arbeit sind biographische Daten gesammelt und Schlüsselbegriffe präzisiert. »Korporatismus« wird rechtlich definiert als »Institutionalisierung intermediärer Organisationen«, politisch als »Kooperation von Staat und großen Interessengruppen«, wirtschaftlich als »sozialpartnerschaftliche Arrangements des Interessenausgleichs zwischen der Kapital- und Arbeitsseite« (S. 45f.). Chronologisch folgen aufeinander der »feudalständisch-vorliberale«, der »autoritär-antiliberal« und der »freiheitlich-postliberale Korporatismus« (S. 46). »Solidarismus« knüpft an die Rechtsfigur der Solidarhaftung an. In Frankreich nach 1848 meint das Wort »Solidarität«, dass alle Gesellschaftsmitglieder in wechselseitige Abhängigkeiten verstrickt sind. Der dort entwickelte Solidarismus wurde von Heinrich Pesch nach Deutschland übertragen als »solidarische Verbindung der Menschen als solcher sowie als Glieder der natürlichen Gemeinschaften von Familie und Staat« (S. 67).

Im II. Teil entfaltet der Autor das Profil des sozialen und politischen Katholizismus. Soziale Fragen wurden zuerst tugendethisch beantwortet, bevor die strukturellen Ursachen der Armut erkannt waren. Der politische Katholizismus wurzelt mit der Zentrumspartei in den Parlamenten der Kaiserzeit. Zentrale Akteure des Sozialkatholizismus waren u. a. katholische Vereine, christliche Gewerkschaften und der Volksverein für das katholische Deutschland. Der Autor kennzeichnet treffsicher die Rivalität zwischen katholischen Arbeitern und christlichen Gewerkschaften, Wiener Sozialromantikern, katholischen Sozialisten und lehramtlichen Weisungen.

Der III. Teil bildet die staats-theoretischen und wohlfahrtspolitischen Koordinaten von Sozialdemokratie und Katholizismus ab. Der Autor belegt überzeugend, dass der entfaltete Wohlfahrtsstaat der Weimarer Republik ohne drei markante Profile nicht zu deuten ist. Sozialdemokratie und politischer Katholizismus waren an ihre Sozialmilieus gebunden, was Spannungen barg und Kooperationen zuließ. Ihre Staatslehren konvergierten. Die SPD löste sich von der marxistischen Idee eines zerfallenden Staates und bejahte die konstruktive Funktion des demokratischen Staates. Katholiken hörten auf die kirchliche Lehre, dass eine Regierung nicht gestürzt werden dürfe, aber Zentrumsmitglieder folgten der Meinung des Münsteraner Moraltheologen Joseph Mausbach, die Reichsverfassung sei in der Entscheidung des Volkes und nicht in metaphysischen Gründen verankert. Korporatismuskonzepte hatten Sozialdemokraten wie Katholiken entwickelt. Die einen sahen in einer Wirtschaftsdemokratie ihre Beteiligung und Sicherheit erfüllt und konnten wirtschaftliche Selbstverwaltung mit der exponierten Stellung des Staates vereinbaren. Solidaristen wollten die klassenmäßig geschichtete Wirtschaftsgesellschaft leistungsgemeinschaftlich gliedern und in die berufsständische Ordnung mit öffentlich-rechtlichem Status umformen; die Mitglieder sollten ihre Angelegenheiten selbst ordnen und »keiner staatlichen Weisungsbefugnis, wohl aber der staatlichen Aufsicht« (S. 165) unterliegen.

Im IV. Teil wird das Spektrum der Publikationen Nell-Breunings in Themenfelder gebündelt und in einer Grafik (S. 39) komprimiert abgebildet. Der Autor skizziert den neuscholastisch und naturrechtlich eingefärbten sozialphilosophischen Hintergrund mit den Prinzipien der Solidarität, Subsidiarität und sozialen Gerechtigkeit. Unter den elf Themenfeldern ragt die detaillierte und sachkundige Präsentation der Börsenmoral heraus, deren technischen Verästelungen und ethischen Abwägungen der Autor einfühlsam nachspürt. Das katholische Milieu ist verunsichert, weil der Börsenspekulation, soweit sie volkswirtschaftlich nützt, das Placet erteilt wird. Sorgfältig recherchiert ist auch das Themenfeld zum Kapitalismusverständnis Nell-Breunings, der die technische Seite des Kapitalismus als moralisch indifferent einstuft, nicht jedoch den weltanschaulichen Kapitalismus, der die Schwächeren ausbeutet und unterdrückt. Zwei Themenfelder verdeutlichen, wie das wissenschaftliche Interesse und sozialpolitische Engagement von der Weimarer Zeit bis in die Bundesrepublik andauern: die Eigentums- und Wohnungsfrage sowie die Reform des Bodenrechts. Eine Diskontinuität fällt jedoch auf: In der Weimarer Zeit trat Nell-Breuning für die Vermögensbeteiligung der Arbeiter als Weg zur Mitbestimmung im Unternehmen ein, in der Bundesrepublik hielt er dies für eine »Fehlvorstellung« (S. 341).

Jonas Hagedorn hat eine Fundgrube an sozialwissenschaftlichen, politischen und theologischen Zeugnissen persönlicher und kollektiver Akteure während der Weimarer Republik erschlossen. Er hat sie in einer Schatztruhe gesammelt und verdichtet. Wer sie öffnet, gewinnt kostbare zeitnahe Einsichten, die Zuordnung demokratischer Staaten und zivilgesellschaftlicher Bewegungen zu deuten.

Friedhelm Hengsbach

DOMINIK BURKARD: Charakter – Biographie – Politik. Die Theologen Bernhard Hanssler, Karl Hermann Schelkle und Josef Schuster in Malbriefen aus den Jahren 1932–1935. Regensburg: Schnell & Steiner 2016. 164 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7954-3171-6. Geb. € 26,95.

Die hier anzuzeigende Studie, dessen Autor den Lesern des Jahrbuchs durch zahlreiche Publikationen zur Geschichte der Diözese Rottenburg-Stuttgart vertraut sein dürfte, ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Denn es ist zum einen ein Büchlein über den

Rottenburger Diözesanklerus, das weder das Typologische oder gar Hagiografische noch das Ungewöhnliche oder besonders Problematische am Lebensweg von Rottenburger Priestern in den 1930er-Jahren herausarbeiten will, sondern eher in Form einer Alltagsgeschichte deren Lebenswelt als junge Geistliche in einer bewegten Zeit in den Blick nimmt. Zum anderen bedient sich der Autor für seine Arbeit einer außergewöhnlichen Quelle: Ausgewertet wird eine Sammlung von Briefen mit 26 teils aufwändig kolorierten Zeichnungen, die Josef Schuster (1904–1986) an seinen Studienfreund, den späteren Tübinger Neutestamentler Karl Hermann Schelkle (1908–1988) zwischen Mitte/Ende 1932 und Anfang 1935 geschickt hat und in denen Schuster die gemeinsame Freundschaft zwischen ihm selbst, Schelkle und Bernhard Hanssler (1907–2005), der als Seelsorger und Kirchenpolitiker weit über die Diözese hinaus Bekanntheit erlangte, zeichnerisch zum Thema machte. »Im Wesentlichen geht es in den Bildern um die Erfahrungen und Befindlichkeiten dreier Neupriester, die [...] als Hilfsgeistliche ›hinaus‹ müssen, auf ihnen zugewiesene Vikarsstellen – und die nun ihren je eigenen Weg zu finden haben.« (S. 10) Tatsächlich bietet dieser kurze Lebensabschnitt einige interessante Beobachtungen. Denn der erste große Schritt des Neupriesters, den der Übergang von der Ausbildung an Universität und Priesterseminar in die Arbeitswelt, d. h., in die erste praktische Tätigkeit als Hilfsgeistlicher, zweifelsohne bedeutet, wird von den Protagonisten ganz unterschiedlich verarbeitet. Während Schuster keine Bestrebungen erkennen lässt, eine weitere Karriere zu verfolgen, sondern sich eher auf ein Leben als Gemeindepfarrer vorbereitet, geben sich Schelkle und Hanssler keineswegs mit dem bisher Erreichten zufrieden, wie Schuster in seinen »Malbriefen« aufmerksam beobachtet hat, sondern fühlen sich zu Höherem berufen. Dass ihre gehegten Karriere wünsche in Erfüllung gingen, obwohl im Zeitraum der Briefe dies alles andere als wahrscheinlich war, macht die Lektüre interessant. So träumte Schelkle seit 1932, wahrscheinlich bereits seit der Studienzeit, von einer Professur für Neues Testament. Zwar erfuhr Schelkle frühzeitig eine Förderung seiner wissenschaftlichen Ambitionen, gleichwohl hatte er, während er die Briefe erhielt, keine weiteren Schritte in diese Richtung unternommen und schienen diese wegen seines damaligen Gesundheitszustandes auch eher unwahrscheinlich. Dass er 18 Jahre später als Letztplatzierte an der Universität Tübingen – überraschenderweise und nach langen Querelen – seine damals erträumte Professur tatsächlich erlangte, ist daher erstaunlich. Auch Hanssler, der immer in Reiterpose mit Sporen an den Schuhen und nach vorn galoppierend gezeichnet wurde, legte als erster Leiter des Cusanuswerks, Geistlicher Direktor beim Zentralkomitee der Deutschen Katholiken und Rektor des Collegio Teutonico am Campo Santo ebenfalls einen erstaunlichen Karriereweg hin.

Von besonderer Bedeutung für die Studie ist der historische Hintergrund, vor dem die Briefe entstehen: Als Weihejahrgang 1932 erleben die drei Priester auf ihren Vikarsstellen die nationalsozialistische Machteroberung und die damit einhergehenden gesellschaftlichen Veränderungen, die auch vor der katholischen Kirche und ihren Priestern nicht Halt machten. So erklärt sich auch der Haupttitel: Es werden nicht nur Biografie und Charakter, wie sie in den Briefen zum Ausdruck kommen, untersucht, sondern beide innerhalb der politischen Situation jener Zeit verortet. Der Autor verweist im ersten der beiden Hauptkapitel (S. 11–70), das einer Vorstellung der Akteure gewidmet ist, verschiedentlich auf den politischen Umbruch, den die Protagonisten erlebten. Für das zweite Hauptkapitel (S. 79–145), das die einzelnen Bildszenen analysiert und interpretiert, hätte nach Meinung des Rezensenten die Positionierung der Akteure innerhalb der politischen Situation noch deutlicher ausfallen können. Da alle drei Akteure, wie das erste Kapitel eindrücklich belegt, dem Nationalsozialismus distanziert gegenüberstanden, hätte man vielleicht aus dem elften Bild, das Schuster am Rand eines braun-schlammigen Wassers sitzend zeigt

und den Titel trägt »Aus dem braunen Strom der Zeit das nackte Leben mit einer Badehose rettend, bewaffnet allein mit dem Spaten«, noch mehr herausholen können.

Die größte Herausforderung, die ein solch ungewöhnliches Quellenkorpus für den Historiker bedeutet, hat der Autor der Studie klar erkannt und auch benannt: Die Bilder gäben einen Eindruck davon, »wie in kleinen Gruppen Chiffren und Sprachspiele entwickelt wurden, die nur von den Mitgliedern dieser Gruppe verstanden und entschlüsselt werden konnten. [...] Der Außenstehende – und so auch der Historiker ex post – tut sich damit schwer.« (S. 152) So könne man zwar diese Form der Kommunikation als »Teil existentieller Bewältigungsstrategien« betrachten, deren »möglichen oder wahrscheinlichen Aussagegehalt« man ernst nehmen müsse, deren Wahrheitsgehalt aber zu überprüfen sei. Hier stellte sich dem Rezensenten die Frage, ob eine am Wahrheitsgehalt orientierte Dechiffrierung überhaupt möglich ist. Aufgrund der räumlichen, geistigen und sozialen Nähe der Protagonisten in einer für sie prägenden Zeit, nämlich als Konvikto- ren im Tübinger Wilhelmsstift und später als Priesteramtskandidaten im Rottenburger Priesterseminar, entstanden aus mündlicher Peergroup-Kommunikation Chiffren, deren Code nicht verschriftlicht wurde, so dass Dechiffrierungsversuche durchweg mit großen Schwierigkeiten behaftet bleiben. Um nur ein Beispiel zu nennen: Auf S. 58f. interpretiert der Autor ein Gedicht, mit dem Hanssler auf Schelkles damalige Situation anspielte. Die martialisch anmutenden Ausführungen, die Schelkle als mutigen Kämpfer preisen, der ohne morden zu müssen, in das Feld zieht, um das Vaterland zu retten, lassen sich mit dem Autor allegorisch als Schelkles wissenschaftliche Ambitionen deuten, die durch den Konflikt mit dem Tübinger Neutestamentler Stefan Lösch gefährdet sind. Ein Konflikt, der später, nachdem Schelkles Promotion in Tübingen wegen Lösch gescheitert war, tatsächlich bis aufs Messer geführt wurde. Diese Anspielungen könnten aber ebenso plausibel auf die Tatsache Bezug nehmen, dass Schelkle sich während dieser Zeit freiwillig als Sanitäter an die Front des Zweiten Weltkrieges gemeldet hatte.

Trotz dieses hermeneutischen Problems, dessen Benennung keine Kritik am Autor, sondern am untersuchten Medium sein soll, hat sich der große Aufwand, der für die biographische wie historisch-politische Einordnung dieser Rätselbilder betrieben werden musste, gelohnt. Die hochwertige Wiedergabe aller Bilder auf Gestrichenem Papier ermöglicht es zudem, die Analysen und Erklärungen des Autors en détail nachzuvollziehen.

Markus Thurau

FRANZ X. SCHMID: *Verborgener Inspirator. Bischof Joannes Baptista Sproll und die Enzyklika »Mit brennender Sorge« von Papst Pius XI.* Lindenberg i. A.: Kunstverlag Josef Fink 2019. 48 S. ISBN 978-3-95976-197-0. Kart. € 8,50.

In seinem neuesten Werk zur Person des Rottenburger Bischofs Joannes Baptista Sproll erneuert Franz X. Schmid eine These, die er bereits in seinem Werk »Zeuge Jesu Christi« (Lindenberg i. A., 2014) aufgestellt hat: Demnach habe Sproll indirekt erheblichen inhaltlichen Einfluss auf die Entstehung der bekannten Enzyklika »Mit brennender Sorge« von 1937 gehabt. Als Grundlage seiner These führte Schmid schon damals an, dass die Zwischenüberschriften der Enzyklika (»Reiner Gottglaube«, »Reiner Christusglaube«, »Reiner Kirchenglaube«) in einer – nur näherungsweise auf das Jahr 1936 datierbaren – Predigt Sprolls zu finden seien. Inhaltliche Überschneidungen fänden sich zudem in dem maßgeblich von Sproll erarbeiteten Hirtenbrief der deutschen Bischöfe vom 20. August 1935 (S. 13).

Schon 2014 wies Schmid zudem auf verschiedene Treffen zwischen Sproll und dem Münchener Erzbischof Faulhaber hin, die zwischen August 1936 und März 1937 statt-

fanden. Faulhabers Entwürfe waren, dies hat die Forschung bereits seit den 1960er-Jahren herausgearbeitet, maßgeblich für die Ausformulierung der Enzyklika in Rom. Diese Vorarbeiten Faulhabers, so die These Schmid, seien aber in engem Kontakt mit Bischof Sproll entstanden. Da die detaillierten Faulhaber-Tagebücher der Forschung inzwischen zur Verfügung stehen, stand die kritische Überprüfung dieser These anhand neuer Quellen zu erwarten. Schmid hat sich ausweislich des Quellenverzeichnisses Kopien der entsprechenden Einträge beschafft und führt dazu aus: »Zu Treffen zwischen Faulhaber und Sproll an insgesamt sechs Tagen finden sich Einträge in von Faulhabers Tagebüchern. Das ist bemerkenswert und lässt aufhorchen: Der Münchener Kardinal fährt mehrfach dem angeblich wenig bedeutenden Bischof von Rottenburg nach. Er will also, so meine Schlussfolgerung, von Sproll etwas erfahren.« (S. 4)

Abgesehen von einem auch in der derzeit laufenden Online-Edition der Tagebücher zugänglichen Gesprächsprotokoll vom 14. November 1935 zitiert Schmid zu diesen Bischofstreffen aber keine inhaltlichen Details. Aus dem erwähnten Gesprächsprotokoll ergibt sich auch mitnichten der Eindruck einer Beeinflussung Faulhabers durch Sproll (S. 10f.). Aus der älteren Literatur lässt sich weiter entnehmen, dass Sproll neben anderen Oberhirten auch an einer Besprechung im Vorfeld der Bischofskonferenz am 17. August 1936 teilnahm – nach Schmid »trafen sich Kardinal von Faulhaber und Bischof Sproll zur internen Vorberatung« (S. 14), was mithin das Bild eines sehr viel intimeren Gesprächskreises zeichnet. Auch zu weiteren Treffen der beiden Bischöfe gibt es nur sehr allgemeine Überlieferungen der Gesprächsinhalte – Pläne für die Enzyklika werden nicht erwähnt. Dementsprechend schwer fällt es Schmid, den Quellenbeleg seiner These beizubringen. Es ist für den kritischen Leser deshalb auch schwer nachvollziehbar, wodurch die »schlussfolgernde These« des Autors an Gewicht gewonnen haben soll, Sproll könne »als verborgener Inspirator, wenn nicht sogar als verborgener Co-Autor des von Faulhaber-Entwurfs für das Pastorale Pius XI. ›Mit brennender Sorge‹ angesehen werden« (S. 21): Es bleibt eben eine »schlussfolgernde These« und zwar in demselben Maße, wie sie bereits 2014 vorgelegt wurde. Schmid spricht allerdings in der Folge davon, dass dieser »Zusammenhang« durch die Faulhaber-Tagebücher »erkennbar« geworden sei (S. 27).

Um nicht den Eindruck des Kritizismus zu erwecken, sind zwei Punkte anzumerken: Die von Schmid aufgeführten Hinweise erlauben die von ihm gezogene Schlussfolgerung – nur ist die Beweisführung alles andere als zwingend. Zudem sollte der Umstand beachtet werden, dass praktisch alle zur Veröffentlichung vorgesehenen Texte in kommunikativen Zusammenhängen entstehen: Selbstverständlich flossen Berichte und Erfahrungen anderer Bischöfe in Faulhabers Entwurf ein. Auch dieser Entwurf erfuhr in Rom noch eine erhebliche und aus weiteren Einflüssen gespeiste Überarbeitung, die sich aus den von Schmid leider nicht herangezogenen synoptischen Darstellungen in der älteren Literatur ablesen lässt. Geistige Arbeiten fußen meist auf verschiedenen Quellen und Inspirationen – gattungsabhängig ist es dabei, ob diese im Endprodukt erkennbar sind oder namhaft gemacht werden (müssen). In diesem Sinne steckt wohl auch ein Anteil Sprolls in der Enzyklika – die Benennung als »Co-Autor« (S. 21), die Beimessung einer »nicht hoch genug zu bewertende[n] Bedeutung für das Zustandekommen der Enzyklika« (S. 34) erscheint dem Rezensenten aber zu hoch gegriffen.

Alle hier vorgebrachten Einwände gegen die Argumentation schmälern indes nicht den persönlichen Mut Sprolls, der sich gerade in Bezug auf »Mit brennender Sorge« mit einem deutlichen Beispiel belegen lässt: So verwendete der Bischof die Zwischenüberschriften der Enzyklika bei einer Ansprache im Mai 1937 – noch zwei Monate nach der Veröffentlichung des päpstlichen Schreibens, dessen Verbreitung bekanntlich umgehend scharf verfolgt wurde. Sproll wusste zu diesem Zeitpunkt bereits, dass die Machthaber ein

Ermittlungsverfahren vorbereiteten, infolge dessen er wegen »heimtückischer Angriffe auf Staat und Partei« belangt werden sollte. Schon vor der Veröffentlichung von »Mit brennender Sorge« hatte Sproll die Bedrängnis der Kirche im NS-Staat klar und deutlich angeprangert. Ein würdigendes Gedenken an den Rottenburger Bischof bedarf also nicht des konstruierten Anschlusses an die Aura einer päpstlichen Enzyklika.

Jürgen Schmiesing

ALFRED WOLFSTEINER: »Der stärkste Mann des Katholizismus in Deutschland«. Pater Augustin Rösch und sein Kampf gegen den Nationalsozialismus. Regensburg: Friedrich Pustet 2018. 120 S. m. Abb. ISBN 978-3-7917-2979-4. Kart. € 12,95.

Roman Bleistein, der mit der Herausgabe der Schriften von Alfred Delp vor drei Jahrzehnten eine Grundlage für eine substanzielle Würdigung der Bedeutung der Jesuiten im Kreisauer Kreis und damit für den Widerstand gegen den Nationalsozialismus legen konnte, hat seine Studien 1998 mit einer Dokumentation wichtiger Arbeiten des Provinzials der Oberdeutschen Provinz der Societas Jesu, des Paters Augustin Rösch, abgeschlossen. Vorangestellt war ein »Lebensbild«, das sich auf Röschs »Leben im Widerstand« konzentrierte. Die neue Biografie von Alfred Wolfsteiner schildert hingegen Jugend, Ausbildung und schließlich die Wirkung Röschs nach 1945. Sie verdankt Bleistein viel und geht zugleich über ihn hinaus. Geschildert wird nicht nur die Funktion, die Rösch als »Mittelsmann« der Bischöfe zum Kreisauer Kreis wahrzunehmen hatte. Dem Autor gelingt es vielmehr, Erfahrungshorizonte des Weltkriegssoldaten, des Katholiken und des Zeitgenossen einer Umbruchperiode vom Kaiserreich zur Weimarer Republik sichtbar zu machen. In Kenntnis der furchtbaren Kriegserfahrungen des hochdekorierten Leutnants Rösch werden seine »Erwartungshorizonte« schließlich wegweisend.

In Röschs Kindheit und Jugend wird die Grundlage jener Spiritualität und Mitmenschlichkeit gelegt, die nach seinen Verwundungen im Weltkrieg den weiteren Weg vorzeichnen. Gefährdete Ordnung des Zusammenlebens macht ihn sensibel für Fehlentwicklungen im Gemeinwesen. Sie waren prägend; bestimmend bleibt seine religiöse Konsequenz, die sich in der Entschlossenheit und Intensität steigert und seine Entscheidung für Studium, Priesterweihe und die Leitungsfunktion in seinem Orden prägt. Auch die frühe Begegnung mit Alfred Delp an der Stella Matutina gehört zu den lebensentscheidenden Faktoren. Allerdings könnte ich nicht entscheiden, wer wen eigentlich beeinflusste, wer die ersten und schließlich die entscheidenden Impulse gab: War es Rösch, war es Delp? Im Kreisauer Kreis wird Delp in den Diskussionen wichtig, bleibt Rösch allerdings bestimmend im Hintergrund.

Als Ordensprovinzial wurde Rösch in den Jahren nach Hitlers Machtübernahme rasch mit der diffamierenden, infamen Vorgehensweise der Nationalsozialisten konfrontiert. Es war die Suche nach der Balance zwischen Selbstbehauptung, nicht zu erschütternder Glaubenstreue und der Sicherung seines Ordens, die ihn herausforderte und sein Handeln bestimmte. Im Unterschied zu manchen Bischöfen lavierte er nicht, sondern war sich seines Auftrags bewusst, die materielle Basis des Jesuitenordens als Voraussetzung seiner geistlichen Wirksamkeit angesichts der Angriffe der NS-Führung so gut es ging zu behaupten. Immer aber ging es um die Abwehr des weltanschaulichen Führungsanspruchs. Die Nationalsozialisten versuchten, durch Neuheidentum die Festigkeit des Glaubens zu erschüttern, Stimmungen gegen die Kirche zu mobilisieren und so die Fundamente praktizierter Glaubenstreue zu zerstören. Exemplarisch wird das Dilemma am Schicksal von Rupert Mayer deutlich, der das Martyrium nicht fürchtete, es vielleicht sogar such-

te – gerade das aber veranlasste Rösch, Mayer zu schützen, nicht nur vor dem Staat und seiner Repressionsmöglichkeiten durch Verhöre und Haft, sondern auch vor sich selbst. Die Verletzung des Predigtverbots bedeutete Lebensgefahr für Rupert Mayer, gewiss; zugleich aber belastete dieses Verbot die Anforderung, sich offen zum Glauben und gegen dessen Widersacher zu bekennen. Geschichte, das wird deutlich, lässt sich nicht in die Grundfarben »schwarz und weiß« auflösen. Geschichte ist grau, stellt vor Entscheidungen und verlangt von den Nachlebenden, sich Aporien und Ambivalenzen zu stellen.

Deshalb ist es wichtig, die Bedeutung der Jesuiten für den Kirchenkampf und die innerkirchliche Auseinandersetzung deutlich zu machen. Denn es ging niemals nur um die Abwehr staatlicher Unterdrückungsmaßnahmen allein, sondern immer auch um die innerkirchlichen Auseinandersetzungen, um die Abwägung von Pragmatismus und Prinzipientreue. In diesen Konflikten kam vor allem dem Berliner Bischof Konrad von Preysing eine große Bedeutung zu. Rösch wird ein wichtiger Kontaktmann Preysings zum Kreis der Widerständigen, der sich in Kreisau, aber auch in München und in Berlin traf. Zugleich musste er die Konflikte bestehen, die den Jesuitenorden bedrängten, musste Verbindungen sichern, Nachrichten sammeln und übermitteln, also sein Leben in der Konspiration führen. Es ging also nicht um die Verteidigung der Institutionen von Orden und Kirche. In das Zentrum rückte das Ziel, dem weltanschaulichen Gegner standzuhalten. Es ging um die glaubwürdige, den weltanschaulichen Gegner nicht unbeeindruckt lassende Bekräftigung des Glaubens durch Offenheit, Mut, Entschlossenheit. Es ging um die Bereitschaft, das Risiko des Todes auf sich zu nehmen und nicht zuletzt um mutige »Gegenwehr«. In diesem Mittelstück seines Buches liegt die besondere Bedeutung dieses Lebensbildes, denn Zentrum der Bemühungen des Ordens und der Auseinandersetzung mit einigen Bischöfen wurde der »Ausschuss für Ordensangelegenheiten«, dessen Dokumente wiederum Bleistein und dessen Geschichte Antonia Leugers erschlossen hat. Wolfsteiner integriert die Forschung in seine historische Erzählung und macht so Zusammenhänge deutlich, die zu erkennen einfach notwendig ist, will man die Bedeutung der Jesuiten im politischen Widerstand angemessen würdigen.

Die Rolle, die Rösch als einer, wie Moltke seiner Frau schrieb, »stärksten Persönlichkeit« des deutschen Katholizismus spielte, führte ihn dann in das Zentrum des Kreisauer Kreises. Nach der Verhaftung von Helmuth James Graf von Moltke und nach dem Attentat Stauffenbergs am 20.7.1944 gelang es der Sonderkommission der Gestapo und des SD in wenigen Tagen, die Kontakte des militärischen Widerstands zum Kreisauer Kreis auszuleuchten. Mit der Verhaftung Delps am 28.7.1944 wusste Rösch, dass er nun gefährdet war und unterzutauchen hatte. Wenige Wochen später wurde nach ihm gefahndet. Rösch tauchte bei der Bauernfamilie Meier unter, die mit Sicherheit zu den »stillen Helden« dieser Zeit gehört. Rösch wurde von einem »Mitbruder« verraten und verließ sein Versteck, denn ihm wurde bewusst, wie sehr er seine Zufluchtsfamilie gefährdete. Bauer Wolfgang Meier aus Hofgriebing wurde mit seinen Angehörigen verhaftet. Meier hatte auf die Ankündigung von Rösch, sein Versteck verlassen zu wollen, mit dem uns bis heute bewegenden und von Bleistein überlieferten Satz reagierte: »Pater, das können Sie uns nicht antun!«. Der aufrecht gesonnene Bauer Meier überstand die KZ-Haft nicht, anders als Rösch, der wie sein Mitbruder König das Kriegsende überlebte. Über seine Rolle im Widerstand sprach er wenig. Er prägte seit 1947 als Landescaritasdirektor Seelsorge und Fürsorge und erlag 1961 einem Krebsleiden, ohne seine wichtige Rolle im und für den Widerstand herauszustellen. Sein Tod vereinte ihn mit Rupert Mayer, der das Ende von Prozess und Haft, gesundheitlich angeschlagen, nur kurze Zeit erlebte.

Es bedarf vieler Darstellungen, wie wir sie Wolfsteiner verdanken. Denn sie machen exemplarisch deutlich, welche Kraft zur Selbstbehauptung und zum Widerstand aus ei-

ner nicht nur kirchlich, sondern auch politisch klaren Haltung entspringen kann. Lebensgeschichten wie diese machen nicht nur Handlungs- und Entscheidungsspielräume deutlich. Sie unterfüttern schematische Statistiken und summarische lexikalische Zusammenstellungen, denn sie bereiten vor, was der Philosoph Gadamer einmal »Horizontverschmelzung« nannte. In der Tat: Das Denken, Wollen und Handeln Röschs wird durch diese Darstellung vergegenwärtigt und kann so das Denken von Nachlebenden beeinflussen. Das Leben von Rösch lässt ahnen, welche Opfer der Entschluss zu einer exemplarischen Existenz und zum stellvertretenden mitmenschlichen Handeln verlangte, welches Risiko eingehen musste, wer Kurs halten wollte und sich den Sogströmungen seiner Zeit widersetzte.

Peter Steinbach

GEORG JÄSCHKE: Wegbereiter der deutsch-polnisch-tschechischen Versöhnung? Die katholische Vertriebenenjugend 1946–1990 in der Bundesrepublik Deutschland. Münster: Aschendorff 2018. 393 S. ISBN: 978-3-402-13276-0. Kart. € 49,00.

Mit seiner leicht überarbeiteten Dissertation reiht sich Georg Jäschke in die seit Jahren florierende katholische Vertriebenenforschung ein. Allerdings betritt der Autor insoweit Neuland, als er sich explizit der Nachkriegsgeschichte der katholischen Vertriebenenjugend in der Bundesrepublik Deutschland widmet. Dieses Untersuchungsfeld stellte bisher ein Desiderat dar, da sich die bisherige katholische Vertriebenenforschung mit den Jugendorganisationen nur am Rande beschäftigt hat. Dabei ist der Autor selbst kein unbeschriebenes Blatt, da er in den Leitungsgremien der katholischen Jugend aus der Grafschaft Glatz tätig gewesen war und bereits 1990 eine Publikation über die Junge Grafschaft vorgelegt hat.

Jäschke geht mehreren Forschungsfragen nach. Der Autor untersucht den Integrationsverlauf der jungen Vertriebenen in der Bundesrepublik sowie die Entstehungsgeschichte der Jugendverbände bis in die 1950er-Jahre. Hierbei richtet er den Fokus darauf, wie die heimatvertriebene Jugend ihr Schicksal angesichts der Kriegsgeschehnisse gedeutet hatte und in welchem Verhältnis sie zur einheimischen Jugend stand. Vor dem Hintergrund der Gründung der landsmannschaftlichen Verbände geht der Autor des Weiteren der Frage nach, ob die katholischen Jugendorganisationen ähnliche Positionen bezogen hätten oder sich ihre heimatpolitische Ausrichtung differenziert entwickelt habe. Angesichts der gravierenden gesellschaftspolitischen Umbrüche der 1960er-Jahre, die durch mehrere ostpolitische Initiativen eingeleitet worden waren (Bensberger Memorandum, EKD-Denkschrift, Briefwechsel der polnischen und deutschen Bischöfe), versucht Jäschke, die Rolle der heimatvertriebenen Jugendverbände im deutschen Gesellschaftsdiskurs, insbesondere im Hinblick auf die hochbrisante Diskussion nach der Zeitgemäßheit des Rechtes auf die Rückkehr in die alte Heimat, zu bestimmen. Diese Umbrüche führten zu einer ersten Mitglieder- und Identitätskrise, die bis Mitte der 1970er-Jahre andauerte und einen großen Mitgliederschwund nach sich zog. Schließlich erforscht der Autor die Auswirkung der neuen Ostpolitik der Regierung Brandt auf die Vertriebenenjugend und die Versuche in den 1980er-Jahren, aus einer »drohenden Ghetto mentalität« (S. 16) herauszukommen.

In seiner Analyse kommt Jäschke zu Ergebnissen, die frühere Forschungsarbeiten bestätigen. Ähnlich wie die erwachsenen Vertriebenen fühlten sich die Jugendlichen in den ersten Jahren nach der Vertreibung in der Westzone wenig willkommen. Die soziologische Phase der Isoliertheit führte zum Kulturkonflikt. Je mehr sich Einheimische und

Vertriebene kennenlernten, desto mehr wurden sie sich ihrer landsmannschaftlichen Unterschiede bewusst. Noch Anfang der 1960er-Jahre standen sich diese Gruppen kulturell fremd gegenüber. Von einer gelungenen Integration kann daher nur teilweise gesprochen werden, weil diese zwar auf bürokratischem Eingliederungswege erzielt worden ist, das Verständnis für das menschliche Leid jedoch unberücksichtigt geblieben ist.

Da die katholische Jugendvertriebenenarbeit anfangs nur in Ansätzen vorhanden war, reifte bei den Verantwortlichen die Erkenntnis heran, dass die Ziele der ostdeutschen Jugend nur mit schlagkräftigen landsmannschaftlichen Jugendorganisationen zu erreichen seien, wodurch 1951 die Aktion heimatvertriebener katholischer Jugend als Dachverband gegründet wurde.

In den 1960ern löste sich das Vertriebenenmilieu allmählich auf. Die jungen Vertriebenen heirateten nicht mehr ausschließlich untereinander, sondern verbanden sich in »Mischehen« mit den Einheimischen. Die gesellschaftspolitischen Entwicklungen führten zu einer Akzentverschiebung der Tätigkeit. Die Jugendverbände wandten sich immer mehr einer allgemeinen politischen und religiösen Bildungsarbeit zu. Es dominierten Debatten über die Zukunft eines vereinten Europa und Versöhnungs- bzw. Verständigungsinitiativen mit den östlichen Nachbarn. Die Heimatrechtfrage wurde dabei als immer weniger zeitgemäß empfunden, was auch nicht zuletzt von einem teilweisen Linksruck der Handlungsakteure zeugte.

Die 1970er-Jahre waren von einem starken Mitgliederrückgang gekennzeichnet. Die sog. Erlebnisgeneration schied aus der Führungsriege vollständig aus und war höchstens in Erwachsenenverbänden vertreten. Der aktiven jüngeren Generation war die Heimat ihrer Vorfahren fremd, was durchaus zu Spannungen mit den älteren Vertriebenenfunktionsträgern führte. Die höchst interessante Frage, ob man angesichts dieser Umstände noch von Vertriebenenjugend sprechen dürfe, bejaht der Autor jedoch, da sich der Fokus der Tätigkeit auf Versöhnungs- und Verständigungsinitiativen zwar neu ausgerichtet habe, durch die Pflege des heimatlichen Erbes und den Willen, in Kontakt zur neuzugezogenen Bevölkerung im Osten zu treten, der ursprüngliche Charakter der heimatvertriebenen Jugendorganisationen erhalten geblieben sei, wodurch nicht der Geburtsort allein entscheidend sei. Die neue deutsche Ostpolitik stellte die Jugend dennoch vor existentielle Probleme.

Aufgrund der großen Anzahl der landsmannschaftlich organisierten katholischen Jugendverbände konzentriert sich der Autor auf die fünf größten Vertriebenengruppen: die Sudetendeutschen (insg. rund 3 Mio. Heimatvertriebene), Schlesier aus dem Erzbistum Breslau (ca. 2,2 Mio. Vertriebene), Ermländer (rund 375.000 Personen), Katholiken aus dem Bistum Danzig (ca. 140.000 Personen) und junge Katholiken aus der Grafschaft Glatz (ca. 165.000 Personen), die zwar territorial zu Schlesien gehörten, kirchlich jedoch dem Erzbistum Prag unterstanden. Ganz am Rande beleuchtet der Autor auch die Katholische Ostdeutsche Jugend (KOJ), die ihren landsmannschaftlichen Charakter durchbrach und bestrebt war, die ostdeutsche Jugend in diözesanen Einrichtungen der St. Hedwigswerke (in den Bistümern Paderborn und Osnabrück, während im Bistum Hildesheim das Kardinal-Bertram-Werk tätig war) zu organisieren. Allerdings spielte dieser Verband seit den 1970er-Jahren kaum mehr eine Rolle.

