

Für den frühneuzeitlichen Fundamentvorgang der Konfessionalisierung, die Normierung religiösen Wissens und die Ausprägung von Mentalitäten waren Katechismen zentral. Der „Catechismus Romanus“ und die Glaubenslehren des Canisius markieren den Beginn einer vielgestaltigen Entwicklung im Spannungsfeld von Interessen kirchlicher und staatlicher Autoritäten, von divergierenden Funktionsbestimmungen und Adressaten sowie pädagogisch-didaktischen Vorstellungen: Katechismusgeschichte ist ein Brennglas von Vereinheitlichungs- und Rezeptionsvorgängen und wichtige Quelle für religiöse „Lebenswirklichkeiten“.

Ein Egodokument zur elterlichen Katechese ergänzt den Themenschwerpunkt. Ebenfalls aufgenommen sind zwei Beiträge, die sich mit der Reaktion auf aufklärerische Reformen in zwei (neu-)württembergischen Oberämtern und mit dem protestantischen Kaufmann Carl von Kolb befassen, der als württembergischer Verbindungsmann in Rom auch für das noch junge Bistum Rottenburg eine wichtige Rolle spielte. Ein umfangreicher Rezensionsteil schließt den Band wie gewohnt ab.

 **GESCHICHTSVEREIN**
der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

39



Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Glaubensunterweisung
historisch: Katechismen als
Forschungsgegenstand



2020

Geschichtsverein
der Diözese
Rottenburg-Stuttgart

Band 39 | 2020



WWW.THORBECKE.DE
ISSN 0722-7531

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
Band 39 · 2020

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Band 39 · 2020

Herausgegeben vom Geschichtsverein
der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Redigiert von Dominik Burkard (Themenschwerpunkt),
Dietmar Schiersner (Gesamtschriftleitung)
und Andreas Holzem (Rezensionsteil)



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
© 2021 Jan Thorbecke Verlag
Verlagsgruppe Patmos in der Schwabenverlag AG, Ostfildern
www.thorbecke.de

Satz: Heidi Klehr, Eichstätt
Umschlagabbildung: © »Katechismus für das Bistum Rottenburg«, Freiburg i.Br. 1920 (Aufnahme: Maria E. Gründig)
Umschlaggestaltung: BIFACTOR | Kommunikation – Faatz | Held | Hirmer GbR, Stuttgart
Druck: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza
Hergestellt in Deutschland
ISBN 978-3-7995-6389-5
ISSN 0722-7531

Inhalt

Einleitung	13
I. AUFSÄTZE	
<i>Dominik Burkard</i> Katechismen als Gegenstand kirchenhistorischer Forschung. Eine Einführung	15
<i>Florian Bock / Lea Torwesten</i> Alles im Fluss? Ländliche Predigt und Katechismusunterricht zwischen Barock und Aufklärung	25
<i>Werner Simon</i> Katholische Glaubensunterweisung im 18./19. Jahrhundert	45
<i>Klaus Unterburger</i> Die Katechismen des Petrus Canisius. Eine Erfolgsgeschichte	61
<i>Peter Fleck</i> »Alle dem christlichen Volke zum Heil notwendigen Sachen«. Einblicke in drei Jahrhunderte Mainzer Katechismusgeschichte vor 1800	81
<i>Nikola Willner</i> Die (nichtcanisianischen) Katechismen des alten Bistums Würzburg. Überblick und Besonderheiten	109
<i>Joachim Bürkle</i> Mission – Konfession – Reform. Zur österreichischen Katechismuspolitik Maria Theresias	137
<i>Dominik Burkard</i> Experimentierfeld Schule. Katechismusvielfalt im katholischen Württemberg bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts	167
<i>Norbert Köster</i> »Zu einem Glauben heranbilden, der in Liebe tätig ist«. Johann Baptist Hirschers Freiburger Diözesankatechismus von 1842 und der Katechismusstreit am Oberrhein	203
<i>Jürgen Schmiesing</i> »... der vielleicht bedeutendste, auf jeden Fall einflussreichste Katechet der Diözese Rottenburg«? Joannes Baptista Sproll und der Diözesankatechismus	221

Joachim Bürkle

- Katechismen als Quelle dogmatischer Diskussion.
Die Auseinandersetzung Geiselman – Schauf – Ratzinger – Kasper
um das Verhältnis von Schrift und Tradition 235

Stefan Gärtner

- Fanal der nachkonziliaren Krise?
Der theologische Streit um »De Nieuwe Katechismus« 257

Michael Seewald

- Innovation aus anti-innovatorischer Absicht.
Der Dogmenbegriff des »Katechismus der Katholischen Kirche« (1992)
im Kontext lehramtlicher Selbstbeschreibungen 273

Tobias Löffler

- Strategien konfessioneller Auseinandersetzung
in frühneuzeitlichen Katechismen 289

Monnica Klöckener

- Aberglaube, Wahrsagen und Zauberei.
Eine Spurensuche in den Katechismen von Nicolaus Cusanus (1656)
und Johann Caspar Höpfner (1783) 309

Carolin Oser-Grote

- Die »Catechetica« der Augustinerbibliothek Münsterstadt als Spiegel
der »sokratischen Methode« in der »Katholischen Aufklärung« 333

*Joachim Bürkle**unter Mitarbeit von Dieter Mitnacht*

- »Der schönste und glücklichste Tag in Eurem Leben ...«.
Ein Beispiel elterlicher Sakramentenkatechese im 19. Jahrhundert 361

Amelie Bieg

- »Frommer Glaube und unrichtige Begriffe«.
Der Umgang der Gläubigen in den Oberämtern Ellwangen und Gmünd
mit den Reformen der deutschen Aufklärung 371

Bernhard Theil

- Carl von Kolb (1800–1868).
Bankier, württembergischer Konsul in Rom, Diplomat, Kunstvermittler 383

II. BUCHBESPRECHUNGEN

1. Gesamtdarstellungen

- Neil MacGregor*: Leben mit den Göttern (Anne Mariss) 397
Rob Boddice: Die Geschichte der Gefühle. Von der Antike bis heute (Julia Lieth) 398
Sibylle Lewitscharoff, Najem Wali: Abraham trifft Ibraîm.
Streifzüge durch Bibel und Koran (Urs Baumann) 399

Die Päpste. Band 1: Amt und Herrschaft in Antike, Mittelalter und Renaissance, hrsg. v. <i>Bernd Schneidmüller, Stefan Weinfurter, Michael Matheus u. Alfried Wieczorek</i>	
Die Päpste. Band 2: Die Päpste der Renaissance. Politik, Kunst und Musik, hrsg. v. <i>Michael Matheus, Bernd Schneidmüller, Stefan Weinfurter u. Alfried Wieczorek</i>	
Die Päpste. Band 3: Die Päpste und Rom zwischen Spätantike und Mittelalter. Formen päpstlicher Machtentfaltung, hrsg. v. <i>Norbert Zimmermann, Tanja Michalsky, Alfried Wieczorek u. Stefan Weinfurter</i>	
Die Päpste. Band 4: Die Päpste und ihr Amt zwischen Einheit und Vielfalt der Kirche. Theologische Fragen in historischer Perspektive, hrsg. v. <i>Volker Leppin, Christoph Strohm, Hubert Wolf, Alfried Wieczorek u. Stefan Weinfurter</i> (Andreas Matena)	400
Geschichte der Diözese Rottenburg-Stuttgart (2 Bde.). Band 1: Christentum im Südwesten bis 1800. Das 19. Jahrhundert; Band 2: Das 20. Jahrhundert hrsg. v. <i>Andreas Holzem u. Wolfgang Zimmermann</i> (Bernhard Schneider / Frederik Simon)	404
<i>Michael Borgolte</i> : Weltgeschichte als Stiftungsgeschichte. Von 3000 v. u. Z. bis 1500 u. Z. (Wolfgang Schmid)	409
Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte. Band 1: Von der Antike bis zur Neuzeit / Band 2: Moderne und Gegenwart, hrsg. v. <i>Jürgen Bärsch u. Benedikt Kranemann</i> (Stephan Wahle)	410
 <i>2. Quellen und Hilfsmittel</i>	
<i>Tertullian</i> : <i>Adversus Valentinianos. De Carne Christi. Gegen die Valentinianer. Über den Leib Christi. Lateinisch-Deutsch. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Volker Lukas</i> (Holger Strutwolf)	411
Regesten der Bischöfe und Erzbischöfe von Trier I: I.3 Die Trierer Kirche und die Trierer Bischöfe in der ausgehenden Antike und am Beginn des Mittelalters. Bischöfe von der Wende des 4./5. Jahrhunderts bis zum Beginn des 7. Jahrhunderts hrsg. v. <i>Hans Hubert Anton</i> (Immo Eberl)	412
Luis de Molina. <i>De iustitia et iure. Über Gerechtigkeit und Recht. Teil I und II</i> , hrsg. v. <i>Matthias Kaufmann u. Danaë Simmermacher</i> (Felix Hammer)	413
<i>Heinz Scheible</i> (Bearb.): Melanchthons Briefwechsel. Band 13: Personen L–N (Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von <i>Christine Mundhenk Matthias Dall’Asta, Heidi Hein, Christine Mundhenk</i> (Bearb.): Melanchthons Briefwechsel. Band T 19: Texte 5344–5642 (November 1548–September 1549) (Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von <i>Christine Mundhenk Matthias Dall’Asta, Heidi Hein, Christine Mundhenk</i> (Bearb.): Melanchthons Briefwechsel. Band T 20: Texte 5643–5969 (Oktober 1549–Dezember 1550) (Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von <i>Christine Mundhenk</i> (Stefan Michel)	415
<i>Manfred Eder</i> : Kirchengeschichte in Karikaturen. Von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart (Markus Eberhardt)	417
Katholikinnen und das Zweite Vatikanische Konzil. Petitionen, Berichte, Fotografien, hrsg. v. <i>Regina Heyder u. Gisela Muschiol</i> (Anna Elisabeth Meiers) ..	418
<i>Georg Eckert, Thorsten Beigel</i> : Historisch arbeiten (Irina Saladin)	419

3. Antike

<i>Angelos Chaniotis</i> : Die Öffnung der Welt. Eine Globalgeschichte des Hellenismus (Mischa Meier)	420
<i>Martin Hengel, Anna Maria Schwemer</i> : Die Urgemeinde und das Judenchristentum (Udo Schnelle)	422
<i>Sören Swoboda</i> : Leben nach dem Tod. Josephus im Kontext antiker Geschichtsschreibung (Christfried Böttrich)	423
<i>Hans Georg Thümmel</i> : Ikonologie der christlichen Kunst, Bd. 1: Alte Kirche (Catherine Hezser)	425
<i>Islème Sassi</i> : Paulinus und sein Nola. Werbung für ein spätantikes Pilgerzentrum (Immo Eberl)	429
Das Christentum im frühen Europa. Diskurse – Tendenzen – Entscheidungen, hrsg. v. <i>Uta Heil</i> (Florian Ruf)	430

4. Mittelalter

Kleine Welten. Ländliche Gesellschaften im Karolingerreich, hrsg. v. <i>Thomas Kohl, Steffen Patzold, Bernhard Zeller</i> (Werner Rösener)	431
<i>Michael Borgolte</i> : Weltgeschichte als Stiftungsgeschichte. Von 3000 v. u. Z. bis 1500 u. Z. (Wolfgang Schmid)	433
<i>Jeffrey Jaynes</i> : Christianity Beyond Christendom. The Global Christian Experience on Medieval <i>Mappaemundi</i> and Early Modern World Maps (Christoph Mauntel)	433
Kirchenvogtei und adlige Herrschaftsbildung im europäischen Mittelalter, hrsg. v. <i>Kurt Andermann</i> u. <i>Enno Bünz</i> (Immo Eberl)	434
<i>Anne Foerster</i> : Die Witwe des Königs. Zu Vorstellung, Anspruch und Performanz im englischen und deutschen Hochmittelalter (Melanie Panse-Buchwalter)	435
<i>Tim Weitzel</i> : Kreuzzug als charismatische Bewegung. Päpste, Priester und Propheten (1095–1149) (Felix Hinz)	436
<i>André Vauchez</i> : Franziskus von Assisi. Geschichte und Erinnerung. Ins Deutsche übertragen von <i>Elisabeth Zacherl</i> unter Mitarbeit von <i>Johannes Schneider</i> (Dieter Berg)	438
Städtebünde und städtische Außenpolitik – Träger, Instrumentarien und Konflikte während des hohen und späten Mittelalters, hrsg. v. <i>Roland Deigendesch</i> u. <i>Christian Jörg</i> (Ferdinand Opll)	439
Ökonomische Glaubensfragen. Strukturen und Praktiken jüdischen und christlichen Kleinkredits im Spätmittelalter, hrsg. v. <i>Gerhard Fouquet</i> u. <i>Sven Rabeler</i> (Benjamin Hitz)	441
Glänzende Propaganda. Kirchengeschichte auf Papstmedaillen, hrsg. v. <i>Kay Ebling</i> u. <i>Jörg Ernesti</i> (Volker Reinhardt)	442

5. Reformation und Frühe Neuzeit

<i>Martin Luther</i> . Ein Christ zwischen Reformen und Moderne (1517–2017) (3 Bände), hrsg. v. <i>Alberto Melloni</i> (Christoph T. Nooke)	443
<i>Thomas Kaufmann</i> : Die Täufer. Von der radikalen Reformation zu den Baptisten (Astrid von Schlachta)	444
Glaube und Geschlecht – Gender Reformation, hrsg. v. <i>Eva Labouvie</i> (Ruth Albrecht)	446
Das katholische Europa im 16.–18. Jahrhundert, hrsg. v. <i>Maria Laura Giordano</i> u. <i>Adriana Valerio</i> (Andreea Badea)	447

<i>Niccolo Steiner</i> : Diego Laínez und Alfonso Salmerón auf dem Konzil von Trient. Ihr Beitrag zur Eucharistie- und Messopferthematik (Marina Ortrud M. Hertrampf)	449
<i>Johannes Burkhardt</i> : Der Krieg der Kriege. Eine neue Geschichte des Dreißigjährigen Krieges	
<i>Axel Gotthard</i> : Der Dreißigjährige Krieg. Eine Einführung	
<i>Georg Schmidt</i> : Die Reiter der Apokalypse. Geschichte des Dreißigjährigen Krieges (Markus Meumann)	450
<i>Frank Sobiech</i> : Jesuit Prison Ministry in the Witch Trials of the Holy Roman Empire: Friedrich Spee SJ and his <i>Cautio Criminalis</i> (1631) (Gunther Franz)	456
Confessio im Konflikt. Religiöse Selbst- und Fremdwahrnehmung in der Frühen Neuzeit. Ein Studienbuch, hrsg. v. <i>Mona Garloff</i> u. <i>Christian Volkmar Witt</i> (Volker Reinhardt)	457
<i>Hans-Martin Kirn</i> : Geschichte des Christentums IV,1: Konfessionelles Zeitalter (Hartmut Lehmann)	458
<i>Ulrich L. Lehner</i> : Die Katholische Aufklärung. Weltgeschichte einer Reformbewegung (Harm Klueting)	461
<i>Simon Reuter</i> : Revolution und Reaktion im Reich. Die Intervention im Hochstift Lüttich 1789–1791 (Johannes Arndt)	466

6. Neuzeit und Zeitgeschichte

<i>Horst Junginger</i> : Religionsgeschichte Deutschlands in der Moderne (Frank Kleinhagenbrock)	468
<i>Gerd Fesser</i> : Sedan 1870. Ein unheilvoller Sieg (Tobias Arand)	469
Dès le début. Die Friedensnote Papst Benedikts XV. von 1917, hrsg. v. <i>Birgitt Aschmann</i> u. <i>Heinz-Gerhard Justenhoven</i> (Rainer Florie)	470
<i>Włodzimierz Borodziej, Maciej Górny</i> : Der vergessene Weltkrieg. Europas Osten 1912–1923, Bd. 1: Imperien 1912–1916, Bd. 2: Nationen 1917–1923. Aus dem Polnischen von <i>Bernhard Hartmann</i> (Jürgen Angelow)	471
<i>Jan de Volder</i> : Cardinal Mercier in the First World War. Belgium, Germany and the Catholic Church (Manfred Hauke)	473
<i>Stefan Samerski</i> : Deutschland und der Heilige Stuhl. Diplomatische Beziehungen 1920–1945 (Sascha Hinkel)	474
<i>Verena Kücking</i> : »Das gemeinsame Band«. Schreiben als Praxis – Katholische Jugendgruppen im Zweiten Weltkrieg (Jürgen Schmiesing)	475
<i>Rebecca Scherf</i> : Evangelische Kirche und Konzentrationslager (1933 bis 1945) (Julia Reiff)	477
<i>Dagmar Pöpping</i> : Passion und Vernichtung. Kriegspfarrrer an der Ostfront 1941–1945 (Antonia Leugers)	479
<i>Christian Werner</i> : America first? Die US-Kirchen und ihre Haltung zum Zweiten Weltkrieg (Andreas Henkelmann)	480
<i>David Scherf</i> : Gesetz und Evangelium im Nachkriegsprotestantismus. Eine Untersuchung am Beispiel von Ernst Wolf, Helmut Thielicke und Carl Heinz Ratschow (André Demut)	482
Ringens um Versöhnung. Religion und Politik im Verhältnis zwischen Deutschland und Polen seit 1945, hrsg. v. <i>Urszula Pękala</i> u. <i>Irene Dingel</i> (Markus Krzoska)	483
Katholikinnen und das Zweite Vatikanische Konzil. Petitionen, Berichte, Fotografien, hrsg. v. <i>Regina Heyder</i> u. <i>Gisela Muschiol</i> (Anna Elisabeth Meiers) ..	484
<i>Wilm Sanders</i> : Im Schatten seiner Selbst. Erinnerungen an das verkannte Pontifikat Pauls VI. (Rainer Florie)	484

<i>Matthias Katsch</i> : Damit es aufhört. Vom befreienden Kampf der Order sexueller Gewalt in der Kirche (Katrin Gelhaar)	485
--	-----

7. Orden, Klöster und Stifte

<i>Georg Jenal</i> : Sub regula S. Benedicti. Eine Geschichte der Söhne und Töchter Benedikts von den Anfängen bis zur Gegenwart (Kai Hering)	487
Die Lebenswelt der Zisterzienser. Neue Studien zur Geschichte eines europäischen Ordens, hrsg. v. <i>Joachim Werz</i> (Holger Sturm)	488
Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter, hrsg. von <i>Sabine von Heusinger, Elias H. Füllenbach, Walter Senner</i> u. <i>Klaus Bernward Springer</i> (Frederik Felskau)	489
Der Roggenburger Abt Georg Lienhardt (1717–1783) und die schwäbische Klosterkultur seiner Zeit, hrsg. v. <i>Roman Lösching</i> (Erhard Schaffer)	491

8. Stadt- und Landesgeschichte

<i>Marcus Reuter, Andreas Thiel</i> : Der Limes. Auf den Spuren der Römer (Martin Kemkes)	493
Der Bodensee. Natur und Geschichte aus 150 Perspektiven. Jubiläumsband des internationalen Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung 1868–2018, hrsg. v. <i>Harald Derschka</i> u. <i>Jürgen Klöckler</i> (Daniela Schillhab)	494
<i>Matthias Steuer</i> : Spurensuche mit Herrn Hariolf. Die Vita Hariolfi (nicht nur) für Kinder. Mit Illustrationen von <i>Jutta-Judith Wettemann-Ebert</i> (Johannes Müller)	495
Mechthild (1419–1482) im Spiegel der Zeit. Begleitbuch und Katalog zur Ausstellung des Landesarchivs Baden-Württemberg, Hauptstaatsarchiv Stuttgart, bearb. von <i>Erwin Frauenknecht</i> u. <i>Peter Rückert</i> (Stefanie Monika Neidhardt)	496
Spätrenaissance in Schwaben: Wissen – Literatur – Kunst, hrsg. v. <i>Wolfgang Mährle</i> (Wilfried Setzler)	498
<i>Andrea Riotte</i> : Diese so oft beseufzte Parität. Biberach 1649–1825: Politik – Konfession – Alltag (Étienne François)	500
Aufklärung in Oberschwaben. Barocke Welt im Umbruch, hrsg. v. <i>Katharina Bechler</i> u. <i>Dietmar Schiersner</i> (Harm Klüeting)	502

9. Kunst-, Musik- und Theatergeschichte

<i>Hans Georg Thümmel</i> : Ikonologie der christlichen Kunst, Bd. 1: Alte Kirche (Catherine Hezser)	506
<i>Beatrice von Lüpke</i> : Nürnberger Fastnachtspiele und städtische Ordnung (Cora Dietl)	506
<i>Jan Harasimowicz</i> : Sichtbares Wort. Die Kunst als Medium der Konfessionalisierung und Intensivierung des Glaubens in der Frühen Neuzeit (Susanne Wegmann)	507
Maria die Himmels-Thür. Ein anonymes Theophilus-Drama 1655 bei den Straubinger Jesuiten aufgeführt, hrsg. v. <i>André Schnyder</i> (Joachim Werz)	508
Gold und Bücher lieb ich sehr 480 Jahre Staats- und Stadtbibliothek Augsburg. Die Cimelien, hrsg. v. <i>Karl-Georg Pfändtner</i> (David Ganz)	509
Dialog der Welten. Christliche Begegnung mit den Religionen Indiens, hrsg. v. <i>Diözesanmuseum Rottenburg</i> (Klaus Schäfer)	511
<i>Johann Anselm Steiger</i> : Bibelauslegung durch Bilder. Zur sakralen Intermedialität im 16. bis 18. Jahrhundert (Reinhard Hoeps)	512

INHALT	11
III. MITTEILUNGEN DER REDAKTION	515
Abkürzungen	515
Autorinnen und Autoren	519
Redaktionsteam	523
Corrigenda	524
IV. VEREINSNACHRICHTEN	525
Chronik des Jahres 2019 mit Tagungsberichten	525
V. ORTS- UND PERSONENREGISTER	535

Einleitung

Die Zeit der Katechismen sei vorbei, schreibt Dominik Burkard in seiner Einführung zum thematischen Teil dieses 39. Rottenburger Jahrbuches für Kirchengeschichte – um sogleich anzuschließen, dieses Instrument der Glaubensweitergabe sei nun endgültig »historisch« geworden. Die Opulenz des vorliegenden Bandes mit 16 aus der Studientagung im Herbst 2019 hervorgegangenen oder von ihr angeregten Beiträgen bestätigt zumindest letzteres auf ebenso anschauliche wie handgreifliche Weise. Prof. Dr. Dominik Burkard, der die Konferenz für den Geschichtsverein konzipiert und gemeinsam mit Dr. Petra Steymans-Kurz von der mitveranstaltenden Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart durchgeführt hat, ist für den reichen Ertrag, den seine Initiative hervorgebracht hat, und für die Redaktion des Themenschwerpunktes ganz herzlich zu danken! Seine Einführung zu »Katechismen als Gegenstand kirchenhistorischer Forschung« skizziert die wissenschaftliche Tragweite der präsentierten Fragestellungen und gibt zugleich einen Überblick über die hier versammelten Aufsätze.

Ein (weiterer) Beitrag von Joachim Bürkle unter Mitarbeit von Dieter Mittnacht eröffnet überleitend den allgemeinen Teil des Jahrbuches mit einem speziellen katechetischen Aspekt. Vorgestellt wird ein ebenso eindrucksvolles wie selten überliefertes Zeugnis spezifisch elterlicher Glaubensunterweisung, ein Brief, den der Bauer Georg Mittnacht und seine Frau Barbara 1889 für die beiden ältesten Söhne anlässlich der Erstkommunion verfasst haben und der hier erschlossen und ediert wird. – Amelie Bieg stellt in ihrem Aufsatz die wichtigsten Ergebnisse ihrer 2019 mit dem Hefele-Preis ausgezeichneten Masterarbeit vor, in der sie sich mit der Aufnahme und Ablehnung aufklärerischer Reformen in den württembergischen Oberämtern Ellwangen und Gmünd während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auseinandergesetzt hat. – Indirekt mit Bischof Carl Joseph von Hefele haben schließlich auch die biographischen Schlaglichter von Bernhard Theil auf Carl von Kolb (1800–1868) zu tun, denn der protestantische Kaufmann vertrat nicht nur die württembergischen Handelsinteressen in Italien, sondern wuchs auch in die Rolle eines Diplomaten an der Kurie hinein, der für die Kirchenpolitik des Königreiches große Bedeutung gewann und beispielsweise in der Frage der Nachfolge des Rottenburger Bischofs Hefele vermittelte.

Auch diesen Band des Rottenburger Jahrbuches hat wieder Heidi Klehr (Eichstätt) mit großer Sorgfalt und mit besonderem Engagement lektoriert und zum Satz gebracht. Ihr möchte ich im Namen des Geschichtsvereins ebenso herzlich danken wie allen Autorinnen und Autoren, nicht zuletzt auch jenen, die zu einem aufs neue stattlichen Rezensionsteil beigetragen haben!

Nicht vergessen werden soll – und wird dank der am Ende des Bandes veröffentlichten Chronik der Geschäftsführerin Dr. Maria E. Gründig –, dass der Geschichtsverein im Jahr 2019 auf 40 Jahre seines Bestehens zurückblicken konnte. Des im selben Jahr verstorbenen Dr. Waldemar Teufel, langjährigen Schatzmeisters unseres Vereins, wird an dieser Stelle auch mit einem Nachruf gedacht.

Dietmar Schiersner

DOMINIK BURKARD

Katechismen als Gegenstand kirchenhistorischer Forschung – Eine Einführung

»Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation« – unter diesem prägnanten Titel fand 1985/86 eine mit großem Aufwand geplante und durchgeführte Rottenburger Diözesansynode statt¹. Wohl keineswegs zufällig war ihre zeitliche Nähe zum Erscheinen des »Katholischen Erwachsenenkatechismus«, den wesentlich der damalige Tübinger Dogmatiker Walter Kasper (*1933) verantwortete². Der »Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation« sollte schon immer die Katechese dienen, insbesondere aber die Vorbereitung auf den Empfang der Sakramente, auf Taufe und Firmung, Ehe und Priesterweihe, Kommunion und Bußsakrament. Die Weitergabe des Glaubens war das entscheidende Grundmotiv für die christliche Glaubensunterweisung in Kirche und Schule, für Errichtung kirchlicher Kindergärten und Heime, für das Engagement der Kirche im Vereins- und Verbandswesen sowie – wenngleich nicht ausschließlich – auf den verschiedenen Feldern des caritativen Lebens.

Das Medium der »Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation« schlechthin waren aber über 400 Jahre hindurch »Katechismen« – Kompendien des Glaubens, Lehr- und Lernbücher, einerlei, ob diese nun in der häuslichen, der kirchlichen oder der schulischen Katechese benutzt wurden. Wer noch in den 1950er-Jahren zur Schule ging, ist entweder mit einem Diözesankatechismus aufgewachsen, wie dem schlanken »Katechismus für das Bistum Rottenburg«³ oder aber bereits mit dem »Grünen Einheitskatechismus«, der 1955 im Auftrag der deutschen Bischöfe erstellt worden war⁴.

Doch damals kamen Katechismen bereits in Verruf⁵. Den Theologen war ihr doktrinäer, allzu vereinfachender Charakter suspekt, weil er keine Kritik und nur wenige wirkliche Fragen zuließ. Kindern und Jugendlichen blieb das Auswendiglernen und »Traktieren« von Katechismussätzen ohnehin stets lästig und unangenehm; nun aber schienen au-

1 Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation. Beschlüsse der Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart, hrsg. vom Bischöflichen Ordinariat Rottenburg, Ostfildern 1986, ⁶1988; auch in italienischer und englischer Übersetzung. – Vgl. auch: Ereignis Synode. Grundlagen, Perspektiven, Schlaglichter zur Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart 1985/86, hrsg. v. Walter KASPER u. Gabriele MILLER, Stuttgart 1986; Dominik BURKARD, Diözesansynoden und synodenähnliche Foren sowie Kirchenvolksbegehren der letzten Jahrzehnte in den deutschsprachigen Ländern, in: RQ 101, 2006, 113–140, hier: 121–123.

2 Vgl. etwa: Walter KASPER, Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Zum Entwurf eines neuen Katholischen Erwachsenenkatechismus, in: Internationale Katholische Zeitschrift 13, 1984, 255–271; Einführung in den Katholischen Erwachsenenkatechismus (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 118), Düsseldorf ²1985.

3 Katechismus für das Bistum Rottenburg, hrsg. auf Anordnung und mit Genehmigung des hochwürdigsten Bischofs [Paul Wilhelm Keppler], Freiburg i. Br. 1920.

4 Erarbeitet hatte ihn im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz eine Kommission des Deutschen Katechetenvereins, seine eigentlichen »Väter« waren die Münchener Oratorianer Franz Schreibmayr (1907–1985) und Klemens Tilmann (1904–1984). – Katholischer Katechismus für die Bistümer Deutschlands. Ausgabe für die Diözese Rottenburg, Stuttgart 1955 [zuletzt 1968]. Er wurde in 30 Sprachen übersetzt und dadurch international weit verbreitet.

5 Vgl. Streit um den »Grünen Katechismus«. Erinnerungen von Hubert FISCHER, in: Katechetische Blätter 113, 1988, 194–197.

toritative Setzungen kaum mehr vermittelbar. Dazu kamen neue pädagogische Entwürfe, eine neue Didaktik, eine neue Lehrerbildung. Die Religionspädagogik schlug einen Weg ohne Katechismus ein. Damit wurde eine alte literarische Gattung Geschichte.

Daran ändert nur wenig, dass dem Verschwinden der alten Katechismen aus der Schule kirchliche Bemühungen entgegengesetzt wurden, einen neuen Katechismus als Lesebuch und Nachschlagewerk für die Hand der Laien zu etablieren – wieder explizit als »Form der Glaubensvermittlung«⁶. Erschien 1966 »Der Nieuwe Katechismus« der holländischen Bischöfe, um den mit Rom ein heftiger Streit entbrannte, so approbierten die deutschen Bischöfe 1985/1995 ihren eigenen »Katholischen Erwachsenenkatechismus«⁷. In den 1990er-Jahren beauftragte Johannes Paul II. schließlich – wie von der zweiten außerordentlichen Bischofssynode 1985 vorgeschlagen⁸ – eine Kommission unter dem damaligen Kurienkardinal Joseph Ratzinger (* 1927) mit der Erarbeitung eines Weltkatechismus (KKK)⁹, der in zahllose Sprachen übersetzt wurde. In der Kritik¹⁰ wurden vor allem die alten, schon im 19. Jahrhundert erhobenen Einwände gegen einen weltweiten Einheitskatechismus wiederholt: Der Katechismus verfehle durch seine unspezifische, auch kulturell-mental divergierende Zielgruppe seinen eigentlichen Sinn und Zweck¹¹. Als Ergänzung des Weltkatechismus erschien 2005 ein Kompendium¹², das in der alten Frage-Antwort-Form insgesamt 598 Fragen behandelt. Daneben kam es zur Entwicklung des auf private Initiative zurückgehenden Jugendkatechismus »YOUCAT«¹³. Doch selbst dessen Verkaufserfolg von weltweit über fünf Millionen Exem-

6 So Karl LEHMANN, Der Katechismus als Form der Glaubensvermittlung, in: Internationale Katholische Zeitschrift 12, 1983, 8–13.

7 Katholischer Erwachsenenkatechismus, hrsg. v. d. Deutschen Bischofskonferenz, Bd. 1: Das Glaubensbekenntnis der Kirche, Kevelaer–Freiburg i. Br. 1985, Leipzig 1988; Bd. 2: Leben aus dem Glauben, Kevelaer–Freiburg i. Br. 1995. – Der Katechismus war nach den theologischen Entwicklungen insbes. des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) und der Würzburger Synode (1971–1975) notwendig geworden.

8 Walter KASPER, Im Glauben haben am Ende nicht die Zweifler und Skeptiker recht. Der Auftrag der Bischofssynode, einen Katechismus für die ganze Welt zu entwerfen, ist eine gewaltige theologische Aufgabe, in: Rheinischer Merkur / Christ und Welt vom 1.3.1986, 20.

9 Katechismus der Katholischen Kirche, München–Wien bzw. Leipzig bzw. Freiburg i. Ue. bzw. Linz 1993. – Der Katechismus wurde von Johannes Paul II. im Juni 1992 approbiert und in zahlreiche Sprachen übersetzt. Als authentische Ausgabe gilt (mit Änderungen) die lateinische Fassung *Catechismus Catholicae Ecclesiae* (1997). – Dazu Werner SIMON, Ein Katechismus für alle? Das transnationale Projekt eines Welteinheitskatechismus, in: Transnationale Dimensionen religiöser Bildung in der Moderne, hrsg. von David KÄBISCH u. Johannes WISCHMEYER (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 122), Göttingen 2018, 177–202.

10 Schon der erste Entwurf war auf erhebliche Kritik gestoßen. Vgl. Die Deutsche Bischofskonferenz hält den Entwurfstext des »Weltkatechismus« für »methodisch und inhaltlich erheblich verbesserungsbedürftig«, in: HerKorr 44, 1990, 192f.; Herlinde PISSAREK-HUDELIST, Ein Katechismus für die Weltkirche? Bemerkungen und Rückfragen zu einem römischen Entwurf, in: HerdKorr 44, 1990, 237–242. – Es antwortete: Joseph RATZINGER, Ein Katechismus für die Weltkirche? Eine Stellungnahme, in: HerKorr 44, 1990, 341–343.

11 Vgl. etwa Jürgen EBERLE, Zur bisherigen öffentlichen Diskussion um den neuen Weltkatechismus, in: Internationale Katholische Zeitschrift 22, 1993, 553–564; Helmut FOX, Glauben lernen heute. Der »Katechismus der Katholischen Kirche« auf dem Prüfstand, München 1994; Ulrich RUH, Der Weltkatechismus. Anspruch und Grenzen, Freiburg i. Br. 1993; Hansjürgen VERWEYEN, Der Weltkatechismus. Therapie oder Symptom einer kranken Kirche?, Düsseldorf 1993, 1994.

12 2003 war Kardinal Ratzinger mit der Leitung einer Kommission zur Erarbeitung des Kurzkatechismus beauftragt worden: *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, Catechismo della Chiesa Cattolica, Città del Vaticano 2005; *Katechismus der Katholischen Kirche. Kompendium*, übers. aus dem Italienischen im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, München 2005.

13 Hinter diesem Titel verbirgt sich ein Jugend-Katechismus in Frage-Antwort-Form (527 Fragen), der auf dem KKK und dem »Kompendium« basiert. Er fand eine weltweit rasante Verbreitung,

plaren kann nicht darüber hinwegtäuschen: Die Zeit der Katechismen scheint (zumindest vorerst) abgelaufen. Der »Katechismus« ist im Glaubensbewusstsein, in der Glaubenspraxis und in der (zumal schulischen) Glaubensvermittlung *historisch* geworden.

Die tieferliegenden Gründe, Katechismen zum Gegenstand kirchenhistorischer Beschäftigung zu machen, sind freilich andere. Zunächst: Der normative Anspruch der Katechismen war stets hochgesteckt. Sie wollten einerseits *den* Glauben, in unserem Fall das *unveränderliche* katholische *depositum fidei*, möglichst systematisch, umfassend und unverfälscht wiedergeben. Andererseits waren die Katechismen schon immer adressatenorientiert. Es galt, die Lehre der Kirche nicht nur festzuhalten, sondern zu vermitteln, weiterzugeben. Anspruch und Auffassungsgabe der Adressaten jedoch wandelten sich, Zeit- und Lebensumstände veränderten sich, ebenso Sprache und Verständnis. Hier liegt *einer* der Gründe dafür, dass es eben nicht einen einzigen autoritativen Katechismus gab, als sozusagen »heiliges Buch«, das immer wieder tradiert, an dem unbedingt festgehalten und das allenfalls »redigiert« wurde – hier dürfte einer der zentralen Unterschiede im Vergleich zur Autorität der lutherischen Katechismen liegen –, sondern es gab Hunderte von Katechismen, verfasst von unterschiedlichen Autoren für unterschiedliche Adressaten, approbiert von verschiedenen (kirchlichen und staatlichen) Instanzen für verschiedene Regionen und Gebiete. Die Frage des Kirchenhistorikers, wie der – vom kirchlichen Anspruch her – unveränderliche Glaube in immer neue, veränderte (Zeit-)Kontexte hineinbuchstabiert wurde, also eben doch angepasst, eingepasst, kontextualisiert wurde, liegt auf der Hand. Waren die normativen Texte und Inhalte offen – und insofern auch anfällig – für außenliegende, dem Glauben sekundäre oder gar fremde und trotzdem einflussnehmende Faktoren? Sodann: Katechismusgeschichte ist Theologiegeschichte. Mit der Frage der »Lehrentwicklung« gewinnt das Thema Relevanz für die Theologie selbst und – in ekklesiologischer Hinsicht – Relevanz für Kirche und Lehramt¹⁴, zumal nicht nur die Bischöfe, sondern auch die Römische Kurie stets für sich in Anspruch nahmen, Katechismen zu prüfen, verpflichtend vorzuschreiben oder aber zu verbieten.

Ein zweiter Grund, weshalb sich Kirchengeschichtsschreibung mit Katechismen beschäftigen sollte: Es handelt sich hier um eine Textgattung, die zwar einen normativen Anspruch erhebt, aber gerade in ihrem Versuch, das Verhalten der Adressaten zu verändern, tiefe *Einblicke in die reale, alltägliche Lebensrealität* zulässt – mal explizit, mal eher zwischen den Zeilen. Das heißt: Wir haben es mit alltagsgeschichtlichen Quellen par excellence zu tun, mit Quellen, die wir über 400 Jahre hinweg in ihren Veränderungen verfolgen können. Es kommt nur darauf an, diese Quelle entsprechend zu befragen.

Und drittens lässt sich bei der historiographischen Erforschung der Katechismen eine ganze Reihe von Fragen mitbehandeln, die auch für andere kirchenhistorische Kontexte von Relevanz sind. Etwa die durch das Konfessionalisierungsparadigma aufgeworfene Frage, inwieweit Glaubensunterweisung tatsächlich ein Instrument der Untertanendisziplinierung und -kontrolle, also neuzeitlicher Herrschaftsausübung war. In der Regel bot dafür vor allem das 4. Gebot – »Du sollst Vater und Mutter ehren« – einen »Ort«, der mitunter zu ausgedehnten Exkursen über Gehorsam und staatsbürgerliche Pflichten genutzt wurde. Damit angesprochen ist ein Aspekt, der in die Katechismusgeschichte stark hereinspielt: Das Ringen von Staat und Kirche um Einfluss auf Denken, Glauben und Handeln der Bevölkerung.

wohl auch, weil er auf dem Weltjugendtag 2011 in 700.000 Exemplaren verteilt wurde. Inzwischen wurde er in 72 Sprachen übersetzt. Vgl. <https://de.wikipedia.org/wiki/Youcat>.

14 Vgl. Johannes HOFINGER, Art. Katechismus, in: LThK² 6, 1961, 45–50, hier: 50; Bertram STUBENRAUCH, Art. Katechismus. IV. K. als theologische Quelle, in: LThK³ 5, 1996, 1315f.; Dominik BURKARD, »Traditionelle« kirchliche Lehre oder Doktrin im Wandel? Ehe, Partnerschaft und Sexualität im Spiegel katholischer Katechismen (16.–20. Jhd.), in: Die christliche Ehe – erstrebt, erlebt, erledigt? Fragen und Beiträge zur aktuellen Diskussion im Katholizismus, hrsg. v. Dominik BURKARD (Würzburger Theologie 15), Würzburg 2016, 9–92; vgl. auch Joachim BÜCKLE in diesem Band.

Hier war der Katechismus nur *eine*, aber doch eine *bedeutende* Arena der Auseinandersetzung. In diesen Zusammenhang gehört der ganze Bereich der (Pfarr-, Schul-)Visitation, also die Frage der reglementierenden Vorschrift und deren Rezeption. Dazu gibt es – soweit ich sehe – keine speziellen Studien¹⁵. Wie sich aber aus den bischöflichen Visitationsakten und Visitationsinterrogatorien ersehen lässt, war der Katechismus-Unterricht bei den bischöflichen Visitationen stets ein Thema und immer verbunden mit der durch das Konzil von Trient eingeschärften Pflicht der Geistlichen zur Predigtstätigkeit (»concio et catechesis«). Die diesbezüglichen Informationen der Visitationsprotokolle bleiben zwar in aller Regel sehr spröde. Man erfährt nur, ob (und möglicherweise wie oft) Katechismus unterrichtet wurde. Deutlich zeigt sich allerdings, dass zum Ende des 18. Jahrhunderts die Protokolle in diesem Punkt ausführlicher werden¹⁶. Ähnliches dürfte für den Bereich der landesherrlichen Visitation gelten¹⁷. Wie sehr der Katechismusunterricht als Teil von Schulung und Bildung überhaupt verstanden wurde, lässt sich übrigens auch an Themen ablesen, die zusätzlich – über den eigentlich religiösen Stoff hinaus – in die Katechismen aufgenommen wurden, andererseits mitunter an der Gestaltung mancher Katechismen, die teilweise sogar verschiedene Schrifttypen (auch Schreibschrift) benutzten, um die Schüler im Lesen zu schulen¹⁸. Unterstrichen wird dies durch die Beobachtung, dass manche Priester des frühen 19. Jahrhunderts beileibe nicht nur Katechismen, sondern auch »profane« Schulbücher (etwa für Mathematik) verfassten. Nicht zuletzt vermag Katechismusforschung Aufschluss darüber zu geben, wie man sich überhaupt prozessoral auf autoritativ-normative Texte verständigte, angefangen bei der Planung, der Beauftragung eines Verfassers oder Verfasserkollektivs, der theologischen Überprüfung und Zulassung, teils auch der praktischen Erprobung durch den Diözesanklerus, bis hin zu Druckerlaubnis, Druckprivilegierung, Druck, Neuauflage und (erlaubtem oder nichterlaubtem) Nachdruck. Mit hinein spielen ebenso Fragen der Finanzierung und Verbreitung von Katechismen, ihres faktischen Gebrauchs und ihres Rezipientenkreises. Hier lassen sich Erkenntnisse zur bischöflich-diözesanen (und staatlichen) Verwaltungsgeschichte sowie zur Verlags- und Druckgeschichte im Umfeld des geistlichen Hofes gewinnen, die auch für andere historiographische Kontexte von Bedeutung sind.

Damit sind wichtige Stichworte gefallen, die andeuten, dass wir es mit einem durchaus komplexen Thema zu tun haben. Einige der Schwierigkeiten möchte ich nennen:

1. Der Begriff »Katechismus« suggeriert Eindeutigkeit, aber der Sachbereich lässt sich keineswegs so einfach eingrenzen¹⁹. Ursprünglich bezeichnete der Begriff sowohl die auf die

15 Immerhin schöpfen aus Visitationsberichten: Anton LANDERSDORFER, Das Schulwesen im Bistum Freising im Spiegel des Visitationsberichtes von 1560, in: Bildungs- und schulgeschichtliche Studien zu Spätmittelalter, Reformation und konfessionellem Zeitalter, hrsg. v. Harald DICKERHOFF (Schriften des Sonderforschungsbereichs 226 Würzburg–Eichstätt 19), Wiesbaden 1994, 241–258; Konrad AMMANN, Die Passauer Visitation von 1558/59 als schulgeschichtliche Quelle, in: ebd., 259–286.

16 Das Thema konnte auf unserer Tagung leider nicht behandelt werden. Vgl. aber: Die Protokolle der bischöflichen Visitationen des 18. Jahrhunderts im Kanton Luzern, bearb. u. hrsg. von Anton GÖSSI u. Josef BANNWART (Luzerner historische Veröffentlichungen 27), Luzern u. a. 1992. – Herrn Archivar Dr. Anton Gössi (Luzern) danke ich sehr herzlich für seine Auskünfte vom März 2019.

17 Vgl. etwa Die landesfürstliche Visitation der Pfarreien und Klöster in der Steiermark in den Jahren 1544/45, hrsg. v. Rudolf K. HÖFER (Quellen zur geschichtlichen Landeskunde der Steiermark 14), Graz 1992.

18 Ein Beispiel hierfür: Regelmäßiges Lesebuch. Oder Christliche Sittenlehre zur Leseübung für die Schulkinder des Hochstifts Würzburg und Herzogthums Franken. Vermehrte Auflage. Mit hochfürstl. gnädigstem Privilegium, [Würzburg] 1787.

19 Zum Folgenden vgl. grundlegende Hinweise: Franz X. SCHÖBERL, Lehrbuch der katholischen Katechetik, Kempten 1890, insbes. 19–254 (geschichtliche Grundlegung); Justus KNECHT, Katechetik, in: WWKL 7, 1891, 264–288; Justus KNECHT, Katechismus, in: ebd., 288–317; Christopher BIZER, Katechetik, in: TRE 17, 1988, 686–710; Gerhard J. BELLINGER, Katechismus II, in: Ebd. 729–736.

Taufe der Katechumenen vorbereitenden Zeremonien einschließlich der Glaubensbefragung als auch die mündliche Unterrichtung der Katechumenen, also die Katechese. Später, als vorwiegend Kinder getauft wurden, wurde der Begriff für die Befragung bzw. die Antworten der Paten verwendet, bis sogar die Patenschaft selbst Catechismus genannt wurde. Im *Vocabularius predicantibus* des Johannes Melber († 1514) von Gerolzhofen ist Catechismus schließlich die »Uderwysung in den gruntlichen stücken des gloubens: pater noster, credo, septem sacramenta«. Erst im 16. Jahrhundert wird der Begriff dann auf das Buch übertragen, das dem katechetischen Unterricht zugrundegelegt wird. Martin Luther (1483–1546) ist nicht der erste, der dies tut, er hat aber großen Anteil daran, dass sich dieser Sprachgebrauch in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts allmählich durchsetzt, während gleichzeitig andere lateinische – keineswegs spezifischere – Bezeichnungen für das Gemeinte weiterhin Verwendung finden, etwa »doctrina«, »institutio«, »summa«, »liber« oder »compendium«. Das heißt: »Katechismus« wird erst allmählich zum *terminus technicus* für das Buch, das bei der religiösen Unterweisung in Kirche und Elternhaus, später auch in der Schule, als Leitfaden dient, bis der Begriff später seine konkrete Bedeutung wieder verliert und auch für nichtreligiöse Lehrbücher benützt wird.

Zum Inhalt der Katechismen: Erste »Katechismusreste« in deutscher Sprache kennen wir bereits aus dem frühen Mittelalter. So behandelt z. B. das Manuskript einer *Disputatio puerorum per interrogationes et responsiones* um 900 in zehn Kapiteln u. a. das Sechstageswerk, die Natur des Menschen und der Engel, die Namen und Eigenschaften Gottes, das Alte und Neue Testament, die kirchlichen Würden und die Hl. Messe sowie in einem hinzugefügten 11. und 12. Kapitel eine Erklärung des Symbolum und des Vaterunsers in Fragen und Antworten. 350 Jahre später führt die Synode von Lambeth (1281) in c. 10 ihrer Dekrete folgende Hauptstücke des Katechismus an: 1. Symbolum, 2. Dekalog, 3. Doppelgebot der Liebe, 4. die sieben Werke der Barmherzigkeit, die sieben Todsünden, die sieben Hauptsünden und die sieben Sakramente. Außerdem wird den Priestern befohlen, diese Stücke in jedem Quartal einmal dem Volk in einfacher Form auseinanderzusetzen. Die Synode von Tortosa in Spanien bestimmte dann 1429: »Wir befehlen den Prälaten, daß sie durch gelehrte und fromme Männer ein kurzes Compendium schreiben lassen, welches alles, was das Volk zu wissen notwendig hat, knapp und klar in sich fasst. Und dieses Compendium soll so zweckmäßig in Abschnitte eingeteilt werden, daß es in sechs oder sieben Lektionen vorgetragen und so im Lauf des Jahres von den Seelsorgern zu wiederholten Malen an den Sonntagen dem Volke erklärt werden kann«²⁰. Das erinnert ganz an den späteren Christenlehr-Katechismus.

Das 15. Jahrhundert war im Übrigen reich an katechetischer Literatur. Doch die Reformation mit dem damit einhergehenden Bedürfnis, sich und die Seinen des eigenen Glaubens zu vergewissern, wirkte noch einmal wie ein Katalysator. 1527 erschienen der reformierte *Catechismus San Galensis* sowie vom Schwäbischen Reformator Johannes Brenz (1439–1570) die *Fragstück des christlichen Glaubens für die Jugend von Schwäbisch Hall*, die wiederum einen kleinen (*Fragstücke für die jungen Kinder*) und einen großen (*Unterricht für die Gewachsenen und Alten*) Katechismus enthielten. In umgearbeiteter Form gingen diese 1536 in die württembergische Kirchenordnung ein. 1528 erschienen Katechismen in Nürnberg und Heilbronn. Erst im folgenden Jahr trat dann Luther mit seinen beiden Katechismen an die Öffentlichkeit, dem »Großen« für die Pfarrer und Lehrer, dem »Kleinen« für die Einfältigen und die Kinder. Diese Differenzierung nach dem Vorbild von Brenz machte später Schule. 1536 erschien dann der Katechismus Johannes Calvins (1509–1564), 1563 der reformierte *Heidelberger Katechismus*. Dies waren aber nur die später bekanntesten protestantischen Katechismen. 1569 konnte der kaiserliche Rat Georg Eder (1523–1587) schreiben: »Heutzutage, da

20 Zit. nach KNECHT, *Katechismus* (wie Anm. 19), 292.

es bei den Sectirern fast keinen Pfarrer oder Schulmeister gibt, der nicht einen eigenen Katechismus schriebe, so daß jetzt so viele Katechismen herumfliegen, als Pfarrkirchen vorhanden sind, unter diesen Umständen, da alle viel mehr gelehrt als fromm erscheinen wollen, ist es in der Tat dahin gekommen, daß sie mit der wahren Lehre des Katechismus die wahre Frömmigkeit verloren haben«²¹.

Auf katholischer Seite wurde der »Katechismus« als neuer Gattungsbegriff sogleich übernommen. In Augsburg erschien 1530 ein allerdings verschollener anonymer katholischer Katechismus²². 1533 schrieb Erasmus von Rotterdam († 1536) in Freiburg ein *Symbolum sive Catechismus*. 1535 folgte Georg Witzel (1501–1573) mit seinem *Catechismus Ecclesiae*, einem dialogischen Gespräch, in dem der Jünger fragt und der Meister antwortet. 1537 veröffentlichte der Dominikaner Johann Dietenberger (1475–1537) seinen *Catechismus, Evangelischer Bericht und Christliche unterweisung der fürnehmlichsten stück des waren heyligen Christlichen glaubens*. Besonders bedeutsam wurden die drei Katechismen des Jesuiten Petrus Canisius (1521–1597), die noch zu Lebzeiten des Autors nicht weniger als 233 Auflagen erlebten²³: die *Summa doctrinae Christianae* (Wien 1555), der sogenannte *Catechismus minimus* (Ingolstadt 1556) und der *Catechismus minor seu Parvus Catechismus catholicorum* (Köln 1558). Der erste wurde durch kaiserliches Edikt in ganz Österreich eingeführt und war für Studenten der Theologie gedacht, der zweite für Kinder und der letzte für Mittelschüler. Dieser bestimmte mehr als zwei Jahrhunderte lang die Katechese in Deutschland. Von ganz anderer Art war der aufgrund eines Beschlusses des Trienter Konzils von Pius V. (1566–1572) 1566 in Rom herausgegebene *Catechismus ad Parochos* oder auch *Catechismus Romanus*, der 1568 erstmals ins Deutsche übersetzt wurde und ein Handbuch oder Kompendium theologischer Traktate darstellt²⁴.

2. Das Konzil von Trient war für die Entwicklung der Katechese von zentraler Bedeutung. Aufgrund der Forderung nach Belehrung des Volkes (Sess. 5, de ref. c. 2) und insbesondere der Kinder (Sess. 24 de ref. c. 4) in den Anfangsgründen des Glaubens und im Gehorsam gegen Gott erfuhr die für die Erwachsenen bestimmte Kirchenkatechese oder Christenlehre – meist am Sonntagnachmittag – eine bedeutende Intensivierung. Dabei löste der Katechismus als Buch die seit dem Spätmittelalter bekannte Katechismus-Tafel²⁵ ab. Seit 1560 entstanden Christenlehr-Bruder-

21 Zit. nach ebd., 294f.

22 Ebd., 296.

23 Dazu insbes. Otto BRAUNBERGER, Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des seligen Petrus Canisius aus der Gesellschaft Jesu, Freiburg i. Br. 1893.

24 Das Konzil hatte die Erarbeitung eines Katechismus bereits in der ersten Tagungsperiode (1545–1548) angeregt. Auf seiner letzten Sitzung beschloss das Konzil, die noch nicht zum Abschluss gebrachte Aufgabe an den Papst weiterzureichen. Pius IV. (1559–1565) beauftragte im Januar 1564 eine unter Karl Borromäus (1538–1584) stehende Redaktionskommission mit der Weiterführung. Die lateinische Ausgabe erlebte ca. 550 Auflagen, dazu kamen über 350 Auflagen in insgesamt 18 Sprachen. Die erste deutsche Übersetzung erschien 1568 in Dillingen. – Vgl. Gerhard BELLINGER, Der Catechismus Romanus und die Reformation. Die katechetische Antwort des Trienter Konzils auf die Haupt-Katechismen der Reformatoren, Paderborn 1970; DERS., Der Catechismus Romanus des Trienter Konzils. Ein Handbuch für Predigt und Unterweisung der Gläubigen, in: RJKG 16, 1997, 23–40. – Im 19. Jahrhundert erschienen günstige Ausgaben mit deutscher Übersetzung. Etwa: Katechismus nach dem Beschlusse des Concils von Trient für die Pfarrer auf Befehl des Papstes Pius V. und Clemens XIII. herausgegeben. Übersetzt nach der zu Rom i. J. d. H. 1855 veröffentlichten Ausgabe, Regensburg 1896.

25 Hartmut BOOCKMANN, Über Schrifttafeln in spätmittelalterlichen deutschen Kirchen, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 40, 1984, 210–224; Hans-Jürgen RIECKENBERG, Die Katechismus-Tafel des Nikolaus von Kues in der Lamberti-Kirche zu Hildesheim, in: ebd., 39, 1983, 555–581; Gerhard BELLINGER, Katechismus-Tafel von 1451 aus der Lamberti-Kirche in Hildesheim, in: Stadt im Wandel 1, 1985, 603ff.; Friedrich LEDERER, Die Katechismustafeln von St. Zeno. Mittelalterlicher Text des »Vater unser« und der 10 Gebote, in: Heimatblätter Bad Reichenhall 78/8, 2010, 1–4.

schaften²⁶, die sich um die Hauskatechese und den als Lehrerhandbuch verwendeten Katechismus verdient machten. – Sodann sind Inhalt und Form von Katechismen aber auch eng mit der Entwicklung des Unterrichtswesens verknüpft²⁷. Die Ausgestaltung des Volksschulwesens war aber – bis weit ins 19. Jahrhundert hinein – ebenso vielgestaltig wie die keineswegs selbstverständliche Weitergabe religiösen Wissens. Für letztere waren in erster Linie Eltern und Pfarrer zuständig. Predigt und Christenlehre, Vorbereitung auf den Empfang der Sakramente, nicht zuletzt Mitvollzug der Liturgie, kirchlicher Zeremonien und Gebräuche waren zentral. Eine allgemeine Schulpflicht gab es meist erst ab dem ausgehenden 18. Jahrhundert, und auch da dauerte der Kampf zwischen den Eltern und der Obrigkeit um die Kinder, die als Arbeitskräfte fest eingeplant waren, noch lange an. Erst jetzt wurden die elterliche Katechese und die Kirchenkatechese durch die Schulkatechese zwar nicht abgelöst, aber doch in ihrer Bedeutung zurückgenommen. In den Katechismen spiegelt sich diese Entwicklung ebenso wider wie die allgemeine Entwicklung der Pädagogik mit ihrem veränderten methodischen Zugriff²⁸.

Für die kategoriale Einteilung und Systematisierung der Katechismen wurden verschiedene Kriterien herangezogen. Je nach *Adressaten* unterscheidet man zwischen einem Lehrbuch für die Bildungsvermittler (Katecheten) und einem Lernbuch für die Bildungsempfänger (Katechumenen), also Kinder-, Jugend- und Erwachsenen-Katechismen. Die Frage der Adressatenorientierung betrifft nicht nur die Differenzierung zwischen Klerikern (bzw. Multiplikatoren – man denke an den »tridentinischen« *Catechismus Romanus*) und Laien oder die Frage von Alter und Schulklasse. Inwieweit wurden geschlechtsspezifisch differierende Inhalte geboten? Worin unterschieden sich Katechismen, die für die reine Mädchenbildung vorgesehen waren²⁹, von den Katechismen gemischter Gruppen? Es gab auch stärker zweckgebundene Katechismen,

26 Diese waren bereits 1571 von Paul V. bestätigt und allen Bischöfen empfohlen worden. Sie sind jedoch wenig erforscht. Vgl. Linus BOPP, Art. Christenlehrbruderschaften, in: LThK² 2, 1958, 1098f.; Wolfgang NASTAINCZYK, Art. Christenlehrbruderschaften, in: LThK 2, 1994, 1103; Eugen PAUL, Geschichte der christlichen Erziehung, Bd. 2: Barock und Aufklärung, Freiburg i. Br. 1995, 279–312. – Für die Verbreitung der Bruderschaften tätig war in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts v. a. Ignaz Parhamer (1715–1786). Vgl. Helmut ENGELBRECHT, Geschichte des österreichischen Bildungswesens. Erziehung und Unterricht auf dem Boden Österreichs, 5 Bde., Wien 1982–1988, hier: III, 31–33 (zur Bedeutung für das elementare Schulwesen); Luigi A. RONZONI, Ignaz Parhamer und die Christenlehr-Bruderschaft. Die Franz Regis-Kapelle in der Jesuitenkirche am Hof in Wien, in: Die Jesuiten in Wien, hrsg. v. Herbert KARNER u. Werner TELESKO (Veröffentlichungen der Kommission für Kunstgeschichte 5), Wien 2003, 99–112.

27 Vgl. etwa: Frühneuzeitliche Bildungssysteme im interkonfessionellen Vergleich. Inhalte – Infrastrukturen – Praktiken, hrsg. v. Christine FREYTAG u. Sascha SALATOWSKY (Gothaer Forschungen zur Frühen Neuzeit 14), Stuttgart 2019; Klaus SCHLUPP, Schule, Kirche und Staat im 19. Jahrhundert – Die katholische Volksschule im Bistum Mainz und Großherzogtum Hessen-Darmstadt von 1830–1877, Nordhausen 2005.

28 Vgl. dazu mit explizit historischem Zugriff: Karl SCHREMS, Die Methode katholischer Gemeindekatechese im deutschen Sprachgebiet vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Historisch-kritisch dargestellt. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Wolfgang NASTAINCZYK (Regensburger Studien zur Theologie 21), Frankfurt a. M. u. a. 1979.

29 Vgl. dazu etwa Elke HEINZELMANN, Kontroverser Diskurs im 18. Jahrhundert über die Natur der Frau, weibliche Bestimmung, Mädchenerziehung und weibliche Bildung (Reform und Innovation 4), Berlin–Münster 2007, insbes. 52–55, 75–77; Anne CONRAD, »Katechismusjungfrauen« und »Scholastikerinnen«. Katholische Mädchenbildung in der Frühen Neuzeit, in: Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit, hrsg. v. Heide WUNDER u. Christina VANJA, Frankfurt a. M. 1991, 154–179; DIES., Lernmaterialien und Lesepraxis in Usulinenschulen des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Schulbücher und Lektüren in der vormodernen Unterrichtspraxis, hrsg. v. Stephanie HELLEKAMPS, Jean-Luc LE CAM u. Anne CONRAD, Heidelberg 2012, 153–166.

etwa eigene Missionskatechismen (zur Missionsarbeit in nichtchristlichen Kulturen)³⁰ und Kontroverskatechismen (für den Konvertitenunterricht)³¹.

Nach der unterschiedlichen *Form* der Darstellung spricht man auch von Lehrstück- oder Fragstück-Katechismen, nach dem Ort der katechetischen Unterweisung von Hauskatechismus, Gemeindekatechismus oder Schulkatechismus, nach dem *Verpflichtungsgrad und Geltungsbereich* von einem Privat- oder Diözesankatechismus, einem Landes- oder Weltkatechismus. Letztere werden auch als Einheitskatechismen bezeichnet. – Dies alles gilt es bei der Untersuchung von Katechismen zu berücksichtigen: Für wen und für was war der jeweilige Katechismus bestimmt?

3. Die Katechismen sind – von wenigen Ausnahmen abgesehen – seit mindestens 30 Jahren aus dem Fokus der katholisch-theologischen Forschung weitgehend verschwunden, während es zuvor zumindest einigermaßen befriedigende Ansätze einer Katechismusforschung (durch Kirchenhistoriker, Historiker und Pädagogen) gab. Einen beachtlichen Anfang kann man sehen in den Arbeiten des Mainzer Regens Christoph Moufang (1817–1890), der nicht nur katholische deutschsprachige Katechismen des 16. Jahrhunderts edierte, sondern auch eine eigene Untersuchung über die Mainzer Katechismen vom 15. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts vorlegte (1877)³². Fünf Jahre später folgte von dem Würzburger Diözesanpriester und Historiker Heinrich Weber (1834–1898) eine ähnliche Untersuchung über die Geschichte des Christenlehr-Unterrichts und der Katechismen im Bistum Bamberg (1882)³³. Die beiden Studien waren in gewissem Sinne Pionierarbeiten. Es dauerte noch zehn Jahre, bis eine historische Erforschung der Katechismusgeschichte auf breiterer Basis einsetzte. 1893 publizierte Otto Braunsberger SJ (1850–1926) eine Studie über die Entstehung und erste Entwicklung der Canisianischen Katechismen³⁴. Ein Jahr später konnte der Münsteraner Bibliothekar und Volkskundler Paul Bahlmann (1857–1937) eine Untersuchung über die deutschen katholischen Katechismen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts vorlegen³⁵. Dahinter stand auch die Auseinandersetzung um die Behauptung von

30 Vgl. Franz OBERMEIER, Katechismen in der »língua geral« der brasilianischen Tupiindianer und ihre Überlieferung in zeitgenössischen französischen und portugiesischen Dokumenten des 16. und 17. Jahrhunderts. Forschungen zu den Beständen der Universitätsbibliothek Eichstätt, in: Bibliotheksforum Bayern 26, 1998, 48–69.

31 [Johann J. SCHEFFMACHER], Liecht in denen Finsternissen. Das ist: Kurtzer und gründlicher Unterricht Eines Christen in strittigen Glaubens-Sachen, Durch Frag- und Antworten Auf Catechetische sehr nützliche Weiß Aus Göttlicher H. Schrift, H.H. Väteren, und eignen Lutheri Büchern mit aller Bescheidenheit vorgetragen, von Einem Priester der Gesellschaft Jesu, Augspurg ²1727. – Das Werk erschien überarbeitet und modernisiert bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts: Johann Jakob SCHEFFMACHER, Los von Rom? Kontrovers-Katechismus zur Belehrung für Katholiken und Protestanten, Aachen ¹⁵1901. – Ernest KRONENBERGER, Römisch-katholischer Kontroverskatechismus wider die Un- und Irrgläubigen unserer Zeiten, Köln 1798; Johannes PERRONE, Über Protestantismus und Kirche. Kontrovers-Katechismus für das Volk. Aus dem Ital. übersetzt, Schaffhausen 1860; Franz A. HÄCKLER, Controvers-Katechismus oder wahrheitsgemäße und leicht verständliche Darstellung der Unterscheidungslehren der römisch-katholischen Kirche und der lutherisch-protestantischen Confession. 2. Aufl. bearb. von Dr. Prof. RESTLE, Kempten 1890; Ludwig HAMMERSTEIN, Kontrovers-Katechismus. Kurze Begründung des katholischen Glaubens und Widerlegung der gewöhnlichsten Einwände, Trier 1896.