Innerhalb der Vertriebenenforschung stellt sich immer wieder die Frage nach dem Organisationsgrad der jeweiligen Vertriebenengruppe und damit einhergehend nach der Repräsentativität. Auch innerhalb der Jugendverbände der Heimatvertriebenen ist diese Frage virulent. Aufgrund der lückenhaften Angaben in der Archivalie ist sie jedoch schwer zu beantworten. Lediglich bei der Jungen Aktion (Grafschaft Glatz) liegen solche Angaben bis Anfang der 1970er-Jahre vor, so dass der Autor die Anzahl der organisierten

Jugendlichen im gesamten Bundesgebiet auf höchstens etwa 3.000 Personen beziffert. Der Organisationsgrad der katholischen Jugend blieb daher auf sehr niedrigem Niveau. Während Anfang der 1950er-Jahre knapp ein Drittel der heimatvertriebenen katholischen Jugendlichen in Verbänden organisiert war, sank der Anteil in der darauffolgenden Dekade rapide. Der Autor sieht darin den Erosionscharakter in der gesamt-katholischen Entwicklungstendenz der damaligen Zeit. Wie auch bei den erwachsenen heimatvertriebenen Katholiken kann, im Gegensatz zu nichtkonfessionellen Vertriebenenverbänden, nicht von einer Massenbewegung gesprochen werden. Obwohl alle katholischen Jugendverbände zusammengenommen innerhalb des Bundes der deutschen katholischen Jugend (BDKJ) eher zu den kleineren Organisationen zählten, waren sie zahlenmäßig dennoch stärker vertreten als bspw. die Christliche Arbeiterjugend oder der Quickborn.

Ebenso virulent ist die Frage, wie nachhaltig die verständigungspolitischen Initiativen der Jugendverbände gewesen seien und ob sie auch die östlichen Nachbarn in ihrem Denken beeinflusst hätten. Auch die Funktionsträger der katholischen heimatvertriebenen Erwachsenenverbände der Schlesier betonten jahrzehntelang, dass der gemeinsame katholische Glaube ein starkes Fundament für die Verständigung mit dem polnischen Volk darstelle, was diese Verbände von landsmannschaftlichen bzw. politischen Organisationen wesentlich unterscheide und einen größeren Erfolgsgarant darstelle. Die Realität zeigte jedoch, dass dieser Gedanke eine Wunschvorstellung war. Die katholischen Verbände blieben eine Randerscheinung im deutschlandweiten Diskurs und wurden jenseits der Grenze kaum wahrgenommen. Trotzdem muss die Leistung der katholischen Verbände gebührend gewürdigt werden. Zum einen haben sie es geschafft, dass sich ihre Mitglieder nach der Einführung der neuen Ostpolitik größtenteils politisch nicht radikalisierten, sondern sich weiterhin für die Verständigung aussprachen, was jedoch wegen der politischen Lage bis zum Mauerfall schwierig war. Zum anderen haben diese Verbände auf kleinem politischem Raum die lokale Gesellschaft in Polen und Tschechien positiv geprägt. Durch zahlreiche Initiativen auf lokaler Ebene nach 1989 wurden Kontakte mit der hiesigen Bevölkerung geknüpft, Austauschtreffen mit Jugendlichen organisiert und über die gemeinsame Geschichte gesprochen. Solche kleineren Maßnahmen haben einen Teilbeitrag für die völkerübergreifende Verständigung geleistet, was jedoch landesweit gesehen kaum zu quantifizieren ist.

Der Autor stellt die Geschichte und Entwicklung der katholischen Jugendverbände der Heimatvertriebenen in einem gut lesbaren Stil vor, so dass die Publikation auch an ein nicht kundiges Publikum gerichtet sein kann. Zwecks besserer Übersicht sind die Buchkapitel in Dekaden gegliedert. Damit werden die wichtigsten Leitthemen, Entwicklungen und Zäsuren erläutert und schließlich in einem kurzen Fazit zusammengefasst. Der Anhang mit Interviewprotokollen, Diagrammen und Biogrammen rundet das Buch ab. Insofern ist es sehr begrüßenswert, dass dieses Forschungsdesiderat über ein wichtiges Kapitel der bundesdeutschen Nachkriegsgeschichte geschlossen wurde.

Gregor Ploch

GUDRUN SILBERZAHN-JANDT: »... und da gab's noch ein Tor, das geschlossen war«. Alltag und Entwicklung in der Anstalt Stetten 1945 bis 1975. Ostfildern: Schwabenverlag 2018. 304 S. m. zahlr. farb. Abb. keine ISBN. Geb. Kostenlos.

Die »Diakonie Stetten«, heute einer der großen Diakoniekonzerne Württembergs, geht auf die 1849 gegründete »Heil- und Pflegeanstalt für Schwachsinnige und Epileptische in Stetten i. R.« zurück. Über Jahrzehnte wurde die »Anstalt Stetten« von Pfarrer Ludwig

Schlaich (1899–1977) geprägt, dem 1967 sein Sohn Peter als Leiter nachfolgte. Die überragenden Verdienste Schlaichs um die Behindertenhilfe sind bis heute unbestritten. In seine Amtszeit fiel aber auch der große Bruch in der Geschichte der Einrichtung, die 1940 auf Veranlassung der NS-Kreisleitung beschlagnahmt wurde. 330 Pfleglinge wurden damals im Zuge der Aktion T4 in Grafeneck ermordet. Schlaich hat mit seiner Schrift »Kirche und Innere Mission Württembergs im Kampf gegen die Vernichtung lebensunwerten Lebens« aus dem Jahr 1947 lange den Blick auf diese Ereignisse bestimmt. Als Martin Kalusche 1997 in seiner Dissertation »Das Schloss an der Grenze« Schlaichs Verhalten im Nationalsozialismus differenzierter als eines von Kooperation und Konfrontation beschrieb, wirkte dies besonders auf frühere Mitarbeiter als verstörende Demontage einer verehrten Vaterfigur.

»Vor dem Hintergrund der öffentlichen Diskussion um Gewalt in Heimen um die 1950er und 1960er Jahre« (S. 7) beschloss der Vorstand der Diakonie Stetten 2014, dem Beispiel anderer diakonischer Träger folgend nun auch die Nachkriegsgeschichte der Anstalt untersuchen zu lassen. Dafür wurde die Kulturwissenschaftlerin Gudrun Silberzahn-Jandt gewonnen, die zuletzt mit einer Publikation zu Zwangssterilisation und »Euthanasie« in Esslingen hervorgetreten ist. Zur Seite stand ihr ein eigens aus Mitarbeitern der Diakonie Stetten gebildeter Beirat, der den Forschungsauftrag definierte. Die Projektleitung lag bei der Pressesprecherin der Diakonie Stetten, der Kulturwissenschaftlerin Hannah Kaltarar. Die nun vorliegenden Ergebnisse dürften auf viele Leser nicht weniger schockierend wirken als seinerzeit Kalusches Untersuchung. Eindringlich beschreibt Silberzahn-Jandt Lebens- und Arbeitsverhältnisse in der Anstalt. Positive Aspekte werden keineswegs unterschlagen, doch stärker wirkt das Bild einer abgeschlossenen »Welt hinter Mauern«, wie das erste Kapitel überschrieben ist. Ein streng geregelter Tageslauf, Nachtruhe ab 20 Uhr auch im Sommer, »Einheitskleidung, strikte Geschlechtertrennung, Duschen nach Plan, Passierscheine oder Gottesdienstbesuche als Pflicht« (S. 12) ließen wenig Spielraum für Individualität. Demütigende Strafen, Ohrfeigen und Schläge waren trotz des grundsätzlichen Verbotes körperlicher Züchtigung selbstverständlich akzeptierte, gängige Erziehungsmittel.

Schon die Gliederung in die Hauptteile »Wiederaufbau nach 1945«, »Kontinuität und Wandel: Anstalt 1955–1967« und »Aufbrüche 1968–1975« zeigt, dass der Arbeit auch ein Fortschrittsnarrativ unterliegt. Bereits in den 1950er-Jahren zeichnete sich eine Abkehr von der alten, auf Bewahrung ausgerichteten Konzeption der »Schwachsinnigenpflege« ab, und mit dem Generationenwechsel 1967 gewann dieser Prozess an Dynamik. Nicht zuletzt war das einer zunehmenden Öffnung der Gesellschaft für die Belange Behinderter und einer nachhaltigen Verbesserung der gesetzlichen und finanziellen Rahmenbedingungen geschuldet. Wie sich der Wandel – nicht ohne Konflikte – in der Anstalt Stetten vollzog, ist Thema des dritten Hauptteils, zu dem die Kulturwissenschaftlerin Monika Bönisch zwei wichtige Kapitel beigesteuert hat.

Als besonders ergiebig für die Beschreibung des Anstaltsalltags erweisen sich in den ersten beiden Teilen zeitgenössische Sozial- und Patientenakten sowie Praktikantenberichte. Für die Gesamtkonzeption zentral sind aber die Interviews mit elf Bewohnerinnen und Bewohnern, die bereits während des Untersuchungszeitraums in der Anstalt lebten. Sie kommen als »präzise beobachtende Expertinnen und Experten ihrer Geschichte« (S. 297) wo immer möglich zu Wort. Auch wenn eine »radikale Geschichtsschreibung aus der Binnensicht und unter Mitarbeit der Menschen mit Behinderungen« (S. 298), wie sie die Autorin wohl präferiert hätte, noch aussteht, kommt so doch eine wertschätzende Haltung zum Ausdruck, der auch der weitgehende Verzicht auf die heute negativ konnotierte zeitgenössische Begrifflichkeit entspricht. Zwei Interviewpartner, die die Nennung

ihrer Namen gestatteten, werden mit zahlreichen, in die ersten beiden Hauptteile eingestreuten Farbporträts von Hannah Kaltarar als sympathische, selbstbewusste Senioren in ihrer Lebenswelt von heute gezeigt. So öffnet sich der Blick aus der in Grautönen gezeichneten Vergangenheit in eine Zukunft, in der Menschen mit Behinderung Selbstbestimmung und Teilhabe ermöglicht wird.

Die evangelisch-kirchliche Prägung des Lebens in der Anstalt erscheint der Autorin vor allem als ein System religiösen Zwangs. Hier zeigen sich die Grenzen des kulturwissenschaftlichen Zugriffs. Die Frage, ob in der Anstalt Stetten eine spezifische Ausprägung protestantischer Frömmigkeit gelebt wurde und wie sich diese im Untersuchungszeitraum gewandelt haben könnte, kommt gar nicht in den Blick. Allerdings hätte eine vertiefte und differenziertere Behandlung dieses Problemfeldes eine andere Schwerpunktsetzung als die vom Auftraggeber vorgegebene Fokussierung auf »Alltag und Entwicklung« erfordert. Gegen den Strich gelesen zeigt die Arbeit dennoch eindrucksvoll, welches Engagement die »pietistische Tradition« – dieses Stichwort fällt nur an versteckter Stelle und erst gegen Ende des Bandes – freizusetzen vermochte. Wenn Ludwig Schlaich im Leben der Anstalt »Gemeinschaft im Sinne einer christlichen Hausgemeinschaft« (S. 152) anstrebte, blieb das keineswegs nur fromme Phrase. Nicht von ungefähr konstatiert einer der beiden »Kronzeugen« im Blick auf Vater und Sohn Schlaich: »Sie lebten für uns. Heute ist das anders.« (S. 93).

Der Absicht, ein leicht lesbares, abwechslungsreiches und interessantes Buch zu schaffen, entspricht der Band trotz mancher darstellerischer Mängel durchaus. Die schlichte, leicht verständliche Sprache, das lockere Layout und die reiche Bebilderung tragen nicht unerheblich dazu bei. Entstanden ist ein Buch, das vor allem im Umkreis der Diakonie Stetten auf Interesse stoßen dürfte und das gut geeignet scheint, Mitarbeitende vor dem Hintergrund der Vergangenheit zur Reflexion gegenwärtiger Praxis anzuregen. Zu bedauern ist der Verzicht auf eine Einleitung und ein abschließendes Resümee und damit auf den Versuch, Konzeption und Ergebnisse der Studie auf den aktuellen Stand der Forschung zu beziehen. Nichtsdestoweniger nützt es Respekt ab, dass die Diakonie Stetten diesen Blick in den Spiegel nicht gescheut und das unbequeme Thema nicht mit einer bunten Imagebroschüre abgetan hat.

Johannes Michael Wischnath

PETER NEUNER: *Turbulenter Aufbruch. Die 60er Jahre zwischen Konzil und konservativer Wende*. Freiburg i. Br.: Herder 2019. 310 S. m. Abb. ISBN 978-3-451-38414-1. Geb. € 32,00.

Fast pünktlich zum 50-jährigen Jubiläum von »1968« legt der emeritierte Münchner Dogmatiker Peter Neuner eine Monografie mit dem Titel »Turbulenter Aufbruch. Die 60er Jahre zwischen Konzil und konservativer Wende« vor. Das knapp über 300 Seiten starke Buch, im Herder-Verlag erschienen, liefert, wie es selbst zugibt, keine grundsätzlich neuen Beobachtungen zum Katholizismus der langen 1960er-Jahre (vgl. S. 10). Da der Autor aber zwischen Zeitzeugenschaft (*1941) und (theologie-)geschichtlicher Analyse changiert, bietet es eine höchst interessante Binnenperspektive auf die diversen, ja konträren Strömungen in der unmittelbar postkonziliaren Phase, die bis in die jüngste Gegenwart nachwirken. Er liefert so gewissermaßen das interne Komplementär zum externen Blick auf die katholische Kirche der 60er-Jahre, wie ihn z. B. der Historiker Thomas Großbölting mit seinem Überblick »Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945« vor einigen Jahren vorlegte. Neuner kommt es vor allem darauf

an, Wechselwirkungen zwischen Kirche und Welt aufzuzeigen. Entsprechend gestaltet sich der Kapitelaufbau: »Ein Blick auf die Studentenrevolten« (Neue Linke, Proteste gegen den Vietnamkrieg, Hippiekultur) und »Aspekte der geistigen Neuorientierung« (Kritik an Bürgertum, Universität und traditionellen Familienmustern) werden ab dem dritten Kapitel mit ›katholischen‹ Erinnerungsorten synchronisiert, welche neben dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Befreiungstheologie, den Konflikt um »*Humanae Vitae*« und die katholische Wochenzeitung »*Publik*« oder die Kontroversen um die rechte Lehre betreffen.

Zur Darlegung der katholischen Erinnerungskultur bedient sich Neuner des Begriffes »langes 1968« (vgl. Kapitel vier). Darunter versteht der Verfasser die mit dieser Jahreszahl verbundenen mentalen Prozesse und Dynamiken im kirchlichen und gesellschaftlichen Raum, die er durch zwei Daten gerahmt sieht: Die erste Herztransplantation an einem Menschen, vollzogen im Dezember 1967 im südafrikanischen Kapstadt und die Mondumkreisung ein Jahr später, die den Menschen für die eine Welt sensibilisierte. Beide Ereignisse zogen so grundlegende Anfragen an die Anthropologie und die menschliche Verantwortung für den Globus nach sich (vgl. S. 18f.).

Der Katholizismus pluralisierte sich, nicht zuletzt ausgehend von diesen beiden grundständigen Fragen an die Gestaltung von Kirche und Gesellschaft, um 1968 in verschiedene Richtungen, die miteinander nicht selten in Konflikt gerieten. Die neueste zeithistorische Forschung spricht hier von einem facettenreichen ›Katholischsein‹, das die geschlossene Sozialgestalt des Katholizismus ablöste. Während für die einen bspw. das auf dem Essener Katholikentag begründete »Politische Nachtgebet« (vgl. S. 146–152) ein wichtiger Marker ihrer religiösen Identität wurde, sahen etwa traditionalistische Kräfte wie die »*Una Voce*«-Bewegung einzig in der Rückkehr zur alten, lateinischen Liturgie die rechte Wahrung des katholischen Glaubens (vgl. S. 203f.). Solche Gegenströmungen, die lange von der Forschung zur Konzilsrezeption vernachlässigt wurden, nimmt Neuner im fünften Kapitel in den Blick. Neben »*Una Voce*« ist dies vor allem die Priesterbruderschaft St. Pius X. Ferner haben hier kirchenamtliche Reaktionen auf die Ämterfrage und die Stellung der Laien in der Kirche ihren Platz. All diese Phänomene sind für den Verfasser Indikatoren einer Wende, womit er den politikgeschichtlichen Terminus der »konservativen Tendenzwende« in den 1970ern auf die Katholizismusforschung anwendet. Für all jene Fliehkräfte ›progressiver‹ und ›traditioneller‹ Natur, die auf das Katholischsein seit den 1960er-Jahren einwirkten, sieht Neuner letztlich die ›richtige‹ Interpretation des Zweiten Vatikanums als Urgrund an. Die Konzilsinterpretation habe vor allem in ihrer fortschrittsskeptischen Ausprägung Raum greifen können: »Die Tendenz zur Restauration war mächtig, und das auch dort, wo man das Konzil zitierte und sich auf seine Entscheidungen berief« (S. 250).

Im sechsten und letzten Kapitel blitzt die Profession des Autors als systematischer Theologe wieder auf. In verschiedenen gegenwärtigen Kirchenerfahrungen sieht der emeritierte Dogmatiker »Spätfolgen der Ereignisse der 60er Jahre« (S. 253). Die Ereignisse des langen Jahres 1968 kulminierten letztlich in der Tatsache, »dass es auch in der Kirche unterschiedliche Meinungen gibt« (S. 272). Ein solches Erfahrungswissen negiere die Form der autoritativen Einzelentscheidung und verlange vielmehr nach synodaler Umsetzung. Aktueller können historische Analysen nicht ausfallen.

Florian Bock

7. Orden, Klöster und Stifte

VOLKER LEPPIN: Franziskus von Assisi. Darmstadt: WBG Theiss 2018. 368 S. m. Abb. ISBN 978-3-8062-3817-4. Geb. € 29,95.

Dass ein namhafter Lutherforscher und evangelischer Theologe dem mittelalterlichen Ordensgründer Franz von Assisi eine umfangreiche Biografie widmet, überrascht nur auf den ersten Blick. Es war der evangelische Theologe Paul Sabatier, dem die moderne Franziskusforschung am Ende des 19. Jahrhunderts die Initialzündung verdankt. Martin Luther selbst bewunderte den Poverello als »vom Geist Entflammten, der voller Weisheit das Evangelium Jesu Christi als seine Regel wählte« (WA 8,579). Auch Leppins Vorgänger auf dem evangelischen Tübinger Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Ulrich Köpf, verfasste neben grundlegenden Beiträgen zur Reformationsgeschichte auch Studien über die mittelalterlichen Mystiker Bernhard von Clairvaux und Franziskus.

Der 52-jährige Forscher zeigt sich mit den Quellen vertraut, die er in der lateinischen Ausgabe der *Fontes Franciscani* liest. Die Hinführung »Der Weg zu Franz« (S. 10–26) verdeutlicht die Kunst, die Fülle meist hagiografischer Texte aus dem Spätmittelalter kritisch zu interpretieren. Das erste Kapitel beleuchtet Herkunft und Jugend des jungen Kaufmanns, der schrittweise auf einen »Bruch« mit der bürgerlichen Welt zugeht (S. 27–85). Die Selbstentberbung führt zum »Aufbruch« (S. 86–142): Franz erneuert zunächst als Eremit stadtnahe Landkirchen und entdeckt dann als neuer Jünger Jesu mit Gefährten die »vita apostolorum«. Vorerst regional unter dem Schutz des Ortsbischofs, dann mit päpstlichem Segen universal, entfaltet sich die »Sendung« (S. 143–198) charismatisch, tatkräftig und schöpfungsnah bis in die islamische Welt. Der schnell wachsende Orden ringt in der Allianz mit dem Papst um seine »Ordnung« (S. 199–241) und sieht den Gründer seine letzten Jahre im »Rückzug« (S. 242–297) vollenden.

Die neue Franziskusbiographie zeichnet sich durch die sorgsame, historisch-kritische Interpretation der breiten Quellenbasis aus. Der Autor verarbeitet auch maßgebliche Beiträge der italienischen und angelsächsischen Forschung. Wie bereits als Lutherbiograf überrascht Leppin mit ungewöhnlichen Thesen. Im Gegensatz zur Spekulationsfreude eines Helmut Feld enthält sich der gewissenhafte Kirchenhistoriker kühner Ferndiagnosen und ist sich der Gefahr von Rückprojektionen bewusst (S. 50). Nur vereinzelt lässt er sich von Feld auf Glatteis locken, wenn er etwa eine Geschäftsreise des Vaters auf ein Jahr ausdehnt, um Zeit für eine außereheliche Schwangerschaft der Mutter zu schaffen (S. 32). Leppins Spekulationen zum Namen des Heiligen übersehen, dass die Mutter Giovanna hieß und Pica (Elster) nur ihr Rufname war: Der Taufname Giovanni lässt sich daher als Wahl einer selbstbewussten Mutter naheliegender erklären als mit »einer theologisch gesteuerten Erfindung« (S. 33–35). Die Mutter verschwindet nach dem Bruch keineswegs »aus der Überlieferung« (S. 94), sondern spiegelt sich in den Franziskusschriften und findet ihr Grab in San Francesco.

Über 50 Seiten klein gedruckter Endnoten und über 150 zitierte Bücher und Artikel weisen die breite Literaturbasis dieser Monografie aus. Allerdings wird mancher zitierte Fachbeitrag allzu selektiv benutzt: Wer Martina Kreidler-Kos' prämierte Tübinger Dissertation über Klara von Assisi tatsächlich liest, kann die Schwester unmöglich als »Geliebte im Geiste« (S. 132–142) darstellen. Die ebenso angeführte »Neue Chronologie zu Clara von Assisi« erlaubt nicht, weiterhin anachronistisch von »Klarissen in San Damiano« zu sprechen (S. 90, S. 311). Manche Schlüsselerfahrungen im Leben des Poverello erweisen sich als zu oberflächlich gedeutet, etwa der mystisch motivierte Kirchenbau in San Damiano (S. 86–94) oder die politisch keineswegs so »naive« Friedensmission in Ägypten

(S. 187–198). Zu letzterer hat Gwenolé Jeusset drei umfangreiche Monografien vorgelegt, die Leppin nicht kennt: Die Bibliographie führt einzig einen 12-seitigen Kurzartikel des französischen Forschers an (S. 362). Mit der internationalen Forschung vertraut, scheint Leppin die Arbeiten der »Fachstelle Franziskanische Forschung« in Münster nur punktuell zu nutzen. Deren Fachzeitschrift bietet u. a. eine eingehende Quellenuntersuchung zu Herkunft, Motiv und Kontext der späten Tradition von der sprechenden Kreuzikone in San Damiano (WiWei 78), ebenso eine Studie zur Klosterlandschaft um Assisi (WiWei 75). Dass Franziskus mehrere Kapellen renoviert haben soll, ist nicht mit Leppin als Faktum zu deuten (S. 90f.), sondern in diesem Fall tatsächlich »eine theologisch gesteuerte Erfindung« (WiWei 73). Gravierend und schwerlich zu erklären ist das gänzliche Fehlen eines umfangreichen Forschungsbandes, der 21 »Beiträge zur neueren deutschsprachigen Klara-Forschung« seit 2000 sammelt: »Klara von Assisi. Zwischen Bettelarmut und Beziehungsreichtum« (hrsg. v. Bernd Schmies, Münster 2011). Leppin genügt es, im allzu knappen Abschnitt über Klara auf schmaler Literaturbasis die verzerrte Sichtweise Helmut Felds zu relativieren, wobei er selber der Versuchung vorschneller Psychologisierungen und patriarchaler Muster verfällt. Eine vertiefte Diskussion mit der katholischen Forschung könnte auch anderweitig Fehldiagnosen vermeiden und Urteile schärfen helfen. So ordnen etwa Assisis Konsuln Franz 1206 keineswegs dem »geistlichen Stand« (S. 79–81) oder gar »Mönchen und Ordensleuten« (S. 110) zu: Der kirchliche Laie unterstand bereits als einfacher Büsser im *ordo poenitentialis* der Rechtsprechung des Bischofs. Auch Klaras »Tonsurschnitt« markierte im Frühling 1211 einzig und in keiner Weise rechtlich subversiv den Eintritt in den Büsserstand (S. 141).

Die illustrativen Beispiele aus der ersten Hälfte des Buches machen deutlich: Leppin löst Helmut Felds Vorgängerwerk in der WBG zu Recht ab, wird der deutschen Übersetzung von André Vauchez' mediävistischem Meisterwerk jedoch den Rang einer neuen Standardbiografie nicht streitig machen. Die Franziskus-Biografie des Tübinger Forschers lädt zur kritischen Quellenlektüre ein, überrascht auch Insider öfter mit alternativen biografischen Leseschlüsseln, bringt modernen Lesern einen fernen Franziskus erfrischend nahe und verdient es, in Fach- wie in breiteren Leserkreisen diskutiert zu werden.

Niklaus Kuster

ANSELM RAU: Das Modell Franziskus. Bildstruktur und Affektsteuerung in monastischer Meditations- und Gebetspraxis, Luther und das Konzil. Zur Entwicklung eines zentralen Themas in der Reformationszeit (Neue Frankfurter Forschungen zur Kunst, Bd. 22). Berlin: Gebr. Mann 2019. 568 S. ISBN 978-3-7861-2825-0. € 89,00.

Die vorliegende Arbeit ist 2016 als kunsthistorische Dissertation in Frankfurt a. M. eingereicht worden – und sie demonstriert das hohe methodische Niveau und die herausragende interdisziplinäre Anschlussfähigkeit, die die kunsthistorische Mediävistik derzeit in vielen Bereichen kennzeichnet. Das »Modell Franziskus«, das R. hier vorstellt und entfaltet, ist ein Modell meditativer Praxis im 13. Jahrhundert. Entsprechend reicht seine Studie weit in Bereiche der Frömmigkeits- und auch der Theologiegeschichte hinein.

Den Ausgangspunkt bildet im ersten Teil dieses umfangreichen Buches die Kanonisationsbulle »Mira circa nos«, durch welche Papst Gregor IX. am 16. Juli 1228 Franz von Assisi heiligsprach. Der Weg zu dieser Heiligsprechung war bekanntlich kurz, und ein zentrales Moment darin war das zunächst von Elias von Cortona verkündete und dann in den frühen Biographien des Franziskus intensiv erzählte Geschehen auf dem Berg La Verna, zwei Jahre vor seinem Tod, in welchem sich die Vision eines sechsflügeligen Sera-

phen mit der Stigmatisation des Heiligen verband. Gregor IX. nimmt in einer Weise, der R. »Raffinesse« attestiert (S. 64), dieses Geschehen zum Ausgangspunkt der Schilderung eines Weges, der aus der Bußhaltung über Tugenden und Seligpreisungen die Jakobsleiter beschreitet. Eben hierfür dient Franziskus in aller Exzeptionalität als »Modell« – und die beiden folgenden, viel ausführlicheren Teile von R.s Buch dienen dazu, dessen Hintergründe (Teil 2) und Wirkungen (Teil 3) zu entfalten.

Das tut R. im zweiten Teil anhand einer bildtheoretischen Reflexion der Seraphenvision. Sehr erhellend arbeitet er heraus, wie sich im Unterschied zu der reinen Bildmeditation vor dem Kruzifix in San Damiano die Schau auf La Verna als reziproker Präsenzvorgang im Bild beschreiben lässt: Christus selbst ist in dem Seraphen als der Gekreuzigte präsent – und er imprägniert sich gewissermaßen dem Visionär Franziskus, der hierdurch seinerseits zum Bild Christi wird, das wiederum abgebildet werden kann (S. 109f.). Die Vielschichtigkeit des Geschehens steigert sich noch dadurch, dass R. in Anknüpfung an Hinweise aus der Forschung die Seraphenvisionen auf ältere Darstellungen eines solchen Seraphen, vor allem aber auf den früher Alanus ab Insulis zugewiesenen Traktat »De sex alis cherubim« des weit weniger bekannten Clemens von Llanthony beziehen kann. Dass die Seraphenvision damit durch ein vorgegebenes Konzept geformt ist, deutet R. an, ohne sich um die Frage, was dies für die Einordnung solcher Visionen bedeutet, weiter zu kümmern. Wichtiger ist ihm, dass auf diese Weise ein Referenztext gegeben ist, der es ermöglicht, jenen Tugendaufstieg, von dem Gregor IX. sprach, in meditative und betende Praxis umzusetzen, denn genau das ist der Inhalt von »De sex alis«, den man durch die Übersetzung, die R. seinem Buch beigegeben hat, gut nachvollziehen kann. R. deutet ihn ausführlich und weist die verschiedenen Schemata nach, welche in ihm Anwendung finden. Die Linie meditativer Anleitung führt er über den gleichermaßen in Übersetzung beigegebenen »Benjamin minor« des Richard von St. Viktor weiter zur monastischen Praxis der Viktoriner insgesamt. Von der Frage nach Bild und Bildern ausgehend, bietet R. so eine sensible und kenntnisreiche Einführung in die Ideale der *lectio divina*. Wiederum macht er sich frei von der Furcht, die Befassung mit solchen Texten führe wenig weiter, weil es sich um normative Texte handle. Das ist ihm sehr wohl bewusst, aber er kann so vielfach nachweisen, wie die Texte und dann auch die Bilder kulturelles Gemeinwissen abrufen, wodurch ein Panorama entsteht, dem man einen Bezug auf tatsächlich vorhandene Mentalitäten schwer wird absprechen können.

In seinem dritten Teil kommt R. dann im eigentlichen Sinne auf Bilder zu sprechen, insbesondere auf den »Kernaspekt« (S. 283) eines Zusammenhangs zwischen Franziskusbildern und rituellen Bußprozessen. Auch hier geht es nicht um die Nachzeichnung von in Berichten greifbaren Meditationsprozessen, sondern um die Anreize, die Bilder hierzu geben und die der kunsthistorisch wie theologisch belehrte Blick von R. eröffnet. Besonders hervorzuheben sind die Hinweise auf den Zusammenhang zwischen Bildprogrammen und den bekannten Chorlegenden zum Leben des Franziskus – diese gewinnen durch R.s Untersuchung ihren liturgischen Sitz im Leben. Den Höhepunkt erreicht seine Darstellung dann in der Interpretation der Unterkirche von S. Francesco in Assisi auf Grundlage des in den Cherubiminterpretationen greifbaren Tugendprogramms wie in der Auslegung der für Jahrhunderte prägenden Franziskusdeutung Bonaventuras.

Man hätte sich gewünscht, dass dieses materialreiche Buch durch Register erschlossen wäre – doch wenn dies die einzige Kritik ist, die zu äußern ist, sagt das eine Menge: Diese Dissertation baut eine Brücke zwischen kunsthistorischer und kirchenhistorischer Franziskusforschung. Es ist mit großer Sensibilität in der Interpretation und Souveränität in der Beherrschung des Materials geschrieben – und ein eminent wichtiger Beitrag zur Frömmigkeitsgeschichte des 13. Jahrhunderts.

Volker Leppin

EVA SCHLOTHEUBER: »Gelehrte Bräute Christi«. Geistliche Frauen in der mittelalterlichen Gesellschaft (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Bd. 104). Tübingen: Mohr Siebeck 2018. VIII, 340 S. ISBN 978-3-16-155367-7. Geb. € 99,00.

Bei der neuesten Veröffentlichung der Düsseldorfer Professorin handelt es sich um eine Aufsatzsammlung auf Deutsch und Englisch, die die letzten zwei Jahrzehnte ihrer Forschung um bayerische, schwäbische und norddeutsche Frauenklöster zwischen dem 11. und 15. Jahrhundert umfasst. Diese Aufsätze wurden zu großen Teilen bereits an anderen Orten publiziert. Die Aufsatzsammlung ist nach drei Themenschwerpunkten aufgebaut: erstens die soziale und religiöse Fundierung des Lebens der Frauen im Kloster, zweitens Erziehung, Bildung und Bücher und drittens der Klosteralltag in der Klausur. Schlotheubers Arbeit beruht dabei vor allem auf ihrer Auseinandersetzung mit innerkonventualer Literatur, auf Konventstagebüchern, Chroniken, Briefen und Notizen über den Klosteralltag, die Aufschluss über die Perspektive der Frauen auf ihr Leben im Konvent offenbaren.

Ihren ersten Aufsatz »Familienpolitik und geistliche Aufgaben« nutzt Schlotheuber, um anschaulich und mit vielen Beispielen die familienpolitischen Gründe – wie Steigerung des Ansehens und Erbenreduzierung – sowie die Eintrittsbedingungen einer geistlichen Frau ins Kloster darzustellen. Anschaulich kann sie so die Handlungsspielräume von Familie und Kloster aufzeigen. Infolge des rituellen Übergangs von der Familie in das Kloster stellt sie die besondere Bedeutung der Nonne als Mittlerin zwischen Gott und Welt dar, die von diesem Zeitpunkt an ein permanentes Bündnis zwischen Familie und Kloster symbolisierte. Der englischsprachige Aufsatz »The Freedom of their Own Rule« schließt nahtlos an mit der Frage nach den spirituellen Betreuern als Scharnier zwischen äußerer Welt und Klausur und der Rolle des Probstes für die Frauenklöster. Im Zusammenhang mit den Reformen des 11. Jahrhunderts greift Schlotheuber die Beispiele Lippoldsberg und Lamspringe sowie Konvente in der Erzdiözese Rouen auf, um zu argumentieren, dass sich je nach politischen Bedingungen in einer Region die Ausformungen der Reform bezüglich der Handlungsspielräume der geistlichen Frauen unterschiedlich gestalten konnten. Die Beschwerden von geistigen Frauen, die sich gegen die Familienpolitik wandten und die Profess unter Zwang ablegten, sind Thema des dritten Aufsatzes »Per vim et metum«. Anhand von Beispielen zeigt Schlotheuber die rechtlichen und sozialen Strukturen auf, denen die Frauen sich zu diesem Zeitpunkt unterworfen sahen. Systemimmanente Gründe für den erzwungenen Klostereintritt, begründet im mittelalterlichen Heirats- und Erbrecht, können hier anschaulich präsentiert werden.

Der zweite Part der Aufsatzsammlung widmet sich ordensübergreifend der Bildung der geistlichen Frauen und setzt mit den Ebstorfer Benediktinerinnen und ihrer Schulkwirklichkeit anhand von Notizen aus dem Alltag der Novizinnen ein. Schlotheuber kann die Bemühungen um das Erlernen der lateinischen Sprache anhand der eigenen Schriften der Nonnen wie der Visitationsberichte der Ordensoberen dokumentieren. Dem schließt sich der zweite Aufsatz in dieser Sektion an, der die Verwendung von moralisch wertenden Sprichwörtern im Lateinunterricht zur Regelung des Verhaltens der Gemeinschaft aufgreift. Die norddeutschen Benediktinerinnenklöster bleiben im dritten Aufsatz »Intellectual Horizons: Letters from a Northern German Convent« thematisch relevant, um zu zeigen, inwiefern die Nonnen selbst zur Schreibfeder griffen, um spirituelle Literatur zu verfassen. Schlotheuber argumentiert, dass die Benediktinerinnen durch ihre Verwendung der lateinischen Sprache an Autorität gewannen, da sie von anderen um Rat gefragt wurden. Um den Blick auf die Bildung abzurunden, widmet sich Schlotheuber im nächsten Kapitel den süddeutschen Dominikanerinnenklöstern, wobei sie auf Vor-

arbeiten von Johanna Thali und Marie-Luise Ehrenschwendtner aufbaut. Die Sektion beendet ein Aufsatz über den Humanisten Willibald Pirckheimer und seine Beziehung zu den Klarissenschwestern von Nürnberg. Die Koketterie der geistlichen Frauen mit Unwissenheit gegenüber Autoritäten sieht die Autorin als Strategie des Überlebens innerhalb der Reformationswirren. Zudem zeigt sie die Verteidigungsstrategie gegenüber dem Nürnberger Stadtrat auf, bei der die Zusammenarbeit des Humanisten mit seiner Schwester Caritas evident wird.

Der dritte Teil der Aufsatzsammlung nimmt den Klosteralltag in der Klausur in den Blick. Anhand von Rechtstexten und Beispielen aus den Konventstagebüchern kann Eva Schlotheuber nicht nur die Kleidung der Nonnen beschreiben, sondern auch deren symbolischen Wert an Festtagen erklären. Die Divergenz zwischen Norm und Praxis wird in Schlotheubers Beitrag zur Wahl der Priorin ersichtlich. Der Sammelband schließt mit der Beschreibung der Begegnung des Beichtvaters Frederik van Heilo mit Schwestern in der *Devotio Moderna*. Hier präsentiert sich dem Leser aus der Sicht des Beichtvaters das Bild auf die Frauen mit all seinen Facetten und zeichnet die Problematik des Beichtvaterseins in einer Frauengemeinschaft auf.

Insgesamt präsentiert sich dem Leser ein ausgewogenes Potpourri der Forschungszeit Schlotheubers. Wünschenswert wäre eine klare Differenzierung zwischen Nord- und Süddeutschland sowie die deutlichere Berücksichtigung regionaler Spezifika der von ihr untersuchten Klöster. Ihre fragmentarischen Blicke auf die unterschiedlichen Orden in Bezug auf Familienbande und Bildung sind auch im Zweitdruck eine wichtige Sammlung für die kommende Forschung.