32 Christoph MOUFANG, Katholische Katechismen des sechzehnten Jahrhunderts in deutscher Sprache, Mainz 1881, ND Hildesheim 1964; DERS., Die Mainzer Katechismen von Erfindung der Buchdruckkunst bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts, Mainz 1877.

33 Heinrich WEBER, Geschichte des Christenlehr-Unterrichtes und der Katechismen im Bisthum Bamberg zur Zeit des alten Hochstifts, Regensburg 1882.

34 BRAUNSBERGER, Entstehung (wie Anm. 23).

35 Paul BAHLMAN, Deutschlands katholische Katechismen bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts, Münster 1894.

evangelischer Seite, Luther habe den Katechismus »erfunden«. Eine erste Gesamtdarstellung der katholischen Katechismusgeschichte in Deutschland von Canisius bis zum Katechismus von Joseph Deharbe SJ (1800–1871) stammt von dem Religionspädagogen Franz Xaver Thalhoffer (1867–1925). Wie stark damals offenbar das Bedürfnis nach gesichertem historischem Wissen war, zeigt die Tatsache, dass Thalhoffers Werk 1899 in einer zweiten Auflage erscheinen konnte³⁶. Die Fortsetzung (also von Deharbe bis zum Einheitskatechismus von 1925) erschien dann 1936 – mitten in einer tiefen Krise des katholischen Religionsunterrichts im nationalsozialistischen Staat – aus der Feder des Bonner Theologen Wilhelm Busch (1832–1908)³⁷. Überhaupt brachten die 1930er-Jahre weitere Untersuchungen zur Katechismusfrage: 1934 legte der Augsburger Diözesanpriester Karl Raab (1882–1958) eine Studie über *Das Katechismusproblem in der katholischen Kirche*³⁸ vor, 1935 Johann Schmitt (1892–1955) eine weitere Untersuchung über den Kampf um den Katechismus in der Aufklärungsperiode³⁹, 1937 Johannes Hofinger SJ (1905–1984) seine große Geschichte des Katechismus in Österreich⁴⁰, die ausdrücklich auch die gesamtdeutsche Katechismusgeschichte berücksichtigte, 1939 der Rottenburger Diözesanpriester Franz Weber (1901–1974) seine Dissertation zur Geschichte des Katechismus in der Diözese Rottenburg⁴¹.

An diese große Zeit konnte man später nicht mehr anknüpfen. In den 1970/80er-Jahren gab es noch einmal einige wenige große Untersuchungen, so vor allem 1970 die Studie von Gerhard Bellinger (1931–2020) über den *Catechismus Romanus als Antwort des Trienter Konzils auf die Haupt-Katechismen der Reformatoren*⁴², aber auch regionale Studien von pastoraltheologischer Seite, von Erich Müller über den Verfasser der ersten Würzburger Katechismen des 19. Jahrhunderts⁴³ sowie von Wilhelm Mahlmeister über den Bamberger Diözesankatechismus von 1812⁴⁴. Danach brach die katholische Katechismusforschung fast völlig ab⁴⁵, während sie auf evangelischer Seite deutlich intensiver weiter getrieben wird⁴⁶.

36 Franz X. THALHOFER, Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe historisch-kritisch dargelegt, Freiburg i. Br., 1893, 21899.

37 Wilhelm BUSCH, Der Weg des deutschen katholischen Katechismus von Deharbe bis zum Einheitskatechismus. Grundlegende Studien zur Katechismusreform, Freiburg i. Br. 1936.

38 Karl RAAB, Das Katechismusproblem in der katholischen Kirche. Religionspädagogische Untersuchungen zu einer grundsätzlichen Lösung, Freiburg i. Br. 1934.

39 Johann SCHMITT, Der Kampf um den Katechismus in der Aufklärungsperiode Deutschlands, München 1935.

40 Johannes HOFINGER, Geschichte des Katechismus in Österreich von Canisius bis zur Gegenwart. Mit besonderer Berücksichtigung der gleichzeitigen gesamtdeutschen Katechismusgeschichte, Leipzig 1937.

41 Franz WEBER, Geschichte des Katechismus in der Diözese Rottenburg, Freiburg i. Br. 1939.

42 BELLINGER, *Catechismus Romanus* (wie Anm. 24).

43 Erich MÜLLER, Aegidius Jais. Sein Leben und sein Beitrag zur Katechetik (Freiburger Theologische Studien 108), Freiburg i. Br. u. a. 1979.

44 Wilhelm MAHLMEISTER, Der Bamberger Diözesankatechismus von 1812. Eine Untersuchung zu Franz Staphs theologischem Schaffen (Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Landesgeschichte), Würzburg 1978.

45 Eine Ausnahme macht der Mainzer Religionspädagoge Werner Simon. Vgl. dessen Beitrag im vorliegenden Band sowie: Werner SIMON, Kontinuitäten, Abbrüche, Umbrüche und Wandel. Zur Geschichte des Diözesan-Katechismus im (Erz-)Bistum Mainz im langen 19. Jahrhundert, in: AMrhKG 72, 2020, 157–202. – Außerdem: Der Katechismus von den Anfängen bis zur Gegenwart. Ausstellung in der Bischöflichen Zentralbibliothek Regensburg St. Petersweg 11–13, 18. September bis 18. Dezember 1987, hrsg. v. Paul MAI, München–Zürich, 1987.

46 Neben einer Vielzahl an Einzeltiteln erscheinen seit 1996 »Beiträge zur Katechismusforschung«; auch der Theologische Arbeitskreis für Reformationsgeschichtliche Forschung beschäftigte sich mit

Den verlorenen Faden griff die Weingartener Studientagung des Jahres 2019 unter dem Titel »Katechismen – Instrumente der Glaubensweitergabe? Religiöse Unterweisung im deutschen Südwesten seit der Frühen Neuzeit« wieder auf. Wie immer, so konnten auch auf dieser Tagung nicht alle Themen, die wünschenswert gewesen wären, ins Tagungsprogramm aufgenommen werden. Die für den Druck überarbeiteten Vorträge dokumentiert der vorliegende Band, vermehrt um weitere Untersuchungen, in drei Sektionen:

– *Didaktische Grundlegung*. Hier wird eine Einbettung der Katechismen in die Entwicklung und die Formen von Glaubensunterweisung vom 16. bis ins 19. Jahrhundert vorgenommen. Der Vortrag von *Elisabeth Zwick* († 2019) über »Glaubensunterweisung im 16. und 17. Jahrhundert« entfiel leider, weil Frau Zwick ganz unerwartet noch vor der Tagung verstarb⁴⁷. Einen gewissen Ersatz bietet die Untersuchung von *Lea Torwesten* und *Florian Bock* über »Ländliche Predigt und Katechismusunterricht zwischen Barock und Aufklärung«. Der Beitrag von *Werner Simon* schließt daran an und untersucht die wesentlichen Veränderungen im 18. und 19. Jahrhundert.

– *Historische Genese* vor allem im süddeutschen Raum. Geplant war, für jede der alten Diözesen, aus denen zu Beginn des 19. Jahrhunderts die neue Diözese Rottenburg gebildet wurde, eine eigene Darstellung zu geben. Der Beitrag von *Klaus Unterburger* über die Canisianischen Katechismen stellt nicht nur ein Surrogat für das Bistum Augsburg dar, sondern ist für alle alten Diözesen relevant. *Nikola Willner* wendet sich den nichtcanisianischen Katechismen des Bistums Würzburg zu, *Peter Fleck* denen des Bistums Mainz. Für das Bistum Konstanz selbst konnte kein Referent gewonnen werden. Stattdessen behandelt *Joachim Bürkle* die für den südwestdeutschen Raum zentrale Katechismuspolitik Österreichs. Das frühe 19. Jahrhundert bearbeiten *Dominik Burkard* und *Norbert Köster*. *Jürgen Schmiesing* untersucht den Anteil von Joannes Baptista Sproll (1870–1949) an der Rottenburger Katechismusfrage in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts. Die Beiträge von *Joachim Bürkle* über »Katechismen als Quelle dogmatischer Diskussion« während des Konzils, *Stephan Gärnter* über den niederländischen Katechismus und *Michael Seewald* über den Weltkatechismus führen bis an die Gegenwart heran.

– *Fokussierungen*. Den zentralen Aspekt »Konfession und Polemik« übernahm auf der Tagung *Stefan Ehrenpreis*⁴⁸. Dem Thema ist auch der Beitrag über »Strategien konfessioneller Auseinandersetzung in frühneuzeitlichen Katechismen« gewidmet, den *Tobias Löffler* für unseren Band zur Verfügung stellte. Auf ein anderes – gerade auch volkswissenschaftlich und alltagsgeschichtlich interessantes – Gebiet führt die kleine Studie von *Monnica Klöckener* über »Magie und Aberglaube« in den Katechismen. *Wolfgang Urban* referierte in Weingarten über »Text und Bild. Intermedialität in der katechetischen Glaubensunterweisung«⁴⁹. *Carolin Oser-Grote* berichtet in ihrem Beitrag am Beispiel der Augustiner von Münsterstadt über »Catechetica« als Sachgruppe in Klosterbibliotheken.

dem Thema. Vgl. *Katechismen der Reformationszeit. Beiträge des Theologischen Arbeitskreises für reformationsgeschichtliche Forschung der Union Evangelischer Kirchen in der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Thema Katechismen*, Frankfurt a. M. 2012.

⁴⁷ Stellvertretend sei hier verwiesen auf ihren Band: *Spiegel der Zeit – Grundkurs Historische Pädagogik III. Neuzeit bis Gegenwart*, hrsg. v. Elisabeth Zwick, Berlin 2009.

⁴⁸ Leider konnte der interessante Beitrag für den Abdruck in diesem Band nicht rechtzeitig zur Verfügung gestellt werden. Vom Verfasser: *Stefan Ehrenpreis*, *Katechismus und Katechese. Frühneuzeitliche Schulbücher als politisch-sozialer Konfliktstoff im Konfessionellen Zeitalter*, in: *HELEKAMPS / LE CAM / CONRAD*, *Schulbücher* (wie Anm. 30), 49–64.

⁴⁹ Auch dieser Vortrag konnte leider nicht rechtzeitig zur Verfügung gestellt werden.

FLORIAN BOCK / LEA TORWESTEN

Alles im Fluss?

Ländliche Predigt und Katechismusunterricht zwischen Barock und Aufklärung*

Es ist zwar wahr, daß schon vil gelehrte Catechismi in Druck verfertigte worden, und meine Arbeit scheinen solte überflüssig zu seyn; Jedoch hab ich mir zu Gemüth geführt den Spruch des oben angezogenen Heil. Augustini: Es ist nützlich, daß mehrer von mehreren auf unterschiedliche Art, auch von einer Materi, doch mit Beybehaltung der Glaubens-Einigheit geschriben werde, damit solches unter mehrere Händ komme¹.

Das Konzil von Trient (1545–1563) wird in der Literatur häufig als Konzil des Vereinheitlichens und Limitierens beschrieben². Das oben angeführte Zitat des Franziskanerpaters Sebaldus Minderer (1710–1784) aus der Vorrede seines Katechismus (1762) beweist jedoch: Zumindest hinsichtlich Predigt und Katechismus ist das Konzil in seiner begrenzenden Funktion gescheitert. Zu vielfältig erscheinen entgegen einer solchen Interpretation nämlich die Vorstellungen davon, was Autoren des 17. und 18. Jahrhunderts, stets mit Rückbezug auf Trient³, unter einer ›guten‹ Predigt oder einem ›guten‹ Katechismus verstanden⁴. Beide pastoralen Literaturgattungen sind vor dem Hintergrund dieser Beobachtung eben nicht nur normative Quellen⁵, sondern können ebenso als Texte gelesen werden, die über eine gelebte Praxis religiösen Wissens Auskunft geben⁶. Ihre Vielfältigkeit spricht für eine pastorale

* Für die sorgfältige Korrektur unseres Beitrages danken wir Herrn Leander Simeon Lott.

1 Sebaldus MINDERER, Gut Catholischer Christ, Oder Gründliche Auslegung Der Christ-Catholischen Glaubens- und Sitten-Wahrheiten, [...], Zu dem Gebrauch sowohl der Seel-Sorger, als Haus-Väteren, und zu Nutzen ihrer Untergebenen, damit sie die Gute im Glauben bekräftigen, die Wanckende stärcken, die Irrende belehren, und auf den rechten Weeg leiten mögen, Erster Theil, Augsburg 1762, Vorred; Fettdruck im Original, ab »Es ist nützlich ...«.

2 Vgl. Peter HERSCHE / Wolfgang REINHARD, Wie modern ist der Barockkatholizismus? Oder: Wie barock ist der moderne Katholizismus?, in: Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (1563–2013). Wissenschaftliches Symposium aus Anlass des 450. Jahrestages des Abschlusses des Konzils von Trient, Freiburg i. Br. 18.–21. September 2013 (Reformationgeschichtliche Studien und Texte 163), hrsg. v. Peter WALTER u. Günther WASSILOWSKY, Münster 2016, 489–518, hier: 504.

3 Vgl. Bernard GALURA, Die ganze christkatholische Religion, in: Gesprächen eines Vaters mit seinem Sohne, Erster Band, Augsburg 1796, 6.

4 Der vorliegende Artikel greift auf wesentliche Erkenntnisse von Florian BOCK, Pastorale Strategien zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung. Katholische Predigten und ihre implizite Hörer-/Leserschaft (ca. 1670–1800), Tübingen 2020 (Manuskript), zurück.

5 Vgl. Peter HERSCHE, Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, Bd. 1, Freiburg i. Br. 2006, 89.

6 Dieser Aufsatz ist maßgeblich vom Theoriedesign des Tübinger Graduiertenkollegs 1662 »Religiöses Wissen im vormodernen Europa (800–1800)« inspiriert. Vgl. Religiöses Wissen im vor-

Flexibilität⁷, die von den Predigern und Katecheten in steter Abstimmung mit den Bedürfnissen vor Ort und der Zeit entwickelt wurde, so die Hauptthese des vorliegenden Aufsatzes, die es im Folgenden zu entfalten gilt. Dafür wird beispielhaft auf den Zeitraum vor allem des 18. Jahrhunderts geschaut.

Der Artikel erschließt, nach einer knappen Vorstellung des Quellenkorpus (1), das soziokulturelle Setting des ländlichen corpus christianorum (2) und schließt sich dabei der Annahme an, dass sich einerseits erst nach dem Westfälischen Frieden eine katholische »Konfessionsgesellschaft« voll ausgebildet hat und andererseits mit der Säkularisation um 1803 ein grundlegend neues gesellschaftliches Rahmengerüst einsetzte⁸. In den folgenden Kapiteln werden ausgewählte Predigten (3), vor allem aber Katechismen vorgestellt (4), die zwischen Barock und Aufklärung noch nicht als klar voneinander getrennte Genres existierten, sondern ineinander übergehen konnten. So heißt es in der Vorrede des Katechismus des Augustiner-Eremiten Gelasius Hieber (1671–1731), dass er seine Katechese von der Kanzel herunter vorgetragen habe, bevor diese zu einem Lesebuch verschriftlicht wurden⁹. Diese verschriftlichte »katechetische« Form kann nach Hieber aber wiederum sehr leicht in das Format einer Predigt überführt werden, da der oratorische Faden¹⁰ der Kanzelrede noch erkennbar sei¹¹. Schließlich rundet ein Fazit, das diesen Aufsatz an die Thesen der von Dominik Burkard initiierten Tagung des Rottenburger Diözesangeschichtsvereins zu Katechismen rückkoppelt, den Beitrag ab (5).

1. Zu den Quellen

Alle hier untersuchten Quellen und entsprechenden Abbildungen stammen aus Beständen der Bayerischen Kapuzinerprovinz, welche in der Universitätsbibliothek der KU Eichstätt-Ingolstadt lagern. Sie kommen aus teils aufgelassenen, teils noch bestehenden Klöstern der

modernen Europa: Schöpfung – Mutterschaft – Passion, hrsg. v. Renate DÜRR, Annette GEROKREITER, Andreas HOLZEM u. Steffen PATZOLD, Paderborn u. a. 2019.

⁷ Vgl. Christian HANDSCHUH, »Musterbilder für den Kirchengebrauch«. Katholische Aufklärung, Kunst und Kunstgebrauch, in: RJKG 30, 2011, 141–159. Diesem Beitrag verdanken wir wichtige Impulse.

⁸ Vgl. Das Konfessionalisierungsparadigma. Leistungen, Probleme, Grenzen, hrsg. v. Thomas BROCKMANN u. Dieter J. WEISS (Bayreuther Historische Kolloquien 18), Münster 2013 und darin Andreas HOLZEM, Der »katholische Augenaufschlag beim Frauenzimmer« (Friedrich Nicolai) – oder: Kann man eine Erfolgsgeschichte der »Konfessionalisierung« schreiben?, 127–164. Den Begriff »Konfessionsgesellschaft« hat Andreas Holzem verschiedentlich verwendet – in Abgrenzung zur evangelischen »Konfessionskultur« (Thomas Kaufmann).

⁹ Vgl. Gelasius HIEBER, Gepredigter Katechismus Oder Gründliche Auflegung Des Heiligen Catholischen allein seelig-machenden Glaubens [...], München 1732, 2f. (Vorrede).

¹⁰ Dieser oratorische Faden setzt sich aus folgenden Elementen zusammen: *anfänglich eine Figur auß H. Schrift, ein Gleichnuß, eine zur Sach dienende Geschichte, oder was anderes dergleichen [...], auß welchem man das Exordium oder den Eingang und ersten Theil der Predig verfassen kan; alsdann leget er auß das vorhabende Dogma oder Glaubens-Geheimnuß, beweuret es auß H. Schrift, Erlehr der Kirchen, und heiligen Vättern, und nach Erheischung der Sachen verthätiget er selbes wider den entgegen stehenden Irrthum, und beleuchtet hiermit den Verstand des Lesers, welches alles das Corpus Concionis oder den anderten Theil der Predig kan außmachen. Endlich bringet er bey etliche nützliche Lehr-Puncten zu Ermunterung und Anfeuerung deß Willens, so vor den dritten und letzten Theil der Predig mag dienen, welche Außtheilung und Manier das Wort Gottes vorzutragen er als sehr nützlich jederzeit beobachtet.* Vgl. ebd., Vorrede, 3f.

¹¹ Überhaupt war der Übergang zwischen Katechismus und Predigt ein fließender. Vgl. Manfred SEITZ, Katechismuspredigt, in: RGG⁴ 4, 2001, 868.

Kapuziner, umfassen aber nicht nur kapuzinische Literatur¹². Der vorliegende Beitrag hat sich in der Recherche auf gedruckte und deutschsprachige Katechismen und Predigten zwischen 1648 und 1800 beschränkt, um von einer sozialen Breitenwirkung gesichert ausgehen zu können. Die hohe Trefferzahl im Bestand – allein 175 Katechismen zwischen 1648 und 1800, allerdings inklusive Doppelungen und lateinischer Ausgaben – dürfte die vermutete Breitenwirkung bestätigen. Sodann: Bei der Zusammenstellung des Quellenkorpus erwies sich das 18. Jahrhundert, gerade für Katechismen, als weitaus ertragreicher als das 17. Jahrhundert. Für letzteres konnte nur ein einziger Katechismus im Quellenbestand ausgemacht werden, der sich als katholischer Parallelkatechismus begriff und somit auf der kontrovers-theologischen Ebene agierte¹³. Als besonders ergiebig für die Analyse stellt sich, so eine letzte Bemerkung, bei pastoraler Literatur immer wieder der so genannte Paratext, also die Einleitung respektive Vorrede, heraus. Hier geben Prediger und Katecheten Auskunft über den Entstehungskontext ihrer Abhandlungen und erläutern pastorale Zielgruppe und Anliegen.

2. Lehren auf dem Land

Priester, egal ob sie nun als Kanzelprediger oder Katecheten vor ihre Landgemeinde traten, bildeten in der Frühen Neuzeit einen ›middle ground‹ zwischen Amtskirche und Agrargesellschaft¹⁴. Sie waren buchstäbliche Vermittler zwischen römischen Vorgaben, traditioneller Dogmatik und authentischer, da katholischer Bibelauslegung einer- und lokaler Lebenswelt mit ihren spezifischen Gepflogenheiten andererseits. Hinzu kam, dass sie von der jeweiligen Landgemeinde durch die zum Officium gehörende Pfründewirtschaft (Beneficium) abhängig waren¹⁵. Die Mittel-/Mittlerposition des Pfarrers – mit einer Kirche und angrenzendem Pfarrhaus in der Dorfmitte – galt also nicht nur räumlich, sondern auch im finanziellen und übertragenen Sinne. Ein solcher Spagat war erfolgreich nur zu schaffen, wenn Predigt bzw. Katechismus so angelegt wurden, dass die dörfliche Lebens- und Glaubensgemeinschaft Gefallen daran fand. Zwischen 1648 und 1800, einer Zeitspanne, die gemeinhin mit den Epochenchiffren »Barock / Konfessionalisierung« und »Aufklärung« wiedergegeben wird, war der Klerus also nicht nur, aber vor allem im ländlichen Raum – in der Stadt ging es anonymisierter zu – auf die Gunst seiner Zuhörenden

12 Vgl. Alfons SPRINKART, *Altötting. Zentralbibliothek der Bayerischen Kapuziner*, in: *Handbuch der historischen Buchbestände in Deutschland*, hrsg. v. Bernhard FABIAN, Bd. 11: Bayern A–H, hrsg. v. Eberhard DÜNNINGER, Hildesheim u. a. 1997 (Stand: Juni 1992), 20f., digitalisiert von Günter KÜKENSCHÖNER, Hildesheim 2003, URL: https://fabian.sub.uni-goettingen.de/fabian?Bayerische_Kapuziner (Stand: 13.06.2020). Für einen Überblick über alle Kapuzinerklöster im Gebiet der heutigen bayerischen Provinz bis 1802 vgl. Klaus W. LITGER, *Die Übernahme der Zentralbibliothek der Bayerischen Kapuziner in Altötting durch die Universitätsbibliothek Eichstätt*, in: *Jahrbuch Kirchliches Buch- und Bibliothekswesen* 1, 2000, 133–140, hier: 138–140.

13 Vgl. Georg HAIDLBERGER, *Lutherischer Parallel-Catechismus Antidorum Oder Gegen-Schankung/ Auff Johann Friderichen Mayeri Leißnikherischen/ Lutherischen Superintendenten Neue Jahrs-Gabe, Augspurg 1679*. Haidlberger unterzieht dabei die Positionen des Protestanten Mayer einem »Examen«.

14 Vgl. Hillard VON THIESSEN, *Intendierte Randständigkeit und die »Macht der Schwachen«*. Zur Wahrnehmung des erneuerten Armutsideals der Kapuziner in der Gesellschaft der Frühen Neuzeit, in: *Gelobte Armut. Armutskonzepte der franziskanischen Ordensfamilie vom Mittelalter bis in die Gegenwart*, hrsg. v. Heinz-Dieter HEIMANN, Angelica HILSEBEIN, Bernd SCHMIES u. Christoph STIEGEMANN, Paderborn u. a. 2012, 423–447, hier: 432.

15 Vgl. Andreas HOLZEM, *Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung, Aufklärung, Pluralisierung*, Bd. 1, Paderborn u. a. 2015, 342–350.

angewiesen. Entsprechende Elogien auf den Bauernstand sind in Predigten des Untersuchungszeitraumes vorzufinden¹⁶: Dass Adam den Garten Eden erbaute, deutete bereits auf eine natürliche Affinität des Menschen für die Feld- und Gartenarbeit hin¹⁷. König David war lange Jahre Schafhirte und entstammte dem Landvolk, Jesus selbst lebte die längste Zeit seines Lebens auf dem Land¹⁸ und war Sohn eines Holzarbeiters. Die Holzarbeit wiederum ist typisch für die Beschäftigung der Menschen auf dem Lande¹⁹. Mehr noch: Der fromme Landmann war mit seiner von den Vätern ererbten Arbeit der Ernährer der Welt und Befolger einer gottgewollten Ordnung, noch dazu deutlich anspruchsloser, das heißt gottgefälliger, als die Städter. Die Stadt war – man denke an das biblische Sodom – der Ort der Sünde, der Krankheit, des Nahrungsmangels, der Oberflächlichkeit, des verführerischen Müßiggangs und des extremen Reichtums, aber auch der extremen Armut. Die Städter waren weit entfernt von dem Ideal der Demut und Selbstbeschränkung und somit abhängig von den Arbeiten auf dem Land: *Was hätten die reichen Leute, die in den Städten wohnen, von all ihrem Reichthum, wenn der Landmann nicht das Feld bauete, und Brod schafte, wenn er nicht durch die Bearbeitung des Flachses Leinwand, durch die Viehzucht Wolle, Milch, Butter, Fleisch, und so viele andere Lebensmittel herschafte? Wie würde es um die Erhaltung, Bekleidung und Wohnung der Stadteinwohner stehen, wenn der Landmann nicht dafür sorgte, daß an allen diesen Bedürfnissen kein Mangel seyn möge?*²⁰

Auch auf dem Land verwandelten sich die Zuhörenden im Laufe des 18. Jahrhunderts unter Fortschritt der Alphabetisierung und des Schul- und Bildungswesens in ein Lesepublikum, das auch kirchlicherseits zunehmend in die Mündigkeit entlassen wurde²¹. Nun galt es auf einem wachsenden Büchermarkt etwa den Hausvater vom Kauf einer bestimmten Predigtsammlung oder eines besonderen Katechismus zu überzeugen, so dass dieser dann als Multiplikator seiner Hausfamilie daheim daraus vorlas. Was im Folgenden in den Blick gerät, sind auf dem Markt bewährte Predigten und Katechismen von den wohl beliebtesten Autoren der damaligen Zeit: Beide pastoralen Genera wurden massenhaft gedruckt und erfuhren in der Regel mehrere Auflagen.

3. Predigten und Katechismen – Gemeinsamkeiten und Unterschiede

Zunächst haben Predigten und Katechismen viel miteinander gemeinsam, wie durch den Verweis auf den fließenden Übergang beider Textsorten bei Gelasius Hiebers »Gepredigter Catechismus« (1732) bereits demonstriert wurde. Inhaltlich stellen beide die Auslegung von Gotteswort in Menschenwort dar; methodisch agieren sie als Textsorten, die auf regelmäßige Wiederholung setzen – sei es während des sonntäglichen Gottesdienstes, sei es während des wöchentlichen Katechismusunterrichts.

16 Vgl. dazu BOCK, *Pastorale Strategien zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung* (wie Anm. 4), v. a. S. 153.

17 Vgl. Am Feste des heiligen Isidorus. Von dem Werthe des Landlebens, in: *Predigten für Bürger und Bauern in gemeinfaßlicher Sprache auf alle Festtage des Herrn, Mariae, und der Heiligen. Nebst Gelegenheitsreden auf die Fastenzeit, Bittwoche, Seelenoktav, Kirchweihe, Bruderschaftsfeste, und verschiedene andere Feyerlichkeiten. Dritter Theil*, hrsg. v. Franz X. Mayer, München 1794, 506–522, hier: 507f.

18 Vgl. ebd., 509f.

19 Vgl. ebd.

20 Ebd., 511f.

21 Vgl. Franz M. EYBL, Die Rede vom Lesen. Kirchliche Argumentationsmuster zum Problem des Lesens in Predigten des 18. Jahrhunderts, in: *Jahrbuch für Volkskunde Neue Folge* 10, 1987, 67–94, hier: 77–84.

Ein wesentlicher Unterschied beider pastoraler Gattungen liegt jedoch in ihrer Performativität. Ursprünglich ist der Katechismus in der Mündlichkeit zu verorten: Seiner etymologischen Herkunft nach umfasst die Bezeichnung das »Herab- oder Entgegenschallen« (altgr. *κατά/katá* = »herab« und *ἤχεῖν / ēchein* = »tönen«) und davon abgeleitet die »mündliche Unterweisung«²² vor und nach der Taufe. Doch schnell befand sich der Begriff in einem gewissen Spannungsfeld. Wo Cyprian die elementaren Inhalte der Glaubensweitergabe an Taufbewerber meint, bezeichnet »Katechismus« bei Augustinus den eigentlichen Akt der Katechumenen-Unterweisung²³. Im Mittelalter wurde der Begriff auf alle mündlichen Unterweisungen der Gläubigen in Katechese und katechetischer Predigt ausgeweitet. Erst zu Beginn des 16. Jahrhunderts erschuf der Buchdruck ein neues schriftliches Medium der Glaubensunterweisung²⁴. Die Bezeichnung Katechismus verengte sich nun »bald fast ausschließlich«²⁵ auf eine solche schriftliche Quelle: nämlich als Titel eines Buches, das religiöses Grundwissen bereitstellt und die Glaubensunterweisung steuern soll. Dieses Bedürfnis nach einem zuverlässigen, verschriftlichten Überblick über den katholischen Glauben hatte ohne Zweifel seinen Grund in der Reformation. In Reaktion auf Luther und seine katechetischen Schriften sowie als zentrales Anliegen des Konzils von Trient wurde die Gemeindekatechese verpflichtend eingeführt. Für die Themenauswahl und ihre Reihenfolge orientierte man sich auch im deutschsprachigen Raum am *Catechismus Romanus*. Auf einen Teil zur Offenbarung Gottes in der Geschichte folgten in der Regel eine Vorstellung der Sakramente, eine Einweisung in die christliche Lebensgestaltung (Dekalog) und das Gebet (Vaterunser)²⁶. Der Katechismusunterricht werde dabei, so das damalige Verständnis, von der Gedankenfolge der Zuhörer bestimmt, tatsächlich abgehaltene Katechesen ließen sich also nur äußerst weitschweifig verschriftlichen. Hierin lag für Zeitgenossen wie dem Benediktiner Georg Socher (1747–1807) der Unterschied zur Predigt, die seiner Meinung nach bloß dem Gedankengang des Kanzelredners selbst zu folgen habe und deswegen sehr gut zu verschriftlichen sei²⁷. Die trotz Sochers Vorbehalt zunehmende Verschriftlichung katechetischer Lehren könnte auch von einer mangelnden, äußerst schwerfälligen Akzeptanz des mündlich vorgetragenen Katechismus in der wöchentlichen Christen- respektive Kinderlehre durch die Bevölkerung herrühren. In einigen Regionen, etwa Kurköln, bildete diese Inakzeptanz ein Kontinuum vom 16. bis zum 18. Jahrhundert²⁸.

Während die Predigt ursprünglich aus einer öffentlichen Kanzelperformance entstanden und dann – des Erfolges oder der Originalität wegen – in Druck gegangen ist, ist

22 Bertram STUBENRAUCH, Katechismus, in: LThK³ 5, 1996, 1311–1316, hier: 1312.

23 Vgl. Clauß P. SAJAK, Art. Katechismus/Katechismusunterricht, in: Wissenschaftlich-Religionspädagogisches Lexikon im Internet (www.wirelex.de), 2016, URL: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100140> (Stand: 13.06.2020), 7 (pdf).

24 Vgl. Werner SIMON, Im Horizont der Geschichte. Religionspädagogische Studien zur Geschichte der religiösen Bildung und Erziehung (Forum Theologie und Pädagogik 2), Münster 2001, 20.

25 STUBENRAUCH, Katechismus (wie Anm. 22), 1312.

26 Vgl. Ehrenfried SCHULZ, Katechismus – II. Katholische Katechismen, in: RGG⁴ 4, 2001, 861f., hier: 862. – Andere Katecheten spielten mit diesem Schema und setzten leicht verschobene Akzente. Vgl. GALURA, Die ganze christkatholische Religion (wie Anm. 3), VI: *Bey Vielen wird es mir zum Vorwurfe gereichen, daß ich schon jetzt Beweise aus der Offenbarung anführe, und Meldung von Jesus mache, da ich doch die Geschichte der Offenbarung noch nicht beygebracht habe. [...] Wie herrlich stehen die Beweise aus der Offenbarung am Ende eines Gespräches, in welchem eine Wahrheit allererst aus inneren Gründen dargethan wurde!*

27 Vgl. Georg SOCHER, An die Lehrer der Jugend in Kirchen und Schulen, in: Christenlehrbuch für katholische Seelsorger, Katecheten und Lehrer, Erster Band, hrsg. v. DEMS., München 1795, III–VIII, hier: IV.

28 Vgl. Thomas P. BECKER, Konfessionalisierung in Kurköln. Untersuchungen zur Durchsetzung der katholischen Reform in den Dekanaten Ahrgau und Bonn anhand von Visitationsprotokollen 1583–1761 (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Bonn 43), Bonn 1989, 115–129.

der Katechismus – auch wenn er im Einzelfall aus konkreten mündlichen Unterrichtssituationen hervorgegangen sein mag – eine primär schriftliche Textsorte, die im Privaten studiert wird. Es handelt sich bei letzterem um ein Lese- und Lernbuch vor allem für Gemeindemitglieder. Gedruckte Predigten sollten demgegenüber zwar auch von Laien studiert werden, wollten aber in erster Linie dem Pfarrer Anregung für die nächste Predigt liefern und ihn so entlasten. Mit beiden Textsorten stehen sich einerseits eine Präsenzkultur, die auf Anwesenheitskommunikation, ein liturgisches Setting und Mündlichkeit setzt (so die Predigt), andererseits eine Sinnkultur gegenüber, deren wesentliches Element eine situationsunabhängige Schriftlichkeit ist²⁹.

Ob eine Predigt, so wie sie gedruckt vorliegt, auch gehalten worden ist, kann freilich im Einzelfall fraglich erscheinen, ihre Oralität kann auch eine fingierte sein. Interessanterweise scheint es ab etwa der Mitte des 18. Jahrhunderts in Mode gekommen zu sein, auch in Katechismen Methoden fingierter Oralität zu verankern. Der Katechet Edilbert Menne (1750–1828)³⁰ beispielsweise betont in seiner Vorrede: *Ich habe auch diese grossen Katechesen so eingerichtet, daß man ohne viele Mühe eine Predigt, und eine Katechese zugleich aus selben bilden kann*³¹. Der Katechismus kann sowohl gelesen als auch vorgetragen werden – je nach Bedürfnissen des Rezipienten. Zugleich hält Menne wenige Seiten später aber auch fest, dass er beim Abfassen des Katechismus das Ideal eines vertraulichen, familiären Gespräches vor sich gehabt habe. So definiert er die Katechese in Abgrenzung zur öffentlichen Kanzelrede, die er gerade nicht schreiben wollte³². Die idealtypischen Zuordnungen von Mündlich- und Schriftlichkeit verschwimmen somit zusehends. Menne schaltete außerdem jeder Katechismuskategorie eine Art Zusammenfassung nach, bei der die wichtigsten Inhalte mittels eines Frage-Antwort-Schemas wiederholt wurden. Mit dieser Art von Frage- und Antwort-Spiel stand er nicht alleine da³³, einige andere Katecheten differenzierten gar in einer Wiederauflage des Kleinen Katechismus des Petrus Canisius (1521–1597) mit dem emblematischen Titel »Milch und Speiß Christlicher Weißheit und Gerechtigkeit« (1742) zwischen wichtigen, »härteren« Fragen und Antworten, die mit »F.« und »A.« markiert wurden, und leichterem religiösen Wissen, das mit »f.« und »a.« markiert wurde³⁴. Dadurch erhofften sich die Katecheten einen größeren Wirkungsradius und eine höhere Verwendbarkeit ihrer Katechismen

29 Vgl. Hans U. GUMPRECHT, *Diessets der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*. Übersetzt von Joachim SCHULTE (edition suhrkamp 2364), Frankfurt a.M. 2004, vor allem 99–107. Diesen Hinweis verdanken wir einem Tagungsbeitrag von Wolfram Pyta.

30 Vgl. Günter BIEMER, Menne, Edilbert, in: LThK³ 7, 1993, 101f., hier: 101.

31 Edilbert MENNE, *Grosse Katechese eines Dorfpfarrers für das Landvolk*, nach Felbiger, und dem grossen Katechismus in k. k. Staaten systematisch eingerichtet von dem Verfasser der neubearbeiteten Predigtentwürfe, Erster Band, Augsburg 1796, Vorrede, XVII. Dabei handelt es sich nicht um Entwürfe basierend auf dem eigenen Wirken als Dorfpfarrer, vielmehr um pastorale Überlegungen eines Theoretikers. Ein Artikel von 1885 bezeichnet Menne aufgrund seines *schwächlichen Körperbaues* als *für seelsorgerische Arbeiten weniger geeignet*, weswegen er sich auf die *Bearbeitung und Herausgabe praktischer Werke* konzentrierte. Der Franziskaner, häufig auch nur als *Verfasser der neubearbeiteten Predigtentwürfe* bezeichnet, verfasste zahlreiche Katechismen und Frömmigkeitsschriften. Vgl. P. Anton WEIS, Menne, Edilbert, in: ADB 21, 1885, 358, URL: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd100208592.html#adbcontent> (Stand: 13.06.2020).

32 Vgl. MENNE, *Grosse Katechese eines Dorfpfarrers für das Landvolk* (wie Anm. 31), Vorrede, XVIII.

33 Vgl. dazu auch Markus ESCHENLOHER, *Kinderlehren/ Oder Leicht-begreifliche Auflegungen Über den gantzen Römisch-Catholischen Katechismusum [...]*, Augspurg 1702, z. B. 7f. Oft wurde das Frage-Antwort-Schema auch in ein fiktives Gespräch eines Vaters mit seinem Sohn eingekleidet. Vgl. z.B. GALURA, *Die ganze christkatholische Religion* (wie Anm. 3).

34 Vgl. Petrus CANISIUS / Georg STADTLER / Franz S. SCHAUR, *Milch und Speiß Christlicher Weißheit und Gerechtigkeit*, Das ist: *Kleiner Catechismus Petri Canisii [...]*, Salzburg 1742, An dem Heyl-begierigen Leser.

für ein ja durchaus heterogenes Publikum: *Es wird also dises Tractätlein denen Kleinen und Grossen, Jungen und Alten, Kindern und Eltern, Burger und Bauern dienlich seyn. Es wird ferners nicht allein zu einem Christen-Lehr- sondern auch zu einem Bett- Beicht- Communion- und Meß-Büchlein nutzlich können gebraucht werden*³⁵. In Teilen wurde ein solches catechetisches Frage-Antwort-Schema mit einem Anmerkungsapparat versehen, in den belegende Schriftzitate eingefügt wurden (vgl. Abb. 1).

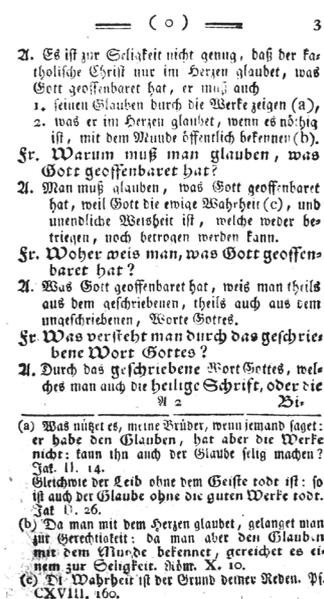


Abb. 1: Vollständiger Katechismus der christkatholischen Religion durchgehends mit Texten aus der göttlichen Schrift beleuchtet zum überzeugenden Beweis der Religionsgründe, herausgegeben für die churpfalzbaierischen deutschen Schulen [...], München 1789, 3.

Bildherkunft: Universitätsbibliothek Eichstätt, Signatur: 041/1 AÖ 9771.

4. Ein Streifzug durch das Archiv der Bayerischen Kapuzinerprovinz

Im Folgenden werden Katechismen und Predigten vorgestellt, die zeitlich im breiten Streifen von Konfessionalisierung zur Aufklärung verfasst wurden. Ziel ist es, ihre Funktionen, Adressaten und Lebenswirklichkeiten sowie methodische Reflexionen offenzulegen.

4.1 Predigten

Prediger changieren, um es mit dem Soziologen Erving Goffman (1922–1982) auszudrücken, zwischen den Rollen des für die Inhalte verantwortlichen »principal«, des die Inhalte formulierenden »author« und des performenden »animator«³⁶. Mit anderen

35 Ebd.

36 Vgl. Erving GOFFMAN, *Forms of Talk*, Oxford 1981, vor allem 144f. Diesen Hinweis verdanken wir einem Tagungsbeitrag von Wolfram Pyta.

Worten: Ein Kanzelredner muss das festgelegte Ensemble an traditionellen katholischen Glaubensinhalten vor der Gemeinde rechtfertigen und verantworten, unter Umständen formuliert er es um oder neu – ohne es freilich in der Sache zu ändern – und verkündet es in einem performativen Akt von der Kanzel. Über die Tätigkeit der Kanzelredner als Animatoren können wir aufgrund mangelnder Quellen recht wenig sagen, dafür aber über ihre Rollen als »principals« und »authors«, die vor einer Landgemeinde bestehen mussten.

Vor diesem Hintergrund lassen sich im Quellenkorpus vor allem Predigten des 18. Jahrhunderts finden, die ein bäuerliches Publikum gezielt ansprachen. Der Benediktiner Albert Melchior (1662–1727) etwa beschreibt sich im Vorwort seiner Predigtsammlung »Einfaches Bauren-Concept« von 1722 selbst als einfältig und in der oratorischen Kunst und Ordnung wenig bewandert³⁷, was freilich eine stilistische Figur ist: Denn gerade seine in 101 Predigten entfaltete emblematische Art und Weise zu predigen, zeugt von größter Belesenheit. Lebensnähe und Bilderreichtum, Verknüpfung von Schriftzitate mit naturkundlichem Wissen (Landwirtschaft), unter Umständen auch tagespolitischen Ereignissen sind als bestimmende Elemente dieser Art der Kanzelrede zu nennen, die als typisch für das konfessionelle, barocke Zeitalter gilt³⁸ (wengleich sich bei Melchior Texten durchaus auch Elemente finden lassen, die wir gemeinhin der aufgeklärten Epoche zuschreiben). Einem Emblem gleich ordnet Melchior die einzelnen Predigten oftmals nach agrarwirtschaftlichen Wissensbeständen. Bereits die vierte Predigt des Bandes, eine Kanzelrede zum letzten Adventssonntag, handelt etwa vom fruchtbaren Tal. Dieses lemma nimmt die subscriptio mit einem Bibelzitat (Lk 3,5) auf: *Alle Thal sollen voll werden, und alle Berg und Hügel sollen erniedrigt werden*³⁹. Inhaltlich geht es in der Predigt – unter Aufbietung zahlreicher biblischer und historischer Beispiele – um das Bestärken in einer christlichen demütigen Lebensführung und die Verurteilung jedweden Hochmuts⁴⁰. Für eine solche Predigtanlage braucht der Prediger ohne Frage Einbildungskraft und Phantasie⁴¹. Die Fülle der bildlichen Darstellungen und Anspielungen in der Predigt soll die imaginatio lenken⁴² und so selbst zum inneren Bild des Hörers oder Lesers werden⁴³. Um dies zu erreichen, musste sich der Kanzelredner völlig auf die Lebenswelt seiner Gemeinde einlassen, wovon auch das Frontispiz kündigt (vgl. Abb. 2): Der Landprediger trifft seine Gemeinde offenkundig nicht in der im Hintergrund zu sehenden Kirche, sondern auf dem Feld.

37 Vgl. Albert MELCHIOR, Einfaches Bauren-Concept/ Das ist: Kurtze und Einfältige Predigen/ Auff jeden Sonntag und Feyertag mit einer Predig ausgeheilt. In welchen das gemeine Volck von denen unter selbige grassirenden Lastern abgemahnet/ und zu denen ihm nöthigen Tugenden angemahnet wird, Würzburg u. a. 1722, An den Gelehrten Leser.

38 Vgl. Gottfried BITTER (unter Mitarbeit von Martina SPLONSKOWSKI), VII. Katholische Predigt der Neuzeit, in: TRE 27, 1997, 262–296, hier: 271.

39 MELCHIOR, Einfaches Bauren-Concept (wie Anm. 37), 17.

40 Vgl. ebd., 17–22.

41 Vgl. Dieter BREUER, Der Prediger und die Macht der Phantasie. Besonderheiten der Barockpredigt, in: RJKG 16, 1997, 61–70.

42 Vgl. ebd.

43 Vgl. BITTER, Katholische Predigt der Neuzeit (wie Anm. 38), 271 und Jörg J. BERNS, Film vor dem Film. Bewegende und bewegliche Bilder als Mittel der Imaginationssteuerung in Mittelalter und Früher Neuzeit, Marburg 2000.



Abb. 2: MELCHIOR, Einfaches Bauren-Concept
(wie Anm. 37, Frontispiz).

Bildherkunft: Universitätsbibliothek Eichstätt, Signatur: 04/1 AÖ 4828.

Auch in anderen Kanzelreden geschah eine Ansprache des Landvolkes durchaus respektvoll und wohlwollend. Johann Nepomuk Lingl (1758–1816) etwa machte beim Abfassen seiner neuesten Predigten gar keinen Unterschied zwischen Städter, Bürger oder Landmann. Allen möchte er seine Predigten *mit Wärme ans Herz* legen, wie es im Untertitel heißt⁴⁴. Ähnlich inklusiv geht auch Franz Xaver Mayer (1757–1841) als Herausgeber der vierteiligen Sammlung »Predigten für Bürger und Bauern« (1793f.) vor. In der »Vorerinnerung« des ersten Bandes heißt es: *Unser Zeitalter ist sehr fruchtbar an Kanzelvorträgen, die für das Landvolk bestimmt sind; aber an solchen, die für vermischte, aus Städtern und Landleuten zusammengesetzte, Zuhörer eingerichtet sind, haben wir – wenigstens in unseren Gegenden – noch keinen Ueberfluß*⁴⁵. Aus Rücksicht auf die offenbar in der konkreten Pastoral anzutreffenden Mischgebiete – größere Dörfer oder Kleinstädte – hat er solche Predigten gesammelt, die *in Rücksicht der Materien, als in Rücksicht der Ausführung, Zuhörern aus verschiedenen Ständen der Volksklasse anpassen*⁴⁶. Das Ziel,

44 Vgl. den ersten Teil einer mehrteiligen Sammlung von Johann N. LINGL, *Neueste Sonntagspredigten. Dem Städter, dem Bürger und dem Landmanne mit Wärme ans Herz gelegt*, Erstes Bändchen, Augsburg 1799.

45 *Predigten für Bürger und Bauern in gemeinfaßlicher Sprache auf alle Festtage des Herrn, Mariä, und der Heiligen. [...]*, Erster Theil, hrsg. v. Franz X. MAYER, München 1793, Vorerinnerung; Fettdruck im Original.

46 Ebd.

das alle seine Predigten zusammenhält: *Unterricht und Erbauung des größern Haufens war wenigst allemal die Hauptabsicht*⁴⁷. Hier und da, so gesteht Mayer, habe er einzelne Stellen an die populäre Beredsamkeit der Zeit angepasst, um sie unter anderem für die lokalen Verhältnisse verständlicher zu machen⁴⁸. In zwei der von ihm gesammelten Predigten wird Mayer hinsichtlich der christlichen Lebenswelt in der Stadt und auf dem Land noch konkreter. Die erste hier vorzustellende Kanzelrede ist auf den Gedächtnistag des heiligen Leonard verfasst und handelt von den *Gefahren des Stadtlebens*⁴⁹. Während der heilige Abt Leonard die einsiedlerische Askese bevorzugt habe, um ungestört seinen meditativen Betrachtungen nachzugehen und optimal Gott verehren zu können, stellt Mayers Gedächtnispredigt um 1794 die genau gegenteilige Situation fest. Sie konstatiert eine Landflucht und eine in den Augen des Kanzelredners gefährliche Tendenz, in die Stadt zu ziehen⁵⁰. Menschen, die dieser Tendenz anhängen, *glauben, in der Stadt sehe man immer was Neues, habe vielerley Gelegenheit, sich Geld zu erwerben, und könne fröhlicher, zufriedner und glücklicher leben, als auf dem Lande*⁵¹.

Dabei handle es sich jedoch um einen Trugschluss: Die Stadt sei je größer, desto gefährlicher⁵². Gute Menschen, hier beruft sich die Predigt auf biblische Gestalten wie Mose, Johannes den Täufer, schließlich Jesus Christus selbst, seien auf dem Lande, konkret in der Wüste, aufgewachsen und immer dann in brenzlige Situationen geraten, wenn sie sich der Stadt näherten. Unter der großen Menge der Städter müssten sich zwangsläufig auch lasterhafte Menschen befinden, die sich der Ausschweifung hingeben, ferner Müßiggänger, von Niedertracht Beseelte und Religionsspötter⁵³. Bei näherer Betrachtung handle es sich bei allen städtischen Verlockungen jedoch nur um gekünstelte Vergnügungen, die von der Natur, und damit wohl der ursprünglichen Bestimmung des Menschen, weit entfernt seien. Angesichts einer so angelegten städtischen Gesellschaft lässt sich auch der vom Land stammende Neuankömmling mitreißen: Man lebt in großer Nähe zusammen, behindert sich gegenseitig, muss sich im Verhalten an die jeweils vorherrschende *Mode* anpassen und kann nicht – wie auf dem Lande – täglich die Werke Gottes betrachten⁵⁴. Für das christliche Individuum und seine Familie kämen neben diesen inneren Zwängen noch äußere Gefahren hinzu, die überraschend aktuell klingen: ungesunde, weil nicht frische Nahrungsmittel, unsaubere Luft, mangelnde Bewegung etc⁵⁵. Die Konsequenz sei eine soziale Verelendung in der Stadt mit hohen Krankheits- und Sterberaten⁵⁶. Der »Beschluss« dieser Predigt sieht nun vor, dass eine Landflucht für einen Christen nicht erstrebenswert sein könne. Vielmehr gelte es, den von Gott zugewiesenen Platz in der Gesellschaft zu akzeptieren. Anfechtungen seien auszuhalten, Versuchungen nach dem Vorbild Jesu zu ertragen. Die Tugendhaftigkeit der Städter sei daher auch mehr wert als die anderer. Denn sie sind, wie gezeigt, speziellen Bedingungen unterworfen: *Sey stets auf deiner Hut! Bereite dich zu jedem Lebenstag recht vor durch Gebeth und Ueberdenkung der guten Lehren, die du gesammelt hast! Sey behutsam in der Wahl deiner Freunde!*⁵⁷

47 Ebd.

48 Vgl. ebd.

49 Vgl. Am Gedächtnistage des heiligen Leonardus. Von den Gefahren des Stadtlebens, in: Predigten für Bürger und Bauern in gemeinfaßlicher Sprache auf alle Festtage des Herrn, Mariä und der Heiligen. [...] Dritter Theil, hrsg. v. Franz X. MAYER, München 1794, 444–464.

50 Vgl. ebd., 444f.

51 Ebd., 446.

52 Vgl. ebd., 446f.

53 Vgl. ebd., 448f.

54 Vgl. ebd., 452f.

55 Vgl. ebd., 454–456.

56 Vgl. ebd., 458f.

57 Ebd., 460.

In einer weiteren Kanzelrede des dritten Bandes der Mayerschen Predigtsammlung wird, wie schon oben zitiert, eine im Prinzip komplementäre Perspektive eingenommen und anlässlich des Festtages des heiligen Isidorus gerade der Wert des Landlebens betont. Die Predigt nimmt die immer wieder zu beobachtende Unzufriedenheit der Landbevölkerung zum Anlass, um das Glück ihres Status in besonderer Weise zu betonen. Wieder wird mit biblischen Vorbildern operiert, wieder ist es Gottes Vorsehung, die einen in den Bauernstand hineingeboren hat. Interessant ist dabei die für das ausgehende 18. Jahrhundert charakteristische kameralistische Perspektive, die den Bauern als Soldaten des Staates definiert: *Unsere Dörfer, Felder, Waldungen und Gewässer sind also der Reichtum und Vorrathskammern des Staats, die Pflanzgärten der besten Arbeiter, der nützlichsten Vertheidiger des Vaterlandes; der Stand des Landmanns ist zur Wohlfahrt des ganzen Reichs, zum gesegneten Ueberfluß an nothwendigen Bedürfnissen, zur Ehre und Sicherheit des Thrones unentbehrlich*⁵⁸. Es sei ein eitler Wunsch, ein schöneres, besseres Leben zu führen, der die Stadt zum Sehnsuchtsort machen würde⁵⁹. Diese Begierde erwachse aber mehr und mehr aus einem Scheinzustand, an dem bei Lichte besehen wenig Substanz übrig bleibe: *Mancher würde gerne wieder auf seinem Dorfe leben, wenn er nicht durch Müßiggang, Faulheit, und allerley Unordnungen zu den schweren Arbeiten unfähig geworden wäre, wenn er sich nicht den Müßiggang und das Wohlleben schon so sehr angewöhnt hätte*⁶⁰.

Die Landbevölkerung hingegen kennzeichne eine größere Gottesnähe: *Ihr sehet Gottes liebe Sonne vom Aufgang bis zum Niedergang [...]; ihr könnet euch ohne Unterlaß an den Wundern der göttlichen Allmacht und Güte ergötzen, die ihr im Felde, in den Gärten, im Walde, im Wasser, und überall wahrnehmet; unter jedem eurer Fußstritte wachsen Kräuter und Gräser, die euch sehen lassen, wie Gottes Fußstapfen vom Fett triefen*⁶¹. Letztlich kann aber auch diese Kanzelrede nicht leugnen, dass ein Großteil der Landbevölkerung, wie es am Ende der Rede trotz aller Hochschätzung unvermittelt heißt, ungebildet und damit ungesittet, unhöflich und grob sei. Hinzu komme der hochmütige Bauernstolz. Zumindest aber das erste Defizit sei durch regelmäßigen Schulbesuch und Engagement in der Bildung wieder wett zu machen⁶².

4.2 Katechismen

Bei den analysierten Katechismen haben wir es durchweg – stärker als bei Predigten – mit einem gewissen Kernbestand an vorgegebenen Elementen zu tun: die logisch aufgebaute katholische Glaubenslehre, für die man sich auf unbestreitbare Autoritäten wie Augustinus und andere älteste Väter der Kirche, andere gelehrte Bücher⁶³ oder Petrus Canisius⁶⁴ berief. Dieses feste Grundschema variiert aber in verschiedenen Aspekten durchaus. Ein Katechismus kann, muss aber nicht auf ein spezifisches Zielpublikum ausgerichtet sein: etwa für Kinder und Jugendliche in Vorbereitung auf Beichte, Kommunion und Firmung⁶⁵. Bei dem Genus Katechismus kann es sich auch um einen Dachbegriff handeln, der im Textverlauf

58 MAYER, Am Feste des heiligen Isidorus (wie Anm. 17), 513.

59 Vgl. ebd.

60 Ebd., 514.

61 Ebd., 515.

62 Vgl. ebd., 520f.

63 Vgl. MINDERER, Gut Catholischer Christ (wie Anm. 1), Vorred An den geneigten Leser.

64 Maßgeblich waren vor allem für den deutschsprachigen Raum folgende Werke des Canisius: *Summa doctrinae christianae* von 1555, der *Catechismus minimus* von 1556 und der *Catechismus minor seu Parvus Catechismus catholicorum* von 1558. Vgl. SCHULZ, Katechismus (wie Anm. 26), 862.

65 Vgl. z.B. Joseph VON BREYSACH, *Kurtzer Begrieff Der sehr kostbaren Evangelischen Perle Christ-Catholischer Lehr/ Oder: Neuer kleiner Katechismus für die junge Kinder, Augsburg 1756, Vorrede.*

gewisse ›Extras‹ bietet. Da finden sich ein Beichtspiegel oder einzelne Gebete im Anhang, die ähnlich einem Andachtsbuch funktionieren⁶⁶. Je nach Bedarf kann man den Katechismus auch so binden lassen, dass diese Textsorten in den Vordergrund treten⁶⁷.

Spezifisch erscheint der Wechsel zur so genannten Sokratischen Lehrmethode ab Mitte des 18. Jahrhunderts⁶⁸. Die Aussagen richteten sich nun in besonderer Weise nach dem Fassungsvermögen der zu Unterweisenden, wobei vor allem nach drei Klassen unterschieden wurde: ein Katechismus für die kleinsten Kinder zum Auswendiglernen, ein erläuternder, vertiefender Katechismus für »erwachsene« Kinder zwischen sieben und zehn Jahren und schließlich ein dritter, sehr ausführlich verfasster Katechismus, geschrieben für eine Gruppe, welche diesen auch intellektuell durchdringen kann⁶⁹. Didaktisierende Elemente wie regelmäßige Wiederholungen am Ende einer Sektion kamen in einigen Ausgaben hinzu, ebenso wie eine klar gegliederte, systematische Übersicht, die dem Katechismus vorgeschaltet wurde, um seinen Aufbau zu erläutern und Rechenschaft über diesen abzulegen⁷⁰. Dies galt trotz der auch damals einschränkenden Stimmen, die vor einer allzu starken Zergliederung warnen⁷¹. Einen weiteren Bestandteil zur Internalisierung des Gehörten stellt das Einkleiden der Kernbotschaft in eine Erzählung am Ende jeder katechetischen Lerneinheit dar⁷². Erst dann erfolgt der obligatorische *Beschluß* der Einheit, wie wir ihn auch am Ende von Predigten der Zeit kennen⁷³. Mitunter erwiesen sich, wie bei den großen Predigtsammlungen der Zeit, verschiedene, umfangreiche Register als hilfreich, die von einem quasi enzyklopädischen Bestand an religiösem Wissen kündeten⁷⁴. Edilbert Menne begann zum Auftakt seines großen Katechismus im Jahr 1796 gar damit, sein Titelkupfer (vgl. Abb. 3) und seine Titel-Vignette (vgl. Abb. 4) zu erklären⁷⁵ und die Katechumenen direkt anzusprechen, um auf einer Metaebene seine pädagogischen Zielsetzungen den Lernenden zu verdeutlichen – nämlich alle Zuhörenden, ohne Unterschied, zur Glückseligkeit, das heißt zu Gott, zu führen⁷⁶. Bei die-

66 Vgl. Andreas HOLZEM, Das Buch als Gegenstand und Quelle der Andacht. Beispiele literaler Religiosität in Westfalen 1600–1800, in: Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, hrsg. v. DEMS., Darmstadt 2004, 225–262, hier: 233–253.

67 Vgl. bspw. BREYSACH, Kurtzer Begrieff (wie Anm. 65), 53–128 (Auszug schöner und andächtiger Übungen und Gebetter als sehr kostbarer geistlicher Schatz/ aus der geistlichen Gold-Grube).

68 Vgl. für eine Grundlegung dieser Methode Bernard GALURA, Grundsätze der wahren (d. i. sokratischen) Katechismusmethode. Eine Einleitung zu den Gesprächen eines Vaters mit seinem Sohne über die christkatholische Religion, Augsburg 1796 und Werner SIMON, Spuren der Geschichte. Religionspädagogische Studien zur Geschichte der religiösen Bildung und Erziehung, Bd. 2 (Forum Theologie und Pädagogik 24), Münster 2019, 105–127.

69 Vgl. Johann I. VON FELBIGER, Katholischer Katechismus zum Gebrauche der Schlesischen und anderer Schulen Deutschlands nach der Fähigkeit der Jugend in drey Klassen eingetheilt, Bamberg u. a. 1776, vor allem 5–7.

70 Vgl. MENNE, Grosse Katechese eines Dorfpfarrers für das Landvolk (wie Anm. 31), z. B. Einleitungsrede an die Katechumenen, 13–17; Edilbert MENNE, Leichtfaßliche katechetische Reden (Christenlehren) eines Dorfpfarrers an die Landjugend. Von dem Verfasser der neubearbeiteten Predigtwürfe, Erster Band, Augsburg 1791 [Ausgabe 1840], Uebersicht der systematischen Abhandlung katechetischer Reden eines Dorfpfarrers an die Landjugend, XXVIII–LXVI.

71 »Wenn der Lehrgegenstand in zu viele Fragen getheilt wird, so ist zu fürchten, daß er dem Kinde dunkel werde, da man bemühet war, selben ihm deutlich zu machen.« Vgl. GALURA, Die ganze christkatholische Religion (wie Anm. 3), V.

72 Vgl. MENNE, Grosse Katechese eines Dorfpfarrers für das Landvolk (wie Anm. 31), z. B. 17–23.

73 Vgl. ebd., z. B. 22f.

74 Vgl. z. B. ESCHENLOHER, Kinderlehren (wie Anm. 33), 605–630. Dort enthalten sind ein Register über die exegetischen Auslegungen, über die Historien und ein alphabetisch geordnetes Register.

75 Vgl. MENNE, Grosse Katechese eines Dorfpfarrers für das Landvolk (wie Anm. 31), Erklärung des Titel-Kupfers u. Erklärung des Titel-Vignettes, XXXf.

76 Vgl. ebd., Einleitungsrede an die Katechumenen, 1–23.

sem Ziel orientierte er sich an Abt Johann Ignaz von Felbiger (1724–1788) und dem großen »Wiener« Katechismus in den K. u. K.-Staaten, wie er anhand einer schematischen Synopse offenlegt⁷⁷ und in der Vorrede betont. Zur transparenten Überprüfung ist jedem, nicht nur dem ersten Band seines 19-teiligen Werkes, eine Plantabelle mit Inhalten beigegeben⁷⁸.

Ging es Menne also vordergründig darum, seine gesamte Pfarrfamilie, ohne jedwede soziale Differenzierung, anzusprechen, setzte er bei näherer Betrachtung des Titelkupfers durchaus ein Eliteverständnis des Christentums als von Gott auserwählte Religion voraus. Die christianisierten Völker seien durch die Botschaft Jesu Christi – das Evangelium – im wahrsten Sinne erleuchtet (vgl. 2 Kor 4,4). Währenddessen verweilten die Nichtchristen und Ungläubigen in Finsternis – sie seien nicht nur durch die List Satans verblendet, sondern auch durch ihr eigenes Versagen. Das Metaphernfeld Licht, gemeinhin eine Chiffre für die Aufklärung, greift Menne auch bei der Charakterisierung »der Anderen« auf: *Der Jude hält sich die Bibel fürs Auge, damit er vom Evangelium nicht kann erleuchtet werden. Der Schriftlehrer vertieft sich ins Schriftforschen, und indem er am Buchstabe, der tödtet, kleben bleibt, und sich einen Messias nach seiner Sinnlichkeit bildet, so kann er auch ihn beym hellsten Glanze des Evangeliums und der Kirche nicht gewahr werden. Tief noch im Schlamme der Laster sitzt der Heyde, und hat kein Ohr die Einladungen zur Wahrheit zu hören, hat kein Auge, das herrliche Licht, das ober ihm ist, zu sehen. Der Bonze reißt dem armen Indianer das Auge aus, und läßt ihn nichts, als seinen Aberglauben sehen. Der Wahrheitshaß treibet den Muselmann an, das Licht des Evangeliums und die Kirche Jesu zu hassen. Er decket sich mit dem Schatten seiner Moschee, durch die er sich gegen das Licht des Evangeliums verwahret. [...] Nicht nur finster ist um die Philosophen unseres Zeitalters. Sie sind auch blind⁷⁹. Mennes Titel-Vignette (vgl. Abb. 4) hingegen zeigt den Völkerapostel Paulus, wie er die Athener im Areopag in die Wesenheit des Christengottes einführt – er steht vor dem der unbekanntenen Gottheit geweihten Altar (vgl. Apg 17,16–34). Diese Situation aus dem Neuen Testament überträgt Menne auf die Situation im Jahr 1796: Viele Menschen würden einen Gott verehren, den sie gar nicht mehr oder höchstens oberflächlich kennen. Paulus gleich, möchte der Katechet dieser Situation Abhilfe verschaffen⁸⁰. Bereits zu Beginn des 18. Jahrhunderts kritisierten auch andere Katecheten wie Markus Eschenloher die Unwissenheit insbesondere der Kinder und Heranwachsenden, die von ihren Eltern in allen möglichen Bereichen in die Pflicht genommen würden (Schule, Erlernen eines Handwerks) – nur nicht, was die religiöse Erziehung angehe⁸¹.*



Abb. 3: MENNE, Grosse Katechese eines Dorfpfarrers für das Landvolk (wie Anm. 31), Titelkupfer. – Bildherkunft: Universitätsbibliothek Eichstätt, Signatur: 04/1 AÖ 4217-1.