Stefanie Neidhardt

JAVIER FRANCISCO: Die spanisch-amerikanische Jesuiten-Universität in Córdoba, Argentinien – transatlantische Verflechtungen und gesellschaftliche Verankerung in der Kolonialzeit (*Historiamericana*, Bd. 43). Stuttgart: Hans-Dieter Heinz 2018. 282 S. m. Abb. ISBN 978-3-88988712-7. Kart. € 29,90.

Die Missionsgeschichte der Jesuiten hat von verschiedenen Seiten großes Interesse gefunden, nicht nur von theologischer oder missionshistorischer Seite, sondern vor allem in ihrem Beitrag zur Kulturgeschichte auch in den Missionsgebieten. Nach der Vertreibung der Jesuiten im 18. Jahrhundert, dem Verbot des Ordens und dem Exil der italienischen und spanischen Jesuiten in Italien haben einige aufgrund dieser Erfahrungen vor Ort, zum Teil mit erheblichem Erinnerungsaufwand, in ihren veröffentlichten oder als Manuskript kursierenden Werken einen wichtigen Beitrag in Gebieten außerhalb der Mission gebracht. Man denke nur an Lorenzo Hervás y Panduro für die allgemeine Sprachtypologie und an Juan Andrés y Morell, der mit seinen Werken zum Mitbegründer der vergleichenden Literaturwissenschaft wurde. Hervás hat beispielsweise das empirische Material der Sprachen, die die Missionare für ihren religiösen Unterricht erlernt hatten, gesammelt und typologisch untersucht und damit Entwicklungen der Sprachwissenschaft des 19. Jahrhunderts angestoßen.

Die Forschungen konzentrierten sich aber oftmals einseitig auf den Beitrag von Ordensmitgliedern, der für die europäische Kulturgeschichte bestimmend wurde. Die oft nur indirekt zu ermittelnden Einflüsse auf das kulturelle Leben in den Missionsgebieten waren dagegen meist Spezialisten vorbehalten, in Brasilien etwa der Jesuit Serafim Leite (1890–1969) in seiner monumentalen *História da Companhia de Jesus no Brasil* (1938–1949) oder in Argentinien der Jesuit Guillermo Furlong (1889–1974), der zu den

verschiedensten Gebieten des kulturellen Einflusses der Jesuiten gearbeitet hat. Neuerdings sind vor allem Studien von Historikern und Sprachwissenschaftlern zur indigenen Schriftlichkeit der Guaraní-Reduktionen (Missionsdörfer) der Region zu nennen, sowie Beiträge zu den ersten argentinischen Druckereien der Jesuiten in den Reduktionen der Provinz Paraguay (1700–1727), die zweite Druckerei in Córdoba (1765/1766), zu denen bereits Furlong gearbeitet hatte. Auch die Medizingeschichte der Missionen findet verstärktes Interesse.

Mikrostudien zur Geschichte der jesuitischen Institutionen und ihres Lehrpersonals in den Kolonien, die natürlich mit viel Rechercheaufwand beim Quellenstudium verbunden sind, sind dagegen immer noch selten. So ist die neue Studie von Javier Francisco ein willkommener Beitrag in der Grundlagenforschung zu dem Thema. Das Jesuitenkolleg in Córdoba (Colegio Maximo de Córdoba) in Argentinien wurde 1613 gegründet und erhielt den Status einer Universität bereits 1622. Es war damals die einzige Institution für eine höhere Bildung im ganzen Raum, bevor 1731 das Colegio San Ignacio in Buenos Aires gegründet worden ist. In Brasilien gab es gar keine Universitäten, begabte Brasilianer mussten in Coimbra studieren und auch ein Buchdruck wurde erst 1808 nach dem Kommen der königlichen Familie in der Flucht vor Napoleon aus Portugal geschaffen. Nur in den kulturellen Zentren wie Lima oder besonders in Mexiko gab es zahlreiche Bildungsinstitutionen, Buchdruck und ein reiches kulturelles Leben, mit dem natürlich die kolonialen Städte der La Plata-Region nicht mithalten konnten. Die jesuitische Aufsicht über die Universität in Córdoba endete mit dem Exil der Jesuiten im Jahr 1767, die Universität wurde aber zuerst von Franziskanern (1767–1808), dann vom säkularen Klerus (1808–1820) und nach einer Zeit unter der Aufsicht der Provinz seit 1854 bis heute vom argentinischen Staat weitergeführt. Dem jesuitischen Erbe widmet sie sich heute nur indirekt; z. B. besitzt sie seit einigen Jahren durch Abgabe die noch in Argentinien in öffentlicher Hand befindlichen Reste der ehemals jesuitischen Bibliothek des Colegio als ihrer Vorgängerinstitution, die sich vorher zum Teil in der Nationalbibliothek Buenos Aires befunden haben.

Es gelingt dem Autor in seiner Studie, die ökonomischen Grundlagen der Universität und mit Hilfe einer selbsterstellten Datenbank soweit belegbar die sozialen Grundlagen und die Herkunft des Lehrpersonals und der Studenten angemessen aufzuzeigen. Auch andere mit der Universität verbundene unterstützende Institutionen wie das Colegio de Monserrat, gegründet 1687 durch eine Stiftung des Presbiters Doctor Ignacio Duarte y Quirós (ca 1618/20–1703) als eine Art Internat für Studenten, werden hierbei berücksichtigt.

In einigen Bereichen wie etwa der Untersuchung der Austauschprozesse im Personal zwischen Universität, Missionsgebieten und anderen Institutionen kann der Autor interessante empirisch fundierte Beobachtungen erbringen. Auch die Einbeziehung der litterae indipetae zur Analyse der persönlichen Motivation von Jesuiten nach Südamerika zu gehen ist trotz aller Konventionalität des Genres innovativ. Die Teile, die den wissenschaftlichen Beitrag von Jesuiten an oder im Umfeld der Universität Córdoba beleuchten, sind allerdings weitgehend eine Zusammenfassung der aus der älteren Forschung bekannten Fakten und Namen. Bei einigen der erwähnten wissenschaftshistorisch wichtigen Namen wird auch gar nicht ausgeführt, welche Verbindungen diese Figuren, etwa der nur gestreifte Jesuit José Sánchez Labrador, der im Exil in Ravenna ein umfangreiches enzyklopädisches Werk zum Raum (mit den Teilen Paraguay católico, cultivado, natural, als Manuskript zirkulierend) im Exil in Italien geschrieben hat, mit der Universität Córdoba hatte.

Natürlich hätte man sich einige Themenbereiche in der neuen Studie noch genauer durchleuchtet gewünscht, etwa die konkrete Umsetzung der jesuitischen ratio studiorum vor Ort nach lokalen Bedürfnissen oder Vergleiche mit der Sozialgeschichte weiterer je-

suitischer Institutionen in Südamerika. Die Arbeit ist aber auf jeden Fall nicht nur für Wissenschaftshistoriker oder Lateinamerikanisten anregend und kann weiteren institutionengeschichtlichen Studien zu von der Forschung vernachlässigten religiös geführten Institutionen in Südamerika oder anderswo zum Vorbild dienen.

Nach persönlicher Auskunft des Autors wird das biographische Grundlagenmaterial der vom Autor für seine Arbeit erstellten Datenbank in einer zusätzlichen Online-Publikation anderen Forschern zur Verfügung gestellt werden, was sicher zu begrüßen ist, da der ältere Katalog von Hugo Storni über die Jesuiten des Raums (*Catalogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay*, Rom 1980) zwar sehr zuverlässig ist, aber nur elementare biographische Informationen zu den in der Provinz Paraguay wirkenden Jesuiten bringt.

Franz Obermeier

ESTHER SCHMID HEER, NIKOLAUS KLEIN, PAUL OBERHOLZER (HRSG.): *Transfer, Begegnung, Skandalon? Neue Perspektiven auf die Jesuitenmissionen in Spanisch-Amerika* (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, Bd. 26). Stuttgart: Kohlhammer 2019. 400 S. m. Abb. ISBN 978-3-17-035494-4. Geb. € 64,00.

Die Vertreibung der Jesuiten aus Spanisch-Amerika im Jahr 1767 stellte eine außerordentliche Zäsur sowohl für den Orden als auch für die dortige Bevölkerung dar. Zum 250. Jahrestag dieses Ereignisses veranstaltete die Jesuitenbibliothek Zürich und das Archiv der Schweizer Provinz der Jesuiten zusammen mit Mariano Delgado im Mai 2017 an der Universität Fribourg ein interdisziplinäres und internationales Symposium, dessen Ergebnisse nun in überarbeiteter Form vorliegen. Der Band möchte Forschungsdebatten aufgreifen und davon ausgehend neue Perspektiven auf ein in den letzten Jahrzehnten stark untersuchtes Feld eröffnen.

Der Band zerfällt in vier Blöcke. Neben »Einführung und Kontext« werden »Wissen und Wissenstransfer«, »Rezeption und Weiterentwicklung« sowie »Tradierung und Neubildung im 19., 20. und 21. Jahrhundert« behandelt.

Der erste Block bietet neben fundierten Einführungen in den zeitgenössischen Kontext (Johannes Meier, Mariano Delgado) eine erfrischende Perspektive auf explizit jesuitischer Bildsatire konterkarierend zu den so oft untersuchten Antijesuitica (Fabian Fechner). Ein weiterer, auf der Tagung als Abendvortrag konzipierter Beitrag untersucht spirituelle, sprachliche und interkulturelle Übersetzung in jesuitischen Reduktionen (Michael Sievernich). Der Übersetzungsbegriff bleibt dabei allerdings schillernd und der Anspruch, beide Parteien als aktive Mitgestalter zu deuten (S. 116), kann nicht (vollständig) eingelöst werden. Einerseits reproduziert Sievernich das Stereotyp des unwissenden Indigenen, der den Ochsen auf dem Pflug röstet, anstatt Ackerbau zu betreiben, unreflektiert (S. 119), andererseits betont er in der Zusammenfassung am Ende, dass in erster Linie die Jesuiten »übersetzten« (S. 123).

Der zweite Block enthält drei Beiträge, die Produktion und Rezeption von Wissen fokussieren und dabei Publikationen des protestantischen Gelehrten Christoph Gottlieb von Murr (Irina Pawlowsky, Christoph Nebgen) sowie des ebenfalls protestantischen Aufklärers John Lockmann in den Vordergrund stellen (Renate Dürr). Etwas randständig ist die Untersuchung Javier Franciscos zur Verteilung jesuitischen Personals innerhalb der Provinz Paraguay, die zwar den Anspruch aufstellt, die bisher wenig rezipierten Quellenarten *Indipetae* und *Litterae Annuae* auszuwerten (S. 129), die erstgenannten aber gar nicht und letztere nur unvollständig zitiert (z. B. S. 140, Anm. 36: »*Litterae annuae 1720–1730*«), was den wissenschaftlichen Wert des Beitrages leider schmälert.

Das Erbe der Reduktionen steht im Fokus des dritten Blocks. Hier werden polychrome Holzskulpturen (Corinna Gramatke), Kirchenbau (Eckart Kühne), Sermones (Sieglinde Falkinger) und Musik (Severin Parzinger) untersucht. Während Gramatke und Kühne die Zeit kurz nach der Vertreibung in den Blick nehmen, beleuchten Parzinger und Falkinger die aktuell noch bestehende religiöse Praxis der Indigenen. Somit wird ein Bogen geschlagen, der die Frage nach der Begegnung und der indigenen Aneignung in den letzten 250 Jahren erläutert.

Der vierte Abschnitt liefert neben einer erneuten kurzen Zusammenfassung der Vertreibung der Jesuiten aus den Missionen (Guillermo Wilde) dezidierte Blicke jenseits der klassischen kulturhistorischen Jesuitenforschung, indem der (nicht vorhandene) Einfluss der Reduktionen auf ein paraguayisches Nationalbewusstsein (Ignacio Telesca) sowie die Wahrnehmung der Reduktionsruinen heutzutage (Maximiliano von Thüngen) diskutiert werden. Nikolaus Klein schließlich berichtet über die in den 1970er-Jahren eingerichtete Jesuitenprovinz Mittelamerika.

Auffallend erfreulich ist, dass der Fokus neben der Rezeption jesuitischer Quellen auch auf die Tradierung und Aneignung von Bräuchen und Orten in Lateinamerika durch die dortige Bevölkerung ausgerichtet ist. Alle Beiträge operieren mit einer großen Quellenvielfalt von Schrift- und Bildquellen über Karten bis hin zu transkribierter oral history. Ein Personenregister erleichtert das Auffinden einzelner Akteure, während Abstracts der jeweiligen Beiträge sich am Ende derselben befinden und so einen schnellen Überblick über den Aufsatz geben. Ein Wermutstropfen ist dabei aber die Uneinheitlichkeit der Sprache, denn alle Beiträge sind auf Deutsch zusammengefasst, einige haben zusätzlich einen englischen Abstract und nur ein Beitrag wartet mit einer spanischen Zusammenfassung auf. Eine durchgehende dreisprachige Zusammenfassung wäre, gerade im Hinblick auf die internationale Jesuitenforschung, die ja auch in diesem Band vertreten ist, sinnvoll gewesen. Schwerer wiegt allerdings die unreflektierte Verwendung der Bezeichnungen »Indianer/Indios« in einigen Beiträgen (Meier, Delgado, Sievernich, Kühne) und die damit fortgeführten kolonialen Stereotype; Falkinger spricht gar von der »zivilisatorischen Leistung der Jesuiten« im Hinblick auf Sprache, Schrift und Verwaltungsstruktur (S. 284). Hier ist in einem Band, der sich explizit »neuen Ansätze[n]« (S. 13) verschreibt, mehr Fingerspitzengefühl gefordert.

Ulrich Stober

WOLFGANG OTT, ULRICH SCHEINHAMMER-SCHMID (HRSG.): Hexen, Herren, Heilige. Die geistige Welt des Prämonstratensers Sebastian Sailer (1714–1777) (Kataloge und Schriften des Weißenhorner Heimatmuseums, Bd. 6). Weißenhorn: Heimat- und Museumsverein, 2018. 478 S. m. zahlr. Abb. ISBN 978-3-928891-13-4. Geb. € 35,00.

Große Jahrtage sind häufig Anlass für neue Veröffentlichungen, doch zu Sailers 300. Geburtstag war die Bücherflut gering. Dies könnte die Vermutung nähren, dass das meiste über Sailer in den vergangenen 300 Jahren schon gesagt worden ist. Wäre da nicht Sailers Geburtsstadt Weißenhorn gewesen, die zum Jubiläum 2014 große Anstrengungen unternommen hat, um an ihre frühere Rolle als Hochburg der Sailerverehrung anzuknüpfen. Eine große Ausstellung im Heimatmuseum, im Begleitprogramm Theater- und Musikabende und ein Symposium zum Thema »Sailer und seine Welt« wurden ausgerichtet. Sein Ziel war, so der Mitherausgeber Ulrich Scheinhammer-Schmid, sich mit Sailers Wirken und seinem Umfeld aus verschiedenen und auch weniger beachteten Blickwinkeln zu beschäftigen. Der Sammelband mit allen Vorträgen des Symposiums, erweitert durch mehrere literarische Zugaben, liegt nun mit diesem Band den Lesern vor.

Er beginnt mit Wilfried Schöntag, ausgewiesen als guter Kenner der Marchtaler Geschichte durch langjährige Forschung und mehrere größere Veröffentlichungen zum Thema. Er berichtet über den schwierigen Weg der Entwicklung des heiligen Tiberius hin zum Spitzenheiligen Marchtals und untersucht insbesondere auch die Rolle Sailers. 1625/26 mit dem Erwerb seiner in den römischen Katakomben aufgefundenen Gebeine begonnen, setzt er sich gegen starke interne Konkurrenz langfristig durch, hatte das Kloster doch zum Kirchnerneubau 1701 drei weitere Reliquien von Katakombenheiligen erhalten, denen weitere folgten. Vor allem die 1723 erhaltene Kreuzreliquie lag in der Gunst lange vor den Tiberiusreliquien. Nach einer ersten schriftlichen Fixierung der Marchtaler Tiberiusverehrung 1726 wurde seine Spitzenrolle 1746 durch das erste gedruckte Buch über ihn, die »Lebens- und Marter-Geschicht des ... Heil. Martyrers Tiberii ...« endgültig festgeschrieben. Eine wesentlich erweiterte Neuausgabe, nach der anonym erfolgten Erstausgabe, erschien 1763 unter Sailers Namen, davon ein fast unveränderter Neudruck 1768. Schöntag stellt die Druck- und Entstehungsgeschichte ausführlich dar und erörtert sie eingehend, unter Hinzuziehung von zwei weiteren in den »Geistlichen Reden« Sailers später noch erschienenen Tiberiuspredigten. Er würdigt die Gradwanderung Sailers, dem es mit einer rhetorischen Meisterleistung gelingt, den in Südfrankreich historisch nachgewiesenen Heiligen mit den Gebeinen eines römischen Katakombenheiligen zu verschmelzen, um ihm damit neben gesicherter Lebensgeschichte und Herkunft vor allem auch eine neue Marchtaler Heimat zu geben. Schöntag sieht Sailer gesichert als Verfasser der Ausgabe 1746 an. Er begründet dies durch dessen Angaben in den Vorreden der Ausgaben 1763 und 1768 sowie der Geistlichen Reden II. Dies ist möglich, gesichert ist es allerdings nicht. Sailer nutzt in den angegebenen Vorreden seine rhetorischen Fähigkeiten, um diesen Eindruck zu erwecken, explizit spricht er dies jedoch nicht aus. Als einer von wenigen Beiträgen im Band stellt der mit zahlreichen Quellenverweisen hinterlegte Aufsatz sein Thema umfassend dar.

Sailers »Karfreitagsratorien«, ein wenig beachtetes Werk, ist das Thema von Ulrich Scheinhammer-Schmid. Er eröffnet mit einem Paukenschlag, setzt er doch Goethes »Werther« und Sailers Oratorienband, beide 1774 erstmals erschienen, in nahe Verbindung, festgemacht am Leiden als Hauptmotiv beider Schriften. Das macht neugierig. Den naheliegenden Gedanken an Vorbilder in süddeutschen Passionsspielen, die das Land damals mit fast suchtartiger Leidenschaft überzogen, weist er, trotz der in der vortrefflichen Kommentierung der Neuausgabe von Hans Pörnbacher gesehenen Traditionslinien, von sich, obwohl er eben diese im folgenden Text immer wieder beschreibt. Er sieht Sailer vielmehr in einer Nachfolge von norddeutschen Vorbildern, insbesondere den in Hamburg tätigen Bartholt Hinrich Brockes und Johann Ulrich König. Er unterlegt dies durch die Achtung Sailers für andere Autoren dieses Kulturkreises, wie Gottsched und Gellert. Selbst seine Kontroversveröffentlichung gegen Augustin Dornblüth, einen der ersten schriftstellerischen Auftritte Sailers, zieht er zu diesem Zweck heran. Scheinhammer-Schmid macht sehr weite Exkurse, der angedeutete und vom Leser erhoffte Bogen vom Wertherfieber zur Passionsspielsucht ist nicht dabei. Seine Absicht, Sailer im Licht der Aufklärung zu positionieren, offenbart sich durchgängig, kann jedoch nicht ganz überzeugen.

Manuela Oberst gibt in ihrem Beitrag eine Kurzfassung ihrer 2010 erschienenen Dissertation, die den großen Bestand der in Marchtal erhaltenen Periochen aufarbeitet. Dies wäre insbesondere in Bezug auf Sailer sehr interessant, da dieser seine Kerntätigkeit in Marchtal zunächst als Lehrer und Autor hatte, ist in diesem Umfeld doch sein bekanntestes Werk, die »Schöpfung« entstanden. Oberst wirft Streiflichter auf die Marchtaler Theaterwelt, auf Kostüme und technische Ausstattung, bleibt ansonsten nahe an einer

reinen Bestandbeschreibung; Die Rolle Sailers in der Marchtaler Theaterwelt hat sie kaum herausgearbeitet.

Die geistige Spaltung Deutschlands in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, aufgezeigt an einem wichtigen Begriff der Zeit, der »Empfindsamkeit«, ist das Thema Torsten Mario Augensteins. In Sprache, Literatur und Musik begleitet er seine Zuhörer entlang der zunehmenden Übermacht des Nordens bis hin zur Bedeutungslosigkeit Oberdeutschlands durch die Auswirkungen der Säkularisation. Seinen weiten Bogen spannt er, ausgehend von den Wurzeln im Pietismus, über Sailers »Kempensis Marianus«, seiner Variante der »Imitatio Christi«, über die Kontroversen des Jansenismus und die süddeutschen Akteure Amort und Kandler auf ihrem Parnassus boicus, hin zum berühmten Meinrad Spiess in Irsee und endet somit bei der Musik. Ist sie doch im täglichen klösterlichen Betrieb eines der wichtigsten Betätigungsfelder, da sie Empfindungen und Leidenschaften erweckt und stillt. Augenstein schließt bei Isfried Kayser, einem Marchtaler Mitkonventualen Sailers, mit einer ausführlichen, mit zahlreichen Notenbeispielen hinterlegten Erörterung von dessen Beitrag zur Instrumentalmusik der Zeit. Er tut dies weit ausgreifend und gründlich, wie ihn schon der Herausgeber im Vorwort ankündigt.

Es folgen kurze Berichte, so Scheinhammer-Schmid über die Feierlichkeiten zur Einweihung Birnaus 1750, ist doch die dort gehaltene Festtagspredigt eine der ersten Veröffentlichungen Sailers. Wichtig für sein weiteres Schriftstellerleben war die vermutlich bei diesem Anlass entstandene Bekanntschaft mit dem Augsburger Kupferstecher und Verleger Gottfried Bernhard Göz, erwachsen daraus doch einige der weitverbreitetsten Veröffentlichungen Sailers, die Gebetbücher der »Christlichen Tageszeiten«. Darüber und über Sailers Verhältnis zur Kunst, war er doch über seine Mutter eng verwandt mit der Weißenhorner Malerfamilie Kuen, berichtet Matthias Kunze, der derzeitige Leiter des Weißenhorner Heimatmuseums.

Als weitere Ergänzung zu den Symposiumsvorträgen haben sich die Herausgeber der editorischen Gelegenheit verpflichtet, entschlossen eine umfangreiche Arbeit zu Leben und Werk Sebastian Sailers zu veröffentlichen, wenngleich auch nur in Auszügen. Es handelt sich dabei um Moritz Johners »Sebastian Sailer, Ein kultur- und literaturgeschichtliches Lebensbild aus der Barockzeit«. Diese wichtige Quelle war bisher unveröffentlicht und weitgehend unbekannt. Nur Leon Gooverts gab im letzten Nachtragsband seiner Prämonstratenserbibliographie einen Hinweis darauf. Johners Originalmanuskript ist verschollen, lediglich eine durch seinen Pfarrerkollegen Karl Josef Merk bearbeitete Fassung kam in den Besitz des Heimatmuseums Weißenhorn und wartete dort seit Jahrzehnten auf seine Veröffentlichung. Von den mir bekannten vier Exemplaren ist bislang nur das in der Bibliothek des Literaturarchivs Marbach allgemein zugänglich. Johner hat seine Kenntnisse aus den damals noch geschlossen vorhandenen handschriftlichen und gedruckten Spuren Sailers in der Bibliothek Marchtals und den Archiven der umliegenden Marchtaler Pfarreien erarbeitet. Bezieht man die bei Goovaerts überlieferte Seitenangabe Johners auf die Verlagsplanung und vergleicht den Umfang im Typoskript und im vorliegenden Symposiumsband, muss man davon ausgehen, dass die Bearbeitung Merks den Umfang etwa halbiert hat, davon wurde jetzt wiederum nur etwa die Hälfte aufgenommen. Dieses Vorgehen ist eine editorische Gratwanderung. Beeinträchtigend kommt hinzu, dass Johner seine Quellen zwar allgemein angibt, diese im einzelnen jedoch nicht präzisiert. Zudem verfällt Johner, der sich selbst einen unabhängig kritischen Blick auf Sailer und seine Forscher zuschreibt, doch immer wieder in allzu ehrfürchtige Sailerverehrung und verliert sich mitunter in Unwichtigem und Banalem. Trotzdem ist die Arbeit als bislang umfassendste Biographie Sailers wichtig. Er prangert auch die romantisierenden Unwahrheiten und die ständigen Wiederholungen in zahlreichen Veröffentlichungen

über Sailer an. Johner stellt das Alltagsleben unter vielen verschiedenen Aspekten dar, stellt Listen seiner Reisen und Predigten zusammen, berichtet über Haushaltsführung und Privateinnahmen, versucht Briefverkehr und literarische Interessen aufzuzeigen, verschweigt auch Sailers lebenslange Verteidigung der Hexenverfolgung nicht und ermöglicht uns so einen realistischeren Blick auf Sailers Leben.

Der vorliegende Band wirft viele Schlaglichter auf Sailer, beleuchtet ihn so von vielen Seiten, dabei nur selten erschöpfend, öffnet aber neue Blickwinkel, zeigt neue Wege für die Beschäftigung mit Sailer und macht vor allem neugierig. Die angegebenen Ziele der Herausgeber erfüllt er umfänglich. Ich hoffe vor allem, er gibt einen neuen Anstoß für eine uns noch immer fehlende umfassende Sailerbiographie.

Lothar Bidmon

KLAUS SCHATZ: Jesuiten in Schweden (1879–2001). Münster: Aschendorff 2019. 208 S. m. Abb. ISBN 978-3-402-13427-6. Geb. € 36,00.

Klaus Schatz, Jesuit und emeritierter Professor für Kirchengeschichte in Frankfurt a. M., veröffentlicht mit diesem Werk nach kurzer Zeit ein drittes Buch, das sich der Geschichte seines Ordens im 19. und 20. Jahrhundert widmet: 2013 war es eine fünfbändige Darstellung der deutschen, 2017 eine der Schweizer Jesuiten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts; und nun legt er eine Studie der Jesuiten in Schweden von 1879 bis 2001 vor. Was rechtfertigt eine solche Monographie? Die Zahl der in diesem Land eingesetzten Ordensmitglieder ist gemessen am Gesamtorden bescheiden: insgesamt 73, ihre Kurzbiographien befinden sich im Anhang (S. 167–186). Die in Schweden eingesetzten Jesuiten waren immer einer deutschen Provinz zugeordnet und wären so eigentlich in der 2013 erschienenen Geschichte erfasst. Es sind aber nicht quantitative Kriterien, die Schatz zu dieser Studie geführt haben. Vielmehr hat die katholische Kirche in Schweden gesamtkirchlich einen singulären Prozess durchlaufen, den der Jesuitenorden mitgeprägt hat. So stellte sie immer eine schwindend kleine Minderheit dar. Nach mehreren Jahrzehnten kontinuierlichen Wachstums vor allem durch Immigration erreicht sie mit 122.000 Mitgliedern 1,2 % der Bevölkerung. Nach bescheidenen Anfängen lag die Zahl der Jesuiten während des 20. Jahrhunderts bei periodischen Schwankungen zwischen 9 und 16. Während in der nördlichen Hemisphäre der Ordensbestand seit den 60er-Jahren kontinuierlich sank, kann man in Schweden eine Stabilität oder gar eine kleine Zunahme feststellen, wobei die meisten dort wirkenden Jesuiten aus Deutschland zugezogen sind. Obwohl das Land den Prozess einer konsequenten Säkularisierung ging, bis in die letzten Jahrzehnte aber noch eine starke Identifikation mit der lutherischen Staatskirche dominierte, waren retardierende Momente des jesuitischen Apostolats nicht laizistische oder konfessionspolitische, sondern kirchen- und ordensinterne Konflikte.

Die katholische Kirche setzt sich in erster Linie aus Immigranten und aus einer kleinen, in den letzten Jahren aber wachsenden Zahl von Konvertiten zusammen. Für die Jesuiten war aber immer die Präsenz bei Nichtkatholiken wichtig. Sie machten einen großen Teil der Besucher von Gottesdiensten und Vorträgen aus, auf der Suche nach Leitvorstellungen in einem zunehmend säkularisierten Umfeld. In diesem Zusammenhang spielte auch die Ökumene eine große, aber ganz andere Rolle als in den reformatorisch geprägten Ländern Mitteleuropas. So spannt Schatz einen interessanten Bogen vom ersten Kapitel, in dem er den Forschungsstand zur Präsenz der Jesuiten bis 1773 resümiert, zum letzten über die Gründung des »Newman Institutet« von 2001. Schweden ging im 16. Jahrhundert schrittweise und zuerst keineswegs in direkt kirchentrennender Absicht

zum Luthertum über. Das zeigt sich am in Norwegen geborenen und 1564 in den Jesuitenorden eingetretenen Lauritz Nilsen, der, vom König wegen seiner Bildung geschätzt, das Collegium Regium leitete und damit den höheren Unterricht in Stockholm praktisch in seinen Händen hatte. Wohl bekannte er sich klar zu seinem Glauben, ging aber kompromissbereit auf seine protestantischen Kollegen zu. In einer ähnlichen Intention sollte das »Newman Institutet« ein Ort der Begegnung mit der schwedischen Gesellschaft und der lutherischen Kirche zur Reflexion ethischer und theologischer Fragen sein, allerdings bei unzweideutig katholischer Profilierung.

Das Werk setzt sich aus sieben chronologisch angelegten Kapiteln zusammen, wobei das letzte über die Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil das umfangreichste ist (S. 109–152). Im zweiten Kapitel (S. 21–25) zeichnet Schatz nach, wie sich seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert in einem ersten Schritt eine Politik der Religionsfreiheit für Ausländer und damit die Errichtung eines apostolischen Vikariats vollzogen. Wichtig für die katholische Präsenz war 1823 die Heirat des Königs mit einer Katholikin, die zusammen mit ihrem Hofkaplan unter anderem mit dem Bau einer Kirche in Stockholm 1837 die Grundlagen für eine katholische Gemeinde legte. Konversionen waren für Schweden erst ab 1860 möglich. Bei dieser Lockerung hatte der Gesetzgeber allerdings den Übertritt in Freikirchen im Auge. Die Stimmung gegenüber dem Katholizismus und insbesondere den Jesuiten blieb vorerst feindlich. So waren die ersten Priester aus Überzeugung, aber auch aus taktischen Gründen der katholischen Aufklärung zugeneigt und gingen Konfrontationen aus dem Weg. Zur Berufung der ersten beiden Jesuiten, beschrieben im dritten Kapitel (S. 27–50), kam es 1879, wobei mehrere Faktoren mitspielten: Initiant war der apostolische Vikar, der wegen der breiten Unzufriedenheit der Bevölkerung mit der Staatskirche einen starken Zulauf zu Freikirchen beobachtete und in einem alternativen Angebot eine Chance für die katholische Kirche sah, weswegen Leo XIII. die Entsendung von Jesuiten letztlich durchsetzte. Dem deutschen Provinzial wiederum war seit der Vertreibung der Jesuiten 1872 aus dem deutschen Reich ein neues Apostolatsfeld willkommen. In den folgenden Jahren konnten Jesuiten nachziehen, da bei abflauendem Kulturkampf in Deutschland exilierte Priester aus Schweden wieder in ihre Heimat zurückkehrten. Die Jesuiten gingen vorerst diskret mit ihrer Ordenszugehörigkeit um; ihr Wirken konzentrierte sich auf eine positive Darstellung des Glaubens in Predigten für Lutheraner, die den Hauptteil der Gottesdienstbesucher ausmachten, wobei sich die Konversionen bis 1900 auf ca. 15 jährlich beliefen, um danach wieder abzunehmen.

Es war den Jesuiten eigen, sich ganz an der schwedischen Kultur zu orientieren, aber eine Lehre mit klaren Inhalten zu verkünden, was zu Spannungen mit anderen katholischen Priestern führte, die sich für ein konzilianteres Vorgehen aussprachen. Beabsichtigt war die Verlagerung von der Pfarreiarbeit auf die Führung einer Elementarschule und eines Kollegs. Da sich dies aber 1910 definitiv als undurchführbar erwies und wegen Konflikten mit dem Vikar, dem die Jesuiten wegen der bevorzugten Lage ihres Hauses im Stadtzentrum und der Betreuung der reichen Quartiere Stockholms zu dominant schienen, erwogen diese im folgenden Jahrzehnt wiederholt, Schweden zu verlassen. Einflussreiche schwedische Konvertiten widersetzten sich diesem Ansinnen, gelangten damit bis vor den Heiligen Stuhl und setzten sich schließlich durch. Ein interessantes Zeugnis, dass überzeugte Konvertiten hierarchische Verordnungen nicht einfach unwidersprochen akzeptierten. Profilierter Katholizismus verband sich hier mit dem überkommenen Verständnis der Staatskirche, in der die Leitung nicht nur in den Händen von kirchlichen Amtsträgern lag.

Die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, behandelt in den beiden letzten Kapiteln (S. 85–104, S. 109–152), war geprägt von einem starken Anwachsen der katholischen Bevölke-

rung durch Immigration, von 5.000 vor dem Krieg auf 28.000 im Jahre 1962. Zeitgleich zu einem Prozess radikaler Säkularisierung erwachte in der Bevölkerung ein neues Interesse an Catholica. Die Jesuiten verlagerten sich dabei von der Arbeit auf Einzelposten zu einem intensivierten Kommunitätsleben und auf eine verbindlichere Zusammenarbeit mit Schwesterngemeinschaften. Ihr Wirken gestaltete sich in einem Dreieck von Stockholm, Uppsala und Västerås. Die Hauptstadt war geprägt von einer großen Immigration, wodurch die dortige Pfarrei ein internationales Gepräge bekam. Zusätzlich begannen sich die Jesuiten mit einem Kursangebot, der »Katholisch Orientierung«, auf dem Sektor der konfessionsübergreifenden Erwachsenenbildung zu engagieren. Dieses Tätigkeitsfeld gewann mit dem Konzil an zusätzlicher Bedeutung, zumal damit die katholische Kirche vermehrt in ihrer weltoffenen Dimension wahrgenommen wurde. Es zeigt sich hier das Spezifikum für Schweden, dass katholische Positionen in Gesellschaftsfragen nicht als konservativ gewertet wurden. In Uppsala dominierte der Charakter der Universitätsstadt, wo die Jesuiten seit 1936 die Zeitschrift »Credo« redigierten und diese 1974 mit dem Katholischen Informationsdienst zu »Signum« fusionierten. Sie sollte ein Forum der Begegnung mit der schwedischen Gesellschaft werden. Laien wurden verbindlich in die Redaktion integriert, damit sie soziale und mentale Fragen sowie Probleme Schwedens direkt einbrachten. Västerås war eine Industriestadt mit einer großen Präsenz von Migranten. Die von den Jesuiten betreute Pfarrei war kaum schwedisch geprägt, entsprechend war auch die Zahl der Konversionen gering. Die drei Jesuiten beherrschten sehr viele Sprachen, wobei die einzelnen Katholiken stark ihrer Herkunftskultur verhaftet blieben und die Gemeinde aus vielen Sektoren bestand. Wegen wachsenden Personalmangels seit den 70er-Jahren war für die norddeutsche Provinz der Verbleib der Jesuiten in Västerås umstritten; 1992 wurde der Bestand auf einen Priester reduziert, der 1996 die Stadt verließ und eine andere Aufgabe übernahm.

Paul Oberholzer

8. Kunst-, Musik- und Literaturgeschichte

CORNEL DORA, FRANZISKA SCHNOR (HRSG.): *An der Wiege Europas. Irische Buchkultur des Frühmittelalters*. St. Gallen: Verlag am Klosterhof 2018. 116 S. m. zahlr. Farb. Abb. ISBN 978-3-905906-28-8. Kart. CHF 25,00.

Die irische Buchkunst des frühen Mittelalters ist auch für den heutigen Betrachter von berückender Schönheit. Sie repräsentiert die Blüte einer Mönchskultur, die vom 6. bis zum 9. Jahrhundert die geistige Entwicklung Europas mitgeprägt hat. Ein herausragendes Beispiel dafür ist das 612 von dem Iren Gallus gegründete Kloster St. Gallen, dessen Stiftsbibliothek die wohl reichste und schönste Sammlung irischer Handschriften des Frühmittelalters auf dem europäischen Festland enthält. Wer sie betrachtet, steht in der Tat »an der Wiege Europas«. Zu Recht lautet so der Titel der Sommerausstellung, die vom 13. März bis zum 4. November 2018 ausgewählte Schätze des Klosters St. Gallen präsentierte. Dazu ist ein Begleitbuch entstanden, das in hervorragender Weise die ausgestellten Kostbarkeiten erläutert. Vor allem die rund 40 Abbildungen sind – obwohl es sich nicht um Kunstdruckpapier handelt – von vorzüglicher Qualität. Im Anhang finden sich die Anmerkungen und ein Register der Handschriften. Leider wurde auf eine ausgewählte Bibliographie verzichtet.