77 Vgl. ebd., Religionsplane zur Glückseligkeit, XXXIIff.

78 Vgl. ebd., Vorrede, XIV.

79 Ebd., Erklärung des Titelkupfers, XXX.

80 Vgl. ebd., Erklärung des Titel-Vignettes, XXXI.

81 Vgl. ESCHENLOHER, Kinderlehren (wie Anm. 33), Günstiger Leser.



Abb. 4: MENNE, Grosse Katechese eines Dorfpfarrers für das Landvolk (wie Anm. 31), Titel-Vignette. – Bildherkunft: Universitätsbibliothek Eichstätt, Signatur: 04/1 AÖ 4217-1.

Edilbert Menne stand dabei dem Intellekt der Landbevölkerung eher misstrauisch gegenüber. Die Hochschätzung des Landmannes als edlen Beruf, wie sie uns im aufgeklärten Zeitalter durchaus begegnet⁸², ist ihm fremd. Im ersten Band seines insgesamt 19-bändigen Hauptwerkes »Grosse Katechese eines Dorfpfarrers für das Landvolk« (1796–1810) gibt bereits der einleitende Bibelvers auf der vorderen Seite die Programmatik vor: *Den Schwachen ward ich schwach, die Schwachen zu gewinnen. 1 Kor. IX. 22*⁸³. Schon zuvor verfasste er »Leichtfaßliche katechetische Reden (Christenlehren)«⁸⁴, die sich an alle Seelsorger, Katecheten, Schullehrer, aber auch Hausväter, Eltern und Kinder richteten⁸⁵. Der Sitz im Leben des Buches ist vielfältig: Es ist als leicht zu erfassendes Werk ein »Lehrbuch für die Bildungsvermittler« und zugleich »Lernbuch für die Bildungsempfänger«⁸⁶. Der Autor selbst hält mannigfache Szenarien für denkbar: *Ich mußte auch für den gemeinen Mann, für Väter und Hausväter diese Katechesen einrichten, und sie in Stand setzen, ihre Kinder und Untergebenen selbst zu Haus katechisieren zu können. Vielleicht will der un-studierte Landmann seine Religionsbegriffe selbst erweitern [...] und liest diese Katechese, sich selbst zu katechisieren*⁸⁷.

82 Vgl. Thomas K. KUHN, Volksaufklärung und Dorfgeschichten im späten 18. Jahrhundert. Johann Toblers »Idee von einem christlichen Dorf« (1766), in: Religion und Aufklärung. Studien zur neuzeitlichen »Umformung des Christlichen«, hrsg. v. Albrecht BEUTEL u. Volker LEPPIN (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 14), Leipzig 2004, 93–105, hier: 97.

83 MENNE, Grosse Katechese eines Dorfpfarrers für das Landvolk (wie Anm. 31), Rückseite Titelblatt.

84 MENNE, Leichtfaßliche katechetische Reden (wie Anm. 70), Vorwort, V–VIII.

85 Vgl. ebd., Widmung.

86 STUBENRAUCH, Katechismus (wie Anm. 22), 1312.

87 MENNE, Grosse Katechese eines Dorfpfarrers für das Landvolk (wie Anm. 31), Vorrede, XX.

Die Intention, die der Franziskaner mit seinem Werk verfolgt, formuliert er selbst: Angesprochen sind die *schwächsten Köpfen aus der Menschenklasse*, näherhin die Dorfleute, *die noch ganz rohe, ungebildet, fast unbildsam sind, und ein äusserst müheseliges Leben führen müssen*⁸⁸. [*Diesem niedrigen Theile vernünftiger Wesen*⁸⁹ möchte er eine *allgemeine Volkstheologie für das Landvolk und den gemeinen Mann*⁹⁰ an die Hand geben – und zwar erst recht, da auch die Menschen auf dem Lande zunehmend von Unglaube, Sittenlosigkeit, kurz: von *Irreligion*⁹¹ bedroht seien. Dies habe zur Folge, dass die gemeinen Menschen auf dem Lande zwar äußerlich den Kirchengebräuchen noch nachkämen, innerlich aber, was Ursprung und dahinter verborgenen Sinn ihres Tuns angeht, keine Kenntnisse, aber auch keine rechte Motivation zum Christsein mehr hätten⁹². Der Anspruch, den er dabei an das eigene Werk stellte, ist hoch: Die Dorfleute sollen *nicht nur verstehen, sondern zusammenhängend denken* [...] ⁹³. Zu lehren, wie man zusammenhängend denkt, bedeutet aber nicht, abrupt in komplexeste Materie einzuführen, sondern nach und nach, *ohne zu übertreiben*⁹⁴, im Stoff voranzurücken. Im Klartext *vom Sinnlichen zum Geistigen, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Niedrigen zum Erhabenen, von der Vernunft zur Offenbarung, von der Erde zum Himmel, vom Geschöpfe zu Gott*⁹⁵. Mennes *Universaltheologie*⁹⁶ handelt von allen Glaubenswahrheiten, Sittenregeln und Kirchengebräuchen, der ganzen biblischen Geschichte und weiten Teilen der Kirchengeschichte. Dafür gebrauchte Menne nach eigenen Angaben – im ausgehenden 18. Jahrhundert als Zeitalter nachlassender Konfessionspolemik⁹⁷ – auch protestantische, allerdings »unverdächtige« Bücher⁹⁸, wie er offen zugibt⁹⁹. Auch sie würden in verschiedenen Stellen gute und richtige Formulierungen enthalten – immer dann nämlich, wenn sie auf dem Boden der katholischen Tradition argumentieren¹⁰⁰. Aufgrund dieser »irenischen« Haltung kann man, wenn auch freilich etwas provokant, davon reden, dass der katholische Katechismus zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert den Weltfrieden garantiert habe¹⁰¹. Anderen Autoren wie Gelasius Hieber kam es zur ungefähr gleichen Zeit darauf an, ihre Zuhörer / Leser in der katholischen Tradition zu festigen, damit sie ihren Glauben gerade angemessen gegen die Protestanten verteidigen oder letztere gar zur Konversion zum katholischen Glauben überzeugen konnten¹⁰².

88 Ebd., VI.

89 Ebd.

90 Ebd., VII.

91 Ebd.

92 Vgl. ebd., IX.

93 Ebd., VI.

94 Ebd., XI.

95 Ebd.

96 Ebd., XII.

97 Anders freilich im 16. Jahrhundert, als es so genannte »Kontroverskatechismen« gab. Vgl. Ursula PAINTNER, Katechismus und Polemik – Antijesuitische »Kontroverskatechismen« in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in: Konfessionskonflikt, Kirchenstruktur, Kulturwandel. Die Jesuiten im Reich nach 1556, hrsg. v. Rolf DECOT (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte Beiheft 77), Mainz 2007, 139–164.

98 Vgl. MENNE, Grosse Katechese eines Dorfpfarrers für das Landvolk (wie Anm. 31), Vorrede, XXIII.

99 Vgl. ebd., XXV.

100 Vgl. ebd., XXIVf.

101 Vgl. Professor KUCKHOFF, Katechismus. Marianische Kongregationen, in: Führer durch die Katholische Sonderschau der PRESSA, hrsg. v. Bernhard MARSCHALL, im Auftrage des Internationalen Katholischen Comités für die Pressa, Köln 1928, 60–64, hier: 60.

102 Vgl. HIEBER, Gepredigter Katechismus (wie Anm. 9), Vorrede An den geehrten Leser.

Methodisch erschafft Menne, verstärkt durch die direkte Ansprache des Kollektivs in der zweiten Person Plural bis hin zu konkreter Namensgebung fiktiver Einzelpersonen, eine fingierte mündliche Kommunikationssituation¹⁰³: *Es geht mir gewiß recht nahe zu Herzen, daß ihr so arme, geplagte, mühselige Menschen seyd*¹⁰⁴. Der Autor holt den Leser bzw. Zuhörer mit in die ausgestaltete (Lern-)Situation hinein. Es geht bei den Frage- und Antwort-Sequenzen nicht mehr so sehr um ein Abfragen der sachgemäßen Reproduktion eingepägten Unterrichtsstoffes, sondern um die mütterliche Gesprächsführung in einem Lehr-Lern-Setting. Der Lernweg wird hier durchaus vom Individuum aus gedacht und soll *stufenweise*¹⁰⁵, also nach und nach, geschehen. In diesem Zusammenhang sind sogar Fehler erlaubt und werden nicht verschwiegen – solange sie der Reflexion des verinnerlichten Kenntnisstandes dienlich sind: *A.[ntwort] Das weiß ich einmal nicht, Herr Pfarrer; Es ist mir leid! E.[rage] Das freuet mich, lieber Fiedel! daß du mir aufrichtig sagst, was du nicht weißt*¹⁰⁶.

Es wird zum Gebrauch der eigenen Vernunft aufgerufen, um eine innere Sehnsucht, eine intellektuelle Begründung des Glaubens aus sich selbst heraus zu generieren: *Der Landmann soll seine Vernunft selbst gebrauchen, selbst bey ihrem kleinen Lichte gehen, und empfinden, wie dunkel es ohne den Schein der Offenbarung ihm seyn würde; wie unentbehrlich uns das Licht des Evangeliums ist; wie weit heller er bei diesem sehn kann, und wirklich sieht. Er sollte sich selbst nach dieser hellen Leuchte sehnen*¹⁰⁷.

Das gezeichnete Menschenbild, das heißt *die ganze Seele*, Verstand, Gedächtnis und Herz¹⁰⁸, ist durch Lernfähigkeit und Entwicklungsmöglichkeiten geprägt, die es allerdings zu entfalten gilt: *Indessen bleiben meine rohen Katechumenen nicht immer dumm. Nach und nach dämmert ihnen; helleres Licht bricht durch ihre Nebel; sie sehen heller; ihre Denkkraft entwickelt sich*¹⁰⁹. Interessanterweise lassen sich gleichzeitig aber auch Elemente der emblematischen Predigt finden, wie sie das konfessionelle Zeitalter noch präferiert hat: So fallen dem Leser Lebensnähe und Bilderreichtum besonders in den Erzählungen (III. Teil einer jeden Einzelrede) auf, durch die Menne seine katechetischen Botschaften vermittelt. Auch in anderen Katechismen sind Bilder am Beginn bestimmter Lektionen zu finden, etwa die Visualisierung aller Sakramente am Anfang einer Lektion zur Einführung in die Sakramentenlehre (vgl. Abb. 5). Auch dieses (vermutliche Parade-)Beispiel eines aufgeklärt-katholischen Katechismus besitzt demnach keine Reinform, sondern enthält – zumindest auf den ersten Blick – widersprüchliche, da vermeintlich an zwei verschiedene Epochen, Konfessionalisierung/Barock und Aufklärung, gebundene Elemente.

103 Vgl. SIMON, Im Horizont der Geschichte (wie Anm. 24), 26.

104 MENNE, Grosse Katechese eines Dorfpfarrers für das Landvolk (wie Anm. 31), Einleitungsrede an die Katechumenen, 1.

105 Ebd., Vorrede, XXXI.

106 Ebd., 33.

107 Ebd., XIV.

108 Ebd., XV.

109 Ebd., XXII.



Abb. 5: CANISIUS/STADTLER/SCHAUR, Milch und Speiß (wie Anm. 34), 71.
Bildherkunft: Universitätsbibliothek Eichstätt, Signatur: 04/1 AÖ 996.

Ein zweites Beispiel sei angeführt. Der Katechet Michael Lenk (1766–1805) wandte sich in seinem Katechismus, der nur wenige Jahre früher erschienen ist als der Mennes, an Erwachsene, um ihnen *die Wahrheiten des Glaubens, und die Sittenlehren in einem ordentlichen Zusammenhange*¹¹⁰ auf das Gründlichste darzulegen. In dem im Vergleich zu Menne klareren Aufbau seines Katechismus hat er auch eine höhere Meinung vom Landvolk als dieser. Glaubenszweifel oder gar freidenkerische Nicht-Akzeptanz des christlichen Glaubens führt Lenk schlicht und einfach auf Unwissenheit und vernachlässigte Beschäftigung mit den christlichen Lehren zurück¹¹¹, die freilich auf *passende Weise*¹¹² den Menschen verkündet werden müssten. Kraft all seiner pastoralen Erfahrung, nach reiflicher Überlegung und auch unter Berücksichtigung des Zeitgeistes hat er sich bei der Anlage seines speziell für das Landvolk konzipierten Katechismus für eine *glatte [...] und ordentliche [...] Erklärung des Katechismus* entschieden¹¹³ – verfasst in klarem, kurzem und simplem *Styl*, vorzutragen in einem moderaten, natürlichen Ton¹¹⁴. Das Erklärte könne mit einer Bibelgeschichte illustriert werden¹¹⁵. Diese Entscheidung bedeute auch eine Ablehnung der anderen beiden Möglichkeiten, der rednerischen Abhandlung der Katechese wie bei einer Predigt oder der Anlage einer Katechetik in Fragen und Antworten¹¹⁶. Während erstere Möglichkeit die Emotionen der Zuhörenden zwar berühre, aber die Materie zu sehr ausdehne und damit Gefahr laufe, dass die Inhalte vergessen werden, sei letztere Form

110 Vgl. Michael LENK, *Gründliche Erklärung der Christkatholischen Lehre, ein katechetisches Lehr- und Lesebuch für Alle, sonderbar für Landleute. [...]*, Erster Band, München 1792, Vorrede, VIII.

111 Vgl. ebd., XI.

112 Ebd., XII.

113 Vgl. ebd., XIIIf. und XXI.

114 Vgl. ebd., XXIII.

115 Vgl. ebd., XXVI.

116 Vgl. zu einer solchen Anlage u. a. Johann F. BATZ, *Lehrbuch der christkatholischen Religion in Fragen und Antworten ein Geschenk für Kinder*, Bamberg 1799. Das Eichstätter Exemplar ist deshalb so interessant, weil es an Vorder- und Rückband Notizen aufweist und so rezeptionsästhetische Hinweise liefert.

völlig ungeeignet, im erwachsenen Gedächtnis – anders als bei Kindern¹¹⁷ – gespeichert zu werden¹¹⁸. Auch habe sie keine Wurzel bei den Vätern¹¹⁹. Lediglich hin und wieder sei es geboten, sich dieser beiden Möglichkeiten zu bedienen, also einzelne Aspekte zu vertiefen oder in Form der Frage vorzutragen und zu beantworten¹²⁰. Von einer sonn- und feiertäglichen Christenlehre ausgehend, ist Lenks Katechismus auf drei Jahre angelegt¹²¹.

Lenk betont, dass alle Katechismen, ältere wie neuere, als wesentliches Charakteristikum inhaltlich gleich sein müssen und nur in ihrer Form variieren können¹²². Zugleich setzt er sich von ›barocken‹ Formen der Verkündigung, wie sie die Prediger Abraham a Sancta Clara (1644–1709) oder Martin von Cochem (1634–1712) pflegten, ab. Er tut dies deutlicher als Menne. Mit Schrecken konstatiert Lenk, dass diese pastoralen Schriften voller lächerlicher Geschichten und Märlein – von ihm *Afterlehren* genannt – noch immer vom *Pöbel* gelesen werden¹²³. Nach Lenks Meinung dürfe man nicht fürchten, dass die Lehren der christkatholischen Kirche für das gemeine Volk zu hoch seien. Die Glaubenslehre würde vielmehr weithin verstanden, wenn man nur die Wichtigkeit und den Nutzen der Materie mit nachdrücklichen Worten eingehend wiederhole¹²⁴ und sich auf eine schriftliche Vorlage verlasse, um nicht ins Stocken zu geraten oder Dinge zu vergessen¹²⁵. Langatmige, weitschweifige, sich über mehrere eng bedruckte Seiten erstreckende stark narrative Vermittlungsformen wie bei Eschenloher mit Exkursen zu kirchenhistorischen Ereignissen und Heiligenviten hätte Lenk wohl mehr oder minder entsetzt zurückgewiesen¹²⁶. Damit stand er nicht alleine da. Benedikt Stattler (1728–1797) warnte 1794 vor dem Gebrauch des alten Schulkatechismus, wie allen Männern, die sich mit dem Katechismus-Geschäft beschäftigten, klar sein müsse: *Den Stil selbst, oder die Schreibart eines Katechismus betreffend, wird jedermann einstimmig seyn, daß man alle überflüssige Wortmenge so meiden müsse, daß doch dem deutlichen Verstehen dadurch nichts im Wege gelegt werde*¹²⁷. *Der Katechete hüte sich, allerley ungewisse, der Umstände wegen wenig glaubwürdige, und folglich verdächtige Histörchens zu erzählen, oder in Ermangelung derselben, wohl gar etwas zu erdichten*, so schreibt es Felbiger¹²⁸. So sehr auch – zumindest in Teilen der ab 1750 verfassten Katechismen – Abstand von einer gemeinhin als ›barock‹ bezeichneten Anlage genommen wurde, so sehr wurde doch an einem anderen Ideal des 16. und 17. Jahrhunderts festgehalten. Gemeint ist das auf dem Trienter Konzil wiederbelebte Priester- und damit auch Katechetenideal des guten Hirten. Dieses Ideal dient bei den angeführten Textbeispielen als Klammer, es verbindet die beiden Katechismen sowohl von Menne als auch Lenk und umfasst auch deutlich pädagogisch-belehrende Facetten¹²⁹. Der *pastor bonus* hat sich um seine Herde zu kümmern und verlorene Schafe heimzuholen. Aus diesem Grunde ist bei Menne die Kommunikationsweise vertraut und

117 Vgl. LENK, Gründliche Erklärung der Christkatholischen Lehre (wie Anm. 110), XXII.

118 Vgl. ebd., XVIIIff.

119 Vgl. ebd., XX.

120 Vgl. ebd., XXI.

121 Vgl. ebd., XXII.

122 Vgl. ebd., XIVf.

123 Vgl. ebd., XVI.

124 Vgl. ebd., XVII.

125 Vgl. ebd., XXIVf.

126 Vgl. ESCHENLOHER, Kinderlehren (wie Anm. 33).

127 Benedikt STÄTLER, Katechismus der katholisch-christlichen Glaubens- und Sittenlehre für Kinder ersten zwo Klassen deutscher Schulen, München 1794, Vorerinnerung, 14.

128 FELBIGER, Katholischer Katechismus (wie Anm. 69), 27.

129 Vgl. Renate DÜRR, Images of the Priesthood. An Analysis of Catholic Sermons from the Late Seventeenth Century, in: Central European History 33, H. 1, 2000, 87–107, vor allem 95.

nahe, durchgängig heißt es *meine Lieben*¹³⁰ oder ähnlich. Sebaldus Minderer möchte mit »Gut Catholischer Christ, Oder Gründliche Auslegung Der Christ-Catholischen Glaubens- und Sitten-Wahrheiten« (1762) ein *gut Catholisches, Christliches Schäflein* herstellen, *und auf die reine Weide des wahren, allein seeligmachenden Catholischen Glaubens zurückführen, als der eintzige Entzweck seines Brinn-hitzigsten Seelen-Eyfers*¹³¹.

5. Fazit: Die dynamischen Codes der katholischen Konfessionsgesellschaft

Unabhängig von dem großen Erfolg des neuesten Jugendkatechismus, der unter dem Label »Youcat« seit knapp zehn Jahren vertrieben wird (und den expliziten Zusatz »Katechismus« vermutlich nicht umsonst auf seinem Titelcover verbirgt), ist heute von einer »Phase des Rückgangs«¹³² oder einer »Krise«¹³³ des Katechismus die Rede. Ein Katechismus ist gemeinhin negativ besetzt. Er verlange »Zustimmung, Rezeptivität, Auswendiglernen dogm. Merksätze«¹³⁴; er biete keine »subjektive Aneignung, Kommunikation u. individuelle Lernwege. Vorformulierte Fragen u. Antworten unterdrücken die Fragehaltung der Schüler/innen, sie verhindern die persönliche Auseinandersetzung, den rel. Reifungsprozess«¹³⁵. Eine Beschäftigung mit der Geschichte der Katechismus-Entwicklung sensibilisiert und weitet den Blick: Katechismen, aber auch Predigten der Frühen Neuzeit, im Ineinanderübergehen von Konfessionalisierung und Aufklärung, belegen einen beachtlichen Facettenreichtum pastoraler Strategien der Glaubenskommunikation. Wie auf den vorhergehenden Seiten gezeigt werden konnte, begegnen uns ein flexibles Sicheinlassen auf die jeweiligen Lebenskontexte, eine gezielte Ansprache der Leser und auf das Fassungsvermögen abgestimmte Vermittlungsschritte – z. T. mit dem Anspruch einer subjektiven Durchdringung der Glaubensinhalte, immer jedoch verbunden mit dem Ziel der »glatte[n]« und »ordentliche[n]« Erziehung zur rechten religiösen Lebensweise im corpus christianorum. Dieses Denken vom christlichen Kollektiv aus dürfte das wesentliche Spezifikum einer Katechetik zwischen Barock und Aufklärung im Vergleich zum 21. Jahrhundert ausmachen.

Mit dem Ziel vor Augen, zur korrekten christlichen Lebensführung zu erziehen, waren damalige pastoral Tätige, Katecheten wie auch Prediger, durchaus zu Experimenten bereit und wagten einen Spagat zwischen fest kanonisierten, unveränderlichen Glaubensinhalten und kontextualisierter Glaubensweitergabe¹³⁶. Auf spezifische Bedürfnisse der Landbevölkerung gingen Kanzelredner wie Katecheten gleichermaßen ein, wie ein Blick in das Eichstätter Quellenkorpus bestätigt, wobei sich die Zuwendung zum Dorf und damit zu dem bäuerlichen Personenstand weniger als Phänomen des 17. als vielmehr des 18. Jahrhunderts erkennen lässt. Einhergehen konnte dies zum einen mit einer unter-

130 MENNE, Grosse Katechese eines Dorfpfarrers für das Landvolk (wie Anm. 31), z. B. 2.

131 MINDERER, Gut Catholischer Christ (wie Anm. 1), Vorred An den geneigten Leser.

132 Paul SCHLADOTH, Katechismus. 2 Katholisch, in: Lexikon der Religionspädagogik 1, 2001, 977–982, hier: 977.

133 SAJAK, Katechismus (wie Anm. 23), 9.

134 SCHLADOTH, Katechismus (wie Anm. 132), 979.

135 Ebd., 978.

136 Vgl. auch SCHULZ (unter Bezug auf den Katechismus der Katholischen Kirche von 1992), Katechismus (wie Anm. 26), 862 und vgl. Linda M. HUBER, Tagungsbericht »Katechismen – Instrumente der Glaubensweitergabe? Religiöse Unterweisung im deutschen Südwesten seit der Frühen Neuzeit, 19.–21. September 2019, Weingarten (Oberschwaben), URL: https://gv-drs.de/fileadmin/user_upload/2019_11_TagBer_Katechismus.pdf (Stand: 13.06.2020).

schiedlichen Einschätzung, was den religionspädagogischen Umgang mit dem ›gemeinen‹ Mann bzw. der ›gemeinen‹ Frau betrifft: Der Landbevölkerung wurde ein unterschiedlich großer Intellekt zugetraut. Zum anderen wird klar: Ein allzu starres Festhalten an Epochen und ihren archetypischen Frömmigkeitsmustern (hier die Barockpastoral mit ausladenden Erzählungen und einer verspielten Emblematik und dort die aufgeklärte Frömmigkeit mit klaren, rationalen Argumenten) wird durch einen Blick in die Quellen nicht bestätigt. Auch für die Erforschung der katholischen Konfessionskultur zwischen 1648 und 1800 gilt: »Die Vieldeutigkeit von ›Kultur‹ läßt sich nicht auflösen; die Annahme, wir könnten eine Bedeutungsebene einfach festlegen und dann erwarten, daß damit eine ganze Geschichte von Konnotationen [...] den Schulterschuß vollzieht, ist eine rationalistische Illusion«¹³⁷.

137 Richard JOHNSON, Was sind eigentlich Cultural Studies?, in: Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung, hrsg. v. Roger BROMLEY, Udo GÖTTLICH u. Carsten WINTER. Aus dem Englischen übers. v. Gabriele KREUZNER, Bettina SUPPELT u. Michael HAUPT, Lüneburg 1999, 139–188, hier: 143.

WERNER SIMON

Katholische Glaubensunterweisung im 18./19. Jahrhundert

1. Vorbemerkung

Eine generalisierende Rede von *der* katholischen Glaubensunterweisung im 18. und 19. Jahrhundert ist nicht unproblematisch. Die diesen Zeitraum eingrenzenden Jahre 1700 und 1900 markieren keine epochalen Einschnitte in der Geschichte der katholischen Religionspädagogik. Eine generalisierende Rede stößt ferner auf das Problem der Vielfalt und der Differenzen sowie der Ungleichzeitigkeiten regionaler Entwicklungen und transregionaler Dynamiken, die zwar regional übergreifende Muster erkennen lassen, aber zugleich die Reichweite solcher typisierenden Beschreibungen begrenzen. Ein weiteres Problem ergibt sich aus der Quellenlage. Es handelt sich in der Mehrzahl um normative Texte, von denen nicht ohne weiteres auf die Empirie der Glaubensunterweisung geschlossen werden kann. Im Bewusstsein dieser Grenzen zeichnet der folgende Beitrag Grundlinien der Entwicklung der katholischen Glaubensunterweisung in den zwei in den Blick zu nehmenden Jahrhunderten nach und erinnert an markante Stationen des Umbruchs und der Neuorientierung.

2. Christenlehre als Kirchenkatechese

Wie bereits im 17. Jahrhundert war auch im 18. Jahrhundert zunächst die als Kirchenkatechese organisierte Christenlehre die Grundform einer formellen und institutionalisierten katholischen Glaubensunterweisung¹.

Die Institutionalisierung der Glaubensunterweisung der Kinder in der Form einer in den Pfarreien angesiedelten sonn- und feiertäglichen Christenlehre zählte zu den vom Konzil von Trient (1545–1563) beschlossenen und gesamtkirchlich verpflichtenden Reformen.

1 Vgl. Eugen PAUL, *Geschichte der christlichen Erziehung*, Bd. 2: Barock und Aufklärung, Freiburg i. Br. 1995; DERS., *Religiös-kirchliche Sozialisation und Erziehung in Kindheit und Jugend*, in: *Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte*, Bd. 2: *Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation*, hrsg. v. Walter BRANDMÜLLER., St. Ottilien 1993, 557–612; Karl SCHREMS, *Die Methode katholischer Gemeindekatechese im deutschen Sprachgebiet vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Historisch-kritisch dargelegt*. Aus dem Nachlaß hrsg. v. Wolfgang NASTAINCZYK (*Regensburger Studien zur Theologie* 21), Frankfurt a. M. 1979; Walter CROCE, *Die Katechetik zwischen dem Tridentinum und der Studienreform im Jahre 1774*, in: *Pastoraltheologie. Ein entscheidender Teil der josephinischen Studienreform. Ein Beitrag zur Geschichte der Praktischen Theologie*, hrsg. v. Ferdinand KLOSTERMANN u. Josef MÜLLER, Wien 1979, 43–130. – Ferner: Konrad BAUMGARTNER, *Die Seelsorge im Bistum Passau zwischen barocker Tradition, Aufklärung und Restauration* (*Münchener theologische Studien. Historische Abteilung* 19), St. Ottilien 1975; Karl SCHREMS, *Die religiöse Volks- und Jugendunterweisung in der Diözese Regensburg vom Ausgange des 15. Jahrhunderts bis Ende des 18. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der Katechese. Historisch-kritisch dargelegt*, München 1929. – Vgl. auch: Hans MENDEL, *Katholischer Religionsunterricht – ein Längsschnitt*, in: *Geschichte des evangelischen Religionsunterrichts in Deutschland. Ein Studienbuch*, hrsg. v. Rainer LACHMANN u. Bernd SCHRÖDER, Neukirchen-Vluyn 2007, 331–364.

Das auf der 24. Sitzung des Konzils am 11. November 1563 verabschiedete Reformdekret forderte: »[Die Bischöfe] sorgen dafür, daß wenigstens an Sonn- und Feiertagen in den einzelnen Pfarreien die Kinder von den zuständigen Personen in den Grundelementen des Glaubens und im Gehorsam gegen Gott und die Eltern gewissenhaft unterwiesen werden.«²

Die Etablierung der Christenlehre auf der Diözesanebene konnte allerdings nur allmählich und oft nur gegen Widerstand durchgesetzt werden. Sie führte dort, wo sie erfolgreich war, tendenziell dazu, dass die prinzipiell bei den Eltern und Paten liegende Verantwortung für die religiöse Unterweisung der Kinder und Jugendlichen mehr und mehr als *munus parochiale* verstanden und an die Pfarrgeistlichen delegiert wurde.

Dass Widerstände gegen eine verpflichtende Christenlehre auch im 18. Jahrhundert fortbestehen, belegt der im Jahr 1757 veröffentlichte *Modus catechizandi*³ des an der Universität Ingolstadt lehrenden Ferdinand Balthasar Eckher (1703–1775)⁴. Seitens der Seelsorger werden in diesem Zusammenhang als Gründe vorgebracht: Arbeitsüberlastung, katechetisches Unvermögen, eine zu geringe Teilnehmerzahl, geistige Schwerfälligkeit der Teilnehmer, ein bereits genügender Kenntnisstand, fehlende Unterstützung durch die staatlichen Behörden sowie örtliche Gewohnheiten (Christenlehre nur in der Advents- und Fastenzeit; die Vormittagspredigt gilt auch als Christenlehre). Seitens der Eltern werden als Gründe angeführt: fehlende geeignete Winterkleidung, die Kinder werden zum Viehhalten gebraucht, die Dienstboten benötigen an Sonn- und Feiertagen Ruhe.

Die Christenlehre findet regulär an Sonn- und Feiertagen nachmittags in der Pfarrkirche statt und dauert etwa eine Stunde. Katechet ist der Pfarrer oder in seiner Stellvertretung ein von ihm beauftragter Kuratgeistlicher (Kaplan, Pfarrvikar). Christenlehrpflichtig sind schulpflichtige Kinder und Jugendliche sowie unverheiratete Dienstboten und Lehrlinge. Schulkinder werden vom Lehrer in die Kirche geführt und dort von ihm beaufsichtigt. Eine Kontrolle der regelmäßigen Teilnahme erfolgt mit Hilfe von Präsenzlisten. Der Nachweis einer erfolgreichen Teilnahme an der Christenlehre ist Voraussetzung für die Zulassung zur Eheschließung (Brautexamen), ferner für die Zulassung als Pate und für die Ausstellung des Gesellenbriefs. Inhalt der Katechese sind die traditionellen katechetischen Hauptstücke des Katechismus: das Glaubensbekenntnis, das Vaterunser (und das Ave Maria), die Gebote, die Sakramente, die Lehre von der christlichen Gerechtigkeit. Eine christliche Grundbildung soll das Wissen von dem vermitteln, was zur Gewinnung des ewigen Lebens notwendig ist.

Dem entspricht die Lehrart. Sie zielt auf die memorierende Aneignung des erklärend erschlossenen und in Frage und Antwort überprüfbareren Katechismuswissens. Methodische Elemente der katechetischen Unterweisung sind: der Vortrag, Fragen, die Repetition, das Rezitieren und das Examinieren des Memorierten. Als weitere Elemente begegnen: Gebete, Katechismus- und Kirchenlieder, biblische, legendarische und moralische Exempel, die Inszenierung von Prozessionen und bildlichen Darstellungen. Katecheteninstruktionen des 18. Jahrhunderts folgen bei der Gliederung der katechetischen Lektion weithin dem Grundmuster des homiletischen Dreischritts von *propositio*, *expositio* und *applicatio* und zeigen so die Nähe des katechetischen Vortrags zur Predigt. Die 1766 postum veröffentlichte Katecheteninstruktion des zuletzt als Domprediger in Augsburg

2 Sessio XXIV, de reformatione., c. 4: *saltem dominicis et aliis festivis diebus pueros in singulis parochiis fidei rudimenta et oboedientiam erga Deum et parentes diligenter ab iis, ad quos spectabit, doceri curabunt.* – Übersetzung in Anlehnung an: Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 3: Konzilien der Neuzeit, hrsg. v. Joseph WOHLMUTH, Paderborn 2002, 763.

3 *Modus rite et utiliter catechizandi, cum indulgentiis, a summis pontificibus, tum docentibus, tum discentibus, tum promoventibus doctrinam christianam, item confraternitatibus doctrinae christianae concessis propositus a Ferd. Balth. Eckher, Ingolstadt 1757.* – Vgl. auch: SCHREMS, Methode (wie Anm. 1), 63–66.185–188.

4 Vgl. PAUL, Geschichte (wie Anm. 1), 85.

wirkenden Jesuiten Franz Neumayr (1697–1765) trägt den Titel *Rhetorica catechetica*⁵. Vereinzelt begegnet die Christenlehre auch in der Form einer gelegentlichen Hauskatechese für Kinder in abgelegenen Filialorten und Einödhöfen, welche die sonntägliche Christenlehre am Pfarrort aus diesem Grund nicht besuchen können.

Zu erwähnen sind ferner die von dem Jesuiten Ignaz Parhamer (1715–1786) als Superior der katechetischen Missionen in Österreich, Steiermark, Kärnten, Krain und Tirol in der Mitte des 18. Jahrhunderts initiierten Bemühungen um eine Neubelebung der Christenlehre durch katechetische Volksmissionen und durch die Organisation von Christenlehrbruderschaften, die sich das Anliegen der Förderung der Katechese zu eigen machen. Parhamers *Fragbüchlein*⁶, ein nur geringfügig bearbeiteter Nachdruck der *Schul Christi*⁷ des Jesuiten Hermenegild Adam (1692–1740), erlangte durch Verordnung des Wiener Ordinariats das Katechismusmonopol in der Erzdiözese Wien. Auch unter den Bruderschafts-Katechisten kam ihm in den habsburgischen Erbländern eine Monopolstellung zu.

Der Beitrag der Schule blieb begrenzt. Zwar gab es inzwischen ein weithin flächendeckendes Netz von Landschulen, in denen elementare Lese-, Schreib- und Rechenfertigkeiten vermittelt wurden⁸. Doch blieb der Schulbesuch der Kinder aufgrund ihrer Einbindung in die Arbeiten des elterlichen landwirtschaftlichen Betriebs vielfach auf den Besuch der Winterschule in der Zeit von November bis Ostern beschränkt. Flächendeckend konnte eine allgemeine Schulpflicht für die 6- bis 12-jährigen erst Ende des 18. Jahrhunderts durchgesetzt werden. Im Hinblick auf die Glaubensunterweisung kamen dem schulischen Unterricht vor allem die Christenlehre unterstützende Aufgaben zu: das Üben der täglichen Gebete, das Memorieren der katechetischen Grundformeln, das Einüben geistlicher Lieder, die Wiederholung und die Vorbereitung des Katechismusstoffes der Christenlehre, das samstägliche den sonntäglichen Gottesdienstbesuch vorbereitende Lesen und Erklären des Sonntagsevangeliums. Katechismus und Evangelienbuch übernahmen dort, wo sie als Schulbücher eingeführt wurden, zugleich die Funktion von Lesebüchern.

Seit dem Ende des 17. Jahrhunderts bürgert sich zunehmend auch eine eigene, außerhalb der Christenlehre angesiedelte Beicht- und Kommunionunterweisung ein⁹. Die Verantwortung für diese Unterweisung liegt wie bei der Christenlehre beim Pfarrer. Sie findet in der Fastenzeit statt und bereitet auf den Erstempfang der Sakramente vor. Das

5 *Rhetorica catechetica sive methodus practica doctrinam christianam ad captum omnis aetatis insigni cum animarum fructu explanandi a P. Franc. Neumayr S. J. olim discipulis rhetoricae pro privata eruditione ad calamum data, nunc ad majus animarum lucrum publicae lucis facta eorum cum primis in usum, quos ipsa officii pastoralis cura catechistas vult esse, qui delectent, doceant, et moveant, Augsburg/Freiburg i. Br. 1766.* – Vgl. auch: SCHREMS, *Methode* (wie Anm. 1), 67–73.189–195.

6 *Allgemein-nothwendiges Frag-Büchlein über die fünf Hauptstück des kleinen Catechismi Petri Canisii, der Gesellschaft Jesu; aus gnädigstem Befehle, und Anordnung Ihres Hoch-Fürstlichen Eminentz Cardinalen von Kollonitz, etc. etc. für alle Pfarren, und Schulen, der Wienerischen Ertz-Bischöflichen Dioeces aufgelegt, und mit nutzlichen Gesängern vermehret, Wien 1752.*

7 *Schul Christi Unseres Göttlichen Lehr-Meisters, Enthaltend in kurzem Begriff Die Christliche Lehr: I. In denen allgemeinen Gebettern und Lehren des Catechismi P. Petri Canisii. II. In deren deutlicher, und in besondere Schulen abgetheilte Auflegung. III. In anmüthigen Gesängern verfasst. Zum andertenmahl in Druck gegeben, Augsburg 1727.*

8 Vgl. *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, Bd. 1: 15. bis 17. Jahrhundert. Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe, hrsg. v. Notker HAMMERSTEIN, München 1996; Karl J. LESCH, *Katholische Reform und Gegenreformation*, in: *Zur Geschichte des katholischen Schulwesens* (*Handbuch Katholische Schule* 3), bearb. v. Christoph KRONABEL, Köln 1992, 46–68.

9 Vgl. PAUL, *Religiös-kirchliche Sozialisation* (wie Anm. 1), 567–572; DERS., *Geschichte* (wie Anm. 1), 177–194.240–243. – Ferner: Klaus P. DANNECKER, *Taufe, Firmung und Erstkommunion in der ehemaligen Diözese Konstanz. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung der Initiations-sakramente* (*Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 92), Münster 2005.

für den Erstempfang der Sakramente vorausgesetzte Alter liegt dabei für die Erstbeichte zwischen 7 und 10 Jahren, für die Erstkommunion zwischen 10 und 13 Jahren.

3. Glaubensunterweisung als Schulkatechese

Dass der Mensch durch Erziehung und Bildung zu einem tugendhaften Leben motiviert werden kann und soll, durch das sowohl individuelles Glück als auch allgemeine Wohlfahrt gleichermaßen gemehrt und befördert werden, ist ein Kerngedanke der Aufklärung. So kommt es in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts auch in den katholischen Territorien des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation zu umfassenden Reformen sowohl des niederen (Elementarschule) als auch des höheren Schulwesens (Gymnasien, Universitäten), die zugleich zum Ausbau der staatlichen Schulaufsicht, zu einer Verbesserung der Lehrerbildung (Normalschulen, Schullehrerseminare) sowie zu einer nachdrücklicheren Durchsetzung der allgemeinen Schulpflicht führen¹⁰.

Eine überregionale Bedeutung erlangen in diesem Zusammenhang die Reformen des niederen Schulwesens (Stadtschule und Dorfschulen), die in den 1760er-Jahren in den Pfarrschulen des niederschlesischen Augustinerchorherrenstifts Sagan durchgeführt wurden¹¹. Promotor dieser Reformen war Johann Ignaz von Felbiger (1724–1788)¹², der dem Stift von 1758 bis 1778 als Abt vorstand. Felbiger wurde aufgrund der als vorbildlich wahrgenommenen Reformen von Friedrich II. (1740–1786) mit der Abfassung des 1765 erlassenen *Königlich Preussischen General-Land-Schul-Reglements für die Römisch-Catholischen in den Städten und Dörfern des souverainen Herzogthums Schlesien und der Grafschaft Glatz* beauftragt und 1774 von Maria Theresia (1740–1780) mit Zustimmung Friedrichs II. nach Wien berufen, wo er auf der Grundlage der noch im gleichen Jahr veröffentlichten *Allgemeinen Schulordnung für die deutschen Normal-, Haupt- und Trivialschulen in sämtlichen Kaiserl. Königl. Erbländern* die grundlegende Reform des österreichischen niederen Schulwesens organisierte und durchführte.

Verordnungen der Jahre 1761 und 1763 integrieren die sonntägliche Christenlehre für die schulpflichtigen Kinder und Jugendlichen in den Lehrplan der Schule. Die bisherige Kirchenkatechese wird so Schulkatechese und fortan als schulischer Religionsunterricht erteilt. Für die nicht schulpflichtigen Jugendlichen und ledigen Erwachsenen bleibt die sonntägliche Kirchenkatechese auch weiterhin Pflicht. Die Verordnung von 1763 trifft Bestimmungen zum Inhalt und zur Methode des für die Schulen des Stifts als Pflichtfach eingeführten Religionsunterrichts. Die Christenlehre und die samstägliche Perikopenstunde werden in allen Schulen je eine Stunde in der Woche, in der Stadtschule zusätzlich Religionsgeschichte (Biblische Geschichte) und Sittenlehre ebenfalls je eine Stunde in der Woche unterrichtet. Hinzu kommen tägliche Leseübungen in der Evangelienübersetzung und die ebenfalls tägliche Vor- und Nachbereitung der von Geistlichen erteilten Katechese durch den Lehrer.

10 Vgl. Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte, Bd. 2: 18. Jahrhundert. Vom späten 17. Jahrhundert bis zur Neuordnung Deutschlands um 1800, hrsg. v. Notker HAMMERSTEIN u. Ulrich HERRMANN, München 2005; Maria ZENNER, Die Bedeutung der Aufklärung für die Entwicklung des katholischen Schul- und Bildungswesens, in: KRONABEL, Geschichte des katholischen Schulwesens (wie Anm. 8), 69–111.

11 Vgl. Werner SIMON, Benedikt Strauch (1724-1803) – Reform der Schule und Reform der Katechese in Schlesien in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in: Katholische Aufklärung und Josephinismus. Rezeptionsformen in Ostmittel- und Südosteuropa (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 48), hrsg. v. Rainer BENDEL u. Norbert SPANNENBERGER, Köln 2015, 267–295.

12 Vgl. Ulrich KRÖMER, Johann Ignaz von Felbiger. Leben und Werk (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge 22), Freiburg i. Br. 1966.

Auch der Religionsunterricht wird nach der verbesserten Lehrart der Stadtschule erteilt. Prägnant kontrastiert Felbiger in seinem 1768 veröffentlichten Lehrerhandbuch *Eigenschaften, Wissenschaften und Bezeigen rechtschaffener Schulleute*¹³ die alte und die neue Lehrart:

Die alten Schulleute sahen vornehmlich nur auf das Gedächtnis; sie plagten die Jugend mit Auswendiglernen und glaubten, alles getan zu haben, wenn sie nur für das Gedächtnis ihrer Schüler sorgten.

Bei der neuen Lehrart sucht man

- a) *das Gedächtnis nicht mit bloßen Wörtern, sondern mit Sachen anzufüllen,*
- b) *den Verstand zu üben, zum Nachdenken und Überlegen anzuleiten.*
- c) *Man gibt von allen Dingen soviel wie möglich den Grund an und läßt ihn von der Jugend wieder angeben, um überzeugt zu werden, daß sie ihn einsehe, oder ihr zu helfen, wenn dies nicht geschehen ist.*
- d) *Man gewöhnt die Jugend durch beständiges Antworten auf die vorgelegten Fragen daran, über Dinge ihre Gedanken zu äußern und von dem zu reden, was sie gelernt hat.*
- e) *Man sucht den Willen der Jugend geneigt, auch sie geschickt zu machen, das zu lernen und zu tun, was notwendig, nützlich und anständig ist, um in der Welt fortzukommen*¹⁴.

Schulischer Religionsunterricht erfordert als schulische Unterrichtswerke konzipierte Religionsbücher. Die im Kontext der Reformen in Sagan erarbeiteten Unterrichtswerke für den Religionsunterricht gewinnen in diesem Zusammenhang, wie die zahlreichen Nachdrucke zeigen, eine auch überregionale Verbreitung und Bedeutung. Unter dem Namen Felbigers veröffentlicht, wurden sie, wie wir heute wissen, in ihrer Mehrzahl vom Prior des Stiftes, Benedikt Strauch (1724–1803) verfasst.

Maßgeblich für die Christenlehre wird der nun als schulisches Unterrichtswerk konzipierte Katechismus. Der *Schlesische Katechismus*¹⁵ ist ein mehrstufiger Katechismus. Er umfasst drei Katechismen für die drei Klassen der nach Altersstufen eingeteilten Schüler. Die Stufung erfolgt entwicklungspsychologisch begründet nach den in den verschiedenen Altersstufen vornehmlich ausgebildeten und daher vornehmlich anzusprechenden Seelenkräften. So wendet sich der Katechismus für die 1. Klasse zunächst an das Gedächtnis. Ihm entspricht als Lernform das Memorieren. Der Katechismus für die 2. Klasse wendet sich vor allem an den Verstand und zielt auf ein durch Wort- und Sacherklärungen gefördertes Verstehen. Der Katechismus für die 3. Klasse schließlich wendet sich vor allem an den Willen und will durch einsichtige Beweisführungen und lebenspraktische Anwendungen zum Handeln anleiten und motivieren. In der Ausgabe des ›Schlesischen Katechismus‹ von 1775 hat der Katechismus für die 1. Klasse einen Umfang von 7 Seiten, der Katechismus für die 2. Klasse einen Umfang von 37 Seiten und der Katechismus für die 3. Klasse einen Umfang von 226 Seiten. Die Katechismen für die 1. und die 2. Klasse folgen dem traditionellen Schema des Frage-Antwort-Katechismus. Der Katechismus für die 3. Klasse ist dagegen

13 Johann I. FELBIGER, *Eigenschaften, Wissenschaften und Bezeigen rechtschaffener Schulleute*, um nach dem in Schlesien für die Römischkatholischen bekanntgemachten Königl. General-Landschul-Reglement in den Trivialschulen der Städte, und auf dem Lande der Jugend nützlichen Unterricht zu geben, Sagan 1768.

14 Zitiert nach: Johann I. VON FELBIGER, *General-Landschul-Reglement – Eigenschaften, Wissenschaften und Bezeigen rechtschaffener Schulleute – Methodenbuch*. Besorgt von Julius Scheveling (Schöninghs Sammlung pädagogischer Schriften), Paderborn 1958, 75.

15 Römisch-katholischer Katechismus zum Gebrauche der Schlesischen Schulen für jede der drey Classen, Sagan 1766. – Vgl. auch: Johannes HOFINGER, *Geschichte des Katechismus in Österreich von Canisius bis zur Gegenwart*. Mit besonderer Berücksichtigung der gleichzeitigen gesamtdeutschen Katechismusgeschichte (Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens 5/6), Innsbruck/Leipzig 1937, 29–61 (›Die Schlesischen Katechismen‹).

als Lehrstück-Katechismus konzipiert und entfaltet den Inhalt der Katechese in zusammenhängenden Lesetexten, in denen die Lehre mit Beweisführungen zur Überzeugung des Verstandes und mit Paränesen zur Motivation des Willens verknüpft wird. Der inhaltliche Aufbau folgt in allen drei Katechismen den traditionellen Hauptstücken der Katechismen des Petrus Canisius (1521–1597). Felbiger verdeutlicht in der *Vorrede* zum *Schlesischen Katechismus* die mit dieser Gliederung verbundene religionspädagogische Intention:

Die Religion besteht im göttlich Glauben, Hoffen, Lieben, daß ist, im rechtschaffen Leben; sie bietet die Hülfsmittel dar, die zur Erfüllung dieser Forderungen nöthig sind; sie dienet dazu, um ihre Bekenner zeitlich und ewig glücklich zu machen. Die Jugend muß also von sieben Stücken; nämlich: a) von den Wahrheiten, die wir glauben; b) von den Gütern, die wir hoffen; c) von den Dingen, die wir lieben; d) gebrauchen, e) meiden, f) üben und g) gewärtigen sollen, unterrichtet werden¹⁶.

Auch für die in den schulischen Unterricht integrierte biblische Unterweisung wurden nun eigene Unterrichtsbücher erarbeitet. Benedikt Strauch kommt auch in dieser Hinsicht die führende Rolle zu, so dass er mit Recht als der »eigentlich[e] Begründer des biblischen Geschichtsunterrichts«¹⁷ im katholischen deutschen Sprachraum angesehen werden kann. Er veröffentlichte 1764 zunächst ein als Lesebuch konzipiertes Evangelienbuch¹⁸. 1767 folgte eine *zusammenhängende* kurze Biblische Geschichte des Alten Testaments¹⁹, 1777 der *Kern der biblischen Geschichte alten und neuen Testaments*²⁰. Im Vorwort des letzteren verteidigt Strauch die Darstellungsweise in Zusammenhängen:

Es werden vielleicht einige Schullehrer wünschen, daß man diese Geschichte nicht in einer verbundenen, zusammenhängenden Rede, sondern in Fragen und Antworten abgefasst hätte; allein man hat die gemeinere Schreibart der Geschichte beygehalten, weil man aus der Erfahrung weiß, daß die Jugend bei einem zusammenhängenden Vortrage der Geschichte viel aufmerksamer als bey demjenigen ist, der durch beständige Fragen und Antworten unterbrochen wird, wenn derselbe auch noch so gut und geschickt eingerichtet ist²¹.

Strauch verweist auch auf Möglichkeiten einer Vernetzung des *biblischen Geschichtsunterrichts* mit dem *katechetischen Unterricht* (Katechismusunterricht):

Diese Geschichten können an Stelle der Exempel treten, welche die Kinder nur gar zu gerne hören. Und damit den Kindern das Lernen durch die ganze Schulzeit angenehm bleibe, so sollen die Schullehrer diese Geschichten in die gehörigen Orte des Katechismus vertheilen und also dem katechetischen Unterrichte am gehörigen Orte miteinmischen. Diese Abwechslung macht den Kindern ungemaine Lust und erleichtert ihnen zugleich den Begriff der christlichen Lehre²².

16 Vorrede, § 12 – zitiert nach: KRÖMER, Felbiger 1966 (wie Anm. 12), 201.

17 Heinrich KREUTZWALD, Zur Geschichte des Biblischen Unterrichts und zur Formgeschichte des biblischen Schulbuches (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge 11), Freiburg i.Br. 1957, 75. – Vgl. auch: Ebd., 37–107 (»Einführung des biblischen Geschichtsunterrichts in den Volksschulen Deutschlands«).

18 Benedikt STRAUCH, Die Evangelien, wie sie von den vier Evangelisten Matthäo, Marco, Luca und Johanne geschrieben worden, nebst den Lectionen und Episteln, die das ganze Jahr hindurch in der Catholischen Kirche gelesen werden, zum Gebrauche der Lese-Schüler des Saganschen Stifts, Sagan 1764.

19 DERS., Kern der Biblischen Geschichte des Alten Testaments, daraus der Jugend die vornehmsten Begebenheiten des Volkes Gottes und der berühmtesten Personen aus diesem Volke sehr leicht bekanntgemacht werden können, Sagan 1767.

20 DERS., Kern der biblischen Geschichte alten und neuen Testaments mit beygesetzten kurzen Sittenlehren, Bamberg/Würzburg 1777.

21 Vorwort – zitiert nach: KREUTZWALD, Geschichte des Biblischen Unterrichts (wie Anm. 17), 91.

22 Ebd., 92.

4. Die sokratische Methode als die wahre Katechisierungskunst

»Selbstdenken ist ein zentraler Programmpunkt der Aufklärung. In ihm manifestiert sich das Selbstbewußtsein einer Epoche, die davon überzeugt ist, daß die Wahrheit nur durch den Gebrauch der Vernunft jedes einzelnen erlangt werden kann und nicht durch die bloße Übernahme von Lehrmeinungen, die auf Autorität beruhen.«²³ Ziel des pädagogischen Handelns ist es daher, »den Zögling zum eigenen Nachdenken heranzubilden«²⁴. In diesem Zusammenhang entsteht im 18. Jahrhundert ein pädagogisches Interesse an der *sokratischen Lehrart*, wie sie vor allem aus den in den Dialogen Platons überlieferten Lehrgesprächen des Sokrates abgelesen wurde. Im *sokratischen Gespräch* soll die bereits im Keim vorhandene Wahrheit entbunden und ihr durch Fragen und Antworten zur Geburt verholfen werden.

Die katholische Rezeption der *sokratischen Methode*²⁵ findet ihren literarischen Niederschlag vor allem in Veröffentlichungen des letzten Viertels des 18. Jahrhunderts. Sie entstehen im Kontext der von Maria Theresia und Joseph II. (1765–1790) angestoßenen Schul- und Ausbildungsreformen. Die von Felbiger entworfene *Allgemeine Schulordnung für die deutschen Normal- Haupt- und Trivialschulen* von 1774 hatte u. a. die Einrichtung von Normalschulen angeordnet, die auf provinzieller Ebene die Funktion von Muster- und Ausbildungsschulen übernehmen. Zu ihren Hauptlehrgegenständen zählen nicht zuletzt die *Kenntniß der Methode* und die *Uibung im wirklichen Unterweisen*²⁶. Im Hinblick auf die angemessene Lehrart wird in diesem Zusammenhang gefordert:

*Bey dem Unterrichte muß nicht bloß auf das Gedächtniß gesehen, noch die Jugend mit dem auswendig Lernen über die Nothwendigkeit geplagt, sondern der Verstand derselben aufgekläret, ihr alles verständlich gemacht, und die Anleitung gegeben werden, über das Erlernte sich richtig, und vollständig auszudrücken*²⁷.

Einen weiteren Impuls setzt der von dem böhmischen Benediktinerabt Franz Stephan Rautenstrauch (1734–1785)²⁸ vorgelegte *Entwurf einer besseren Einrichtung theologischer Schulen*²⁹, den Maria Theresia am 1. August 1774 in Kraft setzt. Die Reform der theologischen Studien etabliert das neue Fach der Pastoraltheologie und mit ihm die Katechetik als eine theologische Hauptwissenschaft³⁰. Im Hinblick auf die für die *Katechisation* notwendige

23 Ulrich DIERSE, Art. Selbstdenken, in: Lexikon der Aufklärung, hrsg. v. Werner SCHNEIDERS, München 2001, 381f., hier: 381.

24 Ebd., 382.

25 Vgl. Werner SIMON, »Sokratische Methode« als Lernweg religiöser Bildung. (Religions-)Pädagogik im Kontext der Katholischen Aufklärung, in: Religion und Bildung – interdisziplinär. Festschrift für Michael Wermke zum 60. Geburtstag (Studien zur Religiösen Bildung 17), hrsg. v. Thomas HELLER, Leipzig 2018, 143–156.

26 Allgemeine Schulordnung für die deutschen Normal- Haupt- und Trivialschulen in den sämtlichen Kaiserl. Königl. Erbländern, Wien 1774, Nr. 5.

27 Ebd., Nr. 8.

28 Vgl. Beda F. MENZEL OSB, Abt Franz Stephan Rautenstrauch von Břevnov-Braunau. Herkunft, Umwelt und Wirkungskreis (Veröffentlichungen des Königsteiner Instituts für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer 5), Königstein 1969.

29 Abdruck der bisher unveröffentlichten handschriftlichen Fassung des Textes des Entwurfs in: Josef MÜLLER, Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Stephan Rautenstrauchs »Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen« (Wiener Beiträge zur Theologie 24), Wien 1969, 143–158.

30 Vgl. KLOSTERMANN/MÜLLER, Pastoraltheologie (Anm. 1); Von der Pastoraltheologie zur Praktischen Theologie 1774–1974 (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 15), hrsg. v. Erika WEINZIERL u. Gottfried GRIESL, Salzburg/München 1976; Leopold LENTNER, Katechetik und Religionspädagogik in Österreich, Bd. 1: Katechetik als Universitätsdisziplin in der Zeit der Aufklärung, Innsbruck 1955. – Ferner: Werner SIMON, Katholische »Katechetik« – Anfänge ihrer Institutionalisierung, in: Institutionalisierung und Profil der

Geschicklichkeit fordert Rautenstrauch: *Allein wenn die Katechisation so eingerichtet werden soll, daß der Katechismus nicht bloß ein Werk des Gedächtnisses verbleibe, so braucht es gewiß viel Geschicklichkeit: Kenntnis des Menschen, Vorbereitung und Übung unter den Augen eines Meisters in dieser Kunst. Man muß nämlich gelernt haben, wie die Religionsätze und Lehren zu zergliedern seien, damit man den Kindern nicht nur bloße Wörter in das Gedächtnis lege, sondern sie vielmehr unvermerkt zum Nachdenken angewöhne und stufenweise zu deutlichen und anschauenden Begriffen, durch welche allein die Religion eine dauerhafte Wirkung auf Herz und Sitten hervorbringen kann, geführt werden*³¹.

In den in der Folgezeit veröffentlichten Anleitungen zur *Katechisierungskunst* wird die sokratische Lehrart als Kunst der katechetischen Gesprächsführung entfaltet. Aus der Unterrichtspraxis erwachsene Sammlungen von nach der sokratischen Lehrart eingerichteten Musterkatechesen erreichen teilweise hohe Auflagen und werden breit rezipiert. Im Jahr 1787 erging an die Generalseminarien die Weisung, je drei Studenten nach Wien zu entsenden, um im praktischen Jahr des Theologiestudiums an der dortigen Normalschule die *neue Methode* der Katechese zu erlernen. Zu den vom Freiburger Generalseminar delegierten Studenten gehörte Bernard Galura (1764–1856)³², der nach seiner Rückkehr zunächst als Repetent am Freiburger Generalseminar und als Katechet an der Freiburger Normalschule unterrichtete. Er entfaltet 1793 in einer Buchveröffentlichung *Grundsätze der sokratischen Katechisirmethode*³³, die er 1795 in der als »Einleitung« in die im gleichen Jahr veröffentlichte *Christkatholische Religion*³⁴ publizierten Neuauflage als *die wahre Katechisirmethode*³⁵ qualifiziert.

Galura begründet die Wahrheit der sokratischen Methode psychologisch: *Die sokratische Methode gründet sich ganz auf die Gesetze der menschlichen Seele*³⁶. Es ist daher nicht nur zweckmäßig, sondern geboten, daß man die Regeln der Psychologie kenne, nach welchen unsere Seele Begriffe, und Überzeugungen von einer Sache erlangt³⁷. Dies heißt Sokratisieren: die Vorkenntnisse der Kinder benutzen, das Neue, das ich sie erst lehren will, an das Alte, was sie schon wissen, anbauen; die Uebereinstimmung zeigen zwischen jenem, was sie lernen sollen, und dem was sie schon wissen, schon erfahren haben, täglich thun, und in ihrem eigenen Herzen empfinden³⁸. [M]an benimmt so dem Unterrichte selbst, die Gestalt des Unterrichtes, und giebt ihm das Ansehen eines freundschaftlichen Gespräches; am Ende haben Kinder das Vergnügen zu sehen, wie sie so leicht vermittelt ihrer Vorkenntnisse, gleichsam selbst fanden, was man sie lehren wollte³⁹.

Franz Michael Vierthaler (1758–1827)⁴⁰, erster Direktor des neu gegründeten Salzburger Schullehrerseminars, veröffentlichte im gleichen Jahr 1794 einen aus der Lehrtätigkeit

Religionspädagogik. Historisch-systematische Studien zu ihrer Genese als Wissenschaft (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart 8), hrsg. v. Bernd SCHRÖDER, Tübingen 2009, 23–51.

31 Entwurf 1774/MÜLLER, Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz (wie Anm. 29), 151.

32 Vgl. Joseph HEMLEIN, Bernhard Galuras Beitrag zur Erneuerung der Kerygmantik (Freiburger theologische Studien 60), Freiburg i. Br. 1952.

33 Bernard GALURA, Grundsätze der sokratischen Katechisirmethode. Eine Einleitung in den Katechismus nach sokratischer Methode für katholische Eltern und Lehrer, Freiburg i. Br. 1793.

34 DERS., Die ganze christkatholische Religion in Gesprächen eines Vaters mit seinem Sohne, 5 Bände, Augsburg 1795.

35 DERS., Grundsätze der wahren (d. i. sokratischen) Katechisirkunst. Eine Einleitung zu den Gesprächen eines Vaters mit seinem Sohne über die christkatholische Religion, Augsburg 1795.

36 GALURA, Grundsätze der sokratischen Katechisirmethode (wie Anm. 33), 83.

37 Ebd., 16.

38 Ebd., 22.

39 Ebd., 78.

40 Vgl. Wilhelm BERANEK, Die psychologischen und bildungstheoretischen Grundlagen der Didaktik Vierthalers, Wien 1970; Heinrich ROTHBUCHER, Franz Michael Vierthalers »Geist der Sokratic«. Ein Beitrag zur »sokratischen Methode«, Salzburg 1966; Franz M. Vierthaler. Festschrift zum 200. Geburtstag am 25. September 1958, hrsg. v. Matthias LAIREITER, Salzburg 1958.

an der Salzburger Universität erwachsenen *Entwurf der Schulerziehungskunde*⁴¹. Er entfaltet die sokratische Methode im Modell eines fragend-nachdenkenden Gesprächs und zeichnet in der Gestalt des Sokrates das Idealbild eines sokratischen Erziehers und Lehrers.

In diesem Zusammenhang führt Vierthaler eine für die Religionspädagogik bedeutsame Differenzierung ein. Diese Differenzierung markiert sowohl die Reichweite als auch eine Grenze sokratischer Mäeutik in der katechetischen Unterweisung.

*Lagen die Gegenstände, die den Stoff der Unterredung ausmachten, innerhalb der Grenzen der gesunden Vernunft und nicht über den Ideenkreis seiner Zuhörer hinaus, so machte er [Sokrates] nicht den Lehrer, sondern den Forscher*⁴².

*Konnte aber das, wovon er sprach, nicht aus der Quelle der reinen Vernunft abgeleitet werden, gründete es sich auf Geschichte, Herkommen, Erfahrung, so machte er den einfachen Erzähler*⁴³.

Der geschichtliche Charakter der biblischen Offenbarung bedingt die erzählende Präsentation der biblischen Geschichte, bevor ihre im Begriff fassbare Wahrheit im sokratischen Gespräch nachdenkend erschlossen werden kann. Ignaz Demeter (1773–1842), erster Direktor des neu gegründeten ersten katholischen badischen Schullehrerseminars in Rastatt, zeigt in einem Beitrag aus dem Jahr 1806 eine fundamentale Übereinstimmung von Sokratic und Katechetik, von sokratischer und katechetischer Lehrart auf:

*Sokrates hatte das Eigenthümliche, daß er durch Unterredung oder wohlgewählte Fragen, Begriffe von Wahrheiten in den Seelen seiner Lehrlinge aus bereits vorhandenen Vorkenntnissen entwickelte, und hervorbrachte. Der Katechet thut das nemliche, da [...] Katechisiren nichts anders ist, als: den Lehrling durch Fragen im Nachdenken so zu leiten, daß er selbst finde, was man ihn lehren will. Sokrates nahm den Stoff nur aus der Nähe, und richtete ihn nach den Umständen und Fähigkeiten der Lernenden. Thut das nicht auch der weise Katechet? Sokrates machte in dem, was der Zögling ohnmöglich ausfinden konnte, den Vorerklärer oder den einfachen Erzähler; Thut das nicht auch der weise Katechet? Sokrates hellte besonders den Hauptbegriff, ließ sich von ihm nie zu weit abtreiben, brauchte zum Mittel bald Syntetik, bald Analyse, bald die Anschauung durch Bilder, Analogien und Gleichnisse; Thut das nicht auch der weise Katechet? Sind eben die Kunstgriffe Sokratis nicht in jedem katechetischen Handbuch ebenfalls die Hauptregeln, welche in der Anleitung zur Verstandeskultur sammt und sonders aufgestellt und erklärt worden? [...] Es findet sich also die auffallendste Aehnlichkeit zwischen Sokratic und Katechetik; beide gehen auf dem natürlichsten Wege Hand in Hand einher, da beyde nichts anders wollen, als dem Zögling den Unterricht so beyzubringen, daß er vollkommen aufgefaßt, verstanden, behalten, beherzigt und ausgeübt; und dabei alle seine Seelenkräfte, besonders aber die Selbstständigkeit ohne Unterlaß geübet werden*⁴⁴.