Das Buch ist so aufgebaut, dass man die acht Kapitel auch einzeln nur für sich lesen kann. Vorgeschaltet ist eine Einführung in die Beziehung zwischen Irland und St. Gallen

von Dáibhí Ó Cróinín, die sich mit den irischen Mönchen Kolumban und Gallus sowie den Handschriften des Klosters beschäftigt. »Die Iren«, so fasst er zusammen, »scheinen in St. Gallen einen perfekten Ort gefunden zu haben, den sie besuchen und an dem sie bleiben konnten, immer im Bewusstsein der Verbindung, die zwischen ihnen und seinem Gründer, Gallus, bestand« (S. 25). Um die Spannweite der Themen zu zeigen, seien die Überschriften der meist unter zehn Seiten umfassenden Kapitel zitiert: Zerfall Roms und Aufstieg Irlands, Bibel und Kirche, Mönchtum und Buße, Irische und St. Gallener Heilige, Der irische Beitrag zur Pflege der Sieben Freien Künste, Das Irische Evangelium von St. Gallen und seine Familie, Irische Einflüsse in der St. Galler Initialenmalerei, Gäste und Lehrer aus Irland im Kloster St. Gallen. Die Abschnitte sind stets so aufgebaut, dass zunächst kurz in das Thema eingeführt wird und dann auf Doppelseiten jeweils Abbildung der Handschrift und erläuternder Text einander gegenüberstehen. Sie sind mit Überschriften versehen, die bisweilen pointiert formuliert sind (S. 63: »Magnus: Bier, Bär und ein langes Leben«). Schnell und präzise kann sich der Benutzer so auch mit Hilfe des Registers informieren. Von irischer Mission ist in diesem Überblick kaum die Rede, zu Recht. Denn die Quellen etwa zu Kolumban machen deutlich, dass er nicht zu Heiden gepredigt hat und demzufolge kein Missionar im eigentlichen Wortsinn gewesen ist. Ziel seiner peregrinatio war es vielmehr, vor allem dem Adel den Weg zu einem besseren Leben in monastischem Asketentum zu weisen.

Neben den kurzen einführenden Texten verschiedener Autoren ist es ein Genuss, sich in die Betrachtung der Abbildungen zu vertiefen, die Blicke in eine andere Welt eröffnen. Dazu einige Beispiele. Im häufiger vorkommenden Cod. Sang. 1395 findet sich auf der Rückseite eines Matthäus-Porträts (S. 83) ein Text mit »einer bizarren Mischung aus christlicher und vorchristlicher Frömmigkeit«, wo zur Linderung von Kopf- und Zahnschmerzen sowie anderen alltäglichen Gebrechen sowohl Christus als auch die vorchristlichen altirischen Götter Dian Cécht und Goibniu angerufen werden (S. 18f.). Aus dem 395 Seiten umfassenden Cod. Sang. 48 ist der Anfang des Johannesevangeliums in griechischer Sprache mit lateinischer Übersetzung zwischen den Zeilen abgebildet, manche Anfangsbuchstaben gelb und rot ausgemalt (S. 37). Eine höchst komplexe Aufgabe war im Frühmittelalter die Berechnung des Osterfestdatums. Dazu ist ein Blatt mit durch farbige Säulen getrennten Spalten abgedruckt, auf dem unten der Schreiber vielleicht aus Verdruss über die komplizierte Arbeit zur Abwechslung einen kleinen Hund gezeichnet hat (S. 40). Eine Liste der zwölf Hauptübel der Welt ist so sorgfältig geschrieben, dass sie selbst ein Ungeübter lesen kann (S. 48). Von dem Musiktraktat des Augustinus besitzt die Stiftsbibliothek ein Einzelblatt, das einst als Einbandmakulatur diente (S. 68). Von dem »Standardnachschlagewerk des Mittelalters«, Isidor von Sevillas *Etymologiae*, ist ein Fragment abgebildet, das aus dem 7. Jahrhundert stammt. »Es handelt sich um das älteste handschriftliche Zeugnis der *Etymologiae* und um eine der ältesten Handschriften in irischer Schrift« (S. 70f.). Natürlich dürfen auch einige Einzelblätter mit den wunderbaren Zeichnungen etwa des Evangelisten Matthäus oder einer Kreuztafel mit Flechtwerk nicht fehlen (S. 83, 85). Auf der Initialzierseite im irischen Johannesevangelium aus der Zeit um 800 läuft das Flechtband oben in einem menschlichen Kopf aus, der vergleichsweise schlicht gezeichnet ist und sogar angedeutete Bartstoppeln aufweist (S. 91). Das ist ungewöhnlich und könnte auch einer Laune des Künstlers entsprungen sein.

Diese Beispiele mögen den Reichtum des Bändchens andeuten, das jedem Freund mittelalterlicher Handschriften Freude bereiten wird.

Lutz E. v. Padberg

ANSELM RAU: Das Modell Franziskus. Bildstruktur und Affektsteuerung in monastischer Meditations- und Gebetspraxis, Luther und das Konzil. Zur Entwicklung eines zentralen Themas in der Reformationszeit (Neue Frankfurter Forschungen zur Kunst, Bd. 22). Berlin: Gebr. Mann 2019. 568 S. ISBN 978-3-7861-2825-0. Geb. € 89,00.

Rezension unter 7. Orden, Klöster und Stifte

KATJA SCHNEIDER (HRSG. IM AUFTRAG DER STIFTUNG LUTHERGEDENKSTÄTTEN IN SACHSEN-ANHALT): Verehrt. Geliebt. Vergessen. Maria zwischen den Konfessionen. Katalog anlässlich der Ausstellung [...], Augusteum 13. April bis 18. September 2019. Petersberg: Michael Imhof-Verlag 2019. ISBN 978-3-7319-0823-04. Geb. € 29,95.

NORBERT WOLF (HRSG.): Das Missale Albrechts von Brandenburg. Geschaffen von Nikolaus Glockendon – inspiriert von Albrecht Dürer. Die Handschrift 10 der Hofbibliothek Aschaffenburg. Mit einem Vorwort von Karin L. Kuhn. Luzern: Quaternio-Verlag 2017. ISBN 978-3-905924-50-3. 222 S. im Originalformat der Handschrift von 37,5x26,8 cm, überwiegend farbige Abb. und 3 Beilagen, Geb. im Schuber € 298,00.

Wirklich bemerkenswert ist schon allein das Grundfaktum: So weit sind wir mit der Ökumene gekommen, dass das hoch renommierte Augusteum in Wittenberg eine Ausstellung organisiert, in welcher die Verehrungsformen Mariens im späten Mittelalter und deren Wandlungen in der Reformationszeit zum Hauptthema gemacht werden. Nicht einmal ein Hauch von Konfessionalismus ist in diesem Ausstellungsband mehr zu spüren. Stattdessen: eine wirklich bewundernswerte Zusammenstellung von hoch relevanten Exponaten, die die ganze Breite der Kultpraktiken und Kultlogiken sowie ihrer Umformung und/oder Ablehnung repräsentieren – dazu prominente, kluge, gleichzeitig allgemeinverständliche Aufsätze und hervorragend erschließende Katalog-Kommentare. »Maria ist eine Gestalt der Reformation. Sie ist mit ihren biblischen Geschichten auch eine evangelische Gestalt«, erläutert die Kuratorin Katja Schneider den Zugang. Die Ausstellung will daher »den Gestus des völlig Neuen und Anderen, der heute gern mit der Reformation verknüpft wird, relativieren und auf die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen gerade in den ersten Jahrzehnten der Reformationszeit hinweisen.« (S. 13) Wittenberg war bis 1517 und darüber hinaus eine »Marienstadt«; und Luther hat keineswegs in kurzem Prozess mit Maria abgeschlossen. Erst im Zuge der lutherischen und katholischen Konfessionalisierung seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wurde Maria zum »Marker« von Abstoßung und Zugehörigkeit.

Teil I der Ausstellung und des Katalogbandes widmen sich – im Überblick – der Marienfrömmigkeit im Spätmittelalter. Johannes Schilling erläutert eingangs den Weg »Vom Kult zur Verehrung«: Eine knappe Skizze des 13.–15. Jahrhunderts lässt nicht nur erkennen, welche Distanzierungen Luther besonders wichtig waren: Maria als Schutzmantelmadonna oder als Mittlerin zwischen Mensch und Gott, die Heilstreppe. Nur einer vermittelt zwischen Sünder und gnädigem Gott – Christus allein. Aber seine Auslegung des Magnificat zeigt an Maria, wie der und die Glaubende auf Gott vertrauen und in diesem Vertrauen erlöst werden kann. Thomas Noll beschreibt die enorme Vielfalt der Repräsentationen, in denen sich das von Maria erwartete Strömen vermittelter Gnade ereignete. Das war keineswegs jene fromme Veräußerlichung im Haptischen, derer der Marienkult später polemisch verdächtigt werden sollte. Aber: Die Bilder spielten als Bezugspunkte des Gebets eine zentrale Rolle (vgl. S. 36). Susanne Wegmann analysiert spezifische Kon-

ktionen: Maria als Fürbitterin im Gericht – Maria als Milchspenderin nicht nur für das Jesuskind, sondern auch für ihre glühenden Verehrer wie Bernhard von Clairvaux – Maria als Miterlöserin im weit verbreiteten *Speculum Humanae Salvationis*. Aber: Luthers Polemik gegen diese Zuspitzungen verleugnet auch die theologischen Differenzierungen, die das 15. Jahrhundert durchaus festgehalten hatte, und zwar nicht nur in der theologischen Literatur für Spezialisten, sondern auch in populären Weltgerichtsspielen. Die diesem Abschnitt der Ausstellung zugeordneten Objekte – von Spitzenwerken Albrecht Dürers, Bernhard Strigels, Thomas Anshelms und Sebald Behams bis hin zu anonymer Handwerkerkunst – ist wohl nie bislang in solcher Dichte zusammengeführt und präzise erschlossen worden.

Teil II fokussiert Marienfrömmigkeit in Mitteldeutschland, dem Sozialisationsraum und der Wirkungsstätte Luthers. Martin Sladeczk skizziert die mitteldeutschen Marienwallfahrten mit feinen Differenzierungen zwischen prominenten und weniger bedeutsamen Kultorten und knapp-prägnanten Beispielen für deren Erlöschen – etwa im Bauernkrieg oder durch die Aufhebung der Wallfahrtsklöster. Beate Kusche analysiert die »intensive private und öffentliche Marienverehrung« Friedrichs des Weisen, Ausdruck seiner inneren Überzeugungen von einem ernsthaften Heilsweg, aber auch Medium der Repräsentation als frommer Landesvater und nicht zuletzt: ikonografisch allgegenwärtige Selbsteinschreibung in ein liturgisches Geschehen der Interaktion mit der Gottesmutter, Greifbarkeit der Gnade im Heilumsschatz der Schlosskirche. Hartmut Kühne stellt die Rosenkranzbruderschaften der Wettiner dar; sie waren, was Frömmigkeitslogiken und pastoralpolitische Netzwerke betrifft, mit all jenen intensiv verbunden, die Luther wenig später als Werkzeuge des Antichristen anprangern sollte. Die Reformation wuchs wirklich aus der Mitte, und damit aus der Diskursivität spätmittelalterlicher Religiosität hervor; sie hatte darin nicht nur ihre Feindbilder, sondern auch ihre Anknüpfungspunkte. Auch wem von der Objektkultur Vieles bereits vertraut ist: Ausstellung und Katalog bieten neben Pilgerzeichen, Gnadenbildern, Ablassurkunden, Gussmodellen und Druckstöcken überraschende Motive, etwa die »Einhornjagd im hortus conclusus« (Kat. Nr. 40, S. 123). Subtil erläutert die Herausgeberin das auf dem Umschlag abgebildete Cranach-Werk »Maria mit dem sie umhalsenden Kinde« (Kat. Nr. 44, S. 127) als Maria in die Menschenwelt hereinholende Mutter, die »feinfühlig« verkörperte, was »Luther an Maria schätzte [...]: zärtliche Mutterliebe, keusche Reinheit und genügsame Demut«.

Teil III beschreitet den Weg in die Reformation: Marienverehrung mit und nach Luther. Hartmut Kühne erläutert Kontinuitäten, Abbrüche und Umdeutungen. Maria blieb in der lutherischen Liturgie allein durch das Kirchenjahr präsent. Das theologisch problematische *Salve Regina* wurde nicht verbannt, sondern umgeschrieben. Prediger, die Maria zum Thema machten, verteidigten sich erfolgreich gegen Vorwürfe der »Papistey«. Das unter den Objekten dieses Ausstellungsteils »poppigste« wird in allen Rezensionen dieser Ausstellung erwähnt: eine Marienkrönung, in der nicht mehr der himmlische Christus seine Mutter, sondern ein künstlich-künstlerisch angegrauter Gottvater seinen himmlischen Sohn krönt, weil man der Madonna einen dünnen Jugendbart angedeihen ließ. Nachdem die Linie der Neuinterpretation einmal vorgegeben war, war Konservatismus kein Skandal mehr. Luisa Coscarelli-Larkin zeigt den Wandel des Rosenkranzes zur Gebetskette auf den Epitaphien lutherischer Pfarrer. Und auch Katharina, die Lutherin, besaß bis an ihr Lebensende eine Gebetskette, deren Nutzung als klösterlicher Rosenkranz begonnen haben mochte. Ein prominentes – und für Polemik geeignetes – Ausstellungsobjekt: eine Madonna, deren Kind durch raffinierte Mechanismen zu bewegtem Handeln gebracht werden konnte. Dennoch: Die Umdeutungen und Anpassungen dominierten; Maria wurde vorsichtig und subtil, keineswegs ikonoklastisch bedeutungslos

für die evangelische Frömmigkeit. Radikale Bilderstürme waren – im Gegensatz zu reformierten Territorien – in Mitteldeutschland eher die Ausnahme: Nur wenige gewaltsame Räumungen lassen sich anhand von Schriftzeugnissen oder Objekten rekonstruieren. Stattdessen verbannte man untragbar gewordene Artefakte in »Götzenkammern«, die, oft schwer zugänglich, erst im 19. oder 20. Jahrhundert wiederentdeckt wurden und nunmehr eine museale Historisierung der dort erhalten gebliebenen Zeugnisse vorreformatorischer Frömmigkeit erlaubten, teils als hübsche Munition für den Kulturkampf. Vieles ist gerade durch das Verbergen erhalten geblieben, während in katholischen Territorien zunächst der barocke und dann der ultramontan-nazarenische Stil zwei Wellen einer oft wenig barmherzigen, da hoch programmatischen Verdrängung geschlagen hatte.

Der Katalog ist mit äußerster Sorgfalt gestaltet und glänzt mit hervorragenden und großformatigen Abbildungen nicht nur der hohen Kunst, sondern auch der vermeintlich »abseitigen« Artefakte: Malerei, Kupferstich, Skulptur, Halbreif, Gebetszettel.

In das unmittelbare Frömmigkeitsumfeld, das diese Ausstellung repräsentiert, gehört auch die fromme Selbstinszenierung des Kardinals Albrecht von Brandenburg. Er war bereits Bischof von Magdeburg und Administrator von Halberstadt, wollte aber um der Haus- und Reichspolitik der Brandenburger willen zusätzlich das Erzbistum Mainz erwerben, die größte Diözese der damaligen Christenheit, Sitz des Erzkanzlers des Reiches, eines der sieben Kurfürstentümer, dessen Inhaber zur Kaiserwahl berechtigt war. Das Erzbistum Mainz hatte zwischen 1504 und 1514 dreimal den Inhaber gewechselt und war wegen der nach Rom zu zahlenden Gebühren völlig überschuldet. Wesentlich aus finanziellen Gründen fiel die Wahl des Domkapitels auf den damals erst 24-jährigen Albrecht von Brandenburg-Hohenzollern, den jüngeren Bruder des Kurfürsten von Brandenburg. Rom stimmte der Pfründenakkumulation zu, allerdings gegen die enorme Zahlung von 10.000 Golddukat. Die Fugger schossen das Geld vor; Rom wies den Weg zur Abzahlung: Ausschreibung eines Plenarablasses zugunsten des Neubaus der Peterskirche, von deren Erlös Albrecht seinen Anteil zum Abstoßern der Schuld aufwenden durfte. Der Ablass hat in jüngsten Publikationen eine sozial- und religionsgeschichtliche Neubewertung erfahren, und dennoch: Hier begann der Schacher die geistlichen Beweggründe des Ablasses endgültig zu überwiegen; hier war der Bezug zur Mitte christlichen Lebens verlorengegangen: »Das Arrangement, die Balance spiritueller und materieller Ziele, die es früher gegeben haben dürfte, zerfiel.« (Berndt Moeller, Die letzten Ablasskampagnen. [...], in: Ders., Die Reformation und das Mittelalter, Göttingen 1991, S. 53–72, hier: S. 54, 68) Die Menschen blieben mit ihren frommen Leistungen gewissermaßen bei sich selbst, von Gottes Heilsbotschaft abgetrennt, in Ungewissheit gehalten und von Angst überlagert (vgl. ebd., S. 70); das System der »totalen Gnade«, das die Ablässe darstellten, hatte auf dieses Grunddilemma keine systematische Antwort mehr, sondern nur noch eine inflationäre.

Die lange Zeit zutiefst verfeimte Person des Kardinals ist vor einigen Jahren durch eine klug in die Tiefe recherchierte Ausstellung und deren Publikation bestens erschlossen worden (Thomas Schauerte (Hrsg.), Der Kardinal. Albrecht von Brandenburg – Renaissancefürst und Mäzen, Bd. 1: Katalog; Bd. 2: Essays, Regensburg 2006). Es wäre demnach historisch falsch, in Albrecht von Brandenburg einen besonders gewissenlosen Kirchenfürsten zu sehen, mochte er als Sohn eines herrschenden Fürstenhauses auch kaum dem Idealbild eines Bischofs entsprechen: Als schöngeistiger Kunstmäzen unterhielt er einen

humanistischen Musenhof; gleichzeitig war er ein typischer Vertreter des spätmittelalterlichen Frömmigkeitspluralismus und ein passionierter Reliquiensammler: 39 Mio. Ablassstage konnte man in seiner Reliquienkollektion in Halle gewinnen.

Das Neue Stift in Halle wurde der Ort, an dem Albrecht von Brandenburg eine Art Totalinszenierung spätmittelalterlicher Frömmigkeitskultur vorexerzierte und darin, geistlich-fürstlichen Repräsentationsbedürfnissen entsprechend, seine Selbstdarstellung als frommer Erzbischof und Kardinal ins Extreme trieb. Altargemälde, Prunkgewänder, Heiltumskataloge und liturgische Bücher verwiesen wechselseitig aufeinander; und immer wieder stellte der Kardinal sich selbst in den Mittelpunkt: Sein Portrait, seine Halb- und Ganzfigur erschien in Darstellungen der Gregorsmesse; mehrfach, fast massenhaft hat er sich selbst als Hl. Erasmus, Hl. Nikolaus, Hl. Ambrosius etc. darstellen lassen, immer in üppigst prunkender Amtsgewandung, die klassischen ikonografischen Marker der jeweiligen Heiligen beiläufig addiert.

Einer dieser Repräsentationsorte geistlicher Gewalt und ständischen Selbstbewusstseins ist das Missale Hallense, entstanden bis 1524, in höchster Kunstfertigkeit illuminiert von Nikolaus Glockendon. Die bewundernswerte Faksimile-Edition der Bild- und Initialseiten ist kenntnisreich eingeleitet und kommentiert von Karin L. Kuhn, Leiterin der Aschaffener Hofbibliothek, wo das Missale Hallense als Ms 10 sorgsam bewahrt wird, und vom Kunsthistoriker Norbert Wolf. Beilagen zeigen die druckgraphischen Vorlagen von Albrecht Dürer, Lucas Cranach und Martin Schongauer, an denen Glockendon sich orientierte. Zwei Original-Faksimile-Blätter – eine Skizze von Dürer, eine Doppelseite aus dem Missale von Glockendon – sind beigegeben. Das ist etwas für Liebhaber – aber für diese ist es perfekt gemacht.

Die Miniaturen zeigen keineswegs nur den geltungssüchtigen Kirchenfürsten – wenn auch diesen prominent. Szenen der Heilsgeschichte und der Hagiografie sind eingebettet in ergreifend kunstvolle und gleichzeitig klar zeitgenössische Darstellungen spätmittelalterlichen Alltagslebens. Besonders schön ist die Darstellung der Geburt Mariens – von Albrecht Dürer aus der Staatlichen Graphischen Sammlung München (Beilage Druckgrafik, S. 18) und von Nikolaus Glockendon (S. 174–176). Spätmittelalterliche Frauen wussten eine glückliche Geburt wahrlich zu feiern – in ausgelassener Gemeinschaft.

Andreas Holzem

KIA VAHLAND: Leonardo da Vinci und die Frauen. Eine Künstlerbiographie. Berlin: Insel Verlag 2019. 347 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-458-17787-6. Geb. € 26,00.

VOLKER REINHARDT: Leonardo da Vinci. Das Auge der Welt. München: C. H. Beck 2018. 383 S. m. Abb. ISBN 978-3-406-72473-2. Geb. € 28,00.

Anlässlich des 500. Todestages von Leonardo da Vinci (1452–1519), dem bis heute als Universalgenie gefeierten Maler und Kunsttheoretiker, der genauso im Bereich der Naturwissenschaften und Anatomie, Mathematik und Optik, Musik und Poesie, Botanik und Hydraulik, Mechanik und militärischen Technik tätig war, sind zahlreiche Biographien erschienen, die den Anspruch hegen, nicht nur für ein wissenschaftliches Fachpublikum lesenswert zu sein. Eine dieser Biographien ist Kia Vahlands Publikation »Leonardo da Vinci und die Frauen« (für den Leipziger Buchpreis 2019 als »Sachbuch« nominiert), die den Schwerpunkt auf die Sparte der Malerei legt und nach dem Verhältnis des Künstlers zum weiblichen Geschlecht fragt.

Die Antwort fällt enthusiastisch aus. Die Autorin begründet gleich eingangs den Fokus ihres Buches: »Die Hauptfiguren auf Leonardos Gemälden ›sind‹ Frauen«. Und ihre These ist: »Leonardo da Vinci hat so viel für die Sichtbarkeit der Frauen getan wie kein anderer Maler.« »Gemeinsam mit seinen femininen Modellen erfindet der Künstler die unabhängige, selbstgewisse Frau, sie wird in seinen Werken zum ebenbürtigen Gegenüber des Mannes.« Damit aber, so Vahland weiter, habe Leonardo nicht nur die Frauen befreit, sondern auch die Malerei: »Indem er sich mit den Frauen verbündet, emanzipiert Leonardo auch die Kunst. Sie ist nun keine Wunschmaschine für Auftraggeber mehr, sondern hat ein unverfügbares Eigenleben.« (S. 7–9) Solche Thesen sind nicht wenig provokant und machen neugierig: Inwiefern können die wenigen erhaltenen Frauenporträts und Madonnengemälde diese Sicht wirklich stützen? Wie man weiß, hat Leonardo viel begonnen und wenig beendet. Berücksichtigt man auch sein breites graphisches Werk, die nicht fertiggestellten Projekte oder indirekt überlieferten Werke: Feiert seine Malerei nicht genauso – wenn nicht mehr – den (idealen) männlichen Körper? Über zahlreiche Dokumente ist zudem bekannt, dass das Begehren Leonardos dem männlichen Geschlecht galt. Wie verträgt sich das mit Vahlands Thesen?

Vahland entwickelt ihre Sicht in zwölf Kapiteln, die auf der Basis der reich überlieferten historischen Quellen sowie der aktuellen wissenschaftlichen Literatur das gesamte Leben und Werk Leonardos nachzeichnen, nicht ohne auch den künstlerischen Kontext und die kulturhistorischen Hintergründe einzuholen: Florenz als Stadt der mächtigen Bankiers und Kaufleute, der Erfindung der Zentralperspektive und gewagten Kuppelkonstruktionen, der gelehrsam literarischen Zirkel und höfischen Turniere, der rigorosen Familienbande und streng geahndeten Sexualdelikte. Lebendig führt Vahland auch durch die weiteren Stationen der Vita, Leonardos vielfältige Tätigkeit am Mailänder Hof ab 1482, gestützt von seinen Malerkollegen und Werkstattgehilfen, seine kurze Reise nach Venedig 1499, die für die Malerei der Serenissima wegweisend werden sollte, seine Rückkehr nach Florenz 1500 und die Konkurrenz mit Michelangelo, sein erneuter kurzer Aufenthalt in Mailand und dann Rom 1513, und letztlich der Ruf an den französischen Hof von Franz I., der dem nun 65-jährigen Künstler eine hochbezahlte Stellung bei voller Freiheit gewährte.

Den Schwerpunkt ihrer Ausführungen legt Vahland allerdings auf drei von Leonardos Frauenporträts: Das Bildnis der Ginevra de Benci, der Cecilia Gallerani und der Lisa del Giocondo, der »Mona Lisa«. Und hier zeigt sich die Stärke dieses Buches, Vahlands souveräne Kenntnis in Sachen des Petrarkismus und des blühenden Liebesdiskurses, der im Quattrocento zugleich zur Herausforderung für die Malerei wird. Vahland erläutert nicht nur die erhaltenen Quellen zu den dargestellten Personen und ihren eng verflochtenen sozialen Netzwerken. Vielmehr verbindet sie diese auch geschickt mit den literarisch-poetischen Zeugnissen, welche rund um diese Bildnisse verfasst worden sind und den politisch-diplomatischen Bestrebungen, die den (mehr oder minder platonischen) Liebeskult um schöne (verheiratete) Frauen als ein Geschäft zwischen Männern entlarven. These all dieses Kapitel ist, dass Leonardo den Frauen erstmals eine Seele gibt. Und tatsächlich bietet seine Kunst des Porträts etwas prinzipiell Neues an: Statt der strengen Ansicht im Profil sehen die Frauen den Betrachtenden entgegen oder gewinnen durch die Torsion der Körperachsen, Techniken wie das weiche sfumato oder Attribute wie einen Hermelin eine neue Qualität der Lebendigkeit, und also ein Innenleben.

Inwiefern aber lässt sich behaupten, dass Leonardo diese Neuerungen den Frauen verdankt? Wie Vahland etwa am Beispiel des Bildnisses der Ginevra de Benci meint: »Leonardo hat von der Bergtigerin gelernt. Die Souveränität der schönen, klugen und naturverbundenen Dichterin trägt ihn zu seiner größten Erfindung: der Malerei als so

selbstgewisser wie selbstbestimmter Kunst« (S. 115). Das scheint hoch gegriffen. Was wir einzig wirklich wissen ist, dass Leonardo den Wettstreit der Malerei mit der Poesie aufnimmt und – im Sinne des paragone – jene Qualitäten zu erfüllen strebt, die die Poesie der Malerei seit Petrarca abspricht: nämlich »voce ed intellecto« mit ins Bild zu bringen. Auch wenn das Ergebnis in der Tat ganz neue Bilder sind: Sind wirklich die porträtierten Frauen die Triebkraft dafür? Eben diese Belebung und Beseelung lässt sich bei allen Figuren Leonardos erkennen, und also auch bei männlichen Gestalten wie dem »Hl. Hieronymus« oder den Aposteln im »Letzten Abendmahl«. Wie Vahland selbst konstatiert, bleiben die Frauen dieser Porträts letztlich ambivalent zwischen Antwort und Entzug, zwischen Nähe und Unnahbarkeit verortet. Dies folgt weiterhin der petrarkistischen Konzeption, womit aber kaum überzeugen kann, dass Leonardo in seiner Kunst die unabhängige, selbstgewisse Frau erfindet, er »gemeinsam mit seinen femininen Modellen [...] die Frauen emanzipiert« (S. 274).

Worauf sich diese Thesen gründen, ist offenbar die Natur, mit der Frauen traditionell verbunden wurden – was Vahland als Macht der Frauen begreift: In ihrer Sicht wissen die Frauen »um die Kräfte der Natur«, und es ist dieses Wissen der Frauen, um das Leonardo in seiner Malerei kreise (S. 8, S. 273). »Leonardos Frauen brauchen das Licht und die Luft, sie sind Kinder Gottes, Verwandte der Natur, und ihre ganze Weiblichkeit entfaltet sich erst im Freien.« (S. 99) »In Leonardos Sicht kann eine individuelle Frau für das große Ganze stehen, weil sie mit der Natur die Gabe teilt, Leben zu geben« (S. 9). Und wie es zu Leonardos Bild der nackten Leda in einer Landschaft heißt: »Die Natur und ihre Stellvertreterin, die Frau und Mutter, feiern das Prinzip der Fruchtbarkeit« (S. 222). Wenn nun Frauen aber erneut – und in ganz traditioneller Manier – auf ihre Biologie und Gebärfähigkeit festgemacht werden: Wie befreit, so stellt sich die kritische Frage, können diese Frauen sein? Selbst wenn Leonardo seine Personen gerne vor eine Weltenlandschaft setzt und zeitlebens zeichnend die Gesetze der Natur erforscht: Kann diese Engführung von Weiblichkeit und Natur geeignet sein, um Frauen »aus ihren gesellschaftlichen Zwängen zu lösen«, wie Vahland das zuletzt auch für die Jünglingsfiguren konstatiert, denen Leonardo »ihre Sinnlichkeit, ihre Naturverbundenheit und ihre Verführungskraft zurückgibt«? (S. 274).

Es braucht keine vertieften Kompetenzen in gender studies, um zu erkennen, dass diese Sicht problematisch ist, und nicht allen (mit Leonardo etwas näher vertrauten) Lesern und Leserinnen wird auch der unbekümmerte Umgang mit den zahllosen anheimelnden Legenden über den unehelich geborenen, in der Familie des Vaters aufgewachsenen Künstler gefallen, die Vahland nicht kritisch gegen den Strich bürstet, sondern mit möglichen Gedankengängen und fiktiven Befindlichkeiten des Künstlers weiter ausschmückt: »Es scheint bisweilen, als blicke der Maler in seiner Kunst mit Wehmut zurück, als wecke das Sujet der Madonna mit Kind Erinnerungen an ein verlorenes frühkindliches Paradies.« (23) Wer an diesen Punkten keinen Anstoß nimmt und einen einmal anderen Fokus auf Leonardo sucht, wird in dieser kunsthistorisch kompetenten, kulturhistorisch fundierten und gut illustrierten Publikation eine angenehme Lektüre finden.

Wie kritisch die festgezurrten Legenden und unbelegten Anekdoten über Leonardo tatsächlich gelesen und (aus)sortiert werden müssen, das zeigt die Biographie des Historikers Volker Reinhardt »Leonardo da Vinci. Das Auge der Welt«, eine Publikation, die den Fokus auf den Aspekt der Beobachtung legt (die »Schule der Erfahrung« jenseits

von Universitäten und Akademien, die Leonardo als unehelich geborenem Sohn verweigert blieben). So wie schon in seiner Biographie über Martin Luther entdeckt Reinhardt auch hier einen widerständigen Menschen, der sich gegen seine Zeit stellte: gegen die gelehrsamten Humanisten, die sich im Studium antiker Schriften verlieren, die christlichen Theologen, die in ihrer Lehre den Körper und die Natur moralisieren, und besonders die Magier, Kurfuscher und Alchemisten, die dem einfachen Volk vortäuschen, über ein geheimes Wissen zu verfügen.

In sechs chronologisch geordneten Kapiteln diskutiert Reinhardt das gesamte Leben und Werk Leonardos, auch er gestützt auf die reich erhaltenen Quellen über den Künstler, die bestens publiziert, laut dem Historiker »bisher allenfalls am Rande Beachtung gefunden« hätten (eine Behauptung, die nur als Abgrenzungsrhetorik verstanden werden kann, beachtet man die aktuelle kunsthistorische Forschung, die diese Quellen keineswegs »nur nebenbei und selektiv berücksichtigt«, wie Reinhardt meint [S. 18]). Tatsächlich gelingt es Reinhardt durch seine kritische und präzise Relektüre, dieser breiten schriftlichen Quellenbasis die wuchernden Legenden um den Ausnahmekünstler vor allem in Hinblick auf biographische Fakten effektiv in sich zusammenbrechen zu lassen (einzig eine Wiedergabe der reich zitierten Quellen im originalen Wortlaut wäre wünschenswert gewesen). Auch besticht dieses exzellent geschriebene, faktenreiche Buch durch die Klarheit in der Darstellung der historisch-politischen und familiendynastischen Zusammenhänge (eine Karte von Oberitalien zur Zeit der Renaissance und eine Zusammenstellung der wichtigsten Gemälde Leonardos sowie der zentralen Daten seiner Vita unterstützen eine rasche Orientierung). Weniger überzeugend allerdings sind die Bildanalysen, die etwas additiv aneinandergereiht, dem aktuellen Stand der kunsthistorischen Forschung nicht immer gerecht werden und, weil nicht genügend an den Bildern selbst oder den komplexen Debatten um diese orientiert, an einigen Stellen ihrerseits unkritisch bleiben (entsprechend lässt auch die Bildqualität durch das ganze Buch hindurch zu wünschen übrig). Reinhardts Erkenntnisinteresse ist ein historisches; nicht die Bilder, sondern der Mensch Leonardo steht in seinem Fokus, den Reinhardt letztlich als jemanden erscheinen lässt, der mit niemandem versöhnt war, »nicht mit seinen Mitmenschen, nicht mit seiner Familie und erst recht nicht mit der Natur« (S. 17). Hier zeigt sich in der Tat ein ganz anderes Bild des Künstlers, als Vahland es entwirft (man lese das Kapitel zu Leonardos »Leda« im Vergleich). Ob Reinhardts Bild von Leonardo die breite, interdisziplinäre Forschung über den »Maler-Philosophen« (S. 124) seinerseits versöhnen kann, wird sich noch zeigen. In jedem Fall ist dies ein sehr empfehlenswertes Buch für alle, die sich aus historischer Perspektive für den widerständigen Künstler und seine Zeit interessieren.

Marianne Koos

JÖRG SEILER (HRSG.): Literatur – Gender – Konfession. Katholische Schriftstellerinnen. Bd. 1: Forschungsperspektiven. Regensburg. Friedrich Pustet 2018. 216 S. m. Abb. ISBN 978-3-7917-3003-5. Kart. € 29,95.

Der im Rahmen eines an der Universität Erfurt angesiedelten DFG-Forschungsprojektes zu »Katholischen Schriftstellerinnen als Produkte und Produzentinnen ›katholischer Weiblichkeit‹?« erschienene Sammelband »Literatur – Gender – Konfession« stellt Band 1 einer weiter angelegten Reihe dar und versammelt 10 Beiträge von im Projekt arbeitenden bzw. kooptierten Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen unter dem Stichwort »Forschungsperspektiven«. Die Annäherung an katholische

Schriftstellerinnen in der Zeit zwischen 1908 und 1962 ist ein im Kontext der Kirchengeschichte sowie der Katholizismusforschung bislang nicht bearbeitetes Feld; der dem Projekt zugrundeliegende »intersektionale« methodische Zugang, vor allem der Ausgang von einem frauen- und geschlechtergeschichtlichen Ansatz eröffnet in diesem Sinn für die Katholizismusforschung der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vielfältige neue Forschungsperspektiven. Das 2018 publizierte umfängliche Werk über Carl Muth und die Zeitschrift »Hochland« (hrsg. v. Thomas Pittrof) verweist in nur einem Beitrag auf eine der katholischen Schriftstellerinnen, Gertrud von le Fort, wobei diese genau für ein spezifisches Bild »katholischer Weiblichkeit« steht, das der vorliegende Forschungsband durch die fundierte, interdisziplinäre Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Schriftstellerinnen aufbricht. Darin liegen das Verdienst dieses Buches und die Zielperspektive des Forschungsansatzes des Projekts, nämlich die »wesentlich größere Pluralität im Katholizismus bereits der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts [...] als bislang in der Forschung angenommen« (8) aufzuzeigen. Die Annäherung an verschiedene deutschsprachige katholische Schriftstellerinnen weist dabei sowohl auf deren innovativen als auch konservativ-bewahrenden Beitrag auf dem Feld des Katholizismus hin.

In den drei ersten Beiträgen werden von der Projektleitung – Jörg Seiler, Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt, und der Projektmitarbeiterin Antonia Leugers – Forschungsansatz und Forschungsperspektiven skizziert; Holger Gast, Informatiker an der Universität Tübingen und kooptierter Projektmitarbeiter, stellt den mit dem Projekt verbundenen Aufbau einer umfassenden Datenbank zu katholischen Schriftstellerinnen vor. Der Begriff des Katholischen wird im Rahmen des Projekts nicht nur als »konfessionell-religiöse Beschreibung« verstanden, sondern als »eine kulturelle bzw. soziale Zuschreibung« (S. 8f.), und in diesem Sinn versucht das Projekt die Wechselwirkung beider Ebenen zu erforschen und den normativen, pragmatischen und performativen Aspekt dessen, was katholisch ist, im Blick auf die einzelnen Schriftstellerinnen auf individuell-biographischer und sozialer Ebene herauszuarbeiten.