Es sind nur wenige Jahrzehnte, in denen die Rezeption der sokratischen Methode im Kontext der Katholischen Aufklärung zu einem Katalysator der Weitung des pädagogischen Horizonts und der Neuorientierung der katholischen Katechetik und (Religions-) Pädagogik wurde: durch einen neuen Blick auf das Kind und die Entwicklung seiner Seelenkräfte, durch eine Ausrichtung am Erziehungsziel selbstständigen Denkens und

41 Franz M. VIERTHALER, *Entwurf der Schulerziehungskunde* in einer Reihe von Vorlesungen und zum Gebrauche derselben, Salzburg 1794.

42 *Entwurf der Schulerziehungskunde*, § 225 – zitiert nach: Franz Michael Vierthalers *Ausgewählte pädagogische Schriften*. Herausgegeben und mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von L[eonopold] GLÖCKL (Bibliothek der katholischen Pädagogik 6), Freiburg i. Br. 1893, 242.

43 *Entwurf der Schulerziehungskunde*, § 226 – zitiert nach: Ebd., 243/244.

44 Ignaz DEMETER, *Die nothwendigsten Regeln zur eromatischen und sokratischen Lehrart beym Examiniren und Katechisiren*, in: *Archiv für die Pastoral Konferenzen in den Landkapiteln des Bisthums Konstanz* 1806, 219–243, hier: 235f.

Urteilens, durch eine erkenntnis- und lernpsychologische Fundierung der Didaktik und Methodik des Unterrichts. Diese pädagogischen Impulse bleiben auch in der katholischen Katechetik und Pädagogik in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts lebendig und wirksam, wenn auch ihr ursprünglicher Impetus der Aufklärung im Kontext der politischen und kirchlichen Restauration zunehmend verloren geht.

5. Religionsunterricht als schulisches Unterrichtsfach

Der schulisch organisierte Religionsunterricht wird im 19. Jahrhundert zur Grundform der katechetischen Unterweisung der schulpflichtigen Kinder und Jugendlichen. Die allmählich durchgesetzte zunächst sechsjährige allgemeine Schulpflicht erfasst Kinder und Jugendliche im Alter von 6 bis 12 Jahren. Die Pflicht der Teilnahme an der sonn- und feiertäglichen Christenlehre beschränkt sich nunmehr zunehmend auf die Sonn- und Feiertagsschüler und endet so spätestens mit dem 18. Lebensjahr. Die Christenlehre gewinnt in diesem Zusammenhang zunehmend den Charakter eines abschließenden Religionsunterrichts. Die analog der schulischen Organisation altersstufenbezogener Jahrgangsklassen organisierte Vorbereitung und Hinführung der Kinder zu den Sakramenten wird mehr und mehr Kernaufgabe einer außerschulischen Kinderseelsorge. Die Erstbeichte erfolgt dabei in der Regel im 3. Schuljahr (9 Jahre), die zunehmend feierlich gestaltete Erstkommunion im letzten (6.) Schuljahr (12 Jahre)⁴⁵.

Charakteristisch für den schulischen Religionsunterricht im 19. Jahrhundert⁴⁶ ist seine Zweistämmigkeit als Katechismusunterricht und als biblischer Geschichtsunterricht. Der Katechismusunterricht bleibt weiterhin dem Pfarrer oder einem von ihm beauftragten Kuratgeistlichen vorbehalten. Den biblischen Geschichtsunterricht und die samstägliche Perikopenstunde erteilt der Lehrer, dem auch weiterhin den Geistlichen unterstützende Aufgaben zukommen wie die Hilfe beim Memorieren des Katechismus, das Einüben von Kirchenliedern im Musikunterricht und die Aufsicht und Disziplinierung der Schüler beim Katechismusunterricht des Geistlichen.

Der konfessionelle Religionsunterricht ist auch dort, wo Simultanschulen konfessionelle Volksschulen ablösen, ordentliches Lehrfach und ein integraler Bestandteil des schulischen Curriculums. Die staatliche Schulaufsicht wird dabei vielfach noch bis 1918 von Geistlichen im staatlichen Auftrag wahrgenommen (*geistliche Schulaufsicht*). Die Ausbildung der Lehramtsanwärter in den flächendeckend neu errichteten Lehrerseminaren trägt zu einer zunehmenden Professionalisierung des Lehrerberufs bei⁴⁷.

Das in diesem Zusammenhang gewonnene professionelle Standesbewusstsein der Lehrerschaft führt vor allem in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Forderung nach einer Ablösung der geistlichen Schulaufsicht durch eine von einem pädagogisch vorgebildeten Fachpersonal wahrgenommene Aufsicht und nach einer Abschaffung der kirchlichen Dienstpflichten der

45 Vgl. Eugen PAUL, Religiös-kirchliche Sozialisation und Erziehung in Kindheit und Jugend, in: Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, Bd. 3: Von der Säkularisation bis zur Gegenwart, hrsg. v. Walter BRANDMÜLLER, St. Ottilien 1991, 681–711, hier: 687–690.697–699.

46 Vgl. Franz TRAUTMANN, Religionsunterricht im Wandel. Eine Arbeitshilfe zu seiner konzeptionellen Entwicklung (Religionspädagogische Perspektiven 13), Essen 1990, 33–74. – Ferner: MENDL, Katholischer Religionsunterricht (wie Anm. 1), 343–346.

47 Vgl. Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte, Bd. 3: 1800–1870. Von der Neuordnung Deutschlands bis zur Gründung des Deutschen Reiches, hrsg. v. Karl-Ernst JEISMANN u. Peter LUNDGREEN, München 1987; Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte, Bd. 4: 1870–1918. Von der Reichsgründung bis zum Ende des Ersten Weltkriegs, hrsg. v. Christa BERG, München 1991; Wolfgang HUG, Das katholische Schulwesen im Industriezeitalter, in: KRONABEL, Geschichte des katholischen Schulwesens (wie Anm. 8), 147–181.

Lehrer. Die daraus erwachsenden Spannungen zwischen Geistlichen und Lehrern berühren auch den von Geistlichen und Lehrern idealerweise kooperativ erteilten Religionsunterricht.

Katechismus und Biblische Geschichte werden im Kontext der Schule zu Schulbüchern. Katechismuserklärungen und Erklärungen der Biblischen Geschichte zu Hilfen für Geistliche und Lehrer bei der Vorbereitung des schulischen Unterrichts. Katechismen⁴⁸ begegnen dabei in der Regel als gestufte Katechismen: als Kleiner Katechismus für die Unterstufe und als Großer Katechismus für die Oberstufe der Volksschule. Die als Diözesankatechismen eingeführten Katechismen übernehmen dabei vielfach auch eine Funktion der Vereinheitlichung und Zusammenführung regional unterschiedlicher Katechismustraditionen in den in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts neu umschriebenen bzw. neu gegründeten Diözesen.

Die Biblische Geschichte⁴⁹ begegnet zum einen in der Gestalt bibelnaher Paraphrasen, zum anderen in der Gestalt freier biblischer Erzählungen. Eine vor allem norddeutsche Traditionslinie der bibelnahen Paraphrase begründet Bernard Overbergs (1754–1826)⁵⁰ *Geschichte des alten und neuen Testaments*⁵¹, die in den Bearbeitungen durch Bernard Georg Kellermann (1776–1847)⁵² und Wilhelm Erdmann (1834–1886)⁵³ zahlreiche Neuauflagen erlebt. Für eine vor allem süddeutsche Traditionslinie der freien biblischen Erzählung steht Christoph von Schmid (1768–1854)⁵⁴ *Biblische Geschichte* für

48 Zur Geschichte des katholischen Katechismus: Der Katechismus von den Anfängen bis zur Gegenwart (Bischöfliches Zentralarchiv und Bischöfliche Zentralbibliothek Regensburg. Kataloge und Schriften 1), hrsg. v. Werner CHROBAK, München 1987; Friedrich TRZASKALIK, Studien zur Geschichte und Vermittlung des katholischen Katechismus in Deutschland (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 5), Köln 1984; HOFINGER, Geschichte des Katechismus (wie Anm. 15); Wilhelm BUSCH, Der Weg des deutschen katholischen Katechismus von Deharbe bis zum Einheitskatechismus. Grundlegende Studien zur Katechismusreform, Freiburg i. Br. 1937; Karl RAAB, Das Katechismusproblem in der katholischen Kirche. Religionspädagogische Untersuchungen zu einer grundsätzlichen Lösung, Freiburg i. Br. 1934; Franz X. THALHOFER, Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe. Historisch-kritisch dargelegt, Freiburg i. Br. 1899; Paul BAHLMANN, Deutschlands katholische Katechismen bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts, Münster 1894; Otto BRAUNBERGER, Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des seligen Canisius aus der Gesellschaft Jesu, geschichtlich dargelegt (Stimmen aus Maria Laach. Ergänzungshefte 57), Freiburg i. Br. 1893. Vgl. auch: Eugen PAUL, Der Katechismus im Gesamt der Glaubensverkündigung. Zur Entstehung und Entwicklung bis zum »Katholischen Katechismus der Bistümer Deutschlands« (1955), in: DERS./Günter STACHEL/Wolfgang LANGER, Katechismus – Ja? Nein? Wie? Drei Diskussionsbeiträge (Studien zur Praktischen Theologie 25), Zürich 1982, 8–29.

49 Zur Geschichte der Schulbibel und des biblischen Schulbuchs: Christine REENTS/Christoph MELCHIOR, Die Geschichte der Kinder- und Schulbibel. Evangelisch – katholisch – jüdisch (Arbeiten zur Religionspädagogik 48), Göttingen 2011; Wolfgang LANGER, Moralpädagogische Bibelinterpretation. Die ethische Aktualisierung biblischer Texte im deutschsprachigen katholischen Bibelunterricht seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, Diss. Münster 1977; KREUTZWALD, Geschichte des Biblischen Unterrichts (wie Anm. 17). Vgl. auch: Gabriele MILLER, Biblische Schulbücher – Schulbibeln – Auswahlbibeln. gestern – heute – morgen, in: Katechetische Blätter 100, 1975, 738–749.

50 Vgl. Gundolf KRÄMER, Bernard Overberg. Religionspädagogik zwischen Aufklärung und Romantik (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23: Theologie 729), Frankfurt a. M. 2001.

51 Bernard OVERBERG, Die Geschichte des alten und neuen Testaments, 2 Bde., Münster 1799.

52 Biblische Geschichte des alten und neuen Testaments, zum Gebrauch der deutschen Schulen, ausgezogen aus des Herrn Overbergs größerm Werke und mit Anmerkungen begleitet von Georg KELLERMANN, Münster 1823.

53 Biblische Geschichte des alten und neuen Testaments von Bernard Overberg. Auf's Neue für Volksschulen bearbeitet von Wilhelm ERDMANN, Münster 1870.

54 Vgl. Ursula CREUTZ, Christoph von Schmid 1768–1854. Leben, Werk und Zeitgenossen, Weissenhorn 2004; Uto J. MEIER, Christoph von Schmid. Katechese zwischen Aufklärung und Biedermeier. Konzeption, Verwirklichung und Rezeption. Ein Beitrag zur Umsetzung der katechetischen Theorie Johann Michael Sailers (Studien zur Praktischen Theologie 37), St. Ottilien 1991.

Kinder⁵⁵, die in der Bearbeitung durch Albert Werfer (1815–1885)⁵⁶ ebenfalls zahlreiche Neuauflagen erfährt. Die Biblische Geschichte wird dabei bis zu ihrer Ablösung durch Lesebücher mit profanen und realienkundlichen Lesestoffen auch weiterhin zugleich als Lesebuch genutzt. Biblische Geschichten werden so im Unterricht gelesen, nacherzählt, auswendig gelernt und dienen auch als Vorlage für das Erlernen des korrekten Schreibens. In seiner im Jahr 1831 veröffentlichten *Katechetik*⁵⁷ thematisiert Johann Baptist Hirscher (1788–1865)⁵⁸, Professor für Moral- und Pastoraltheologie an der Universität Tübingen, u. a. die Frage der Methodik des katechetischen Religionsunterrichts. Er unterscheidet in diesem Zusammenhang zwei elementare Formen des Unterrichts: *Will Jemand einem Andern eine Kenntniß beybringen, so kann er es überhaupt auf zweierlei Weise: entweder dadurch, daß er sie ihm mittheilt und von ihm auffassen läßt, oder dadurch, daß er seine Erkenntnißkraft in der Art lenkt, daß er solche selbst findet. So auch hier. Die Methode des Katecheten bei seinem Unterrichte ist folglich entweder mittheilend, oder die Katechumenen zum Selbstfinden leitend. Man hat das erste Verfahren auch das akroamatische, das andere das erotematische oder auch sokratische genannt*⁵⁹.

Beide Methoden haben im Unterricht ihre je spezifische Funktion und Berechtigung. Keine der beiden kann dabei Ausschließlichkeit für sich beanspruchen. *Während nämlich die heuristische die Aufmerksamkeit vorwiegend anspricht, den Zögling zum Selbstdenken gewöhnt, bei jeder Sache bis zur Genüge verweilt und die Erkenntnisse zu einem wahrhaftigen Eigenthume der Schüler zu erheben sucht, lehrt die mittheilende mit großer Zeitersparniß ohne Umschweife, was nun einmal zu lehren ist, sagt kurz und klar, was – um verstanden zu werden keiner weiten Ausholungen bedarf, und trägt allanregend und allbeschäftigend Allen vor, was für Alle ist*⁶⁰.

Mittheilende und heuristische Methode sind dabei gleichermaßen auf die Beachtung der entwicklungs- und lernpsychologischen Voraussetzungen verwiesen: *Im Grunde also besteht, gleichwie die heuristische Lehrweise in einem Leiten zum allmähligen Selbstfinden des Gesuchten, so [die akroamatische] in einem fortlaufenden Vor-Denken des Lehrers und einem Mit- und Nach-Denken des Schülers bis zur endlichen Erkenntnis der Sache. Beide aber kommen darin mit einander überein, daß, so wie der Zögling im Selbstfinden einer Sache nur gelei-*

55 Christoph SCHMID, *Biblische Geschichte für Kinder*. Ein Lesebuch, das auch Erwachsene brauchen können, 6 Bde., München 1801.

56 Christoph von Schmid's *Biblische Geschichte für katholische Volksschulen*. Neu bearbeitet von Dr. A[bert]. WERFER, München 1883.

57 Johann B. HIRSCHER, *Katechetik*. Oder: der Beruf des Seelsorgers, die ihm anvertraute Jugend im Christenthum zu unterrichten und zu erziehen, nach seinem ganzen Umfange dargestellt (Zugleich ein Beitrag zur Theorie eines christkatholischen Katechismus), Tübingen 1831.

58 Vgl. Norbert KÖSTER, *Der Fall Hirscher. Ein »Spätaufklärer« im Konflikt mit Rom? (Römische Inquisition und Indexkongregation 8)*, Paderborn 2007; Joachim FALLER, »Mir scheint, es wäre an der Zeit zu handeln ...«. Johann Baptist von Hirscher. Werk und Wirken in einer Epoche des Umbruchs (1845–1865) (*Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte* 52), Freiburg i. Br. 2006; Glaube als Lebensform. Der Beitrag Johann Baptist Hirschers zur Neugestaltung christlich-kirchlicher Lebenspraxis und lebensbezogener Theologie, hrsg. v. Gebhard FÜRST, Mainz 1989; Karl FRIELINGS DORF, *Auf dem Weg zu einem neuen Gottesverständnis. Die Gotteslehre des J. B. Hirscher als Antwort auf das säkularisierte Denken der Aufklärungszeit (Frankfurter Theologische Studien 6)*, Frankfurt a. M. 1970; Heinz LODUCHOWSKI, *Biblische Verkündigung nach Johann Baptist von Hirscher*, Regensburg 1970; Adolf EXELER, *Eine Frohbotschaft vom christlichen Leben. Die Eigenart der Moraltheologie Johann Baptist Hirschers (1788–1865)*, Freiburg i. Br. 1959; Wolfgang NASTAINCZYK, *Johann Baptist von Hirschers Beitrag zur Heilpädagogik (Beiträge zur Freiburger Wissenschafts- und Universitätsgeschichte 11)*, Freiburg i. Br. 1957; Franz BLÄCKER, *Johann Baptist von Hirscher und seine Katechismen in zeit- und geisteswissenschaftlichem Zusammenhange (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge 6)*, Freiburg i. Br. 1953.

59 HIRSCHER, *Katechetik* (wie Anm. 57), 192.

60 Ebd., 194f.

tet werden kann in Gemäßheit der Gesetze unserer Erkenntniskräfte und ihrer Entwicklung, also ihm auch vor-gedacht werden kann nur in Angemessenheit zu denselben Gesetzen⁶¹.

6. Biblische Geschichte – fundamental oder funktional?

»Jede Offenbarungstheologie trägt eine bestimmte religionspädagogische Konsequenz in sich.«⁶² Dies lässt sich für das 19. Jahrhundert exemplarisch an dem Stellenwert aufzeigen, der der Biblischen Geschichte im Gesamt des Religionsunterrichts beigemessen wird. Die vor allem von Johann Michael Sailer (1751–1832) inspirierte katholische Bibelbewegung des frühen 19. Jahrhunderts⁶³ sowie die zeitgenössischen Versuche, die aus den biblischen Zeugnissen gewonnene Idee des Reiches Gottes zum systemstiftenden Prinzip einer heilsgeschichtlich entfalteten Theologie zu machen⁶⁴, sind Impulse für eine inhaltliche und strukturelle Erneuerung der kirchlichen Verkündigung. Religionsdidaktisch stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage nach einer sowohl theologisch als auch didaktisch angemessenen Verhältnisbestimmung von Biblischer Geschichte und Katechismus, von biblischem Geschichtsunterricht und Katechismusunterricht. Wenn Theologie im Paradigma der Reich-Gottes-Theologie als Wissenschaft vom göttlichen Heilsplan verstanden wird – vom Reich Gottes, wie es in der Schöpfung grundgelegt und im Evangelium verkündigt wird – dann muss dies gerade aus theologischen Gründen auch in einem katechetischen Religionsunterricht zum Tragen kommen. Muss nicht der Biblischen Geschichte aus theologischen Gründen ein prinzipieller Vorrang und aus didaktischen Gründen ein zeitlicher Vorrang und so die Führung im Religionsunterricht zukommen? In seinen späteren Veröffentlichungen sieht daher Johann Baptist Hirscher, inzwischen Professor für Moraltheologie und Religionslehre in Freiburg, für die unteren Klassen der Volksschule einen Unterricht anhand der Biblischen Geschichte vor und beschränkt den Katechismusunterricht auf die oberen Klassen der Volksschule. Auch sein 1842 veröffentlichter und als Lehrstück-Katechismus konzipierter *Katechismus der christkatholischen Religion*⁶⁵ folgt in einer heilsgeschichtlichen Anordnung des Lehrstoffs und unter steter Bezugnahme auf die in zahlreichen Zitaten eingefügte biblische Tradition der Pragmatik des göttlichen Heilsplans. Freilich: Wünschen aus der Praxis folgend, veröffentlicht Hirscher 1845 – damit von seinem ursprünglichen Konzept abweichend – auch einen *Kleineren Katechismus der christkatholischen Religion*⁶⁶ für die zweite Elementarklasse. Hirschers Katechismen werden zwar als Diözesankatechismen in der Erzdiözese Freiburg eingeführt, aber noch zu seinen Lebzeiten mehr und mehr durch den neuscholastischen Katechismus Joseph Deharbes (1800–1871)⁶⁷ verdrängt und abgelöst.

61 Ebd., 205.

62 Peter EICHER, Das Offenbarungsdenken in seiner katechetischen Konsequenz. Ein theologischer Prospekt, in: *Katechetische Blätter* 101, 1976, 289–305, hier: 304.

63 Vgl. Peter SCHEUCHENPFLUG, Die katholische Bibelbewegung im frühen 19. Jahrhundert (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 27), Würzburg 1997.

64 Vgl. Leonhard HELL, Reich Gottes als Systemidee der Theologie. Historisch-systematische Untersuchungen zum theologischen Werk B. Galuras und F. Brenners (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 6), Mainz 1993; Max SECKLER, Das Reich-Gottes-Motiv in den Anfängen der Katholischen Tübinger Schule (J. S. Drey und J. B. Hirscher). Zugleich ein Beitrag zur Theorie des Christentums, in: *Theologische Quartalschrift* 168, 1988, 257–288.

65 *Katechismus der christkatholischen Religion*, Karlsruhe und Freiburg i. Br. 1842. – Vgl. auch: Alban STOLZ, *Katechetische Auslegung des Freiburger Diözesan-Katechismus* (Hirscher'schen Katechismus) für Geistliche, Lehrer und Eltern. Nebst einem Vorworte von J. B. v. Hirscher, 3 Bde., Karlsruhe/Freiburg i. Br. 1844–1847.

66 *Der kleinere Katechismus der christkatholischen Religion*, Freiburg i. Br. 1845.

67 1866 wird die letzte noch von Joseph Deharbe selbst bearbeitete Fassung seines Katechismus als Diözesankatechismus für die Erzdiözese Freiburg eingeführt: *Kleiner Katechismus der katholi-*

1848 veröffentlicht Ignaz Schuster (1813–1869), Pfarrer im württembergischen Treffelhausen, Hirscher-Schüler und Verfasser eines strengkirchlich orientierten Katechismus⁶⁸, die Schulfassung seiner *Biblischen Geschichte des alten und neuen Testaments*⁶⁹. Sie findet, versehen mit der Approbation von 15 Diözesen, weite Verbreitung und entfaltet in den späteren Neubearbeitungen durch Gustav Mey (1822–1877)⁷⁰ und Friedrich Justus Knecht (1839–1921)⁷¹ eine Wirkungsgeschichte, die bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts reicht. Zwar als Darstellung der biblischen Heilsgeschichte konzipiert, zeigt sie jedoch zugleich die Abkehr von einem Konzept, in dem der Biblischen Geschichte eine fundamentale Bedeutung zukommt, und die Hinwendung zu einem Konzept, in dem ihr eine primär funktionale Bedeutung zugewiesen wird. Im Vorwort der 1847 erschienenen Manuskriptausgabe pointiert Schuster die Pflicht des Katecheten, den Kindern die biblische Geschichte *in historischer, dogmatischer, moralischer, liturgischer etc. Beziehung [zu] erklären und ansprechend und erweckend ans Herz [zu] legen*⁷². Jeder der 112 alttestamentlichen und 98 neutestamentlichen Lektionen ist eine der Tugenderziehung oder dem Katechismuswissen nützliche *Lehre* beigegeben. Der spätere Freiburger Weihbischof Friedrich Justus Knecht entfaltet in seinem 1881 veröffentlichten *Praktischen Kommentar zur biblischen Geschichte*⁷³ den didaktischen Ansatz eines den Katechismusunterricht durch Veranschaulichung, durch Begründung und durch Ergänzung unterstützenden biblischen Geschichtsunterrichts und fügt seinem Kommentar eine *Konkordanz der biblischen Geschichte und des Katechismus* bei. Knechts Konzept wurde richtungsweisend für den katholischen Bibelunterricht im deutschen Sprachraum und prägte den Unterricht über Jahrzehnte.

7. Glaubensunterweisung als autoritative Glaubensvorlage

Überregionale Bedeutung erlangte auch der erstmals 1847 veröffentlichte *Katholische Katechismus oder Lehrbegriff*⁷⁴ des Jesuiten Joseph Deharbe, der in der zweiten Hälfte des

schen Religion für das Erzbisthum Freiburg, Freiburg i. Br. 1866; Mittlerer Katechismus der katholischen Religion für das Erzbisthum Freiburg, Freiburg i. Br. 1866.

68 Katechismus der katholischen Religion, Freiburg i. Br. 1845, revidiert 1850; Kleiner Katechismus der katholischen Religion für die zwei untern Schulklassen, Freiburg i. Br. 1846, revidiert 1850. – Vgl. auch: Franz WEBER, Geschichte des Katechismus in der Diözese Rottenburg von der Aufklärungszeit bis zur Gegenwart. Mit einer Vorgeschichte über die schwäbischen Katechismen von Canisius bis Felbiger, Freiburg i. Br. 1939.

69 Die biblische Geschichte des alten und neuen Testaments für katholische Volksschulen, Freiburg i. Br. 1847, revidiert 1848.

70 Dr. I. Schuster's Biblische Geschichte für katholische Volksschulen, neu bearbeitet von Gustav MEY, Pfarrer zu Schwörzkirch, Diözese Rottenburg, Freiburg i. Br. 1875.

71 Biblische Geschichte für Schule und Haus. Im Anschluß an Schuster-Mey bearbeitet und zum Besten des Bonifatiusvereins herausgegeben von Friedrich Justus KNECHT, Freiburg i. Br. 1907.

72 Die biblische Geschichte des alten und neuen Testaments (wie Anm. 69), VI. – zitiert nach: REENTS/MELCHIOR, Geschichte der Kinder- und Schulbibel (wie Anm. 49), 301.

73 Friedrich J. KNECHT, Praktischer Kommentar zur Biblischen Geschichte mit vorausgehender Anweisung zur Erteilung des biblischen Geschichtsunterrichts und einer Konkordanz der Biblischen Geschichte und des Katechismus. Im Anschlusse an die von G. Mey neu bearbeitete Schuster'sche Biblische Geschichte für die katholischen Religionslehrer an Volksschulen, Freiburg i. Br. 1881.

74 Katholischer Katechismus oder Lehrbegriff, nebst einem kurzen Abrisse der Religionsgeschichte von Anbeginn der Welt bis auf unsere Zeit. Für die Jugend sowohl als für Erwachsene, Luzern 1847 (anonym); Regensburg ²1848. – Deharbe veröffentlichte fünf verschiedene Ausgaben seines Katechismus: für die Lateinschulen, für die Oberklasse der Volksschule, für Halbjahrsschulen, für die Unterklasse der Volksschule, letztere in zwei Varianten. Neubearbeitungen des Deharbeschen Katechismus durch Jakob Linden S.J. (1853–1915) wurden 1909–1913 in den süddeutschen Diö-

19. Jahrhunderts in fast allen deutschen Bistümern als offizieller Diözesankatechismus eingeführt wurde. Der neuscholastischen Theologie verpflichtet, steht er für die epochale Wende zu einer durch die neuscholastische Theologie normierten Katechese und Katechetik. Deharbes Katechismus bemüht sich um eine möglichst umfassende Vollständigkeit und Präzision, um theologische Korrektheit und begriffliche Eindeutigkeit. Vorherrschend ist ein systematisch-theologisches Interesse. Die Stofffülle und der Abstraktionsgrad der wissenschaftlichen Definitionen und apologetischen Beweisführungen verleihen dem Schulbuch den Charakter eines theologischen Lehrbuchs.

Das neuscholastische Verständnis des Offenbarungsgeschehens und des Glaubensaktes versteht dabei Glaubensvermittlung im Modell einer autoritativen Glaubensvorlage, die auf Glaubensgehorsam zielt. Offenbarung wird verstanden im Instruktionsmodell: Gott offenbart die zur Erlangung des Heils notwendig zu wissenden Glaubenswahrheiten. Die Vorlage dieser Glaubenswahrheiten erfolgt durch das kirchliche Lehramt im Modus der Glaubenslehre. Ihre Aneignung erfolgt im Modus des Glaubensgehorsams. Der geistliche Religionslehrer partizipiert als Inhaber des katechetischen Amtes am kirchlichen Lehramt⁷⁵. Der Katechismus als autoritative Lehrvorlage profiliert das didaktische Konzept des Religionsunterrichts als Religionslehre. Dem entsprechen die dominierenden Formen seiner methodischen Vermittlung. Es gilt, den vorgelegten Text erklärend zu erschließen und den Wortlaut durch Memorieren und Wiederholen dem Gedächtnis einzuprägen. »Pädagogisches Ziel wird das Wissen um die übernatürliche Wahrheit und die durch Wissen glaubwürdig zu machende Gewißheit der autoritativ von Gott gesicherten Lehre der Kirche, welche durch dieses Glaubenswissen selber als die wahre Kirche erkennbar wird.«⁷⁶

Aloys Karl Ohler (1817–1889)⁷⁷, Direktor des hessen-darmstädtischen katholischen Lehrerseminars in Bensheim, veröffentlicht 1861 ein *Lehrbuch der Erziehung und des Unterrichtes*⁷⁸, das in neun Neuauflagen und durch Übersetzungen in fünf Sprachen zu einem breit rezipierten Standardlehrbuch der *Katholischen Pädagogik* wird. In ihm formuliert er als Ziel des Religionsunterrichts in der Volksschule: *Das Ziel des Religionsunterrichts in der Volksschule wird also dieses sein: Die Kinder so zu lehren und zu gewöhnen, daß sie sich als lebendige Glieder ihrer Kirche erweisen und auch nach dem Austritte aus der Schule mit Ueberzeugung, Bereitwilligkeit und Treue ihrer Leitung sich anvertrauen, d. h. ihre Lehre glauben, ihre Gnadenmittel gebrauchen und ihre Gebote beobachten*⁷⁹.

In diesem Zusammenhang kommt dem vom Bischof der Diözese approbierten Katechismus als *Leitfaden für den eigentlichen Religionsunterricht* eine maßgebliche Bedeutung zu. Ohler führt als Gründe für seine Notwendigkeit an:

1. *Die Kinder haben in ihm den Inhalt der Religion ganz, rein, klar, bestimmt und geordnet. [...]*
2. *Durch den Katechismus wird auch den Kindern das Auswendiglernen allein ermöglicht oder doch ungemein erleichtert. [...]*

zese, eine weitere Neubearbeitung durch Theodor Mönnichs S.J. (1866–1957) im Jahr 1925 als deutscher Einheitskatechismus eingeführt.

⁷⁵ Vgl. Johannes MEYER, Das Berufsbild des Religionslehrers. Eine Untersuchung der religionspädagogischen Literatur von der Neuscholastik bis heute (Studien zur Praktischen Theologie 29), Zürich 1984, 21–57 (»Der RL im Horizont neuscholastischer Theologie und Katechese«).

⁷⁶ EICHER, Offenbarungsdenken (wie Anm. 62), 293

⁷⁷ Vgl. Werner SIMON, Aloys Karl Ohler (1817–1889). Direktor des Bensheimer Lehrerseminars und Vertreter einer »katholischen Pädagogik«, in: Lebensbilder aus dem Bistum Mainz, Bd. 2: Vierzehn Porträts, hrsg. v. Claus ARNOLD u. Christoph NEBGEN, Mainz/Würzburg 2017, 135–161.

⁷⁸ Aloys K. OHLER, Lehrbuch der Erziehung und des Unterrichtes. Eine systematische Darstellung des gesammten katholischen Volksschulwesens für Geistliche und Lehrer, Mainz 1861. – Im Folgenden zitiert nach der 7. Auflage (1872).

⁷⁹ Ebd., 174.