Der Beitrag von Lucia Scherzberg, Systematikerin an der Universität des Saarlandes, diskutiert die methodischen Grundlagen des Projekts und macht auf das befreiende Potential aufmerksam, das die Berücksichtigung von Genderaspekten in der Katholizismusforschung bedeutet. Unter Rückbezug auf Analysen von Esther Hornung und Regine Gildemeister zum Gender-Begriff in der Kirchengeschichte macht sie deutlich, dass Kirchengeschichte »Antwort geben (muss) auf die Fragen, wie Geschlecht konstruiert, realisiert und gewandelt wurde, wie sich die Konstruktionen von Geschlecht im Wechsel der Zeiten änderten« (S. 78) und dass die Anwendung dieser Analysemuster auf die literarischen Texte der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine Dekonstruktion der Geschlechtertypologien bedeuten und zu einer differenzierten Auseinandersetzung mit der These der Feminisierung von Religion im 19. Jahrhundert und der Remaskulinisierung von Frömmigkeitsformen führen wird.

Die weiteren Beiträge des Bandes nähern sich Einzelperspektiven an und werfen aus unterschiedlichen thematischen Perspektiven einen Blick auf verschiedene katholische Schriftstellerinnen. Günter Häntzschel, emeritierter Professor für Neuere Deutsche Literaturwissenschaft an der LMU München, untersucht katholische Schriftstellerinnen in den Lyrikanthologien des Kulturkampfes (Emilie Ringseis, Therese Keiter und Hedwig Dransfeld), und Maria Cristina Giacomini, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg, geht auf katholische Schriftstellerinnen im Literaturstreit ein und be-

leuchtet am Beispiel von Enrica von Handel-Mazzetti die Möglichkeiten und Grenzen literarischer Emanzipation. Sie legt eine spannende und höchst differenzierte Analyse des Romans »Jesse und Maria« von Enrica von Handel-Mazzetti vor, der 1904/05 als Vorabdruck in der Zeitschrift »Hochland« veröffentlicht worden ist und zu einem heftigen Literaturstreit führte. Über den Forschungsansatz des Erfurter Projekts wird eine neue Facette der Debatte um die Zeitschrift »Hochland« erschlossen, konfessionelle und geschlechtsspezifische Zuschreibungen werden durchlässig, wie es die in den konfessionellen Streitigkeiten des 17. Jahrhunderts eingebettete Auseinandersetzung zwischen den Protagonisten des Romans, der gläubigen Katholikin Maria und dem Protestanten Jesse, um ein Andachtsbild deutlich macht.

In den Beiträgen von Regina Heyder, Kirchenhistorikerin am Theologisch-Pastoralen Institut in Mainz und Vorsitzende der Theologischen Kommission des KDFB, zu zwei literarischen Werken von Gerda Krabbel und Hiltrud Häntzschel, freiberufliche Literaturwissenschaftlerin, zur Klostererziehung im Werk dreier katholischer Schriftstellerinnen werden stereotype Bilder »katholischer Weiblichkeit« aufgebrochen und sowohl Emanzipationsprozesse durch religiöse Bindungen als auch unfrei machende katholische Erziehungstraditionen herausgearbeitet. Mit dem Roman »Die Jungfrau« hat Gerda Krabbel das subversive Potential der jungfräulichen Lebensform aufgezeigt, auch als indirekten Protest gegen ein von der Nazi-Ideologie propagiertes Mutterbild; in den von Hiltrud Häntzschel analysierten autobiographischen und fiktionalen Texten von Annette Kolb, Mechthilde Lichnowsky und Marieluise Fleißer wird die Enge, Leibfeindlichkeit und Lebensabgewandtheit katholischer Erziehung im klösterlichen Umfeld herausgestellt.

Weitere interdisziplinäre Forschungsperspektiven werden in den letzten beiden Beiträgen des Bandes vorgestellt. Florian Mayr, an der Hochschule für Musik und Theater in München tätig, stellt Vertonungen von Texten der katholischen Schriftstellerinnen Ilse von Stach, Gertrud von le Fort und Ruth Schaumann vor, und Martin Papenbrock, Professor für Kunst- und Baugeschichte am Karlsruher Institut für Technologie, analysiert Frauenbilder »zwischen Madame und Madonna« auf Buchumschlägen katholischer Schriftstellerinnen, die nicht unbedingt mit dem Buchinhalt korrelieren, aber einen eigenständigen künstlerischen Umgang mit kulturell-geprägten Frauenbildern spiegeln.

Der erste Band des Erfurter Projektes zu katholischen Schriftstellerinnen macht deutlich, wie gerade über eine frauen- und geschlechtergeschichtliche Perspektive ein neuer Blick eröffnet wird auf die Katholizismusforschung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Das katholische Milieu in der Zeit der Modernismuskrise war nicht homogen, sondern sowohl von konservativ-bewahrenden als auch emanzipativen Tendenzen geprägt, und das kann gerade auch am Plural von Bildern »katholischer Weiblichkeit« herausgearbeitet werden. Die Annäherung an Texte katholischer Schriftstellerinnen mit einer gender-theoretisch angelegten Methodik bricht normativ-kirchliche Weiblichkeitsvorstellungen auf und stellt die Vielfalt der Ausprägung des Katholischen heraus. Die These einer »Feminisierung von Religion« und »Maskulinisierung von Frömmigkeitsformen« im 19. Jahrhundert wird weiter ausdifferenziert, der Katholizismusforschung werden neue Perspektiven aufgetan und auch ein enger Blick auf Konfessionalität wird geweitet.

Mit Spannung können darum weitere Publikationen in dieser Reihe erwartet werden; ein weites Feld für neue Forschungsarbeiten ist eröffnet worden, und es ist zu wünschen, dass dabei auch der Blick über den deutschsprachigen Raum hinausgehen wird. Auch in formaler Hinsicht ist der Band sehr gut erarbeitet; weil es sich um einen Band zu »For-

schungsperspektiven« handelt, wäre ein bibliographischer Anhang jedoch hilfreich gewesen. Warum beim Stichwort »Eigensinn« (auch in Anführungsstrichen gesetzt, S. 8) der von Hans-Rüdiger Schwab herausgegebene Band »Eigensinn und Bindung. Katholische deutsche Intellektuelle im 20. Jahrhundert. 39 Porträts« (2008) unerwähnt geblieben ist, erschließt sich nicht.

Margit Eckholt

HELMUT LORENZ, ANDREAS ZEKORN (HRSG.): Schätze am Wegesrand. Kleindenkmale im Zollernalbkreis (Zollernalb-Profile Reihe B, Bd. 4). Ostfildern: Thorbecke 2019. 348 S. mit zahlr. farb. Abb. ISBN 977-3-7995-1226-8. Geb. € 20,00.

Der von Helmut Lorenz und Andreas Zekorn herausgegebene Band dokumentiert die in den Jahren 2010 bis 2014 im Zollernalbkreis mit Hilfe ehrenamtlicher Helfer erfassten und inventarisierten Kleindenkmale. Beteiligt waren 116 ehrenamtlich Tätige. Getragen wurde das Projekt vom Schwäbischen Heimatbund, vom Landesamt für Denkmalpflege, dem Schwäbischen Albverein, der Heimatkundlichen Vereinigung Zollernalbkreis, dem Hohenzollerischen Geschichtsverein und dem Zollernalbkreis. Erfasst wurden von den Ehrenamtlichen 3.392 Kleindenkmale, darunter – um die Bandbreite dieses Begriffs zu veranschaulichen – 894 Kreuze aller Art, 776 historische Grenzsteine, 287 Brunnen und 113 Gefallenendenkmale, die nach vorgegebenen Erfassungsrichtlinien erhoben wurden. Die gesamte Liste der erfassten Kleindenkmale ist unter <http://www.zollernalbkreis.de/Lde/Startseite/Verwaltung/Projekt+Erfassung+der+Kleindenkmale+im+Zollernalbkreis.html> einzusehen. Im vorgestellten Band ist nur eine Auswahl von 440 der erfassten Kleindenkmale repräsentiert.

Zu den ältesten, noch ins Mittelalter datierenden Kleindenkmalen zählen das in Fachkreisen berühmte romanische Tympanon vom Kirchenportal in Rangendingen-Bietenhausen (S. 229; vgl. dazu – leider nicht ins Literaturverzeichnis aufgenommen – Ulrike Kalbaum, *Romanische Türstürze und Tympana in Südwestdeutschland*. Münster – München – Berlin 2011), das beeindruckende Brunnenhaus aus Rosenfeld von wahrscheinlich 1421 (S. 239), ein Grenzstein auf Gemarkung Hechingen von 1494 und verschiedene Sühnekreuze, die an begangene Verbrechen erinnern (z. B. Burladingen-Melchingen, S. 81f.). Viele Denkmale reflektieren die früher extrem herrschaftlich zersplitterte Situation im heutigen Zollernalbkreis, so verschiedene württembergische oder vorderösterreichische Herrschaftszeichen (z. B. S. 240f. Ritterbrunnen in Rosenfeld, S. 247 Grenzsteine in Heiligenzimmern und S. 284 in Winterlingen), wozu auch die Wirtshausschilder mit dem Doppeladler zählen (z. B. S. 82 in Burladingen-Melchingen oder Jungingen S. 197). Gewürdigt werden Denkmale, die an Unglücksfälle erinnern wie das Hochwasser von 1895 (z. B. Albstadt-Laufen, S. 13f.) oder die vielen Gefallenendenkmale zum Ersten und Zweiten Weltkrieg. Bemerkenswert sind auch Denkmale, die an Ereignisse aus dem hohenzollerischen Untertanenkonflikt erinnern (z. B. S. 149f. Fuchsstele aus Haigerloch-Owingen), die außergewöhnlichem Fastnachtsbrauch gewidmet sind (z. B. S. 121f. Narrenbrunnen in Grosselfingen) oder die in den Zusammenhang des Hausierhandels im Killertal gehören (z. B. Burladingen S. 69 oder Jungingen S. 195f.). Zum Hausierhandel wäre, wenn dem Rezensenten diese kleine Eitelkeit nachgesehen wird, im Literaturverzeichnis zu ergänzen: Casimir Bumiller, *Auf der Reise. Skizzen zu einer Geschichte des Hausierhandels im Killertal*, in: *Beiträge zur Volkskunde in Baden-Württemberg* 5 (1993), 7–62.

Schließlich fällt an dem Band insgesamt auf, dass, soweit man landläufig unter »Kleindenkmalen« eher an die vielen »alten« Wegkreuze, Sühnekreuze, Hauszeichen und -inschriften denkt, in diesem Band überaus viele moderne Denkmale aktueller Künstler im »öffentlichen Raum« dokumentiert sind, dass sich demnach also das Gewicht der Aufmerksamkeit allmählich weg von den »historischen« Kleinmonumenten zu den modernen und oft nicht einmal so »kleinen« Kunstwerken verlagert hat. Deshalb ist es auch folgerichtig, dass die Herausgeber ihre Dokumentation neben einem sachthematischen Verzeichnis (S. 327ff.) auch durch ein Verzeichnis der Kunstschaffenden (S. 313) erschlossen haben. Alles in allem ein schöner informativer Band, an dem jeder seine Freude haben wird, der auch an Kleindenkmalen in der Landschaft seine Freude hat.

Casimir Bumiller

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 Reformationsgeschichte
RE	Realenzyklopädie für protestantische Kirche und Theologie
REC	Regesta Episcoporum Constantiensium
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
RI	Regesta Imperii
RJKG	Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
RQ.S	Römische Quartalschrift. Supplement
SMGB	Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige
StdZ	Stimmen der Zeit
StL	Staatslexikon
SZRKG	Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThPQ	Theologisch-Praktische Quartalschrift
ThQ	Theologische Quartalschrift
TRE	Theologische Realenzyklopädie
UB	Urkundenbuch
UuO	Ulm und Oberschwaben
VIEG	Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte
VKBW.A	Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe A: Quellen

VKBW.B	Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe B: Forschungen
VKZG.A	Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen
VKZG.B	Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen
VL	Verfasserlexikon. Die deutsche Literatur des Mittelalters, hg. v. K. Ruh u.a.
VMPIG	Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte
WA	Martin Luther, Werke (»Weimarer Ausgabe«)
WGQ	Württembergische Geschichtsquellen
WR	Württembergische Regesten 1301–1500
WUB	Württembergisches Urkundenbuch
WVjH	Württembergische Vierteljahreshefte für Landesgeschichte
WWKL	Wetzer und Welte's Kirchenlexikon
ZBLG	Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte
ZGO	Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins
ZHF	Zeitschrift für Historische Forschung
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZSKG	Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte
ZSRG	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte
	G Germanistische Abteilung
	K Kanonistische Abteilung
	R Romanistische Abteilung
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
ZWLG	Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte

Biographische Nachschlagewerke, Sammelwerke

- Gatz, Bischöfe 1983
Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder, 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin Gatz, Berlin 1983.
- Gatz, Bischöfe 1990
Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches, 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin Gatz. Unter Mitwirkung von Stephan M. Janker, Berlin 1990.
- Gatz, Bischöfe 1996
Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches, 1448 bis 1648. Ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin Gatz. Unter Mitwirkung von Clemens Brodkorb, 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 Brodkorb 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

- Professor Dr. CLAUS ARNOLD, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, FB 01, Katholisch-Theologische Fakultät, Abteilung Mittlere und Neuere Kirchengeschichte / Religiöse Volkskunde, 55099 Mainz
- Professor Dr. RAINALD BECKER, Kommission für bayerische Landesgeschichte bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Alfons-Goppel-Str. 11, 80539 München
- Professor Dr. DOMINIK BURKARD, Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Institut für Historische Theologie, Sanderring 2, 97070 Würzburg
- Professor Dr. em. KLAUS GANZER, St. Michael-Str. 16, 81673 München
- Professor Dr. WALDEMAR GROSCH, Pädagogische Hochschule Weingarten, Fach Geschichte, Kirchplatz 2, 88250 Weingarten
- ELENA HEIM M. A., Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Lehrstuhl für Wirtschafts-, Sozial- und Umweltgeschichte, Rempartstraße 15, 79085 Freiburg i. Br.
- Dr. CHRISTOPH KÖSTERS, Kommission für Zeitgeschichte, Adenauerallee 19, 53111 Bonn
- Dr. LENA KRULL, Westfälische Wilhelms-Universität, Historisches Seminar, Abteilung für Westfälische Landesgeschichte, Domplatz 20–22, 48143 Münster
- Professor Dr. em. JOSEF PILVOUSEK, Universität Erfurt, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Postfach 900221, 99105 Erfurt
- Mag. theol. FLORIAN REDDEKER, Hirtenweg 11, 33161 Hövelhof

- Professor Dr. DIETMAR SCHIERSNER, Pädagogische Hochschule Weingarten, Professur für (Spät-)Mittelalter und Frühe Neuzeit, Kirchplatz 2, 88250 Weingarten
 Dr. NORBERT SCHLOSSMACHER, Leiter des Stadtarchivs Bonn, Berliner Platz 2, 53111 Bonn
 Professor Dr. em. DIETRICH THRÄNHARDT, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Lehrstuhl für Vergleichende Regierungslehre und Migrationsforschung, Teutonenstr. 16, 14129 Berlin
 Professor Dr. em. MANFRED WEITLAUFF, Hermann-Löns-Str. 9, 86161 Augsburg
 Dr. JENNI WINTERHAGEN, Freie Universität Berlin, Osteuropa-Institut, Garystraße 55, 14195 Berlin (aktuell Syspons GmbH, Prinzenstraße 84, 10969 Berlin)
 Dr. MARTIN ZÜCKERT, Collegium Carolinum e. V., Hochstraße 8, 81669 München

Autorinnen und Autoren des Rezensionsteils

- ARIANE ALBISSER, Institut für Schweizerische Reformationgeschichte UZH, Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich
 Professor Dr. GERD ALTHOFF, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Exzellenzcluster Religion und Politik, Johannisstr. 1-4, 48143 Münster
 Ass.-Professor Mag. Dr. KLAUS AMANN, Universität Innsbruck, Institut für Germanistik, Innrain 52, A-6020 Innsbruck
 Professor Dr. FLORIAN BOCK, Ruhr-Universität Bochum, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum
 Dr. LOTHAR BIDMON, Oberhauser Str. 20, 89264 Weißenhorn
 SABRINA BLANK, Bergische Universität Wuppertal, Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte, Gausstr. 20, 42119 Wuppertal
 Professor Dr. CHRISTOPH BÖTTIGHEIMER, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Fundamentaltheologie, P.-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
 Professor Dr. SEBASTIAN BRATHER, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Institut für Archäologische Wissenschaften, Lehrstuhl für Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie und Archäologie des Mittelalters, Belfortstr. 22, 79085 Freiburg i. Br.
 Professor Dr. Dr. GUIDO BRAUN, Université de Haute Alsace, Faculté des sciences économiques, sociales et juridiques, 16, Rue de La Fonderie, F-68093 Mulhouse Cedex
 Dr. CASIMIR BUMILLER, Hexentalstr. 32, 79283 Bollschweil
 Professor Dr. ENNO BÜNZ, Universität Leipzig, Fakultät für Geschichte, Kunst- und Orientwissenschaften, Historisches Seminar, Lehrstuhl für Sächsische und Vergleichende Landesgeschichte, Beethovenstraße 15, 04107 Leipzig
 Apl. Professorin Dr. JUTTA DRESKEN-WEILAND, Georg-August-Universität Göttingen, Lehrstuhl für Christliche Archäologie und Byzantinische Kunstgeschichte, Wilhelmsplatz 1 (Aula), 37073 Göttingen
 Professor Dr. IMMO EBERL, Breslauer Str. 11, 73479 Ellwangen
 Professorin Dr. MARGIT ECKHOLT, Universität Osnabrück, Institut für Katholische Theologie, Lehrstuhl für Dogmatik mit Fundamentaltheologie, Schlossstr. 4, 49074 Osnabrück
 Mag. Dr. CLAUDIA FELLER MAS, Universität Wien, Institut für Österreichische Geschichtsforschung, Universitätsring 1, A-1010 Wien

- Dr. NINA GALLION, Christian-Albrechts-Universität Kiel, Historisches Seminar, Abteilung für Regionalgeschichte, Olshausenstr. 40, 24098 Kiel
- HORST GEHRINGER, Stadtarchiv Bamberg, Untere Sandstr. 30a, 96049 Bamberg
- Professor Dr. AXEL GOTTHARD, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Department Geschichte, Lehrstuhl für Geschichte der Frühen Neuzeit, Kochstraße 4, 91054 Erlangen
- JULIAN HAPPE, Pädagogische Hochschule Freiburg, Institut für Politik- und Geschichtswissenschaft, Abt. Geschichte, Kunzenweg 21, 79117 Freiburg i. Br.
- Univ.-Professorin Dr. UTA HEIL, Universität Wien, Evangelisch-Theologische Fakultät, Institut für Kirchengeschichte, Christliche Archäologie und Kirchliche Kunst, Schenkenstr. 8–10, A–1010 Wien
- Professor Dr. MANFRED HEIM, Ludwig-Maximilians-Universität München, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Bayerische Kirchengeschichte, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
- FRIEDHELM HENGSBACH SJ, Frankenthaler Str. 229, 67059 Ludwigshafen a. Rh.
- Dr. ANDREAS HENKELMANN, Ruhr-Universität Bochum, Zentrum für Angewandte Pastoralenforschung, Bonifatiusstr. 21c, 44892 Bochum
- Professor Dr. ANDREAS HOLZEM, Eberhard Karls Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
- Professor Dr. MARTIN H. JUNG, Universität Osnabrück, Institut für Evangelische Theologie, Lehrstuhl für Historische Theologie, Neuer Graben 29, 49069 Osnabrück
- Dr. CAROLINE KLAUSING, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Historisches Seminar, Arbeitsbereich Geschichtsdidaktik, 55099 Mainz
- PD Dr. INGO KLITZSCH, Augustana-Hochschule, Waldstr. 11, 91564 Neudettelsau
- Professor Dr. ULRICH KÖPF, Liststr. 24/1, 72074 Tübingen
- PD Dr. phil. MARIANNE KOOS, Universität Wien, Historisch-Kulturwissenschaftliche Fakultät, Institut für Kunstgeschichte, Garnisongasse 13, Universitätscampus Hof 9, A–1090 Wien
- Br. Dr. NIKLAUS KUSTER, Universität Luzern, Theologische Fakultät, Religionspädagogisches Institut, Frohburgstrasse 3, Postfach 4466, CH–6002 Luzern
- Professor Dr. VOLKER LEPPIN, Eberhard Karls Universität Tübingen, Evangelisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Kirchengeschichte I (Spätmittelalter und Reformation), Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
- PD Dr. CHRISTOPH T. MAIER, Universität Zürich, Historisches Seminar, Karl Schmid-Str. 4, CH–8006 Zürich
- Dr. CHRISTOPH MAUNTEL, Eberhard Karls Universität Tübingen, Graduiertenkolleg Religiöses Wissen, Gartenstr. 19, 72074 Tübingen
- PD Dr. STEFAN MICHEL, Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Karl-Tauchnitz-Str. 1, 04107 Leipzig
- Dr. TILMAN MORITZ, Universität Paderborn, Fakultät für Kulturwissenschaften, Institut für Katholische Theologie, Abteilung für Kirchen- und Religionsgeschichte, Pohlweg 55, 33098 Paderborn
- Dr. MARKUS MÜLLER, Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG), Alte Universitätsstraße 19, 55116 Mainz
- Dr. STEFANIE NEIDHARDT, Stuttgart
- PD Dr. ULRICH NIGGEMANN, Universität Augsburg, Philologisch-Historische Fakultät, Institut für Europäische Kulturgeschichte, Eichleitnerstr. 30, 86159 Augsburg

- Dr. PAUL OBERHOLZER SJ, Archiv der Schweizer Provinz der Jesuiten (ACHPSJ), Hirschengraben 74, CH-8001 Zürich
- Dr. FRANZ OBERMEIER, Christian-Albrechts-Universität Kiel, Universitätsbibliothek, Leibnizstr. 9, 24118 Kiel
- Professor Dr. LUTZ E. VON PADBERG, Bonhoefferstr. 13, 48351 Everswinkel
- Dr. GREGOR PLOCH, St. Otto Zinnowitz, Dr.-Wachsmann-Str. 29, 17454 Zinnowitz
- Professor Dr. MALTE PRIETZEL, Universität Paderborn, Historisches Institut, Institut für Mittelalterliche Geschichte, Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte I, Pohlweg 55, 33098 Paderborn
- JONATHAN REINERT, Eberhard Karls Universität Tübingen, Evangelisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Kirchengeschichte I (Spätmittelalter und Reformation), Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
- Professor Dr. Dr. KLAUS ROSEN, Universität Bonn, Institut für Geschichtswissenschaft, Seminar für Alte Geschichte, Am Hof 1e, 53113 Bonn
- IRINA SALADIN, Eberhard Karls Universität Tübingen, Philosophische Fakultät, Fachbereich Geschichtswissenschaft, Seminar für Neuere Geschichte, Wilhelmstr 36, 72074 Tübingen
- Professor Dr. REINER SÖRRIES, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Philosophische Fakultät, Fachbereich Theologie, Lehrstuhl für Christliche Archäologie und Kunstgeschichte, Kochstr. 6, 91054 Erlangen
- Professor Dr. CHRISTOPHER D. SCHABEL, University of Cyprus, Department of History and Archaeology, 75 Kallipoleos Ave., Nicosia CY-1678 Cyprus
- Professor Dr. JOACHIM SCHMIEDL, Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar, Lehrstuhl für Mittlere und Neue Kirchengeschichte, Pallottistr. 3, 56179 Vallendar
- Dr. JÜRGEN SCHMIESING, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Kooperationsprojekt »Joannes Baptista Sproll, Bischof von Rottenburg 1927–1949«, Frauenstraße 7, 72108 Rottenburg am Neckar
- Professor Dr. ANSELM SCHUBERT, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Philosophische Fakultät, Fachbereich Theologie, Institut für Kirchengeschichte, Lehrstuhl für Kirchengeschichte II, Kochstr. 6, 91054 Erlangen
- Professor Dr. PETER STEINBACH, Gedenkstätte Deutscher Widerstand, Forschungsstelle Widerstandsgeschichte, Stauffenbergstraße 13–14, 10785 Berlin
- ULRICH STOBER, Eberhard Karls Universität Tübingen, Philosophische Fakultät, Fachbereich Geschichtswissenschaft, Seminar für Neuere Geschichte, Wilhelmstr. 36, 72074 Tübingen
- Dr. MARKUS THURAU, Zentrum für Militärgeschichte und Sozialwissenschaften der Bundeswehr, Abt. Forschung FB IV, Zeppelinstr. 127/128, 14471 Potsdam
- Professor Dr. WERNER TIETZ, Universität Köln, Historisches Institut, Lehrstuhl für Alte Geschichte, Albertus-Magnus-Platz, 59023 Köln
- PD Dr. GIA TOUSSAINT, Universität Hamburg, Fakultät für Geisteswissenschaften, Fachbereich Kulturwissenschaften, Kunstgeschichtliches Seminar, Siemers-Allee 1, 20146 Hamburg
- PD Dr. DAMIEN TRICOIRE, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Philosophische Fakultät I, Institut für Neuere Geschichte, Professur für Geschichte der Frühen Neuzeit, 06099 Halle (Saale)
- Dr. PAUL WARMBRUNN, Kirchenstr. 6, 67166 Otterstadt
- Dr. JOHANNES M. WISCHNATH, Lindachstr. 11, 72793 Pfullingen
- JULIAN ZIMMERMANN, Universität Basel, Departement Geschichte, Basel Graduate School of History, Kanonengasse 27, CH-4051 Basel

Dieser Band wurde redigiert von
Professor Dr. CLAUS ARNOLD (Gesamtschriftleitung)
Professor Dr. DIETMAR SCHIERSNER (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 2018 mit Tagungsberichten

von *Maria E. Gründig*

Seit seiner Gründung ist es das Ziel des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart, die Erforschung kirchenhistorisch relevanter Bereiche im Bereich der Diözese und ihres Vorgängerbistums durch Anregung, Förderung und Publizierung von wissenschaftlichen Arbeiten zu unterstützen. Er bemüht sich, die in der Erforschung der regionalen Kirchengeschichte tätigen Kräfte zusammenzubringen. Diözesangeschichtliche Kenntnisse werden vor allem durch Vorträge, Führungen und Tagungen vertieft. Auch in 2018 leistete der Geschichtsverein durch das Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte und durch Veranstaltungen hierzu einen sichtbaren Beitrag.

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Unseren Mitgliedern und Tauschpartnern wurde im April der 36. Band des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte zugestellt. In diesem Band werden vor allem die Ergebnisse der von Prof. Dr. CLAUS ARNOLD konzipierten Tagung »Inszenierung des modernen Papsttums seit Pius IX.« präsentiert. Im Rezensionsteil werden über 80 Neuerscheinungen vorgestellt und beurteilt. Band 36 ist im Publikationssystem der Universitätsbibliothek Tübingen (IxTheo) online verfügbar unter <http://dx.doi.org/10.15496/publikation-23209>. Auch die Bände 27 bis 35 des Jahrbuchs sind online abrufbar unter <https://ixtheo.de/Record/1022183311>.

Veranstaltungen

Studiennachmittag am 24. Februar in der Staatsgalerie Stuttgart

Im Fokus: Der Meister von Meßkirch

Der Geschichtsverein und die Abteilung Geschichte an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart entwickelten gemeinsam ein Veranstaltungsformat, das Vorträge mit Diskussionen und kunsthistorischen Führungen verbindet. Die Ausstellung in der Staatsgalerie Stuttgart über den Meister von Meßkirch und seine Altäre bot hierfür einen herausragenden Rahmen. Mehr als 200 Zuhörerinnen und Zuhörer erlebten durch die Vorträge des Kunsthistorikers und Kurators der Ausstellung in der Staatsgalerie, Dr. BENJAMIN SPIRA, und des Theologen und Kunsthistorikers am Diözesanmuseum Rottenburg,

Dr. MILAN WEHNERT, eine qualitätsvolle Annäherung an den Meister, dessen Identität bis heute nicht völlig geklärt ist. Der zwischen 1515 und 1540 im süddeutsch-schwäbischen Raum, vor allem aber in Meßkirch arbeitende Meister stand einer Werkstatt vor, die aus mehreren Malern bestand. Wie sehr seine katholischen Auftraggeber Ikonographie und Ikonologie der Altartafeln beeinflussten, bleibe zwar ungeklärt, so legte Benjamin Spira dar. Nachgewiesen sei aber, dass der Meister vom deutschen Altmeister Albrecht Dürer beeinflusst war: Der Vergleich mit Dürers Holzschnitten zur Passion Christi und Passionszenen des Meßkircher Meisters zeigen eindeutige Anleihen. Der süddeutsche Künstler übernahm manches, modifizierte und kombinierte jedoch vieles neu. Benjamin Spira konnte zudem anhand von stilistischen und formalen Untersuchungen nachweisen, dass der Meister von Meßkirch auch Vorbild für nachfolgende Künstler war.

Eine kirchengeschichtliche Verortung des Meisters von Meßkirch versuchte Milan Wehnert, der die Frage stellte »Alte Kirche – Neue (Bild)macht?«. In seinem Vortrag ging er dezidiert auf kleine Details in den Altartafeln des Meisters ein, die eine weitreichende Bildwirkung und einen großen Gestus zeigten. Für die heutige Generation kaum mehr erkenn- und deutbar seien Hand- und Körperhaltungen, die Milan Wehnert dechiffrierte und mit reformatorischen Pamphleten verglich.

Theologischer Sachverstand sei in die Bilder eingeflossen; dies zeige sich, so Wehnert, an der Farbgebung der Altartafeln, am Zusammenspiel des einmaligen Kolorits, für das der Meister gleichfalls bekannt sei. Lichtgestalten wie der Heilige Laurentius wurden ebenso koloriert und strahlten aufgrund der Farbgebung in lichten Gelb-Weiß-Gold-Tönen. »Die Intention des Meisters von Meßkirch war es, den Betrachter zu erziehen«, sagte Wehnert resümierend. Anhand von hochauflösendem Fotomaterial konnte der Referent kleinste formale und farbliche Nuancierungen zeigen, die den theologischen Sachverstand und Hintergrund der Tafelgemälde veranschaulichten.

Das anschließende Podiumsgespräch, an dem sich gegen Ende auch das Publikum beteiligte, wurde von der Direktorin der Staatsgalerie, Prof. Dr. CHRISTIANE LANGE, moderiert. Sie versuchte den Blick zunächst auf die damaligen Kirchenbesucher zu richten und fragte: »Wie haben die Gläubigen auf die Werke des Meisters von Meßkirch reagiert?« Auf dem Podium saßen neben den Referenten der Stuttgarter Stadtdekan Mons. Dr. CHRISTIAN HERMES. Alle Podiumsteilnehmer waren sich einig, dass der Blattgoldbesatz des Hintergrundes und der Heiligenscheine sowie der kostbaren Gewänder auf den Altartafeln bei der damals üblichen Kerzenbeleuchtung mystische Wirkung entfaltet haben mochten: Sie habe eine besondere Aura erzeugt, die der Künstler wohl auch beabsichtigt hatte und die den Gläubigen eine wirkmächtige Abwechslung und einen regelrechten Glanzpunkt vom tristen grau-braunen Alltag bot. Die Moderatorin Lange kam auch auf den theologisch durchdachten Gehalt der Bilder zu sprechen, der kaum von einem Handwerker, wie der Meister von Meßkirch es gewesen ist, eigenständig erdacht werden konnte. Benjamin Spira wies darauf hin, dass der Auftraggeber Werner von Zimmern ein geistliches Zentrum in Meßkirch gründen wollte und es anzunehmen sei, dass dieser von seinem Hofprediger theologisch beraten worden war. Dieses externe Wissen sei in die Altartafeln eingeflossen. Eine der letzten Fragen bezog sich auf die Gegenwart. Auf die Frage der Moderatorin, warum es die christliche Kunst in der heutigen Zeit so schwer habe, antwortete Christian Hermes, dass christliche Kunst über Jahrhunderte die Basis für Vermittlung gewesen sei. Heute sei Kunst dagegen eine Möglichkeit von vielen. Die Kirche habe zudem durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) eine Chance verspielt, bessere Zugänge zu Kunst und Künstlern zu erhalten; denn nach wie vor verlange sie die Anpassung der Künstler an die kirchlichen Regeln. Auch ginge es nicht allein um Wissensvermittlung, es müsse bei der Betrachtung von Bildern auch wieder gestaunt

werden dürfen. Milan Wehnert ergänzte, ein ikonografischer Grundkurs sei in der Tat nicht wichtig beim Betrachten, vielmehr müsse ein sehr menschlicher Zugang, etwa bei Führungen, ermöglicht werden. Führungen durch die Ausstellung und die Möglichkeit, sich bei einem Getränk über das Gehörte und Gesehene auszutauschen, beschlossen die Veranstaltung, die von Dr. ILONA CZERNY (Fachbereich Kunst der Akademie) und Dr. MARIA E. GRÜNDIG (Geschichtsverein) konzipiert und realisiert wurde.

Ein ausführlicherer Bericht ist in der Website des Geschichtsvereins abrufbar (https://gy-drs.de/fileadmin/user_upload/_temp_/2018_TagberCzerbearbGrue.pdf). – In Band 37 des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte ist auf den Seiten 207–232 der überarbeitete Vortrag von Milan Wehnert publiziert.

Vierteiliger Workshop in Rottenburg

Eine Pfarrgeschichte schreiben. Handwerkszeug für historisch Interessierte

Auf Initiative des Diözesanarchivs Rottenburg (DAR) konzipierte und realisierte eine Arbeitsgruppe des Geschichtsvereins und des Diözesanarchivs einen auf vier Tage konzipierten Workshop. Am 13. und 27. April, sowie am 6. Juli und 30. November bot die Arbeitsgruppe historisch Interessierten die Möglichkeit, das Arbeiten im Diözesanarchiv und den Umgang mit Archivalien kennenzulernen.

Während der vier Workshop-Tage stand das selbstständige Lesen von historischen Schriften im Zentrum. Die Quellen wurden aus vier Epochen gewählt, die zwischen dem späten 18. Jahrhundert und der Mitte des 20. Jahrhunderts entstanden waren. Voraus gingen jeweils die Begrüßung durch Pfarrer DIETMAR KRIEG und ein Kurzvortrag von Prof. Dr. DOMINIK BURKARD, in dem der (kirchen-)geschichtliche Hintergrund der jeweils zu bearbeitenden Epoche erläutert wurde.

Archivare des DAR – ANGELA ERBACHER, Dr. HERBERT ADERBAUER, THOMAS OSCHMANN und OLIVER GÖBEL – erklärten zunächst die wichtigsten im Diözesanarchiv lagernden Archivalienarten und gingen auf Herkunft, Entstehungszusammenhänge und Zielrichtung der Schriften ein. Dem folgten individuelle paläografische Leseübungen, die im Anschluss von den Teilnehmerinnen und Teilnehmern besprochen und von den Archivaren erläutert wurden.

Alternative Erhebungsmethoden – etwa Zeitzeugenbefragungen – zeigte Dr. MARIA E. GRÜNDIG auf. Sie stellte zudem am Beispiel von LEO-BW ein Internetportal vor, in dem digitalisierte Quellen, historische Daten und Diagramme sowie Basisdaten über jeden Ort Baden-Württembergs abgerufen werden können.

Eine Wiederholung des erfolgreich verlaufenden Workshops ist in Planung.

Langer Nachmittag am 22. April im Diözesanmuseum Rottenburg

Welten im Dialog. Christliche Begegnung mit den Religionen Indiens

Aus Anlass der Ausstellung ›Dialog der Welten‹ im Diözesanmuseum Rottenburg wurde unseren Mitgliedern und Interessierten eine gesonderte Veranstaltung angeboten, die Vortrag, Führungen und individuellen Austausch miteinander verband.

Einer der größten Indienforscher der frühen Neuzeit war der Dillinger Jesuit Heinrich Roth (1620–1668), der das Jesuitenkolleg in Agra (Provinz Uttar Pradesh) leitete und dadurch Zugang zu einer bis dahin nicht nur für Katholiken fremden Welt des Hinduismus erhielt. Seine Manuskripte gelangten auf abenteuerlichen Wegen über Kabul und Shiraz nach Rom, wo sie von Jesuitenpater Athanasius Kircher 1667 veröffentlicht wurden. Darüber berichtete der Theologe, Kunsthistoriker und Kurator der Ausstellung, Dr. MILAN WEHNERT, in seinem Vortrag. Hierin zeigte er zudem Inhalte des Hinduismus auf, die bis heute die christliche Theologie provozieren. Er erläuterte zudem das Ausstellungskonzept.

Die anschließenden Führungen durch die Ausstellung und ein kleiner Apéro vervollständigten den Nachmittag, für dessen Konzeption und Realisierung Dr. Milan Wehnert und Dr. Maria E. Gründig verantwortlich waren.

Studientagung vom 20. bis 22. September in Weingarten

Von »böhmisch-katholisch« bis »heinisch-katholisch«. Regionale Katholizismen im 19. und 20. Jahrhundert

Der vorliegende Band beinhaltet als Schwerpunktthema die Ergebnisse der von Prof. Dr. DIETMAR SCHIERSNER konzipierten und gemeinsam vom Geschichtsverein und der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart getragenen Studientagung. Daher kann an dieser Stelle auf eine Vorstellung dieser Tagung verzichtet werden.

Der im Wissenschaftsportal HSozKult veröffentlichte Tagungsbericht von David Frank (Weingarten) ist auf der Website des Geschichtsvereins unter <https://gv-drs.de/meldgenveranstg/aktuelles/boehmisch-rheinisch/> abrufbar.

Studientag mit Jahresversammlung am 20. Oktober in Laupheim

Juden und Christen. Von Augustinus bis »in unsere Zeit«

Das Schloss Großlaupheim, das seit 1998 das Museum zur Geschichte von Juden und Christen beherbergt, war ein idealer Ort, um den jährlichen Studientag mit Jahresversammlung zum Thema Juden und Christen durchzuführen.

1774 wurde zwanzig jüdischen Familien ein Niederlassungsrecht in Laupheim eingeräumt. Es entstand die Synagoge, ein Wasch- oder Totenhaus sowie ein Friedhof. 1869 lebten dort 843 Laupheimer jüdischen Glaubens, ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung betrug mehr als 13 Prozent. Die Geschichte der jüdischen Laupheimer endete abrupt mit der Niederbrennung der Synagoge, mit Vertreibung und Ermordung während der nationalsozialistischen Diktatur. Prof. Dr. BENIGNA SCHÖNHAGEN, bis 2018 Leiterin des Jüdischen Kultur Museums Augsburg-Schwaben, ging nur kurz auf diese Geschichte ein. Ihr Blick fokussierte sich auf das historische Verhältnis von Christen und Juden in ganz Schwaben seit dem Mittelalter. Sie unterschied Entwicklungen in urbanen Räumen und ländlichen Gebieten, wo Juden unterschiedliche Stellungen einnahmen. Nach der in Württemberg 1828 eingeführten Emanzipation für jüdische Bürgerinnen und Bürger, die freie Bürgerrechte garantierte, nahmen die kultischen Gemeinden eine rasante Aufwärtsentwicklung bezüglich Größe und Wirtschaftskraft. In Laupheim wuchs die größte

jüdische Gemeinde in Württemberg heran. Viele schwäbische Juden zogen zudem in die Städte oder emigrierten in die USA.

Prof. Dr. JOHANNES HEIL, Rektor der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg und Inhaber der Ignatz-Bubis-Stiftungsprofessur für Religion, Geschichte und Kultur des europäischen Judentums, legte dar, wie das Christentum auf die Juden reagierte. Dies reichte von Marginalisierung und Utilitarisierung durch das christliche Rom – als ein Beispiel nannte er Augustinus’ »Judenpredigt« –, über Kriminalisierung im Mittelalter – dazu zählte er etwa den Vorwurf des Hostienfrevels – bis zur Erklärung »Nostra Aetate« während des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965).

Nach einem gemeinsamen Mittagessen im Museumsrestaurant schlossen sich Führungen durch mehrere Abteilungen des Museums sowie den jüdischen Friedhof und das Wasch- und Totenhaus an. Anschließend wurde im Kolpinghaus Laupheim die Mitgliederversammlung durchgeführt, die den Tag beendete. Organisation und Realisierung des Studententages lagen in Händen von Dr. Maria E. Gründig.

Tagung vom 9. bis 10. November in Meßkirch

Die Bischöfe Conrad Gröber und Joannes Baptista Sproll und der Nationalsozialismus

Während der Tagung, die im Schloss zu Meßkirch stattfand, standen die beiden während des Nationalsozialismus unterschiedlich agierenden Bischöfe Joannes Baptista Sproll (1870–1949) und Conrad Gröber (1872–1948) im Zentrum des Interesses. Die Tagung hatte das Ziel, Personen und Handlungen historisch zu kontextualisieren, um das Verhalten der beiden leitenden Kleriker exakter nachvollziehen zu können. Gleichzeitig hatte sich das Vorbereitungssteam um Dr. EDWIN ERNST WEBER für die Gesellschaft Oberschwaben, Prof. Dr. DIETMAR SCHIERSNER und Dr. MARIA E. GRÜNDIG für den Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart sowie Dr. CHRISTOPH SCHMIDER für den Kirchengeschichtlichen Verein für das Erzbistum Freiburg vorgenommen, genau zu beleuchten, wie diese beiden Persönlichkeiten erinnert werden und welche Bilder heutige Publikationen über den Rottenburger Bischof und den Freiburger Erzbischof zeichnen. In der Einführung in die Sektion »Historisches Erinnern und Nationalsozialismus« verwies der Initiator der Tagung, Dr. Edwin Ernst Weber, auf den langen und schmerzhaften Weg des öffentlichen Erinnerns und erinnerte an die Abgründe der nationalsozialistischen Herrschaft vor Ort gerade auch in den kleinstädtischen und dörflichen Handlungsräumen in Südwestdeutschland. Es gelte, im Sinne des vom französischen Philosophen Paul Ricoeur (1913–2005) geforderten »richtigen« Erinnerns, die Erstarrung zur Ritualisierung und bloßen Pflichtübung ebenso zu vermeiden wie eine Instrumentalisierung, gar den Missbrauch der Geschichte für gegenwärtige Zwecke, tagespolitische Forderungen und symbolische Aktionen. Bei aller Wahrnehmung, dass historisch Handelnde stets Kinder ihrer Zeit mit ihren jeweiligen Begrenzungen, Ambivalenzen und Pathologien seien, gelte es gerade auch bei den Akteuren der NS-Zeit, im Einzelfall die Entscheidungs- und Handlungsspielräume für oder gegen Zumutungen von Ideologie und Regime, für oder gegen Unrecht und Humanität zu erkunden.

Dr. JENS-CHRISTIAN WAGNER, der Geschäftsführer der Stiftung niedersächsischer Gedenkstätten und Leiter der Gedenkstätte Bergen-Belsen, berichtete in seinem Vortrag »Erkenntnis statt Bekenntnis. Plädoyer für eine zukunftsfähige gesellschaftliche Auseinandersetzung mit den NS-Verbrechen« über die öffentliche Wirkung des NS-Unrechts

und die Allgegenwart der mehr als 20 000 Lager unterschiedlichster Art in Deutschland. Vor dem Hintergrund von Luftkrieg, Flucht und Vertreibung habe sich die deutsche »Tätergesellschaft« seit 1945 in eine »selbstimaginierte Opfergesellschaft« transformiert. Waren Mahnmale an den Stätten des Leidens zunächst eine Angelegenheit der Opfer und Überlebenden, wurden in Westdeutschland seit den 1970er-Jahren die einstigen Lager als Stätten historisch-politischer Bildungsarbeit entdeckt und so entstand, vielfach angestoßen von bürgerschaftlichem Engagement und gefördert von einer neuen Politikergeneration, ein mittlerweile dichtes Netz von Gedenkstätten und weiteren Erinnerungsorten, die sich vielfach aktiv der Forschungs- und Bildungsarbeit widmen. Gefahren sieht Wagner in einer »Biographisierung der Geschichte«, die kritische Auseinandersetzung durch historische Pietät ersetzt, einen »Opfer-Zentrismus« konstruiert, der die Frage nach Kontext und Hintergründen ausblendet und auf die Shoa fokussiert, ohne deren Einbettung in das breite Spektrum der NS-Verfolgung zu thematisieren. Zukunftsgewandte Erinnerungsarbeit befördere das historische Urteilsvermögen, betone den Aktualitätsbezug und die Handlungsorientierung ebenso wie die Kontextualisierung und die Exemplarität der untersuchten und vermittelten historischen Ereignisse und unterstütze anstelle von Affirmation die Reflektion. Jens-Christian Wagner sprach sich für eine Einmischung in aktuelle politische Debatten aus – etwa gegen die Hetze gegen Minderheiten und für die Verteidigung Deutschlands als offenes und liberales Land.

Dr. WALDEMAR GROSCH, Professor für Geschichte und Didaktik an der Pädagogischen Hochschule Weingarten, stellte in seinem Vortrag »Streit um Erinnerung« vornehmlich anhand von Fallbeispielen aus Oberschwaben Konflikte um das »richtige« Erinnern an historische Persönlichkeiten und Ereignisse vor. In Weingarten, wo Grosch im Auftrag der Stadt 2012 die örtlichen Gedenkstätten einer Revision unterzog, fußt die 1968 vom Veteranenverband der »Sechser« initiierte Gedenktafel für den einstigen, nur sehr kurzfristig in Weingarten ansässigen Regimentskameraden Erwin Rommel auf dessen in den Nachkriegsjahrzehnten propagiertem »Bild vom anständigen Soldaten Hitlers«. Im Gefolge einer Neubewertung des Hitler treu ergebenen Lieblingsgenerals geriet die Gedenktafel ebenso in die Diskussion wie die beiden nach Rommel benannten Bundeswehrkasernen in Augustdorf und Dornstadt. Im Fall des Jagdfliegers Werner Mölders hat die gewandelte historische Sicht auf den an der Seite Francos kämpfenden Piloten bereits zur Umbenennung der Kaserne Visselhövede 2005 und zur Streichung des auf ihn rekurrierenden Beinamens für ein Luftwaffengeschwader der Bundeswehr geführt.

Gedenkstätten seien jeweils auch ein Spiegel der historischen Bewertungen ihrer Entstehungszeit, wie Grosch am Beispiel der Weingartener Gedenktafel für die örtlichen Kriegsteilnehmer des Ersten Weltkriegs illustrierte: Das allzu pathetisch wirkende Denkmal aus den 1920er-Jahren wurde in den 1950er-Jahren zunächst beschädigt und dann gestohlen; die 1956 fest eingemauerte Nachfolgetafel geriet in den wechselnden Konjunkturen der Kriegsschuld-Diskussion mehrfach in die Kritik. Nüchtern konstatiert Grosch einen beständigen Wandel des historischen Erinnerns und der Bewertung von historischen Persönlichkeiten im gesellschaftlichen Diskurs und im »Kampf um die Deutungshoheit«.

Dr. WOLFGANG PROSKE, Lehrer und Herausgeber der aktuell in zehn Bänden vorliegenden Reihe »Täter, Helfer, Trittbrettfahrer« (THT), in der mittlerweile mehr als 200 Biografien von »NS-Belasteten« (Proske) aus Südwestdeutschland publiziert sind, hatte im Frühjahr 2017 mit einer kritischen Darstellung Conrad Gröbers – er sei Sympathisant des Nationalsozialismus und habe seine langjährige jüdische Freundin Irene Fuchs bei den NS-Behörden denunziert – eine Kontroverse in Lokalpresse und Öffentlichkeit um die Bewertung des aus Meßkirch stammenden Freiburger Erzbischofs ausgelöst. Hierin forderte er die postume Aberkennung der 1932 verliehenen Ehrenbürger-

würde und die Umbenennung des nach ihm benannten Meßkircher Straßenzugs. Proske wiederholte bei der Tagung seine maßgeblich aus dem sogenannten Gröber-Dossier im französischen Besatzungsarchiv in La Courneuve gewonnene Sicht der Dinge als Beitrag zur Dekonstruktion der verbreiteten »Legendenbildung« Gröbers und beklagte sich über die ihm in der öffentlichen Diskussion begegnenden Desinformationen und Unterstellungen durch zumeist ohne historisches Faktenwissen argumentierende Kontrahenten. Seine Vorhaltungen gegen Gröber ergänzte Proske in seinem Vortrag um den Vorwurf des Missbrauchs Minderjähriger, sei Irene Fuchs doch zu Beginn ihrer angeblich intimen Beziehung erst 16 oder 17 Jahre alt gewesen. Die von ihm betriebene NS-Täter-Forschung sieht Proske als »Hybrid aus Geschichte und Politik«, mit der er Menschen innerlich berühren und zu einem historisch fundierten politischen Handeln in der jeweiligen Gegenwart aktivieren wolle. Wichtig ist ihm die politische Relevanz des historischen Erinnerens.

In der von Dr. Christoph Schmider moderierten zweiten Sektion »Gesellschaftlich-religiöser Hintergrund und Biografie« näherten sich die Referenten den beiden Protagonisten auf unterschiedliche Weise. Den gebürtigen Meßkircher Conrad Gröber und den aus dem württembergischen Schweinhausen stammenden Joannes Baptista Sproll verbindet neben der fast identischen Lebensspanne der Umstand, dass ihnen eine kirchlich-akademische Laufbahn nicht unbedingt in die Wiege gelegt war: Gröber als Sohn eines Schreinermeisters hätte auch das Handwerk des Vaters erlernen können, und Sproll, dem Sohn eines Straßenwirts, stand, so Dr. Jürgen Schmiesing, eine Karriere als Pferdeknecht in Aussicht. Für beide aber bot sich schon in frühen Jahren, gefördert jeweils von den Ortpfarrern, die Chance auf eine geistliche Laufbahn, die sie beide auf je eigene Weise zu nutzen verstanden. Im Fokus aller vier Vorträge stand somit die Frage, ob sich das sehr unterschiedliche Verhalten der beiden Bischöfe gegenüber den Nationalsozialisten aus ihrer Herkunft, ihrem Bildungsweg und ihrer kirchlichen Laufbahn erklären lässt.

Dr. EDWIN ERNST WEBER befasste sich mit »Meßkirch als Hochburg des badischen Liberalismus und Schauplatz des Kulturkampfes«. Das vom aufgeklärten Katholizismus Wessenbergs geprägte Meßkirch war ein wichtiges Zentrum der Revolution 1848/49 und blieb auch nach deren gewaltsamer Niederschlagung weiterhin stark liberal geprägt. Dies zeige sich beispielsweise bei den Bürgermeisterwahlen Anfang der 1850er-Jahre, als wiederholt liberale Kandidaten gewählt, aber regelmäßig vom Staat abgelehnt wurden. Auch im ersten nachrevolutionären Bürgerausschuss saßen zahlreiche Protagonisten des Aufstands; Meßkirch blieb ein von der Obrigkeit misstrauisch beäugter Unruheherd. Folgerichtig entwickelte sich die Stadt unter der liberalen Regierung Lameys ab 1860 zu einem wichtigen »Kriegsschauplatz« des Kulturkampfes. Auch der als Folge aus den Beschlüssen des Ersten Vatikanischen Konzils (1869–1870) entstandene Altkatholizismus konnte rasch Fuß fassen; 1873 bekannte sich etwa die Hälfte der stimmberechtigten Einwohner dazu. Nach der staatlichen Anerkennung der Altkatholiken im Jahr 1874 und der Übernahme der Martinskirche 1875 vergiftete der Dissens zwischen den beiden katholischen Konfessionen auf Jahrzehnte hinaus das politische Klima und sorgte für eine lang andauernde gesellschaftliche Spaltung, die sich beispielsweise im Vereinsleben und in der Fest- und Feierkultur auswirkte. Vereinfacht ausgedrückt: Die Wohlhabenden waren altkatholisch, die Vermögenslosen römisch-katholisch. Die römischen Katholiken begingen ihre kirchlichen Feste, die Altkatholiken hingegen die staatlichen. Conrad Gröber, der die mitunter sogar gewalttätigen Auseinandersetzungen in seiner Kindheit hautnah miterlebt und darunter gelitten haben musste, war davon so beeindruckt, dass seine zeitweilige Anbiederung an den Nationalsozialismus nicht zuletzt durch seine Furcht vor einem neuen Kulturkampf bestimmt war.

Prof. Dr. CLAUS ARNOLD, Kirchenhistoriker an der Universität Mainz und Vorsitzender des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart, stellte seinen Vortrag unter den Titel »Kulturkampf und katholische Mobilisierung im württembergischen Oberland« und konstatierte, ausgehend von dem Topos, es habe in Württemberg keinen Kulturkampf gegeben, dass Sproll, anders als Gröber, kaum von dieser Auseinandersetzung zwischen liberalem Staat und römisch-katholischer Kirche geprägt war. Für ihn viel entscheidender sei das sich in Württemberg im ausgehenden 19. Jahrhundert allmählich entwickelnde katholische Milieu gewesen, mit zunächst zunehmenden und erst mit der »Nationalisierung« im frühen 20. Jahrhundert allmählich zurückgehenden Spannungen zwischen dem protestantischen Zentrum Stuttgart und der katholischen oberschwäbischen Peripherie. Der durch den Konflikt zwischen Arbeit und Kapital geförderte Aufschwung der Sozialdemokratie resultierte, unterstützt durch das Erstarren des Zentrums, das in den katholischen, ehemals österreichischen Gebieten starken Rückhalt gewann, in einem ausgeprägten kirchlichen Antisozialismus, der das katholische Milieu weiter festigte. So war der 1890 in Köln gegründete Volksverein für das katholische Deutschland von Ulm ausgehend in Württemberg sehr schnell sehr erfolgreich und prägte den schwäbischen Katholizismus, der spätestens ab 1900 seinen Hauptgegner im Sozialismus sah. Auch ohne einen eigenen Kulturkampf, und obwohl die altkatholische Bewegung in Württemberg keine wesentliche Rolle spielte, kam es bis etwa 1914 immer wieder zu konfessionellen Konflikten. Dass die Obrigkeit aus Sicht der Katholiken eher auf Seite der Protestanten stand, verstärkte den Staat-Kirche-Dualismus und förderte das katholische Milieu. Letztlich verschaffte dies Bischof Sproll bei seinem Konflikt mit den Nazis starken Rückhalt in der katholischen Bevölkerung.

Prof. Dr. HANS-OTTO MÜHLEISEN, emeritierter Politikwissenschaftler an der Universität Augsburg, fragte in seinem »Der Freiburger Erzbischof Conrad Gröber – Werdegang, Episkopat und Verhältnis zum Nationalsozialismus« betitelten Vortrag, in Anspielung auf das jüngste Werk von Jörn Leonhard, danach, »wie es vielleicht gewesen ist«. Wir Heutigen haben es nach Mühleisens Einschätzung mit der Erforschung des Wirkens von Conrad Gröber zugleich leicht und schwer: Einerseits könne heute frei und offen über eine Zeit diskutiert werden, in der genau das nicht möglich war, zudem sei uns mittlerweile eine Fülle von Quellen zugänglich. Andererseits könne man sich heute kaum in die Situation im totalitären Staat hineinversetzen, und man wisse weder, was in den Köpfen der handelnden Personen vorgegangen ist, noch könne im Einzelnen nachvollzogen werden, welchen tatsächlichen – oder empfundenen – Sachzwängen sie sich ausgesetzt sahen. Um Gröbers Kooperationsbereitschaft gegenüber den Nationalsozialisten ab 1933 richtig deuten und beurteilen zu können, müsse man, so Mühleisen, die politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen in Deutschland seit dem Ende des Ersten Weltkriegs berücksichtigen – ausgehend vom Versailler Vertrag als Grundlage für ein weiteres Erstarren des Nationalismus, die Ablehnung alles »linken Denkens« ebenso wie des Pazifismus. Wie bei vielen Menschen passte die Friedensbewegung oder die Europaidee nicht in Gröbers Weltbild. Dagegen sah er die katholische Kirche als nahezu einziges Bollwerk gegen den Bolschewismus an, was für ihn ab 1933 eine Annäherung an die nationalsozialistischen Machthaber geradezu nahelegte. Hitlers Regierungserklärung mit seinen Zusagen, die Kirche zu tragen und zu unterstützen, nahm Gröber – wie andere Bischöfe auch – beim Wort, und er war auch nur zu gern bereit, das Reichskonkordat konsequent als Grundlage für sein Handeln dem Staat gegenüber zu betrachten. Dass der Totalitarismus jeden Glauben und jede Religion ausschließe, dass der totale Staat sich als über allem stehend verstehe, dass das Einfordern von Rechten aus Sicht des totalen Staates Hochverrat sei, dies konnte und wollte, so Mühleisen, Gröber nicht sehen.

An den Anfang seines Vortrags hatte Mühleisen die Mahnung gestellt, dass die für die Beurteilung herangezogenen Quellen vollständig und richtig gelesen werden müssten, da bei selektiver Nutzung sehr leicht eine unvollständige oder falsche Interpretation möglich sei. Als Beispiel nannte er Gröbers 1933 öffentlich geäußerte Zustimmung zur neuen Regierung, die er freilich unter den Vorbehalt gestellt hatte, dass der NS-Staat im Sinne der Kirche handle: In der Literatur werde, so Mühleisen, die Zustimmung gern ohne den relativierenden Zusatz zitiert. Interessanterweise werde der Umstand, dass Gröber sich, wie es für einen Bischof naheliegend und angemessen ist, den Interessen der Kirche verpflichtet sah – was ihm bisher von der Forschung meist zugutegehalten wurde – in letzter Zeit zunehmend gegen ihn verwendet.

Dr. JÜRGEN SCHMIESING, Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Kooperationsprojekt »Joannes Baptista Sproll, Bischof von Rottenburg 1927–1949« am Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Universität Tübingen, befasste sich unter der Überschrift »Joannes Baptista Sproll – Bauernbischof, Volksbischof, Bekennerbischof« vorrangig mit der Vita des Rottenburger Bischofs und suchte darin nach Antworten auf die Frage, warum sich Sproll gegenüber den Nationalsozialisten anders verhalten habe als sein Freiburger Nachbarbischof Gröber. Sproll stammte aus einfachsten Verhältnissen und wuchs mit dreizehn Geschwistern in einem kleinen württembergischen Dorf auf. Weiterführende Bildung war für ihn nur möglich, weil für ihn die Priesterlaufbahn vorgesehen war, zu der er sich letztendlich entschloss. Sproll scheint kein besonders herausragender Schüler gewesen zu sein und musste für Schule und Studium großen Einsatz zeigen. Als junger Priester galt er als wenig auffallender Prediger, was allerdings seine rasche Karriere – er wurde schon 20 Jahre nach seiner Priesterweihe im Jahr 1915 zum Weihbischof ernannt – nicht nachhaltig behinderte. Der wegen seiner Herkunft von manchen als »Bauernbischof« gering Geschätzte entwickelte sich, nachdem er die Leitung der Diözese übernommen hatte, rasch zu einem »Volksbischof«, der es verstand, insbesondere für die Landbevölkerung die richtige Tonlage zu finden. Er prangerte Liberalismus und Sozialismus an, galt aber wegen seiner Volksnähe dennoch als »Demokrat« und »roter Bischof«. Nachdem er vor 1933 den Nationalsozialismus strikt abgelehnt hatte, folgte nach der Machtübertragung auch bei ihm zunächst eine Wende: Er rief zum Abwarten auf, forderte Ruhe und die Mitarbeit am nationalen Aufbau und verordnete seinen Priestern einen »Maulkorb«, möglicherweise in dem Bestreben, örtliche Auseinandersetzungen mit dem Nationalsozialismus zu vermeiden. Zugleich blieb Sproll auch nach dem Abschluss des Reichskonkordats skeptisch und sammelte u. a. kirchenfeindliche Äußerungen von NS-Vertretern. Andererseits suchte er nach einem modus vivendi und nach Möglichkeiten für eine ersprießliche Kooperation. Kirchenfeindlichen Maßnahmen begegnete er mit schriftlichen Eingaben, wies in hunderten von Predigten auf die Unvereinbarkeit von Christentum und völkischem Denken hin und wehrte sich öffentlich gegen Angriffe des Regimes auf Christentum und Glauben. Folgerichtig wurde ab 1937 in Berlin Material gesammelt, um gegen ihn einen Prozess nach dem Heimtückegesetz (Gesetz gegen heimtückische Angriffe auf Staat und Partei ...) von 1934 führen zu können. Schwer zu fassen ist, wie sich Sproll ab 1938 in der Verbannung aus seiner Diözese zur zunehmenden Radikalisierung des Nationalsozialismus stellte. Nicht nur deswegen sei es, so Schmiesing in einem Fazit, keineswegs abschließend und einhellig geklärt, ob der Topos »Bekennerbischof« eine zutreffende Umschreibung von Sprolls Verhältnis zum Nationalsozialismus sei.

Die vier Referenten der von Prof. Dr. Dietmar Schiersner moderierten letzten Tagungssektion »Bischöfe unter dem NS-Regime in der Diskussion« setzten sich mit der Rezeptionsgeschichte der Bischöfe Gröber und Sproll auseinander. Dr. ABRAHAM P. KUSTERMANN, ehemaliger Direktor der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, zeichnete

die Genese des »Bekennerbischofs« Johannes Baptista Sproll und die »Konjunktur(en) seiner Memorial-Figur« nach und ging dabei den Semantiken in der Überlieferung nach. Bereits 1943, anlässlich des inzwischen fünfjährigen Exils Sprolls und seines Aufenthalts in Krumbad in der Augsburger Nachbardiözese, wurde der Bischof durch den Kardinalstaatssekretär sowie den Rottenburger Generalvikar begrifflich in die Nähe eines *episcopus confessor* gerückt. Wenn letzterer Sproll dabei mit dem in der Verbannung in Salerno 1085 verstorbenen Gregor VII. verglich, so wurde ein weiteres Mal deutlich, wie stark die Selbstwahrnehmung der Kirche in den Jahren des Nationalsozialismus von den Erfahrungen und Geschichtsbildern des Kulturkampfes geprägt war. Durchgesetzt hatte sich dagegen die griffige Formel vom »Bekennerbischof« erst mit einer gleichnamigen Gedenkschrift von Alfons Späth 1963. Dass 1988, zeitgleich mit dem 50-jährigen Gedenken seiner Flucht aus Rottenburg, auch der Diskurs über den deutschen Widerstand in eine neue Phase eingetreten war, verlieh auch der Verehrung des Rottenburger Bischofs eine besondere Dynamik.

Einen umgekehrten Verlauf scheint die Bewertung Conrad Gröbers bis dato hinter sich zu haben. Dr. CHRISTOPH SCHMIDER, Leiter des Erzbischöflichen Archivs Freiburg, erinnerte an die durch die »Täter, Helfer, Trittbrettfahrer«-Biographie ausgelöste aktuelle Diskussion und skizzierte den Stand der Debatte in Meßkirch, wo von Einzelnen die Forderung erhoben wurde, dem Erzbischof postum die Ehrenbürgerwürde abzuerkennen und die nach ihm benannte Straße umzubenennen. Dagegen hatte sich der Gemeinderat vor einer Entscheidung auf die Einholung weiterer, vertiefter Information verständigt. Die Meßkircher Tagung verstehe sich auch als Beitrag zu diesem Aufklärungswunsch. Pro und Contra in der Bewertung Gröbers fasste Schmider zusammen: einerseits dessen anfängliche Zustimmung zur Machtübernahme Hitlers, die – allerdings frühe – freiwillige SS-Fördermitgliedschaft, bei der nahezu alle Freiburger Domkapitulare Mitglied waren, judenfeindliche Äußerungen im Hirtenbrief zum Karfreitag 1941 sowie die immer wieder unterstellte mangelnde Unterstützung Gröbers für kirchliche Widerstandskämpfer, insbesondere für den Priester Max Josef Metzger; andererseits Gröbers frühzeitiges Eintreten gegen die sogenannte Euthanasie, der Kampf um kirchliche Positionen und die christliche Weltanschauung und die finanzielle Unterstützung zur Rettung verfolgter Juden durch Gertrud Luckner. So ambivalent wie das gezeichnete Tableau entwickelten sich auch die Stationen der Gröber-Erinnerung. Wurde sein Engagement in der unmittelbaren Nachkriegszeit gegen das NS-Regime gelobt, ging erstmals Anfang der 1980er-Jahre der Kirchenhistoriker Georg Denzler in einem Artikel der Wochenzeitung »Die Zeit« hart mit Gröber ins Gericht. In den folgenden Jahrzehnten ebte das öffentliche Interesse an Gröber ab; tendenziell habe sich in der weiteren Bewertung eher eine distanzierte Differenzierung abgezeichnet. Dagegen schien zuletzt die THT-Darstellung das Ende einer positiv konnotierten Gröber-Memoria einzuleiten, zumal Wolfgang Proske auf der Meßkircher Tagung selbst nochmals nachgelegt und Conrad Gröber aktuell des »sexuellen Missbrauchs« einer jungen Frau – der Jüdin Irene Fuchs – bezichtigt hatte; Ein zwar strafrechtlich unzutreffender, immerhin aber moralisch schwer belastender Vorwurf. Proske hatte sein Urteil auf Aussagen im sogenannten Gröber-Dossier gestützt und den Tagungsteilnehmern eine Seite mit einschlägigen Passagen präsentiert, wobei er sich angesichts dieser Quellennähe auf Reinhart Koselleck (1923–2006) und dessen Wort vom »Vetorecht der Quellen« berief. Der Bielefelder Historiker hatte 1977 geschrieben, es sei verboten, »Deutungen zu wagen oder zuzulassen, die aufgrund eines Quellenbefundes schlichtweg als falsch oder als nicht zulässig durchschaut werden können. Falsche Daten, falsche Zahlenreihen, falsche Motiverklärungen, falsche Bewußtseinsanalysen: all das und vieles mehr läßt sich durch Quellenkritik aufdecken.«

Diesen quellenkritischen Anspruch löste im vorletzten, mit Spannung erwarteten Referat der Tagung Prof. Dr. DOMINIK BURKARD, Kirchenhistoriker an der Universität Würzburg und stellvertretender Vorsitzender des Geschichtsvereins der Diözese Rotenburg-Stuttgart, ein, indem er danach fragte, was tatsächlich im Gröber-Dossier steht und wie dessen Aussagen einzuordnen sind. Bei dem in den französischen »Archives de l'occupation« in La Courneuve überlieferten Konvolut handelt es sich vor allem um Unterlagen der Gestapo, aber auch aus kirchlicher Provenienz. Wesentlich sind drei anonym verfasste Lebensbilder zu Conrad Gröber: eine deutsche Ursprungsversion sowie deren Übertragung ins Französische nebst einer ebenfalls französischen Kurzfassung. Die Entstehungszeit des deutschen Textes – auf ihn bezog sich Burkard im Folgenden – lässt sich auf Oktober 1947, die Umarbeitung zum französischen Langtext auf Januar/Februar des Folgejahres datieren. Der anonyme Verfasser setzt sich ausdrücklich zum Ziel, »das wahre Bild« des Erzbischofs zu zeichnen und stellt ihn, so Burkard, als krankhaft strebsamen, mittelmäßig intelligenten, angepasst-karrieristischen und unpriesterlichen, ja, skrupellosen Charakter dar. An eher wenigen Stellen wird Bezug auf Gröbers Verhalten während der NS-Zeit genommen, ausführlicher ruft der Verfasser ältere Sittlichkeitsvorwürfe in Erinnerung. Pikanterweise standen die ersten Vorwürfe gegen Gröber in zeitlichem Zusammenhang mit seiner Ernennung zum Freiburger Erzbischof und waren durch seinen unterlegenen Konkurrenten um das Kirchenamt, Kapitularvikar Dr. Joseph Sester (1877–1938), zunächst der Kurie hinterbracht worden, wo nach einer Untersuchung zugunsten Gröbers entschieden wurde. Dennoch hatte Sester die Vorwürfe auch in die Öffentlichkeit lanciert, wo sie gerade von der NS-Presse begierig aufgenommen wurden. Nachdem Sester 1936 aller Ämter enthoben worden war, gelangten neue Vorwürfe über angebliche Beziehungen zur Jüdin Irene Fuchs an die Gestapo. Gegen sie setzte sich Gröber vor den NS-Behörden zur Wehr: Von einer »Denunziation« der Konstanzerin als Jüdin – so auch der Vorwurf Proskes – könne jedoch gerade nicht gesprochen werden, weil dies der Gestapo bereits bekannt war. Opfer einer Denunziation sei – so Burkard – vielmehr Gröber selbst geworden. Nach dem Tod Sesters wurden keine neuen Vorwürfe erhoben. Erst 1947 kam es zu den anonymen Einlassungen des Gröber-Dossiers gegenüber den französischen Besatzern. Dominik Burkard geht davon aus, dass es Gröbers »liberale« Haltung gegenüber der geplanten konfessionellen Gemeinschaftsschule in der Phase der Formulierung einer neuen badischen Verfassung gewesen sein dürfte, die den bislang unbekanntem Verfasser dazu veranlasst hatte, den Erzbischof bei den französischen Behörden als Person grundlegend zu diskreditieren. Damit hätte ein konservativer Kritiker Gröbers aus Kirchenkreisen NS-Dokumente für seine Zwecke zu instrumentalisieren versucht. Was damals nicht gelang, könnte »skurrilerweise« 70 Jahre später im Zeichen von Aufklärung und Aufarbeitung erfolgreich sein. Das Gröber-Dossier, so machte Dominik Burkard plausibel, eigne sich jedoch gerade nicht als Zeugnis gegen den Erzbischof.

Dass jedoch wissenschaftliche Erkenntnisse und medial popularisierte Geschichtsbilder nicht nur im Falle Gröbers divergieren, illustrierte Prof. Dr. JOACHIM KUROPKA, emeritierter Historiker an der Universität Vechta, im abschließenden Vortrag »Nach 80 Jahren vor Tribunalen« an drei nordwestdeutschen Beispielen, den Bischöfen Wilhelm Berning (Osnabrück), Lorenz Jäger (Paderborn) und Clemens August von Galen (Münster). Galt insbesondere letzterer jahrzehntlang als exponierter Gegner der Nationalsozialisten, so dokumentiert ein 2005 veröffentlichter Artikel der Wochenzeitung »Die Zeit« den Umschwung in der Bewertung des Münsteraner Bischofs. Während jedoch Kuropkas quellennahe Klärung der in der »Zeit« erhobenen Vorwürfe (Streitfall Galen. Clemens August Graf von Galen und der Nationalsozialismus. Studien und Dokumente. 2007; 2. Auflage 2007) in den Medien kaum rezipiert worden seien, fand ein vom Landschaftsverband

Westfalen-Lippe 2005 produzierter Film über von Galen breite Resonanz. Dass der Film unter anderem – ohne dies kenntlich zu machen – von Galen Zitate aus anderen zeitlichen Zusammenhängen und Provenienzen in den Mund legte, um ihn so als Befürworter des Überfalls auf die Sowjetunion erscheinen zu lassen, habe der Regisseur mit der Bemerkung beantwortet, in höherem Sinne sei das in seinem Film vermittelte Galen-Bild trotzdem wahr. Im Grunde beschrieb Kuropka damit das Problem eines ideologisch, jedenfalls aber höchst subjektiv geleiteten Umgangs mit historischen Quellen. Dabei verbiete sich gerade angesichts der so extremen Bedingungen von Unfreiheit, denen Sprache und Sprechen bzw. Schreiben in totalitären und zudem kriegführenden Systemen unterliegen, bereits ein gleichsam naiver Umgang mit den Quellen. Ein zweiter Punkt sei wesentlich, weil darin die Konsequenzen eines gewandelten öffentlichen Kirchenbildes durchschlugen: Denn die Funktion der Kirche als »Heilanstalt« für die Getauften werde – auch in der historischen Rückschau – immer weniger erkannt oder ernst genommen; stattdessen werde sie nahezu ausschließlich als »sozialpolitischer Akteur« betrachtet. Gemessen an solchen Ansprüchen könnten die Bischöfe der NS-Zeit nur als strukturell überfordert gelten. Oder wie es Tagungsgast Prof. Dr. Hans Maier (München) ausdrückte: Es sei inzwischen nicht mehr nur schwer, ein guter Bischof zu sein, sondern es werde auch zunehmend schwieriger, es gewesen zu sein.

In der von Dr. Edwin Ernst Weber moderierten Schlussdiskussion wurde auf die nicht zuletzt an der Rezeption der Bischöfe Gröber und Sproll erkennbaren »Konjunkturen des Erinnerens« verwiesen. Jede Epoche befrage die Geschichte und deren Quellen neu und mit ihren jeweiligen, vielfach zeitgebundenen Fragestellungen und Erkenntnisinteressen. Im Fall der beiden Bischöfe bleibe trotz der unübersehbaren Parallelen in Herkunft, Sozialisation und kirchlicher Laufbahn ein auffallend differentes Verhalten zweier markant unterschiedlicher Persönlichkeiten. Für Gröber gerade auch im Vergleich zu Sproll charakteristisch sei dabei dessen umfassende »Anschlussfähigkeit« (Hans Maier), die im Umgang mit dem Nationalsozialismus dessen Bild nachhaltig trübe. Mit einem Ende der öffentlichen wie der wissenschaftlichen Auseinandersetzung zumal um Gröbers Verhalten im Nationalsozialismus und letztlich der Haltung der Kirche(n) zum »Dritten Reich« insgesamt sei, so waren sich die Tagungsteilnehmer weitgehend einig, nicht zu rechnen.

Für die drei Veranstalter – Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Kirchenhistorischer Verein der Erzdiözese Freiburg und Gesellschaft Oberschwaben – erarbeiten Dietmar Schiersner, Christoph Schmider und Edwin Ernst Weber derzeit einen Tagungsband, der 2020 erscheinen soll.

Weitere Nachrichten

Die Verstorbenen des Jahres 2018

Pfr. i. R. Richard Kappler, Reutlingen	im März
Hans Karg, Rottenburg	im März
Msgr. Franz Waldraff, Aulendorf	im Juli
Prof. Dr. Günter Christ, Köln	im Juli
Dr. Wolfram Winger, Rottenburg a. N.	im Juli
Msgr. Otto Baur, Wangen	im August
Heiner L. Baur, Schopfheim	im August
Pfr. Emil Benk, Stuttgart	im August
Pfr. Norbert Bentele, Heimsheim	im September
Helmut Gabeli, Haigerloch	im September
Johanna Maier, Rottenburg	im Oktober

Anschriften

Geschäftsstelle

Jahnstraße 30, 70597 Stuttgart
 Telefon: 0711/9791 4421
 Telefax: 0711/9791 4429
 E-Mail: geschichtsverein.stuttgart@drs.de
 Webseite: www.gv-drs.de

*Geschäftsführung/
Wissenschaftliche Koordination*

Dr. MARIA E. GRÜNDIG
 Jahnstraße 30, 70597 Stuttgart
 Telefon: 0711/9791 4421
 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
Aufsatzteil (thematischer Schwerpunkt)*

Prof. Dr. DIETMAR SCHIERSNER
 Professur für (Spät-)Mittelalter
 und Frühe Neuzeit
 University of Education
 Kirchplatz 2, 88250 Weingarten
 E-Mail: schiersner@ph-weingarten.de

*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 KURRE, 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)
Domkapitular Dr. UWE SCHARFENECKER (Rottenburg)
Professorin Dr. INES WEBER (Linz)
Akademiedirektorin Dr. VERENA WODTKE-WERNER (Stuttgart)

Bibliothek

Eine Zusammenstellung der Zeitschriften und Jahresbände, 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:
Anita Richter, Göppingen
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 13, 47, 68, 70, 77, 94, 116, 295, 309
–, Bischöfe 74
–, Bistum 33, 47, 68, 74
–, Katholikentag 248
Ackermann-Gemeinde 162–164
Adamski, Stanisław (1875–1967), 1930–1967 Bischof von Kattowitz 141
Adenauer, Konrad (1876–1967), 1949–1963 Bundeskanzler der BRD 65
Afrika 126, 194
Aible (Stiftungsrat) 229
Alach s. Erfurt
Albertis, Sr. (Oberin der Schwestern des Campo Santo) 287
Alemannen 181, 184, 186, 192
Allgäu 182
Altstätten (Ktn. St. Gallen, Schweiz) 308
Amelunxen, Rudolf (1888–1969), 1926–1932 Münsteraner Regierungspräsident 47
Amerika s. USA
Andlaw, Heinrich Freiherr von (1802–1871) 241, 251
Andorra 13
Annaberg (Oberschlesien) 135, 142f.
Arnoldi, Wilhelm (1798–1864), 1842–1864 Bischof von Trier 73
Arnsberg (Nordrhein-Westfalen)
–, Regierungsbezirk 33
Arrouaise (Flandern) 127
Asien 306
Asmussen, Hans (1898–1968) 313f.
Aubin, Hermann (1885–1969) 68
Auer, Hubert (1780–1836), 1824–1827 Propst in St. Hedwig (Berlin) 90
Aufderbeck, Hugo (1909–1981), 1973–1981 Bischof von Erfurt 114
Auersperg (Adelsgeschlecht) 129
Augsburg 182, 185, 217, 220, 222, 282
–, Bischöfe s. Ulrich von Augsburg
–, Bistum 18, 185
–, Reichstag (1530) 214f.
Aulike, Matthias (1807–1865) 87, 92
Auschwitz (Polen) 141
–, Konzentrationslager 141
Aussig (Ústí nad Labem) (Böhmen, Tschechien) 159
Bachem, Julius (1845–1918) 79, 105
Bachmann, Heinrich (1900–1945) 85f.
Bad Saulgau (Lkr. Sigmaringen)
–, Moosheim (Ortsteil) 219
Bad Wurzach (Lkr. Ravensburg) 232
Baden 37, 170, 172, 182, 184f., 189, 226, 232, 244, 246, 252f., 256, 258, 260–264, 311, 313
–, Badischer Kulturkampf 254, 256, 259
–, Großherzogtum 185, 187, 241, 243–245, 249, 251–256, 261–263
Baden-Württemberg s. Württemberg
Bader, Karl (1796–1874) 251
Bäumer, Remigius (1918–1998) 279
Bafile, Corrado (1903–2005) 279, 281
Balingen (Lkr. Zollernalbkreis) 214
Ballestrem (Adelsgeschlecht) 130
Ballrechten (Lkr. Breisgau-Hochschwarzwald) 308
Balzer, Johann Baptist 136
Bamberg 127, 180
–, Diözese 172
–, Dom 176
–, Katholikentag 42
–, Universität 267, 288
Barbarossa s. Friedrich I.
Bari 279
–, Basilika S. Nicola 280
Barion, Hans (1899–1973) 309
Basel
–, Universität 316
Baudri
–, Friedrich (1808–1874) 73
–, Johann Anton Friedrich (1804–1893) 73
Baumgartner, Eugen (1879–1944), 1931–1933 Kultusminister in Baden 51
Bautzen
–, Kollegiatstift 135
Bayer, Carlo (1915–1977) 282–285, 287

- Bayern 15, 20, 92, 101, 109, 121, 145f., 150, 158f., 161, 165–180, 185f., 209, 225, 296, 301f.
 –, Königreich 185, 296
 Bea
 –, Augustin (1881–1968) 279, 282, 291f., 294–298, 300–317
 –, Karl 292, 295
 –, Maria 292
 Beckel, Albrecht (1925–1993) 59
 Beethoven, Ludwig van (1770–1827) 70
 Behrle, Rudolf (1826–1902) 255
 Belgien 35
 Belgrad 42
 Bell, Johannes (1868–1949) 49
 Benedikt XVI. (* 1927), 2005–2013 Papst 272
 Berg (Herzogtum) 68
 Bergisches Land (Nordrhein-Westfalen) 68
 Berlin 19f., 26, 33, 42, 49, 65, 78, 85–95, 97, 99–107, 111, 116, 125, 140, 181, 195, 204, 248, 295, 301
 –, Bischöfe s. Meisner, Joachim
 –, Bischofskonferenz 119
 –, Bistum 85f., 88, 105, 143
 –, Evangelisches Johannesstift 96
 –, Leokirche 104
 –, Moabit 94f., 99
 –, St. Paulus (Dominikaner) 94–100, 102
 –, Neukölln (Rixdorf) 91
 –, Piuskapelle (Friedrichshain) 103
 –, Reichstag 80
 –, Spandau 87, 89, 106
 –, St. Hedwig (Kathedrale) 85–88, 90, 102, 105, 135
 –, Geistliche Räte s. a. Müller, Eduard
 –, Pröpste s. a. Auer, Hubert; Brinkmann, Georg Anton; Deitmer, Josef; Fischer, Nikolaus; Ketteler, Wilhelm Emmanuel von; Neuber, Karl; Pelldram, Leopold
 –, St. Hedwig (Krankenhaus) 89
 –, St. Hedwig (Waisenhaus) 94
 –, St. Matthias 92
 Bernau (bei Berlin) 99
 Bernhard von Baden (1428/29–1458) 186
 Bernward von Hildesheim (um 950/960–1022), 993–1022 Bischof von Hildesheim 187
 Bertram, Adolf (1859–1945), 1914–1915 Erzbischof von Breslau 139f., 142, 159, 298f.
 Beth von Reute (1386–1420) 186
 Beuthen (Schlesien) 131, 133, 135
 Beutter, Friedrich (1925–2010) 310f.
 Biafra (Nigeria) 284
 Bierbaum, Max (1883–1975) 57
 Bihlmeyer, Karl (1874–1942) 183
 Billot, Louis SJ (1846–1931) 293
 Birkner, Joachim († 1991) 285
 Bischofteinitz (Horšovský Týn) (Tschechien) 159
 Bismarck, Otto von (1815–1898), 1862 bzw. 1871–1890 Reichskanzler 40–42, 77, 134, 137f., 170, 173, 250, 254, 256, 292, 296
 Bittner, Franz Joseph 136
 Blijenbeck (Prov. Limburg, Niederlande) 292, 294
 Blum, Robert (1807–1848) 135
 Bocholt (Lkr. Borken) 40
 Bochum 38, 47, 51, 104
 –, Katholikentag 58, 104
 Bodman in Bodman, Johann Franz Freiherr von (1835–1906) 257
 Böckenförde, Werner (1928–2003) 266f., 270–274, 277f.
 Böddinghaus, Karl 43
 Böhmen 14–16, 19, 113, 121, 127f., 145f., 148–164
 –, Königreich 128
 Böll, Heinrich (1917–1985) 66
 Böttinger, Bettina (* 1956) 14
 Bogedain, Bernhard (1810–1860) 133
 Bologna 186
 Bonn 54, 68–71, 73, 76f., 79f., 313
 –, Bistum 76
 –, Bonner Republik 20, 22, 58, 62
 –, Hochschule 69, 71, 76
 –, Katholikentag 248
 –, Universität 189, 309
 Bornheim (Ortsteil von Frankfurt a.M.) s. Frankfurt a.M.
 Borst, Johannes 216
 Bottrop (Nordrhein-Westfalen) 33, 38
 Brabant (Niederlande) 68
 Bräker, Ulrich (1735–1798) 226f.
 Brandenburg 86, 88, 91, 125, 135
 Brander, Johann Evangelist (1785–1866) 220
 Brandmüller, Walter (* 1929) 288
 Brandt, Willy (1913–1992), 1969–1974 Bundeskanzler der BRD 142
 Branitz (Lkr. Spree-Neiße) 143
 Brannenburg (Lkr. Rosenheim) 163
 Bräutigam, Alois (1916–2007) 122
 Braun, Johannes (1919–2004), 1970–1990 Bischöflicher Kommissarius in Magdeburg 119
 Breslau (Polen) 16, 89, 119, 126–129, 134–137, 140, 142f., 294, 302
 –, Domkapitel 87
 –, Erzbistum (-diözese) 16, 88–90, 92, 106, 120, 125, 127–129, 135, 137, 141–143, 300

- , (Fürst-)Bischöfe 87, 125, 128, 135, 138
 S. a. Bertram, Adolf; Diepenbrock, Melchior von; Förster, Heinrich; Herzog, Robert; Karl von Österreich; Kopp, Georg von; Ritter, Joseph Ignaz; Sedlnitzky, Leopold von
- , Katholikentag 248
 –, Leopoldina 136
 –, Universität 76, 189
- Briefs, Götz (1889–1974) 309
 Brieg (Polen) 129
 Brinkmann
 –, Georg Anton (1796–1856), 1836–1849 Propst von St. Hedwig (Berlin) 87–90, 100
 –, Johann Bernhard (1813–1889), 1870–1889 Bischof von Münster 41
- Brixen
 –, Bistum 18
 Brock, Franz 217
 Brudzewo-Mielzynski, Mathias von (Maciej Mielżyński) (1869–1944) 138
 Buchberger, Michael (1874–1961), 1928–1961 Bischof von Regensburg 158f.
 Buchegger, Ludwig (1796–1865), 1850–1865 Generalvikar des Erzbistums Freiburg 251
 Bühligen (Lkr. Rottweil) 214
 Buer (Lkr. Recklinghausen) 33, 38
 Bundschuh, Ignaz 232
 Buß, Franz-Josef Ritter von (1803–1878) 37, 241, 245, 247, 251, 255
- Camerer, Johann Baptist Bernhard (1765–1835) 226f.
 Carové, Friedrich Wilhelm (1789–1852) 222
 Casaroli, Casaroli (1914–1998) 285
 Chagall, Marc (1887–1985) 181
 Chardin, Teilhard de SJ (1881–1955) 309
 Chigi, Flavio (1810–1885) 253
 Christina von Schweden (1626–1689), 1632–1654 Königin von Schweden 216
 Chrobry, Bolesław Chrobry »der Tapfere« (965/967–1025) 127
 Chur 213, 295
 –, Bischöfe 213
 –, Bistum 18
 Coesfeld
 –, Dekanat 40
 Cloppenburg (Niedersachsen) 48
 Colmar s. Kolmar
 Cullmann, Oskar (1902–1999) 316
- Dänemark 251
 Dahlmann, Joseph SJ (1861–1930) 303
- Dalberg, Karl Theodor von (1744–1817), deutscher Kurfürst, 1802–1803 Erzbischof von Mainz 220
 Dante, Enrico 286
 Darup, Franz (1756–1836) 43
 Dassmann, Ernst (* 1931) 282
 DDR 15, 109–113, 115–123, 134, 143, 146f., 151
 Deißlingen (Lkr. Rottweil) 220, 229
 Deitmer, Josef (1865–1929), 1920–1929 Propst in St. Hedwig (Berlin) 90
 Dereser, Thaddäus Anton (1757–1827) 69
 Deutsch Piekar (Schlesien) 136
 Deutsch-Französischer Krieg (1870/71) 248, 254
 Deutscher Bund 32, 173, 187, 245, 247, 250
 Deutsches (Kaiser-)Reich 32, 37f., 40, 62, 110, 139, 158f., 241, 243, 248, 250, 254, 256f., 259, 261, 292, 296
 Deutschland 15–17, 22f., 30f., 34, 36f., 39, 42f., 45f., 48–52, 54f., 57f., 60, 62f., 67, 70f., 76, 80, 85f., 89, 91–93, 101, 104–106, 109–114, 119–123, 125, 127, 130f., 136, 138–140, 142f., 145, 147–149, 151, 153, 156f., 159–165, 169–171, 174f., 184, 187f., 190f., 193f., 196–209, 219–222, 241–243, 246, 248, 250f., 254, 256f., 260f., 267, 279, 284f., 287, 298, 300f., 303, 316f.
 –, Deutsche Bischofskonferenz 195, 201, 247, 268, 278, 285, 313
 –, Katholikentag 241f., 244, 247–250, 263
 Diepenbrock, Melchior von (1798–1853), 1845–1853 Fürstbischof von Breslau 89f., 135f.
 Dillingen
 –, Universität 215
 Dinkelmann, Karl, 1845–1848 Bürgermeister von Rottweil 235
 Dölling, Rudolf (1902–1975) 122
 Döpfner, Julius Kardinal (1913–1976) 283, 285, 287
 Dominikus (um 1170–1221), Heiliger 95
 Donzdorf (Lkr. Göppingen) 232
 Dortmund 38, 47, 49–51
 –, Katholikentag 30, 50
 Dowbór-Muśnicki, Józef (1867–1937) 138
 Dresden 297
 Drittes Reich 60, 111, 173
 Droste, Joseph (1911–1991), 1963–1973 Generalvikar des Erzbistums Paderborn 272
 Droste zu Vischering (Adelsgeschlecht) 17, 38
 Droste-Hülshoff, Annette von (1797–1848) 30f., 34, 43, 175
 Droste zu Vischering
 –, Clemens Heidenreich (1832–1923) 48, 249

- , Kaspar Maximilian von (1770–1846), 1825–1846 Bischof von Münster 36, 42
 –, Klemens August von (1773–1845), 1835–1845 Erzbischof von Köln 34–37f., 40, 73f., 135, 175
 Dümpelmann, Gottfried SJ (1902–1988) 311f.
 Düren 47
 Düsseldorf 33, 58, 62, 66, 68, 71, 77, 80
 –, Dominikanerkloster 97f.
 –, Katholikentag 248
 Duisburg 33f., 38, 47
 –, Walsum (Stadtbezirk) 195
 Dursch, Johann Georg Martin von (1800–1881) 231, 235, 237
 Eduard der Bekenner (um 1004–1066), Heiliger 91
 Eerde, Friedrich Freiherr von (1781–1848) 77
 Egerland (Tschechien) 145
 Eichendorf, Joseph von (1788–1858) 72
 Eichhoff, Johann Peter (1755–1825) 70
 Eichsfeld 101, 113
 Ellwangen (Lkr. Ostalbkreis) 182, 232f., 238
 –, Fürstpropstei 182
 Elsass 185, 243
 Elsass-Lothringen 248
 Elvenich, Peter Joseph 136
 Emsdetten (Lkr. Steinfurt) 40
 Enger (Lkr. Herford) 56
 England 68, 135
 Erfurt 49, 117, 122
 –, Alach (Stadtteil) 120
 –, Bischöfe s.a. Aufderbeck, Hugo; Wanke, Joachim
 –, Priesterseminar 112
 –, Regierungsbezirk 33
 –, Universität 120
 Ermland 114
 Essen 47, 50
 –, Bistum 33, 53, 58
 –, Katholikentag 30
 Esslingen 19
 Estland 151
 Ettal (Lkr. Garmisch-Partenkirchen)
 –, Benediktinerabtei 287
 Europa 32f., 40, 53, 65, 71, 92, 95, 101, 129, 133, 145f., 150–152, 163, 171, 203, 230, 303, 317
 Everswinkel (Lkr. Warendorf) 41
 Faulhaber, Michael von (1869–1952), 1917–1952 Erzbischof von München-Freising 146, 150f., 283, 296f.
 Feger, Otto (1905–1968) 185
 Feldhaus, Bernd (1903–2013) 202
 Feldhoff, Norbert (* 1939) 66
 Feldkirch (Vorarlberg) 217
 –, Jesuitenkolleg 292
 Ferdinand I. (1503–1564), 1558–1564 Kaiser des Hl. Röm. Reiches 128
 Ferdinand III. (1608–1657), 1637–1657 röm.-dt. Kaiser 128
 Ferdinand Maria (1636–1679), 1651–1679 Kurfürst von Bayern 177
 Ficher, Nikolaus (1791–1858), 1829–1837 Propst in St. Hedwig (Berlin) 90
 Fietzek, Johann Alois (1790–1862) 136
 Fink, Karl August (1904–1983) 184, 191, 279, 282
 Fischer, Oskar (* 1923) 122
 Flamen 186
 Flandern (Belgien) 68
 Flatten, Heinrich (1907–1987) 279
 Flözlingen (Lkr. Rottweil) 214, 216
 Florenz 282
 Föhr, Ernst (1892–1976) 311–313
 Förster, Heinrich (1799–1881), 1853–1881 Fürstbischof von Breslau 89, 133, 136f.
 Forster, Georg (1754–1794) 68
 Franco, Francisco (1892–1975), 1936–1975 Diktator des Königreiches Spanien 196, 200f., 206
 Franken 20, 186, 192
 Frankfurt a. M. 187, 220
 –, Bornheim (Ortsteil) 41
 –, Katholikentag 36, 244, 246–248, 250, 252, 263
 –, Paulskirche 246
 –, Universität 267
 Frankfurt a. d. Oder 87
 –, Viadrina 136
 Frankreich 68, 138–140, 171, 222. 246, 253, 303, 307
 –, Französische Revolution (1789–1799) 69, 170
 Franz, Franz (1693–1707) 217
 Franz von Assisi (1181/82–1226) 95
 Frauenried (Lkr. Miesbach) 166
 Freiburg i. Br. 37, 181, 187, 220, 251–255, 260f., 281, 292, 310, 312f.
 –, Collegium Borromäum 311
 –, Domkapitel 311f.
 –, Erzbischöfe 310, 313
 S.a. Orbin, Johann Baptist; Rauch, Wendelin; Roos, Johannes Christian; Seiterich, Eugen; Vicari, Hermann von; Zollitsch, Robert
 –, Erzbistum 172, 191, 241, 243–245, 252, 254–257, 292, 308, 311f.

- , Generalvikare s. Buchegger, Ludwig
 –, Katholikentag 243f., 248, 250, 252–254, 256, 258–264
 –, Universität 218, 292, 294f., 310f., 313
 –, Weihbischöfe s. Kübel, Lothar von; Schäufele, Hermann; Seiterich, Eugen
 Freire, Paolo (1921–1997) 202
 Fremdigen (Lkr. Donau-Ries)
 –, Dominikanerinnenkloster 236
 Freudenberger, Theobald (1904–1994) 288
 Friedberg (Lkr. Wetteraukreis) 152
 Friedrich I. Barbarossa (um 1122–1190), 1147–1152 als Friedrich III. Herzog von Schwaben, 1152–1190 röm.-dt. König, 1155–1190 Kaiser des Röm.-Dt. Reiches 127, 213
 Friedrich I. von Baden (1826–1907), 1856–1907 Großherzog von Baden 253f.
 Friedrich II. (Preußen) (1712–1786), ab 1740 König in Preußen 87
 Friedrich III. (1831–1888), 1888, Deutscher Kaiser und König von Preußen 260
 Friedrich von Schwaben (1050–1105), seit 1079 Herzog von Schwaben 213
 Frings, Josef Kardinal (1887–1978), 1942–1969 Erzbischof von Köln 57, 112, 284, 288
 Frisch, Max (1911–1991) 13
 Fürstenberg, Ferdinand von (1626–1683), 1678–1683 Bischof von Münster 42
 Fulda 187
 –, Bischöfe s. a. Kopp, Georg von
 –, Bischofskonferenz 137, 143, 269
 –, Bistum 47, 115
 Furth im Wald (Lkr. Cham) 158

 Galen von (Adelsgeschlecht) 38
 –, Clemens August von (1878–1946), 1933–1946 Bischof von Münster 17, 25f., 30, 43, 53–57, 59f., 63
 –, Franz von (1879–1961) 52
 Galizien 131
 Gams, Bonifaz (1816–1892) 231
 Ganzer, Klaus (* 1932) 281–286, 288f.
 Garcia, Manuel Romano 202
 Garstecki, Joachim (* 1942) 111
 Gasparri, Pietro (1852–1934) 299
 Geissel, Johannes von (1796–1864), 1845–1864 Erzbischof von Köln 136
 Geldern (Lkr. Kleve) 77
 –, Herzogtum 33
 Gelsenkirchen 51
 Germanen 126
 Germania in Numidia (Titularbistum) 315
 Gießler, Josef (1854–1923) 261
 Gildemeister, Johann (1812–1895) 73
 Gisler, Anton (1863–1932) 295, 299
 Gladbeck (Lkr. Recklinghausen) 33, 38
 Glatz (Grafschaft) 125, 127, 143, 302
 Gleiwitz (Schlesien)
 –, Bistum 143
 Gliwice s. Gleiwitz
 Glogau (Niederschlesien) 127, 129
 Gnan, Johann Georg 217
 Gnesen/Posen (Polen) 127, 135
 –, Erzbischöfe s. Halka Ledóchowski, Mieczysław
 –, Erzbistum 135
 –, Kirchenprovinz 127
 Goebbels, Joseph (1897–1945) 53
 Göhrde (Lkr. Lüchow-Dannenberg) 302
 Görlitz 111, 142f.
 Görres
 –, Guido (1805–1852) 30
 –, Görres von (1776–1848) 34–37, 62, 74, 176f.
 Goethe, Johann Wolfgang von (1749–1832) 130
 Göttingen
 –, Universität 304
 Göttweig (Niederösterreich)
 –, Benediktinerstift 310
 Golombek, Oskar (1898–1972) 143
 Gorzów Wielkopolski (Polen) 143
 Graf, Günter 274
 Graupen (Krupka) (Tschechien) 154
 Grażyński, Michał (1890–1965) 140
 Greven (Lkr. Steinfurt) 40
 Griechenland 194, 199, 203, 208
 Gröer, Hans Hermann OSB (1919–2003), 1986–1995 Erzbischof von Wien 280
 Gronau (Lkr. Borken) 40
 Gronowski, Johannes (1874–1958) 46f., 49, 52
 Großbritannien 139
 Grottaferrata (Reg. Latium, Italien) 284
 Grünberg-Landsberg s. Zielona Góra-Gorzów
 Grupp, Georg (1861–1922) 236–238
 Gryphius, Andreas (1616–1664) 129
 Guardini, Romano (1885–1968) 307
 Günther, Anton (1783–1863) 293
 Gugumus, Emil (1910–1979) 281f., 285f.

 Habsburger (Fürstengeschlecht) 15, 17, 42, 120, 125, 128–130, 152, 155f., 160, 174, 250f. s. a. Joseph II.
 Hagen, August (1889–1963) 187
 Hahn-Hahn, Ida (1805–1880) 89
 Haigerloch (Lkr. Zollernalbkreis) 232, 234
 Halka Ledóchowski, Mieczysław (1822–1902), 1866–1886 Erzbischof von Gnesen und Posen 95

- Haller, Józef (1873–1960) 138
Hamburg 33, 110
Hammermayer, Ludwig (* 1928) 281
Hammers, Ludwig (1822–1902) 77
Hamp, Vinzenz (1907–1991) 307
Hannover
–, Katholikentag 163
Harnack, Adolf von (1851–1930) 292, 303
Hasenkamp, Gottfried (1902–1990) 57
Hausen ob Rottweil 214
Hauser, Richard (1903–1980) 311
Hechingen (Lkr. Zollernalbkreis) 234
Hedderich, Philipp Anton (1743–1808) 69
Hedwig von Andechs-Meran (1174–1243) 127
Hedwig von Schlesien († 1243) 87, 130
Heeremann(-Zuydwick) von (Adelsgeschlecht) 38, 42
Hefe, Carl Joseph von (1809–1893), 1869–1893 Bischof von Rottenburg-Stuttgart 189f., 223, 231
Hegen, Josef (1907–1969) 122
Heidelberg 297, 311
Heiliges Land 186
Heiliges Römisches Reich 183, 227
Heinrich I. (1165–1238), ab 1201 Herzog von Schlesien, ab 1232 Princeps von Polen 127
Henckel von Donnersmarck, Guido (1830–1916) 130
Hendricks, Barbara (* 1952), 2013–2018 Bundesministerin für Umwelt, Naturschutz, Bau und Reaktorsicherheit 14
Henlein, Konrad (1898–1945) 160
Herder
–, Andrea 220
–, Bartholomä (1774–1839) 220
Hermes
–, Brigitte 268–270, 276
–, Georg (1775–1831) 71
Herre, Anton (1910–1993) 282
Hertling, Georg von (1843–1919) 176
Herzog, Robert (1823–1886), 1882–1886 Fürstbischof von Breslau 95
Hessen 146, 246
Hessen-Darmstadt (Großherzogtum) 187
Hessen(-Kassel) (Kurfürstentum) 187
Hildesheim
–, Bischöfe s. Bernward von Hildesheim
–, Bistum 47
Hilgenreiner, Karl (1867–1948) 152f., 158
Hindenburg (Schlesien)
–, St. Andreas 143
Hirscher, Johann Baptist (1788–1865) 219, 233
Hirte, Christian (* 1976) 60
Hitler, Adolf (1889–1945) 55, 158
Hlond, Augustyn (1881–1948), 1926–1946 Erzbischof von Posen-Gnesen 140, 142f.
Hoberg, Hermann (1907–1992) 281, 285, 287, 289
Hochhut, Rolf 288
Höcke, Björn (* 1972) 60
Höfer, Josef (1896–1976) 288, 314
Höffner, Joseph (1906–1987), 1962–1969 Bischof von Münster, 1969–1987 Erzbischof von Köln 268–274, 277
Höhle, Georg (1905–1979) 272
Hofer, Johann Baptist (1759–1838) 226f.
Hoffmann
–, Adolph (1858–1930), 1918–1919 Preußischer Kultusminister 46
–, Paul (* 1933) 267, 271f., 274, 278
Hofmann, Rüdiger 17
Hohenems, Markus Sittikus von (1533–1595), 1561–1589 Bischof von Konstanz 215
Hohenlohe-Öhringen (Adelsgeschlecht) 131
Hohenzollern(-Sigmaringen) (Adelsgeschlecht) 32, 128, 174f.
Holland s. Niederlande
Holtzmann, Walther (1891–1963) 279
Hommer, Joseph von (1760–1836), 1824–1836 Bischof von Trier 73
Hong Kong 265
Hontheim, Nikolaus von (1701–1790), ab 1748 Weihbischof von Trier 221
Horšovský Týn s. Bischofteinitz
Huber
–, Fridolin (1763–1841) 220, 229
–, Kurt Augustinus (1912–2005) 162f.
Hudal, Alois Karl (1885–1963) 283f., 288
Hülshoff (Burg) (Münsterland) 44
Hürth, Franz SJ (1880–1963) 297, 309
Hurter, Friedrich (1787–1865) 222
Hus, Jan (um 1370–1415) 128, 149, 156
Hussiten 15, 128, 152, 156
Innsbruck 301
–, Universität 295
Italien 92, 113, 128, 171, 193, 195–200, 203f., 206–208, 256, 306
Jäger, Lorenz Kardinal (1892–1975), 1941–1973 Erzbischof von Paderborn 266, 270–272, 274, 277f., 313f.
Jahnel, Joseph (1834–1897) 100, 105
Jakob, Hans (1927–2015) 288
Janssen, Johannes (1829–1891) 190
Japan 288, 303f.
Jauer (Niederschlesien) 129
Jaumann, Ignaz von (1778–1862) 231

- Jedin, Hubert (1900–1980) 282, 285
 Jerusalem 306
 Johannes XXIII. (1881–1963), 1958–1963 Papst 279, 282f., 287f., 291, 297, 313, 315f.
 Johannes Paul II. (1920–2005), 1978–2005 Papst 60, 141, 310, 316
 Johannesberg (Schloss) (Tschechien) 137
 Joseph II. (1741–1790), 1765/80–1790 Kaiser des Hl. Röm. Reiches 15, 17, 69f., 153
 Jülich (Herzogtum) 68
 Jungbluth, Ludwig (1836–1911) 294
 Jugoslawien 194f., 203–208
- Kageneck, Max Graf von 255
 Kahlefeld, Heinrich (1903–1980) 307
 Kamp (Lkr. Wesel)
 –, Zisterzienserabtei 70
 Kamphaus, Franz (*1932), 1982–2007 Bischof von Limburg 257, 271, 274
 Karl V. (1500–1558), ab 1520 Kaiser des Hl. Röm. Reiches 215
 Karl der Große (um 747–814), 768–814 König des Fränkischen Reiches (bis 771 gemeinsam mit seinem Bruder Karlmann), ab 800 Kaiser 56
 Karl von Österreich (1590–1624), 1608–1624 Fürstbischof von Breslau 128
 Karlsruhe 297
 Karrer, Otto (1888–1976) 308f., 313
 Kattowitz (Schlesien)
 –, Bischöfe s. Adamski, Stanisław
 –, Bistum 140
 Kaufmann
 –, Hans-Günther (*1943) 166f.
 –, Leopold (1821–1898) 77
 Kazimierz III. d. Gr. von Polen (1310–1370), ab 1333 als Kasimir I. König von Polen 127
 Keller
 –, Johann Baptist von (1774–1841) 221
 –, Michael (1896–1961), 1947–1961 Bischof von Münster 26, 57, 309
 Kellermann, Bernhard Georg (1776–1847), 1846–1847 Bischof von Münster 42
 Kempen (Posen)
 –, Dekanat 135
 Kempen (Lkr. Viersen) 33
 Keppler, Paul Wilhelm von (1852–1926), 1898–1926 Bischof von Rottenburg-Stuttgart 189f.
 Kessler, Hans (*1938) 267, 271
 Ketteler (Adelsgeschlecht) 38
 Ketteler
 –, Paul (1934–1993) 267, 271, 274
 –, Wilhelm Emanuel von (1811–1877), 1849–1850 Propst von St. Hedwig (Berlin), 1850–1877 Bischof von Mainz 17, 35, 38, 42, 49f., 54, 62, 88–90, 100
 –, Richard (1819–1855) 90
 Kiel 313
 Kirschbaum, Engelbert SJ (1902–1970) 283
 Kistemaker, Johann Hyacinth (1754–1834) 42
 Klaus von der Flüe (1417–1487) 186
 Klein
 –, Aloys 274
 –, Caspar (1865–1941), 1920–1941 Bischof von Paderborn 51
 Kleve
 –, Herzogtum 33, 68
 –, Regierungsbezirk 33
 Knaur, Joseph 135
 Knecht, Justus (1839–1921) 260
 Kobell, Franz von (1803–1882) 167
 Koblenz 68, 71f., 76, 303
 –, Katholikentag 105
 Koch, Kurt (*1950), Kardinal 291
 Köln 14, 22, 35, 37f., 41, 47f., 65f., 68–72, 74, 76, 79f., 88, 101, 105, 175, 186, 197, 218f., 221f., 284f.
 –, Dom 73, 187
 –, Erzbischöfe 33, 47, 53, 73f., 77, 218f.
 S.a. Droste zu Vischering, Klemens August von; Frings, Josef Kardinal; Geissel, Johannes von; Höffner, Joseph; Maximilian Franz von Österreich; Meisner, Joachim Kardinal; Melchers, Paul Ludolf; Schulte, Karl Joseph; Spiegel, Ferdinand August von
 –, Erzbistum 46f., 50, 68, 71, 73–75, 77, 143, 287
 –, Katholikentag 116, 248
 –, Kurfürstentum 68
 –, Universität 69
 König
 –, Franz (1905–2004), 1956–1986 Erzbischof von Wien 310
 –, Winfried (1932–2015) 143
 Königsbacher, Samuel 237
 Königstein (Lkr. Sächsische Schweiz-Osterzgebirge) 112, 161, 163
 Königswinter (Lkr. Rhein-Sieg-Kreis) 76
 Köppel, Robert SJ (1882–1944) 306
 Kötting, Bernhard (1910–1996) 282
 Kolberg (Westpommern, Polen) 127
 Kolmar (Dep. Haut-Rhin, Frankreich) 182
 Kolping, Adolf (1909–1997) 281

- Konrad III. (1093/1094–1152), 1116/20 Herzog in Franken, 1127–1135 Gegenkönig von Lothar III. und 1138–1152 König im römisch-deutschen Reich 127, 213
- Konrad von Konstanz (900–975) 186
- Konstanz 185, 239, 257f., 261
- , Bischöfe s. Hohenems, Markus Sittikus von; Schönborn-Buchheim, Damian Hugo Philipp von
- , Bistum 18, 185, 217, 239, 257
- , Diözesansynode 215
- , Großherzogliches Gymnasium 292
- , Katholikentag 244, 254, 257–259, 263f.
- , Konzil von Konstanz (1414–1418) 257
- , Stiftskirche St. Johann 217
- Kopp, Georg von (1837–1914), 1881–1887 Bischof von Fulda, 1887–1914 Fürstbischof von Breslau 79, 102, 137
- Korb, Robert (1900–1972) 122
- Korfanty, Albert (Wojciech) (1873–1939) 138–140
- Korum, Michael Felix (1840–1921), 1881–1921 Bischof von Trier 79
- Kottje, Raymund (1926–2013) 282, 288
- Krakau (Polen) 127, 133, 141
- , Erzbistum 135, 140
- , Karmelitinnenkloster 97f.
- Kraus, Franz Xaver (1840–1901) 295
- Krefeld 47
- Kreszentia von Kaufbeuren (1682–1744) 186
- Kreuser, Johann Peter Balthasar (1795–1870) 37
- Kroatien 171, 193, 195–197, 200, 203–208
- Krupka s. Graupen
- Krupp von Bohlen und Halbach, Gustav (1870–1950) 130
- Krzywousty, Bolesław III. (»Schiefmund«) (1085–1138) 127
- Kuba 122
- Kübel, Lothar von (1823–1881), 1868–1881 Weihbischof von Freiburg i. Br. 255
- Kümmel, Konrad (1848–1936) 182f.
- Küng, Hans (* 1928) 191
- Kuharić, Franjo Kardinal (1919–2002), 1970–1997 Erzbischof von Zagreb 205
- Kurköln 68
- Kurpfalz 261, 263
- Kutscher, Volker (* 1962) 65
- Lacarra, Javier 201
- Lackmann, Max (1910–2000) 313f.
- Ladomerszky, Nicolas 281f.
- Lamennais, Hugo Félicité Robert de (1782–1854) 246
- Lampart, Albert 281
- Landsberg an der Warthe (Polen) 142
- Landsberg-Velen (Adelsgeschlecht) 38
- Laschet, Armin (* 1961), seit 2017 Ministerpräsident von Nordrhein-Westfalen 13
- Lateinamerika 200, 284
- Laupp, Heinrich (1780–1836) 223
- Laurahütte (Oberschlesien) 135
- Lausitz 125f., 135
- Lechner, Odilo OSB (1931–2017) 166
- Ledóchowski, Wladimir (1866–1942) 296, 304
- Legnica s. Liegnitz
- Leiber, Robert SJ (1887–1967) 297, 312
- Leiprecht, Carl Joseph (1903–1981), 1948–1949 Weihbischof von Rottenburg-Stuttgart, 1949–1974 Bischof von Rottenburg-Stuttgart 271, 282
- Leipzig
- , Katholikentag 242
- Leitmeritz (Litoměřice) (Böhmen, Tschechien)
- , Bischöfe s. Weber, Anton Alois
- Lemberg, Eugen (1903–1976) 164
- Lemius, Johannes B. OMI (1851–1938) 293
- Lenin, Wladimir Iljitsch (1870–1924) 51
- Lennig, Franz Adam (1803–1866) 246
- Leo XIII. (1810–1903), 1878–1903 Papst 43, 50, 137, 256, 292
- Leopold I. Friedrich von Baden (1790–1852), 1830–1852 Großherzog von Baden 252
- Leschnitz (Oberschlesien) 135
- Letterhaus, Bernhard (1894–1944) 52
- Leubus
- , Kloster (Erzbistum Breslau) 127
- Leutkircher Heide (reichsunmittelbares Territorium im Hl. Röm. Reich) 182
- Liechtenstein (Adelsgeschlecht) 129
- Liegnitz (Niederschlesien) 127, 129, 143
- Lierde, Petrus Canisius van OSA (1907–1995) 285
- Limburg 187, 195
- , Bischöfe s. Kamphaus, Franz
- , Bistum 267, 272, 274
- , Generalvikare s. Rauch, Jakob
- Linsenmann, Franz Xaver (1835–1898), 1898 Bischof von Rottenburg-Stuttgart 190, 228, 230
- Linz
- , Bistum 158
- Lippe
- , Fürstentum 33
- Litoměřice s. Leitmeritz
- Liudger, Heiliger (um 742–809), 805–809 Bischof von Münster 26, 58, 60
- Lobkowicz (Adelsgeschlecht) 129

- Löffingen (Lkr. Breisgau-Hochschwarzwald) 232, 234
 Löwenstein (Adelsgeschlecht) 248
 –, Aloys Fürst zu (1871–1952) 45
 –, Karl Heinrich Fürst zu (1834–1921) 248
 Loisy, Alfred (1857–1940) 292
 London 95, 101
 Lortz, Josef (1887–1975) 45
 Loslau (Schlesien) 128
 Loyola, Ignatius von (1491–1556) 296
 Ludgerus s. Liudger
 Ludwig I. (1786–1868), 1825–1848 König von Bayern 175f., 296
 Ludwig II. (1506–1526), König von Böhmen, Ungarn und Kroatien 128
 Ludwig II. (1845–1886), 1864–1886 König von Bayern 176
 Ludwig III. (1845–1921), 1912/13–1918 letzter bayerischer König 176
 Lüninck
 –, Ferdinand von (1888–1944) 53, 55
 –, Hermann von (1893–1975) 53, 55
 Luitpold von Bayern (1821–1912), 1886–1912 Prinzregent des Königreiches Bayern 176
 Luther, Martin (1483–1546) 154, 170, 190, 216, 225, 299, 302
 Luzern 282, 308
 –, Universität 310
 Maas, Heinrich (1826–1895) 255
 Maasland (Niederlande) 68
 Mähren 14f., 125, 127, 129, 149–151, 159f., 162
 Mährisch-Schlesien 143, 148
 Magdeburg
 –, Bischöfe s. Braun, Johannes
 –, Kirchenprovinz 126
 –, Regierungsbezirk 33
 Maier, Hans (* 1931), bayerischer Staatsminister 288
 Mailand 283
 Mainz 42, 75, 126, 181, 187, 202, 217, 246f., 254
 –, (Erz-)Bischöfe s. Dalberg, Karl Theodor von; Stohr, Albert
 –, Diözese 43, 192
 –, Katholikentag 241, 248
 –, St. Stephan 181
 Majunke, Paul (1842–1899) 92f.
 Malinckrodt, Hermann von (1821–1874) 49
 Mannheim 261–263
 –, Katholikentag 243f., 259, 261–263
 Manzù, Giacomo (1908–1991) 60
 Marbe, Ludwig (1839–1907) 255
 Maria Laach (Lkr. Ahrweiler)
 –, Benediktinerabtei 292, 296
 Marpingen (Lkr. St. Wendel) 75
 Mark (Territorium des Hl Röm. Reiches deutscher Nation im Niederrheinisch-Westfälischen Reichskreis 44
 –, Grafschaft 32
 Mark Brandenburg 87f.
 Markgräfler Land 308
 Marokko 194, 208
 Martin, Konrad (1812–1879), 1856–1875 Bischof von Paderborn 41, 94
 Max, Caspar (1770–1846), 1826–1846 Bischof von Münster 36
 Maximilian I. (1573–1651), ab 1597 Herzog von Bayern, ab 1623 Kurfürst des Hl. Röm. Reiches 177
 Maximilian II. (1811–1864), 1848–1864 König von Bayern 175
 Maximilian Franz von Österreich (1756–1801), 1784–1801 Erzbischof von Köln 69f.
 Mayer, Rupert SJ (1876–1945) 297
 Mecklenburg(-Vorpommern) 92, 101, 147
 Meersburg (Lkr. Bodenseekreis) 220
 –, Schloss 31
 Meißen 111
 –, Bischöfe s. Spülbeck, Otto
 –, Bistum 116, 126
 Meisner, Joachim Kardinal (1933–2017), 1980–1989 Bischof von Berlin 1989–2014 Erzbischof von Köln 16, 134, 194
 Melchers, Paul Ludolf (1813–1895), 1866–1885 Erzbischof von Köln 41f., 76
 Meppen (Lkr. Emsland) 48
 Merkle, Sebastian (1862–1945) 285, 293
 Merry del Val, Rafael (1865–1930), Kurienkardinal 300
 Merseburg (Lkr. Saalekreis)
 –, Regierungsbezirk 33
 Meßkirch (Lkr. Sigmaringen) 189
 Metten (Lkr. Deggendorf)
 –, Benediktinerabtei 176
 Metz (Dep. Moselle, Frankreich) 243
 –, Katholikentag 248, 259
 Meyer, Alfred (1891–1945) 55
 Miesbach 166
 Mieszko I. (um 945–992), ab ca. 960 Herzog von Polen 126f.
 Minden (Nordrhein-Westfalen)
 –, Regierungsbezirk 33
 Minden-Ravensburg (1719–1807 preußische Verwaltungseinheit im nordöstlichen Westfalen) 32
 Minks, Wilfried (1930–2018) 164

- Mischlewski, Adelbert (* 1919) 282
 Mittweida (Lkr. Mittelsachsen) 116
 Moabit s. Berlin
 Mock, Konrad 214
 Mönchengladbach 47
 Möhler, Johann Adam (1796–1838) 218f., 231
 Moers (Grafschaft) 68
 Mohács (Ungarn)
 –, Schlacht bei Mohács (1526) 128
 Montecatini (Reg. Toskana) 282
 Montini, Giovanni Battista s. Paul VI.
 Montreal 26
 Moosheim s. Bad Saulgau
 Moser, Georg (1923–1988), 1975–1988 Bischof von Rottenburg-Stuttgart 188
 Moskau 51
 Moufang, Christoph (1817–1890) 43
 Müller
 –, Eduard (1852–1891), Geistlicher Rat in St. Hedwig (Berlin) 90–96, 98–100, 105
 –, Gebhard (1900–1990), 1953–1958 Ministerpräsident von Baden-Württemberg 311
 –, Johann Georg (1798–1870), 1847–1870 Bischof von Münster 89
 –, Johannes von (1752–1809) 222
 München 15, 19, 30, 85, 101, 146, 149, 158, 166f., 173, 181, 197, 199, 206, 287, 297, 302
 –, Bürgersaalkirche 297
 –, Jesuitenkirche 297
 –, Katholikentag 248
 –, Nuntiatur 173
 –, St. Bonifaz 166
 –, St. Michael 297
 –, Universität 167, 173, 184, 191, 288, 307
 München-Freising 172
 –, Erzbischöfe s. Faulhaber, Michael von; Ratzinger, Joseph; Wendel, Joseph
 –, Erzdiözese 146, 287
 Münster (Westfalen) 17, 25f., 28–30, 33–36, 38, 41–45, 48, 50–53, 55–60, 62, 70, 76, 89, 175, 181, 253, 265–268, 271f., 274f., 281, 294
 –, Bischöfe 33, 41, 45, 53, 56, 63
 S. a. Brinkmann, Johann Bernhard; Droste-Vischering, Kaspar Maximilian von; Fürstenberg, Ferdinand von; Galen, Clemens August von; Höffner, Joseph; Kellermann, Bernhard Georg; Müller, Johann Georg; Liudger; Poggenburg, Johannes; Tenhumberg, Heinrich
 –, (Fürst-)Bistum 28f., 32f., 38–41, 44, 47, 54, 57f., 63, 67, 90, 92, 106, 191, 266f., 271, 277
 –, Dom 36f., 60
 –, Hochstift 61
 –, Katholikentag 29f., 46, 60f., 63, 248
 –, Niederstift 33, 44
 –, Oberstift 32
 –, Regierungsbezirk 33, 39, 58
 –, Regierungspräsidenten s. Amelunxen, Rudolf
 –, St. Antonius 265–268, 270–278
 –, Staatsarchiv 45
 –, Universität 45, 57, 266f., 271f.
 Münsterland 17, 19, 28, 30f., 34f., 37–43, 47f., 51f., 55–58, 62, 87
 Münz, Volker (* 1964) 60
 Muth, Carl (1867–1944) 212
 Mynarek, Hubertus (* 1929) 136
 Nadler, Josef (1884–1963) 184
 Nagel, Leopold von 55
 Napoleon Bonaparte (1769–1821) 32, 185
 Nassau 246
 –, Fürstentum 32
 –, Herzogtum 187
 Nasse, Berthold Johannes Marcellus Edmund von (1831–1906) 80
 Neff, Paul (1804–1855) 219
 Neisse (Polen) 137
 Neisse-Grottkau (Fürstentum) (Territorium der Bischöfe von Breslau) 128f.
 Neresheim (Lkr. Ostalbkreis) 232
 Neuber, Karl (1841–1905), 1897–1905 Propst in St. Hedwig (Berlin) 102
 Neukirch (Oberschlesien)
 –, Schloss 128
 Neukölln (Verwaltungsbezirk Berlin) 91
 Neusorge (Lkr. Neurode, Polen) 302
 Neuss, Wilhelm (1880–1965) 54
 Neuzelle (Brandenburg) 135
 New York 95, 101, 314
 –, Fordham-University 314
 Niederaltaich (Lkr. Deggendorf)
 –, Benediktinerabtei 314
 Niederlande 40f., 68, 186, 285
 Nikolaus von Myra (270–343), Heiliger 216, 279
 Nishi-Ogikubo s. Tokio
 Nordrhein-Westfalen 13f., 17, 28, 30, 58, 62, 68, 165, 202, 207
 Nossol, Alfons (* 1932), 1977–2009 Bischof von Oppeln 143
 Nürnberg 201, 297
 Oberndorf (Lkr. Rottweil) 233
 –, Dekanat 239
 Oberpfalz 171f.
 Oberrheinische Kirchenprovinz 187, 220
 Oels (Niederschlesien) 129
 Österreich 15, 18, 21, 97, 121, 152, 171, 174, 180, 227, 284

- Österreich-Ungarn 131, 170, 250
 Oldenburg 55
 –, Großherzogtum 33
 Olmütz
 –, Erzbistum 125, 143
 Opitz, Martin (1597–1639) 129
 Opolanen (westslawischer Volksstamm) 126
 Opole (Polen) 143
 Oppeln (Polen) 127, 132f., 135, 142
 –, Bischöfe s. Nossol, Alfons
 Oppenraaij, Rudolf van SJ (1856–1936) 304f.
 Orbin, Johann Baptist (1806–1886), 1882–1886
 Erzbischof von Freiburg i. Br. 257
 Osnabrück
 –, Bistum 47
 Ostdeutschland s. DDR
 Osterfeld (Regierungsbezirk Düsseldorf) 33
 Ostrau-Troppau (Tschechien)
 –, Bistum 143
 Ottaviani, Alfredo Kardinal (1890–1979) 284, 314–316
 Otto I. (912–973), ab 936 Herzog von Sachsen und König des Ostfrankenreiches, ab 951 König von Italien, ab 962 röm.-dt. Kaiser 126
 Otto III. (980–1002), ab 983 röm.-dt. König, ab 996 Kaiser 126
 Overberg, Bernhard Heinrich (1754–1826) 43
 Pacelli, Eugenio s. Pius XII.
 Paderborn 29, 35, 41, 44, 47, 53, 59, 266, 271f., 274
 –, (Erz-)Bistum 32f., 44, 47, 267, 271f., 274, 277
 –, Bischöfe 53
 S. a. Jäger, Lorenz Kardinal; Klein, Caspar; Martin, Konrad
 –, Generalvikare s. Droste, Joseph
 –, Hochstift 27, 29, 32, 61
 Padre Pio s. Pietrelcina, Pio von
 Pape, Hans (1894–1970) 25
 Paris 69, 139, 141, 313
 –, Institut Catholique 292
 Passau
 –, Bistum 158
 Pastor, Ludwig Freiherr von (1854–1928) 297
 Paul VI. (1897–1978), 1963–1978 Papst 283–288, 302, 315
 Peking 26
 Pelagius, Heiliger (Stadtpatron von Konstanz) 239
 Pell dram, Leopold (1811–1867), 1850–1859
 Propst in St. Hedwig (Berlin), 1865–1867 Bischof von Trier 90f.
 Pfalz 246, 261
 Pflanz, Benedikt Alois (1797–1844) 218–223, 229, 231, 233
 Pforta (Sachsen-Anhalt)
 –, Zisterzienser-Abtei 127
 Phillips, George P. (1804–1871) 30
 Piacenza (Reg. Emilia-Romagna, Italien) 197
 Piasten (Herscherdynastie in Polen) 127, 129
 –, s. a. Mieszko I.
 Pieck, Wilhelm (1876–1960) 116
 Piemont 130
 Pietrelcina, Pio von (1887–1968) 197
 Piontek, Ferdinand (1878–1963) 142f., 302
 Pius VII. (1742–1823), 1800–1823 Papst 32, 49
 Pius VIII. (1761–1830), 1829–1830 Papst 135
 Pius IX. (1792–1878), 1846–1878 Papst 43f., 246
 Pius X. (1835–1914), 1903–1914 Papst 292–294, 306
 Pius XI. (1857–1939), 1922–1939 Papst 25, 54, 139, 306f., 317
 Pius XII. (1876–1958), 1939–1958 Papst 50f., 126, 139, 142, 284, 287f., 297f., 301f., 307, 309f., 313f., 316f.
 Pleß (Schlesien) 128, 135
 Pleß-Rybnik (Schlesien) 91, 131
 Pleyer, Wilhelm (1901–1974) 146
 Poggenburg, Johannes (1862–1933), 1913–1933
 Bischof von Münster 52
 Pohl, Franz 136
 Polen 16, 101–103, 126–128, 131–134, 137–143, 148, 151, 171, 302
 –, Bischöfe 59
 –, Großpolen 131
 –, Kirchenprovinz 128
 Polling (Lkr. Weilheim-Schongau)
 –, Augustiner-Chorherrenstift 167
 Pommern 87f., 125, 135
 Portugal 194f., 207f.
 Posen (Polen) 132f., 137
 –, Erzbischöfe s. Hlond, Augustyn
 Potsdam 87
 Prag 15, 128, 152, 155–157
 –, Erzbischöfe 157
 –, Erzbistum 125f., 143
 –, Universität 149, 152
 Prawy, Marcel (1911–2003) 14
 Přemysliden (böhmisches Herrschergeschlecht) 126
 Preußen 16f., 19f., 29f., 32f., 36, 38–41, 43f., 46f., 49f., 52, 58f., 61, 65, 68, 74, 77, 85, 87f., 90, 92–94, 100–103, 128–131, 133–137, 140, 171, 175, 189, 218, 221, 248, 254
 –, Bischöfe 46, 77
 –, Königreich 32, 87, 246

- , Kulturkampf (1870/71) 243, 248, 254, 256, 259, 262
 –, Kultusministerium 87
 –, Landtag 77
 –, Preußisch-Österreichischer Krieg (1866) 247
 Pullach (Lkr. München)
 –, Berchmannskolleg 297
- Radziwill, Michael Hieronymus (1744–1831) 132
 Räß, Andreas (1794–1887) 218
 Rahner, Karl SJ (1904–1984) 309
 Raisting (Lkr. Weilheim-Schongau) 168
 –, St. Johann 168
 Rapp, Dr. (Rottweiler Buchdruckerei) 220
 Rasetschnig (Deutschlehrer im Vatikan) 285
 Rastatt
 –, Großherzogliches Badisches Gymnasium 292
 Ratibor, Viktor I. von (1818–1893) 91
 Ratti, Achille s. Pius XI.
 Ratzinger Joseph s. Benedikt XVI.
 Rau
 –, Gottlieb (1816–1854) 234
 –, Johannes (1931–2006), 1999–2004 Bundespräsident der BRD 66
 Rauch
 –, Jakob (1881–1956), 1947–1951 Generalvikar von Limburg 146
 –, Wendelin (1885–1954), 1948–1954 Erzbischof von Freiburg 311f.
 Ravensburg 190f.
 –, St. Jodok 181
 Recklinghausen 32f., 38
 Regensburg 178
 –, Bischöfe s. Buchberger, Michael
 –, Bistum 158
 –, Dom 176
 –, Katholikentag 248
 –, Universität 288
 Reichensperger, August (1808–1895) 74
 Reimann, Augustin (1899–1970) 152
 Reinhardt, Rudolf (1928–2007) 189, 191, 279, 288
 Reinkens
 –, Joseph Hubert (1821–1896) 76, 136
 –, Wilhelm (1811–1889) 76
 Reiser, Wilhelm (1835–1898), 1893–1898 Bischof von Rottenburg-Stuttgart 189f.
 Remagen (Lkr. Ahrweiler)
 –, Apollinariskirche 72
 Rheinbach (Lkr. Rhein-Sieg-Kreis) 79
 Rheine (Lkr. Steinfurt) 40
 Rheinland (-provinz) 16, 20, 23, 28, 33–35, 37, 39, 50, 53, 61f., 65–68, 71, 73–76, 79f., 101, 109–111, 137, 246
 Rheinland-Pfalz 68, 165
 Riedböhringen (Schwarzwald-Bahr-Kreis) 292, 295
 Ritter, Joseph Ignaz (1787–1857), 1840–1843 Bischof von Breslau 135
 Rittershaus, Friedrich Emil (1834–1897) 43f.
 Ritzhaupt, Fred (* 1944) 192
 Rixdorf s. Neukölln
 Roberg, Burkard 282
 Robiano, Ceslaus Graf von (1829–1902) 94, 100
 Roder, Georg SJ (1812–1887) 234
 Römer 184
 Rom 14, 22, 42, 51, 62, 66, 69, 72, 74, 100, 152f., 156, 173, 192, 219–221, 223, 276, 279–283, 285, 287, 289, 295–305, 307, 309–314
 –, Apostolischer Palast 283
 –, Campo Santo Teutonico 279, 281–289
 –, Campo Verano 285
 –, Collegio S. Roberto Bellarmino 297
 –, Collegium Germanicum et Hungaricum 191, 217, 283, 293, 296, 301, 310f.
 –, Deutsches Historisches Institut 279, 283
 –, Erstes Vatikanisches Konzil (1869–1870) 136, 256, 292f.
 –, Heiliger Stuhl 156, 173f., 251, 253, 299, 311, 313f.
 –, Kurie 285, 291, 309f., 313, 315
 –, Päpstliche Universität Gregoriana 297f., 307, 310
 –, Päpstliches Bibelinstitut 295, 297, 306f.
 –, St. Peter 283, 285, 287
 –, Sant'Anselmo 287
 –, Santa Maria dell'Anima 284
 –, Rektoren s. Hudal, Karl Alois; Stöger, Alois
 –, Santo Spirito in Sassia 285
 –, Sixtinische Kapelle 279
 –, Vatikanische Bibliothek 279, 289
 –, Vatikanisches Archiv 279, 281–283, 287, 289
 –, Zweites Vatikanisches Konzil (1962–1965) 191, 200, 265–267, 273, 275–279, 282, 287, 291, 294, 297, 308, 313–317
 Roncalli, Angelo Giuseppe s. Johannes XXIII.
 Ronge, Johannes (1813–1887) 135
 Roos, Johannes Christian (1826–1896), 1886–1896 Erzbischof von Freiburg i.Br. 257
 Rosenberg, Alfred (1893–1946) 55
 Rosmini-Serbati, Antonio (1797–1855) 293
 Rothschild, Hans (1895–1963) 122
 Rotteck, Karl von (1775–1840) 218

- Rottenburg 19, 186f.
 –, Dom 191
 Rottenburg-Stuttgart (Bistum) 19, 172, 183–192, 266f.
 –, Bischöfe 221
 S. a. Hefele, Carl Joseph von; Keppler, Wilhelm von; Leiprecht Carl Joseph; Linsenmann, Franz-Xaver; Moser, Georg; Reiser, Wilhelm; Sproll, Joannes Baptista
 –, Domdekane s. Jaumann, Ignaz von
 –, Weihbischöfe s. Leiprecht, Carl Joseph
 Rottweil 211–221, 223–240
 –, Dekanat 215, 220, 239
 –, Dominikanerinnenkirche 227
 –, Dominikanerkirche 215, 227
 –, Dreifaltigkeitskapelle 227
 –, Gymnasium 219f., 227, 229, 231f., 235–237, 240
 –, Heilig-Kreuz-Münster 213–215, 217, 227, 229f.
 –, Johanniterkirche 227
 –, Kalvarienbergkapelle bei Ruhe Christi 227
 –, Kapuzinerkloster 227, 230
 –, Kollegiatstift 227
 –, Landkapitel 232f.
 –, Lorenzkapelle 227
 –, Lyzeum 214, 227
 –, Niederes Konvikt 235, 238, 240
 –, Rat 213, 216f., 224, 239
 –, Spital 214, 227, 235
 –, St. Ottilien auf Hochhalden (Wallfahrtskirche) 227
 Rouard de Card, Pius Maria (1824–1877) 94
 Rudolf II. (1552–1612), 1576–1612 Kaiser des Hl. Röm. Reiches, 1575–1611 König von Böhmen, 1572–1608 König von Ungarn, 1576–1608 Erzherzog von Österreich 128
 Ruckgaber
 –, Aemil (1828–1905) 238
 –, Heinrich 232
 Rücker, Adolf (1880–1948) 45
 Ruhrgebiet 28, 30, 46, 48, 50f., 53, 58, 62
 Russland 131, 133, 138, 302
 Saarland 68, 75, 110, 165
 Sachsen(-Anhalt) 33, 47, 101, 109, 174, 296
 Sagan (Woiwodschaft Lebus, Polen) 91, 128
 Salzburg 284
 Sartory, Thomas OSB (1925–1982) 314
 Sauerland 31, 50
 Savoyen, Eugen von (1663–1736) 42
 Schäufele, Hermann (1906–1977), 1955–1958
 Weihbischof von Freiburg 310–313
 Schaffgotsch (Adelsgeschlecht) 130
 Schavan, Annette (* 1955) 66
 Scheeben, Joseph (1835–1888) 76
 Schelkle, Hermann (1908–1988) 279, 282
 Scheyern (Lkr. Pfaffenhofen a. d. Ilm)
 –, Benediktinerabtei 176
 Schiersner, Dietmar (* 1970) 181
 Schildberg (Polen)
 –, Dekanat 135
 Schindler, Peter 282
 Schlesien 14–16, 19, 78, 90f., 109, 113f., 119f., 125–142, 150, 246, 302
 Schleswig-Holstein-Sonderburg-Augustenburg, Auguste Viktoria von (1858–1921) 104
 Schlink, Edmund (1903–1984) 316
 Schlosser, Georg SJ (1804–1882) 234
 Schlund, Robert (1912–1990) 311f.
 Schmedding, Johann Heinrich (1774–1846) 87
 Schmitz-Kallenberg, Ludwig Alfons Hubert (1867–1937) 45
 Schnabel, Franz (1887–1966) 167
 Schneider, Eulogius (1756–1794) 69
 Schönberg (Lkr. Zollernalbkreis) 233
 Schönborn-Buchheim, Damian Hugo Philipp von (1676–1743), ab 1719 Fürstbischof von Speyer, ab 1721 Kardinal, ab 1740 Fürstbischof von Konstanz 224
 Schörzingen (Lkr. Zollernalbkreis) 223
 Scholter, Wilhelm (1912–1991) 181
 Schorlemer(-Alst) (Adelsgeschlecht) 38, 42
 Schorlemer-Alst, Burghard von (1825–1895) 42
 Schorlemer-Lieser, Clemens August Michael Hubertus Antonius Aloyisius Freiherr von (1856–1922) 80f.
 Schreiber, Georg (1882–1963) 45
 Schröer, Alois (1907–2002) 44f.
 Schuchert, August (1900–1962) 279–282, 285, 287
 Schündler, Peter 281
 Schütz, Hans (1901–1982) 163
 Schulte
 –, Chrysostomus (1880–1943) 52
 –, Karl Joseph (1871–1941), 1920–1941 Erzbischof von Köln 298
 Schwaben 17–20, 181–189, 191f., 212, 217, 225, 236
 –, Herzogtum 184f.
 –, Schwäbische Benediktinerkongregation 217
 –, Schwäbischer Kreis 185
 Schwäbisch Gmünd (Lkr. Ostalbkreis) 232
 Schweden 155, 216
 Schweidnitz (Niederschlesien) 129
 Schweiz 20, 182, 185f., 208, 226, 253, 292
 –, Eidgenossenschaft 19f., 214, 227
 Schwenckfeld, Kaspar von (1490–1561) 128

- Sedlnitzky, Leopold von (1787–1871), 1836–1840 Bischof von Breslau 135
- Seiterich, Eugen (1903–1958), ab 1952 Weihbischof von Freiburg i.Br., 1954–1958 Erzbischof von Freiburg i.Br. 310f.
- Semmler, Josef 281
- Sendenhorst (Lkr. Warendorf) 43
- Serbien 205
- Seuse, Heinrich (1295–1366) 186
- Sidney 26
- Siegen (Lkr. Siegen-Wittgenstein) 32
- Sießen (Lkr. Sigmaringen)
- , Franziskanerinnenkloster 192
- Sigismund von Luxemburg (1368–1437), 1378–1388 u. 1411–1415 Kurfürst von Brandenburg, ab 1387 König von Ungarn und Kroatien, ab 1411 röm.-dt. König, ab 1419 König von Böhmen 1433–1437 röm.-dt. Kaiser 128
- Sigmaringen 232
- Silesius, Angelus (1624–1677) 129
- Silinger (ostgermanischer Teilstamm der Vandalen) 126
- Sittart (Prov. Limburg, Niederlande)
- , Aloysius-Kolleg 295
- Sladek, Paulus (1908–2002) 149, 157, 163
- Slawen 128
- Slowakei 146, 151, 155, 171
- Smeddink, Winold (1815–1881) 234
- Somini-Serbati, Antonio (1797–1855) 292
- Sonnenschein, Carl (1876–1929) 106f.
- Sowjetische Besatzungszone 109–112, 114, 116, 118, 121, 134, 143, 146
- Spaichingen (Lkr. Tuttlingen) 233
- Spandau s. Berlin
- Spanien 193–197, 199–204, 206–208
- Spee, Wilderich Graf von (1830–1890) 77
- Sperlich, Georg (1877–1941) 52
- Speyer 218
- , Bischöfe s. Schönborn-Buchheim, Damian Hugo Philipp von
- , Bistum 172
- , Dom 176
- Spiegel, Ferdinand August von (1764–1835), 1824–1835 Erzbischof von Köln 73f.
- Spiegel zum Desenberg, Franz Wilhelm (1752–1815) 69
- Spindler, Max (1894–1986) 167
- Sproll, Joannes Baptista (1870–1949), 1927–1949 Bischof von Rottenburg-Stuttgart 191
- Spülbeck, Otto (1904–1970), 1958–1970 Bischof von Meißen 116f.
- St. Georgen (Frankfurt a. M.) 301
- St. Pölten
- , Bistum 158
- Stärk, Franz (1887–1963) 187
- Stalin, Josef (1878–1953) 116, 141
- Staufer (Adelsgeschlecht) 182, 184
- Stein, Bernhard (1904–1993), 1967–1980 Bischof von Trier 288
- Sterkrade (Stadtbezirk von Oberhausen) 33
- Stern, Carl 136
- Sterzinsky, Georg (1936–2011) 118
- Stettin (Polen) 87
- Stöckle
- , Bernhard OSB (1927–2009) 287
- , Hermann Maria (1888–1972) 285, 287
- Stöger, Alois (1904–1999) 284
- Stohr, Albert (1890–1961), 1935–1961 Bischof von Mainz 311
- Stolz, Alban (1808–1883) 255
- Stralsund (Lkr. Vorpommern-Rügen) 87
- Straßburg 218, 235
- , Katholikentag 248
- Straubing 297
- Strobel, Bernhard (1779–1859) 229–231, 237
- Struve, Gustav (1805–1870) 135
- Stümper, Heinz (vermutlich *1939) 267, 273
- Stuttgart 197, 205, 219, 297, 313
- Sudetendeutsche 15, 109, 114, 119–122, 145f., 148–151, 154, 156–159, 161–164
- Sudetenland 15, 149, 152, 158, 160
- Sulz (Lkr. Rottweil) 214
- Sybel, Heinrich von (1817–1895) 73
- Taboriten 128
- Tarnowitz (Schlesien) 130
- Tecklenburg-Lingen (Lkr. Steinfurt) 32
- Telgte (Lkr. Warendorf) 294
- Tellenbach, Gerd (1903–1999) 279
- Tenhumberg, Heinrich (1915–1979), 1969–1979 Bischof von Münster 60
- Teschen (Schlesien) 129
- Testavo, Gustavo Kardinal (1886–1969) 283
- Tetzel, Johann (um 1460–1519) 96
- Teusch
- , Christine (1888–1968) 48
- , Joseph (1902–1976) 285
- Theiner, Anton (1799–1860) 136
- Thill, Ernst SJ (1857–1921) 294f.
- Thoma, Ludwig (1867–1921) 167
- Thomé, Josef (1891–1980) 309
- Thüringen 109f., 114f.
- Tiele-Winckler, Franz Hubert (1857–1922) 131
- Tirol 18f., 92, 182
- Tisis (Gem. Feldkirch, Österreich) 182
- Toal, Martin F. 281
- Tömmers, Joseph (1905–1980) 266, 269, 274

- Toggenburg (Ktn. St. Gallen, Schweiz) 226
 Tokio 26, 303
 –, Nishi-Ogikubo (Vorort) 303
 Trachenberg (Schlesien) 128
 Trebnitz (Niederschlesien)
 –, Kloster 127
 Trenschin (Slowakei) 127
 Triberg (Schwarzwald-Baar-Kreis) 232, 234
 Trient
 –, Konzil (1545–1563) 215, 289
 Trier 51, 73, 79, 135
 –, Bischöfe 73, 77, 135
 S. a. Arnoldi, Wilhelm; Hommer, Joseph von;
 Korum, Michael Felix; Pelldram, Leopold;
 Stein, Bernhard
 –, Bistum 68, 75, 77, 191
 –, Katholikentag 104
 –, Kurfürstentum 68
 –, Universität 288
 –, Weihbischöfe s. Hontheim, Nikolaus von
 Tromp, Sebastian SJ (1889–1975) 309, 315
 Tschechien/Tschechoslowakei 14f., 120–122,
 128, 143, 145, 148, 150–159, 161, 163f.
 –, Nationalkirche 15
 Tschenstochau (Schlesien) 133
 Tudjman, Franjo (1922–1999), 1990–1999 Staats-
 präsident Kroatiens 205
 Tübingen 136, 188, 212, 219, 223, 279, 282, 288
 –, Universität 183f., 187, 189, 191, 218, 279,
 288
 –, Unterjesingen (Stadtteil) 282
 –, Wilhelmsstift 187, 191, 279, 282
 Tüchle, Hermann (1905–1986) 18f., 183–187,
 288
 Türkei 42, 194, 199, 203, 207f.
 Tunesien 194, 208
 Tuttingen 214
 Twente (Niederlande) 40

 Ubryk, Barbara (1817–1898) 96
 Uhl, Johannes († 1606) 215f.
 Ujest (Schlesien)
 –, Herzöge 131
 Ulm 184, 297
 Ulrich von Augsburg (890–973), 923–973 Bi-
 schof von Augsburg 186, 188
 Ungarn 171, 281
 Unterjesingen s. Tübingen
 USA 91, 192, 223, 265, 317
 Ústí nad Labem s. Aussig
 Utrecht
 –, Erzbischöfe s. Willebrands, Jan
 Valkenburg (Prov. Limburg, Niederlande)
 295–297, 304, 306, 308
 Vechta 33
 Venedig 313
 Verona 186
 Versaille 254
 –, Friedensvertrag (1918) 139
 Vetter, Franz († 1971) 311
 Vicari, Hermann von (1773–1868), 1842–1868
 Erzbischof von Freiburg i. Br. 252, 255
 Vincke, Ludwig Freiherr von (1774–1844) 32
 Voelkl, Ludwig (1899–1985) 281
 Vorarlberg 17f., 182
 Vorderösterreich 251
 Vratislav von Böhmen (um 888–921) 126
 Vreden (Lkr. Borken) 56

 Wacker, Theodor (1845–1921) 255
 Wadowice (Polen) 141
 Wagner, Adolf (1890–1940) 179
 Waldeck-Pyrmont
 –, Fürstentum 33
 Wallenstein, Albrecht von (1583–1634) 128
 Walsum s. Duisburg
 Wanke, Joachim (* 1941), 1994–2012 Bischof von
 Erfurt 117f.
 Warendorf (Reg.-Bezirk Münster) 41
 –, Dekanat 40
 Washington 26
 Weber
 –, Anton Alois (1877–1948), 1931–1947 Bischof
 von Leitmeritz 159f.
 –, Max (1864–1920) 72
 –, Theodor 136
 Wehrenfennig, Erich (1872–1968) 154
 Weickum, Carl (1815–1896) 255
 Weimar 174
 –, Weimarer Republik 45f., 49, 48, 53, 79, 85,
 173, 178, 180, 184
 Weinbacher, Jakob (1901–1985) 284
 Weingarten 187, 232
 –, Hochschule 181
 Weis, Nikolaus (1796–1869) 218
 Weller, Karl (1866–1943) 183
 Wellhausen, Julius (1844–1918) 304f.
 Wendel, Joseph Kardinal (1901–1960), 1952–
 1960 Erzbischof von München-Freising 311
 Wessenberg, Heinrich Ignaz von (1774–1860)
 18, 220, 257
 Westfalen 17, 20, 25–63, 66, 73f., 78, 101, 111,
 175, 181, 246, 212
 –, Herzogtum 32f.
 Westfalen-Lippe 57
 Westfälischer Frieden (1648) 129

- Wettiner (Adelsgeschlecht) 128, 174
 Wichern, Johann Hinrich (1808–1881) 96
 Widukind (Sachsen) (8. Jh.) 56, 62
 Wien 155, 227, 284
 –, Erzbischöfe s. Gröer, Hans Hermann; König, Franz Kardinal
 –, Nuntiatur 173
 –, Universität 136
 –, Wiener Kongress (1814/15) 18, 28, 32f., 71
 Wiesensteig (Lkr. Göppingen) 220
 Wilhelm I. (Deutsches Reich) (1797–1888), ab 1871 erster deutscher Kaiser 229, 254, 260
 Wilhelm II. (1859–1941) (Deutsches Reich), 1888–1918 letzter Deutscher Kaiser und König von Preußen 45, 104, 130, 138, 260
 Wilhelminisches Kaiserreich s. Deutsches (Kaiser-)Reich
 Willebrands, Jan Kardinal (1909–2006), 1975–1983 Erzbischof von Utrecht 315
 Willmann, Wilhelm 220
 Windthorst, Ludwig (1812–1892) 42f., 62, 104f., 259
 Winter, Eduard (1896–1982) 153
 Wiseman, Nicholas (1802–1865), 1849–1865 Erzbischof in England 94
 Wittelsbach (Adelsgeschlecht) 170, 174–176, 180
 Wittgenstein (Adelsgeschlecht) 32
 Wittig, Joseph (1879–1949) 136, 294, 298–302
 Wittstadt, Klaus (1936–2003) 282
 Wöllner (Pfarrer in Furth im Wald) 158
 Woodrow Wilson (1856–1924), 1913–1921 Präsident der Vereinigten Staaten 139
 Wohlau (Niederschlesien) 129
 Wolff, Philipp (1810–1894) 236f.
 Władysław II. (1105–1159), 1138–1146 Herzog von Schlesien 127
 Wrocław s. Breslau
 Württemberg 18f., 146, 172, 182–187, 189f., 213f., 216, 219, 226, 228–230, 232, 234, 238, 240, 311
 –, Herzogtum 228
 –, Königreich 185, 187, 228
 Würzburg 13, 136
 –, Katholikentag 248
 –, Universität 173, 191, 288f., 293
 Wüstenberg
 –, Bruno (1912–1984) 283, 287f.
 –, Pascalina (1894–1983) 287
 Wurmlingen (Lkr. Tuttlingen) 237
 Wuppertal 43

 Zabalegui, José 201f.
 Zagań s. Sagan

 Zagreb
 –, Bischöfe s. Kuharić, Franjo Kardinal
 Zell, Karl (1793–1873) 241, 251
 Zielona Góra-Gorzów (Polen) 143
 Zimmerle, Ludwig (1832–1907) 238
 Zoepfl, Friedrich (1885–1973) 185
 Zollitsch, Robert (*1938), 2003–2013 Erzbischof von Freiburg i. Br. 194