3. *Wenn der Katechismus die Grundlage des Religionsunterrichtes bildet, so geht ein etwa vorkommender Wechsel der Religionslehrer für die Kinder ohne große nachtheilige Einwirkung vorüber.*
4. *Beim Gebrauche eines Katechismus ist die Ueberwachung der Kinder von Seiten der Eltern etc. und die Nachhilfe durch dieselben zu Hause allein möglich. [...]*
5. *Wo der Lehrer sich genau an den Katechismus hält, stimmt sein Unterricht mit dem der Eltern und Geistlichen völlig überein, und diese Uebereinstimmung in Kirche, Schule und Familie ist eines der intensivsten Mittel zur nachhaltigen Begründung des religiösen Lebens des Kindes.*
6. *Der Katechismus bietet dem Religionslehrer die Gewähr, daß er nichts Wesentliches und Wichtiges ausläßt; daß er stets den richtigen Ausdruck gebraucht und die richtige Darstellung des kirchlichen Lehrbegriffes gibt. Er kann daher mit größter Sicherheit unterrichten, und je größer die Sicherheit des Katecheten ist, desto günstiger ist der Erfolg seiner Bemühung.*
7. *Der Katechismus, als Handbuch der Religionslehre, ist endlich auch nothwendig zur besseren Ueberwachung des Religionsunterrichtes von Seiten der kirchlichen Auctorität⁸⁰.*

8. Ausblick

Im letzten Jahrzehnt des zu Ende gehenden 19. Jahrhunderts werden die Stimmen lauter, die angesichts der zu Tage tretenden didaktischen und methodischen Mängel des überkommenen Konzepts des Religionsunterrichts Reformen fordern. Sie sind Vorboten der katechetischen Reformbewegung⁸¹, die im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts eine umfassende pädagogische und methodische Erneuerung des Religionsunterrichts einfordern und anbahnen wird. Gefordert werden u. a. eine Reduktion der Fragen und des Stoffumfangs des Katechismus, die Ablösung der texterklärenden (analytischen) durch eine textentwickelnde (synthetische) Methode, ein kognitives Lernen, das von der Anschauung ausgeht und zum Begriff hinführt, eine Integration von biblischem Geschichtsunterricht und Katechismusunterricht sowie die Stärkung des erziehlischen Moments des Unterrichts gegenüber einer einseitigen Verstandesbildung. Das 19. Jahrhundert endet mit Problemanzeigen.

⁸⁰ Ebd., 213f.

⁸¹ Vgl. Werner SIMON, Die Reformbewegung in der katholischen Religionspädagogik, in: DERS., Im Horizont der Geschichte. Religionspädagogische Studien zur Geschichte der religiösen Bildung und Erziehung (Forum Theologie und Pädagogik 2), Münster 2001, 127–140. – Ferner: Ulrich KROPAČ, Religionspädagogik und Offenbarung. Anfänge einer wissenschaftlichen Religionspädagogik im Spannungsfeld von pädagogischer Innovation und offenbarungstheologischer Position (Forum Theologie und Pädagogik 13), Berlin 2006; Hans-Wolfgang OFFELE, Geschichte und Grundanliegen der sogenannten Münchener katechetischen Methode. Die methodische Erneuerung im katechetischen Unterricht, München 1961.

KLAUS UNTERBURGER

Die Katechismen des Petrus Canisius

Eine Erfolgsgeschichte

Dass die Katechismen des Petrus Canisius (1521–1597) eine Erfolgsgeschichte durchlaufen haben, ist evident. Schon bald nach seinem Tod rühmt sein Biograph Matthäus Rader (1561–1634), dass Canisius in den Sprachen aller Völker zu reden beginne¹. Rader sammelte eine Fülle von Zeugen, die die Heiligkeit und Gelehrsamkeit des Canisius priesen. Die Panegyrik verfestigte sich dabei im Lauf der Zeit zum Geschichtsbild. Als im Laufe des 19. Jahrhunderts ein neues kirchliches Bewusstsein erwachte und auch in der Theologie die historische Forschung einen enormen Aufschwung genommen hat, wurde die exzeptionelle geschichtliche Bedeutung der Katechismen des Petrus Canisius betont: Grundlagenarbeit leistete die Dissertationsschrift Franz Xaver Thalhofers (1867–1925), der die Entwicklung der katholischen Katechismen seit Canisius, der als erster Luther etwas Ebenbürtiges entgegen gesetzt habe, untersucht². Quantitativ haben sie nicht nur das 16., sondern auch das 17. Jahrhundert dominiert. Auch im Jahrhundert der Aufklärung herrschten sie noch vor, auch wenn sie mit der Reform des Volksschulwesens vielfach kritisiert und auch ersetzt wurden³. Im großen »Katechismus«-Artikel der etwa zeitgleich erschienenen zweiten Auflage des Wetzler und Welte'schen Kirchenlexikons findet sich über dessen Bedeutung die folgende Feststellung: »Dieser hat durch seinen Katechismus dem herrschenden Wirrwarr ein Ende bereitet und die katechetische Praxis auf sichere Bahn geleitet.«⁴ Im Jesuiten-Lexikon wurde einige Jahrzehnte später konstatiert: »Die Canisius-Katechismen gehören zu den verbreitetsten u. erfolgreichsten Erscheinungen der kirchlichen Restaurationszeit in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts. Sie beherrschten fast unbestritten den Katechismus-Unterricht bis tief ins 18. Jahrhundert.« Über den Deharbes-Katechismus und den folgenden Einheits-Katechismus wirke Canisius noch in der Gegenwart als Grundlage nach⁵. In der ersten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche ist schlicht und klar zu lesen: »An Bedeutung u. Verbreitung wurden sie [die katholischen Vorgängerkatechismen] alle übertroffen durch die K. des hl. Canisius (1555/60).«⁶ Im Artikel über Canisius wird konstatiert: »Unter den über 30 Werken des Heiligen ragt hervor sein dreifacher Katechismus: der große für Gebildete mit 211, später 222 Fragen: *Summa doctrinae christianae*, 1555; der mittlere für Gymnasiasten mit 122 Fragen: *Cat. parvus catholicorum*, 1558; der kleinste mit 59 Fragen für Kinder und Volk, 1556.

1 Matthäus RADER, *De Vita Petri Canisii de societate Iesu, sociorum e Germania primi, religiosissimi et doctissimi viri, bono rei catholicae nati: libri tres*, München 1614, cap. I/6, 58.

2 Franz X. THALHOFER, *Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbes. Historisch-kritisch dargelegt*, Freiburg i. Br. 1899, 2.

3 Ebd., 6–56. – Dies sei die Periode der Vorherrschaft der Canisii-Katechismen gewesen.

4 August KNECHT, *Katechismus*, in: *WWKL*² 7, 1891, 288–317, hier: 302.

5 Friedrich STREICHER, *Katechismus des hl. Petrus Canisius*, in: *Jesuiten-Lexikon* 2, 1934, Sp. 967–969, hier: Sp. 969.

6 Heinrich MAYER, *Katechismus*, in: *LThK*¹ 5, 1933, Sp. 880–884, hier: Sp. 881.

Die mittlere Fassung gilt als die beste. Beim Tode des C. war sein Katechismus bereits in über 200 Auflagen verbreitet u. in zwölf Sprachen übersetzt. Er sicherte für lange Zeit die unverrückbare Grundlage der religiösen Erziehung für alle Altersstufen.«⁷

Diese Urteile ließen sich leicht vermehren und wirkten seither fort, indem sie immer wieder bestätigt wurden. In der zweiten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche wurde darüber hinaus betont, dass erst Petrus Canisius »konkurrenzfähige kath. K.« geschaffen habe. Gerade die kleineren Katechismen zeichneten sich wie derjenige Martin Luthers (1483–1546) »durch anschauliche, warme Sprache, Lernbarkeit u. klare Gliederung aus«, die »Stoffauswahl« sei »in der größtmöglichen Übernahme ma. Lehrguts (Tugend- und Sündenkatologe) stark konservativ« gewesen⁸. Noch heute ist es auf dieser Grundlage Gemeingut, dass die Canisius-Katechismen über Jahrhunderte hinweg den katholischen Religionsunterricht dominierten. Die Website der österreichischen Jesuiten zählt Ausgaben in 26 Sprachen und bezeichnet den Katechismus als Bestseller für ganz Europa⁹. Der Grund hierfür wird in der Eigenart des Katechismus selbst gesehen: Er sei »präzise, positiv und unpolemisch und so universal wie universell.«¹⁰

So sehr die Katechismen des Canisius das jesuitische Bildungssystem gerade im deutschsprachigen Raum dominierten: Nicht alle Hoffnungen, die Canisius mit ihnen verband, wurden erfüllt. Vor allem hatte er sich vom Trienter Konzil (1545–1563) – wohin er 1562 wiederum berufen wurde und wo er an der Reform des Index und der Frage einer Konzession des Laienkelchs mitarbeitete – die Approbation und Übernahme derselben erhofft¹¹. Die Indexkommission wollte tatsächlich dem Konzil vorschlagen, dass der Trienter Konzilskatechismus die größten Teile aus demjenigen des Canisius übernehmen könnte¹². Stattdessen hatte er dann aber an der Übersetzung des *Catechismus Romanus* ins Deutsche mitzuhelfen¹³, dessen Erstellung das Tridentinum in seiner letzten feierlichen Sitzung beschlossen hatte. Entsprechend dem Proömium sollte so mittels der Autorität des Konzils eine einheitliche Lehrnorm hergestellt werden, jenseits der Pluralität an bereits existenten Katechismen¹⁴.

7 Joseph METZLER, Canisius, Peter, in: LThK¹ 2, 1931, Sp. 728–732, hier: Sp. 730.

8 Johannes HOFINGER, Katechismus, in: LThK² 6, 1961, Sp. 45–50, hier: Sp. 46.

9 »In 26 Sprachen übersetzt, wird der Katechismus zum Bestseller in ganz Europa. Dass das Buch für das 16. Jahrhundert geschrieben wurde, hat es später nicht obsolet gemacht. Der Canisi blieb bis Anfang des 20. Jahrhunderts sprichwörtlich und Grundlage der religiösen Erziehung.«, <https://jesuiten.at/blog/2018/04/27/petrus-canisius/> (Stand: 12.01.2021).

10 Ebd.

11 »Reverendissimus Episcopus quidam Tridento ad me scripsit de Catechismo conscribendo esse tractatum, unde non possum non aliquid mihi et Ecclesiae polliceri. Caesar iubet nunc meum recudi cum novo diplomate. Non ausim petere, quod impetratu forte sit difficile, gratum mihi tamen et operi potius utile futurum esset, si autoritas quaedam maior accederet, modo dignus tamen exiguus liber hac commendatione videatur. Judicium esto penes Illustriss. Celsitud. Tuam, quam Christus diu Ecclesiae sospitem cruet.« Petrus Canisius an Hosius, 1. März 1562, in: Beati Petri Canisii Societatis Jesu Epistulae et Acta. I–VIII [= EA], hrsg. v. Otto BRAUNSBERGER, Freiburg i. Br. 1896–1923, III, 381–384, hier: 384; »De catechismo nihil sum plane sollicitus, neque dignum eum duco qui caeteris praeferatur, tantum optabam, veluti catholicum approbare. Meliorem sane conscribi vellem, qui publicam Concilii auctoritatem in omnibus Ecclesiis mereretur.« Ders. an dens., 16. März 1562, ebd., 390–394, hier: 394.

12 Gerhard BELLINGER, Der Catechismus Romanus und die Reformation. Die katechetische Antwort des Trienter Konzils auf die Haupt-Katechismen der Reformation (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 27), Paderborn 1970, 50.

13 »Praetereo mihi labrandum esse Catechismo Romano, ut corrigatur, quod hactenus Germanice vertit ...«. Petrus Canisius an Francisco Borgia, 24. Juli 1567, EA V, 521–526, hier: 522. Vgl. auch ebd., 523.

14 Vgl. BELLINGER, Catechismus Romanus (wie Anm. 12), 58.

1. Entstehung und Zielsetzung des Canisius-Katechismus

Welchen Intentionen sollte der Katechismus des Petrus Canisius gerecht werden? Er selbst forderte mehrmals seit dem Jahr 1550, dass schriftliche Handbücher für seine Lehrtätigkeit von Nöten seien. Canisius war einer jener Pionier-Jesuiten, die Ignatius von Loyola (1491–1556) 1548 nach Messina geschickt hatte, wo sie auf Bitten des Vizekönigs Juan de Valdes (ca. 1490–1541) die erste Jesuitenschule zusammen mit einem Kolleg gründeten¹⁵. Wenig später gehörte er zu jenen drei Jesuiten, die auf Bitten des bayerischen Herzogs an die bayerische Universität in Ingolstadt geschickt wurden, um den Unterricht in der Theologischen Fakultät zu übernehmen¹⁶. Nebenher predigte er immer wieder und gab den Kindern, aber auch Kranken und Gefangenen, Katechesen. Dies waren die Anfänge der Jesuiten als Schul- und Hochschulorden. Canisius musste also nicht nur Bedarf an einem Handbuch für Studenten haben, zumal viele seiner jesuitischen Mitbrüder, die lehrten, kein Deutsch kannten und der mangelnde Erfolg bei den noch wenigen Studenten in den Anfangsjahren beklagt wurde¹⁷. Mit dem Aufbau eines Lateinschulsystems durch den Orden bestand aber auch das Bedürfnis, für die religiöse Erziehung der Knaben eine Grundlage zu haben¹⁸. Für die Katechesen bei der einfachen Bevölkerung und bei Randgruppen und Kindern außerhalb der Lateinschulen fehlte zunächst ebenfalls eine schriftliche Grundlage. Zwar gab es zahlreiche Katechismen, die junge Gemeinschaft war aber im Aufbau ihres eigenen Lehrsystems erst begriffen, so dass es nahelag, dass sie die katechetische Grundlagenliteratur für ihre Bedürfnisse selbst ausarbeitete.

Canisius schrieb erstmals aus Ingolstadt am 24. März 1550 an den Sekretär des Ordensgenerals, Juan de Polanco (1517–1576), über die Schwierigkeiten, an der Universität Lehrerfolge erzielen zu können: Das Zitieren der Scholastiker komme ebenso schlecht an wie die allegorische Schriftauslegung. Wenn es hoch komme, seien es vier oder fünf Studenten, die Gewinn zögen aus den ersten jesuitischen Vorlesungen¹⁹. Diese Klage über den anfänglich schwachen Lehrerfolg findet sich häufig in der frühen jesuitischen Überlieferung, egal, ob dieser durch die mangelhaften Bildungssysteme der jeweiligen Standorte oder aber durch den Aufeinanderprall unterschiedlicher Wissenskulturen bedingt war. Hinzu komme die Gefahr, dass die aus ganz Deutschland stammenden Studenten an Irrtümern hingen und protestantische Häresien verbreiteten. Die Leiter der Universität wollten oder konnten dagegen nicht vorgehen, so dass Canisius den dann später zur Ordensintention gewordenen Wunsch aussprach, dass es wünschenswert wäre, wenn die ganze Hochschule unter jesuiti-

15 John O'MALLEY, *Die ersten Jesuiten*, übers. v. Klaus Mertes, Würzburg 1995, 234–242.

16 Manfred WEITLAUFF, *Die Anfänge der Ludwig-Maximilians-Universität München und ihrer Theologischen Fakultät in Ingolstadt (1472) und deren Schicksal im Reformationsjahrhundert*, in: MThZ 48, 1997, 333–369, hier: 354–363.

17 Die Klage, dass die Jesuiten kaum Hörer anzogen etwa bei Bischof Luigi Lippomano an Nuntius Marcello Cervini, 5. März 1550, in: EA I, 694.

18 Vgl. etwa James BRODRICK, *Petrus Canisius 1521–1597*, 2 Bde., übers. v. Karl TEICH, Wien 1950, I, 171 u. 209.

19 »Hora per esplicare a largo il nostro stare e la dispositione di questa terra, perchè secondo la mia liberalità non soglio dissimular, anchor ch'io potesse, a V. Reverentia principalmente. Prima quanto si è alle nostre lettioni, bisogna guardarci di non citare molto i dottori scholastici, nè usar le allegorie, se volemo intertener questi auditori, alli quali quantunque facciamo le carezze di non essere o troppo sottile, o in alcuna parte negligenti, pure cominiano a diminuirsi. Voglia Iddio che fra tutti siano 4 ovvero 5, delli quali potessimo sperar frutto delle nostre lettioni. Certo se fussino gl'altri nelle mani del Reverendo P. Nostro M. Ignazio, credo che senza ogni iniuria potriano essere rimandati alla Grammatica e Dialettica. Qui si reputa per una regola generale, che nello studio Ingolstadiense gli scholari, ancor che siano pochi, non si faticino molto per le lettere e massime per la scrittura sacra.« Petrus Canisius an Polanco, 24. März 1550, EA I, 305–314, hier: 307f.

scher Leitung stünde²⁰. Die katholische Praxis sei schwach und viele protestantische Bücher in Umlauf, die die Jesuiten einsammeln wollten; wegen des Mangels an guten Klerikern sei Deutschland ein sehr schwieriges Aufgabenfeld²¹. Am Ende des Schreibens bat er nun Polanco erstmals auch »um einen Katechismus für die Deutschen«, nachdem er um Weisungen gebeten habe, wie man es anstellen könne, bei den Deutschen Frucht zu bringen²²; mithin um einen Katechismus, der der Eigenart und dem religiösen Stand dort angepasst wäre²³.

Ein knappes Jahr später schrieb er Diego Laínez (1512–1565), den er als päpstlichen Theologen auf dem Trienter Konzil kennengelernt hatte. Erneut klagte er, dass er auf einem sterilen, unfruchtbaren Ackerboden arbeiten müsse (*terraque nostra sterilis*)²⁴. In diesem Schreiben erinnerte Canisius daran, dass er die Zentrale in Rom um einen Katechismus gebeten habe. Auch Claude Le Jay (ca. 1504–1552) habe einen solchen gewünscht, verbunden mit der Hoffnung, dass Laínez einen solchen verfasse. Aus dem Schreiben kann genauer entnommen werden, was er unter einem solchen Werk verstand und was er sich von diesem erhoffte²⁵. Er wünschte denselben über die Lehre der Kirche für den Schulunterricht und die einfachere Bevölkerung. Ein solcher Katechismus von Laínez, so glaubte Canisius mit seinen Mitbrüdern, würde der Jugend viel mehr nützen als die vielen bislang herausgegebenen, die vielmehr oft schädlich seien. Er wünschte sich somit ein solches Buch mit der Lehre der Kirche zum Unterricht der Jugend, das a) spezifisch den Bedürfnissen der jungen Gesellschaft Jesu entsprach, b) klar gegen protestantische Irrtümer abgegrenzt war und c) den spezifisch deutschen Nöten entsprach, also für einen grundlegenden religiösen Neuaufbau helfen könnte. Dieses Bemühen einte gerade jene Jesuiten, die für eine Transformation der jungen Gesellschaft Jesu zu einem Unterrichtsorden standen²⁶, da Jugenderziehung mehr und mehr zentral für einen Erfolg in der Seelsorge erkannt wurde. Zentral war zu Beginn der Gedanke eines spezifisch jesuitischen Werks für den Gebrauch des jesuitischen Unterrichts; auch Le Jay wurde von Canisius in dieser Sache um Rat gefragt. Dieser bestätigte die Notwendigkeit eines solchen Katechismus, dachte dabei aber an drei bis vier Verfasser, also an eine Art Kollektivwerk²⁷.

Die mangelhafte schulische Vorbereitung verhinderte in den Augen des Canisius den Erfolg der universitären Lehre²⁸. Damit diese überhaupt Frucht bringe, müsse sie reformiert werden, wie er in einer Denkschrift an den Eichstätter Bischof als den *Magnus can-*

20 Ebd., 308.

21 Ebd., 311f.

22 Sein Vorbild war Petrus Faber, der es verstanden habe, in Köln die Widerstände zu brechen und »Frucht zu bringen (*fruttificare*)«. Ebd., 313.

23 »Item, che qualche volte avisi il suo figliolo Canisio de modo di procedere con questa gente et provedermi anchora di un Catechismo per li Tedeschi.« Ebd.

24 Petrus Canisius an Laínez, 10. Februar 1551, in: EA I, 347–349, hier: 347.

25 »Romam aliquando scripsi de Catechismo, qui Germanicae iuventuti proponeretur iuxta Societati nostrae et iudicii tui rationem ac disciplinam. Sed et R.D. Claudius idem ad nos scripsit, consultissimum sibi videri, si P.T. dignaretur doctrinam Christianam colligere, ut Germanicis pueris et simplicioribus quibusque doctrina Ecclesiae, a qua tam longe aberrant, facilius commendaretur. Ego saepe una cum fratribus in eadem fui sententia, plurimum nempe nobis et aliis prodesse posse per Germaniam, si secundum gratiam a Deo datam R.T. modus conscriberetur aliquis, qui propius ad instituendos recte adolescentes accederet, quam plerique alii passim aediti Catechismi, qui etiam saepe nocent iuventuti. Rogamus igitur pernixe et pro bono Germaniae publico desideramus, ut si dominus inspiret aliquid ad hanc rem accomodum, nobis communicare digneris, missa huc, si ullo modo videatur consultum, doctrina Christiana. Efficiemus enim favente domino, ut haudquaqua frustra hunc laborem suscepisse et nobis filiis annuisse videaris.« Ebd., 348.

26 O'MALLEY, Jesuiten (wie Anm. 15), 242–281.

27 Otto BRAUNSBERGER, Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des seligen Petrus Canisius aus der Gesellschaft Jesu. Geschichtlich dargelegt, Freiburg i.Br. 1893, 10f.

28 Petrus Canisius an Polanco, 24. März 1550, EA I, 306–314, hier: 308f.

cellarius darlegte²⁹. Offenbar war die Entfernung von Lehrbüchern auch in Rhetorik oder Dialektik, die protestantische Autoren oder Editoren hatten³⁰, eines seiner großen Anliegen. Zwar zeigten in der Seelsorge die Elemente Predigt, Beichte und Exerzitien erste Erfolge³¹, dennoch hatte man mit dem theologischen Unterricht keinen Erfolg, eher schon mit der Erklärung der Ethik des Aristoteles, also den *artes*³². Die Hoffnung, auch für Theologie und Frömmigkeit die Dinge zum Besseren zu lenken, lag auf den in Aussicht gestellten Kolleggründungen, gerade wenn der Gesellschaft Leitung und Unterricht überantwortet wäre³³. Zudem begann man, Vorlesungen und Predigten jenseits des traditionellen universitären Programms für die Heranbildung von Seelsorgsklerikern zu halten, also eine Art theologischen Grundkurs, der an ihre Vorkenntnisse angepasst war³⁴. Pläne für ein oder mehrere jesuitische katechetische Grundlagenwerke erwachsen also bereits aus den ersten Lehrerfahrungen in Deutschland und damit aus der Übernahme schulischer und universitärer Aufgaben, die in die seelsorgliche Grundausrichtung der ersten Jesuiten eingebunden waren. Dabei zielte man auf ein Unterrichtswerk für die gesamte Gesellschaft und zudem auf ein solches, das gegen die protestantischen Katechismen gerichtet, also an die Konkurrenzsituation und die Herausforderung der Gegenwart angepasst war.

Doch der Katechismus des Petrus Canisius hatte noch eine andere Vorgeschichte. König Ferdinand (1503–1564) hatte inzwischen Jesuiten für Wien erbeten, wo die Theologische Fakultät an der Universität ebenfalls im Niedergang begriffen war. Diese erhielten einen Teil des Dominikanerklosters als vorläufige Unterkunft und Le Jay und Nicolas de Lannoy († 1581) begannen mit den Vorlesungen an der vorher sogar kurzzeitig sistierten Fakultät³⁵. In Bayern stockten die Pläne für eine Kolleggründung wegen der fraglichen Finanzierung, während König Ferdinand hierzu bereit war. Um auf Bayern Druck auszuüben, wurde auch Canisius von Ingolstadt nach Wien versetzt. Ferdinand zielte auf eine katholische Restauration der Universität mittels der Gesellschaft Jesu. Ein Wunsch wurde bereits 1551 vom König an die Universität herangetragen. Für das gesamte Reich sollte ein theologisches Handbuch (Kompendium) entstehen, das die Grundlage für alle Vorlesungen werden sollte, vor allem also die Sentenzen des Petrus Lombardus († 1160) ersetzen sollte. Am 9. Oktober 1551 berichtete Le Jay an Ignatius über den Wunsch Ferdinands, dass der König an den Senat der Wiener Universität herangetreten sei, dass einer der Theologen ein Kompendium für die ganze Theologie verfasse; der Senat habe hierfür dann Le Jay ausgewählt³⁶. Le Jay hatte dem antireformatorisch gesinnten Reichsvizekanzler Dr. Jakob Jonas (ca. 1500–1558) gegenüber jedoch den Einwand erhoben, dass es solche Lehrbücher bereits aus der Feder von Pedro Soto OP (1494/1500–1563) und Johannes Gropper (1503–1559) gebe, zudem dasjenige der Mainzer Provinzialsynode von 1549, alles Werke, die erst vor kurzem er-

29 Vgl. EA I, 342 und Petrus Canisius an Ignatius, 28. Dezember 1550, EA I 343–347.

30 Vgl. Petrus Canisius an Ignatius, 30. April 1551, EA I, 358–365, hier: 363.

31 BRODRICK, Petrus Canisius (wie Anm. 18), I, 210–212.

32 Petrus Canisius an Ignatius, 28. Dezember 1550, EA I, 343–347, hier: 344; Petrus Canisius an Ignatius, 30. April 1551, EA I, 358–365, hier: 362.

33 »Haberet non paulo melius Germania, si studiosi tum ad pietatem, a qua ferre abhorrent, tum ad Theologiam, quae illis odiosa facta est, adseueri possent, ac praesertim (ut mihi videtur) si a nostris instituerentur.« Ebd., 362.

34 Canisius an Ignatius, 31. August 1551, EA I 379–384, hier: 380.

35 BRODRICK, Petrus Canisius (wie Anm. 18) I, 245–249.

36 »Altre volte ho scritto a V. R. P., como la maestà del re havea comesso allo consistorio de la università, de elegere alchuno theologo, che in nome della facultà de theologia componesse uno compendio della dottrina christiana. Il detto consistorio me elesse, anchora che ni M. Nicolao, ni io, non semo mai entrati nelle consulte del detto consistorio.« Le Jay an Ignatius, 9. Oktober 1551, MHSI, Ep. Paschasii Broeti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii, Madrid 1903, 372–376, hier: 372.

schienen waren³⁷. Jonas bestand im Namen Ferdinands aber auf einem neuen Handbuch, wobei aus dessen Ausführungen die damit von Seiten des Königs verbundenen Intentionen noch einmal deutlich werden: Das zu erstellende Handbuch sollte (1) umfangreicher sein (*più copioso*), (2) gegen die modernen Irrtümer gerichtet (*se trattasse le dogmi contra li errori moderni*); es sollte (3) ein methodisches (*methodico*) Werk sein und (4) alles beinhalten, was ein guter Christ wissen sollte (*conenesse le cose che viene de sapere a ogni bon christiano*). Dieses Werk sollte von einem österreichischen Theologen verfasst, in Wien gedruckt und an allen Schulen im Königreich als Grundlage verwendet werden³⁸. Es sollte in gewisser Weise die Grundschrift eines erneuerten Habsburgischen Katholizismus sein, die ausführlich und klar gegen die modernen Irrtümer abgefasst sein sollte. Neben dem Gebrauch an Universitäten scheint der an höheren Schulen ebenfalls intendiert gewesen zu sein.

Le Jay und De Lannoy konnten und wollten diesen Wunsch nicht zurückweisen, sahen sich selbst aber v. a. wegen ihrer Vorlesungsverpflichtungen nicht in der Lage, ein solches Handbuch zu verfassen. So baten sie Ignatius, jemanden zum Abfassen desselben nach Wien zu entsenden. Petrus Canisius und Nicholas Floris Goudanus (ca. 1517–1565) kämen dafür in Frage, doch wäre es schlecht, wenn beide von Ingolstadt abgezogen würden³⁹. Da Ignatius niemanden hierfür abstellen konnte, begann Le Jay in der Folge doch, Material zu sammeln. Die Lage änderte sich, als Ferdinand um die beiden verbliebenen Ingolstädter Jesuiten bat und der Papst und Ignatius einwilligten, so dass Canisius und Goudanus im März 1552 in Wien eintrafen⁴⁰. Offenbar hatte Le Jay die beiden Ingolstädter sofort zur Abfassung des Kompendiums herangezogen. Canisius durfte das Erarbeitete bereits als Grundlage für seine Vorlesungen verwenden⁴¹. Offenbar hatte also Le Jay ihm sofort das bisher gesammelte Material übergeben.

Am 7. August musste Canisius dann nach Rom an Polanco berichten, dass Le Jay am Vortag nach einem schweren Fieberleiden verstorben sei⁴². Man erfährt im selben Brief aber auch, dass er schon seit Monaten (er wird also gleich bei seiner Ankunft damit betraut worden sein) mit dem mühevollen Werk der Zusammenstellung der christlichen Lehre beschäftigt sei (*la composition della dottrina christiana*)⁴³. Er selbst habe Le Jay gegenüber häufig geklagt, dass er lieber in dieser Zeit in den Frauenklöstern, in den Gefängnissen und in den Hospitälern Seelsorge ausgeübt hätte, als dieses Werk abzufassen, während Le Jay ihm auftrag, alles andere für die Abfassung des Kompendiums hintanzustellen. Canisius fürchtete dennoch, dass er Jahre brauchen werde, da er nebenher noch Vorlesungen halte, und bedauerte, dass ein Laínez, ein Alfonso Salmerón (1515–1585) oder ein Martin de Olave (1507–1556) nicht in Wien seien, die ein solches Werk viel schneller und besser würden zum Abschluss bringen können⁴⁴. Nachdem die Vorlesungen de Lannoys den Studenten zu schwer waren, wurden

37 Ebd., 372f.

38 Ebd., 373.

39 Ebd., 373f.

40 Patrizio FORESTA, *Wie ein Apostel Deutschlands*. Apostolat, Obrigkeit und jesuitisches Selbstverständnis am Beispiel des Petrus Canisius (1543–1570) (VIEG. Abt. Abendl. Rel.ges. 239), Göttingen 2016, 340.

41 Ebd., 341f.

42 Canisius an Polanco, 7. August 1552, EA I, 405–413, hier: 406–416.

43 Ebd., 411.

44 »Et questa opera fin a qui a me da tanta faticha (perche pocho adgiuto danno le altri Padri) che a pena mi basta tutto il tempo. Altramente sicome io spesso detto [sic!] al R. P. Claudio, io haverei caro d'ecercitarmi nelli monasterii de moniche, nella pregione, nelli hospitali, etcc., se non me retenesse questa opera. Et cossi me respose sempre il predetto Padre, che io lassasse tutto il resto et me desse con tutto il tempo a componer questa opera. Et tamen tot post menses heremus adhuc in principiis, nec video quem brevi progressum facere possim. Per la qual cosa desidero spetialmente haver buon aviso de V. R. P. perche non sto contento et quieto con tutta questa faticha havendo paura che

sie von denjenigen des Canisius ersetzt, der anstatt der Sentenzen des Petrus Lombardus die Aufzeichnungen Le Jays für ein Handbuch in den Vorlesungen zugrunde legte⁴⁵. Man kann die Frage stellen, ob hier auch die Grundlage des späteren Katechismus liege, damit aber Le Jay zumindest dessen Mitverfasser sei. Aber das Material, das Canisius als Grundlage für seine Vorlesungen verwendete, unterscheidet sich von seinem späteren Katechismus⁴⁶.

Der Weg zum Katechismus war komplizierter: Tatsächlich beauftragte man in Rom Anfang 1553 nun Laínez als führenden Theologen des Ordens mit der Abfassung des theologischen Kompendiums, das König Ferdinand wünschte, obwohl dieser anderweitig viele andere Dinge erledigen musste und deshalb nur langsam voran kam⁴⁷. Laínez plante ein sechsbändiges Werk, das in den Grundstrukturen den Sentenzen des Lombardus folgen sollte (Einführung/Gott und Trinität/Zeugung Sohn/Hauchung Geist/Schöpfung/göttliche Weltregierung und Inkarnation)⁴⁸. Die Bücher II–IV dieser seiner *Summa doctrinae scholasticae* konnte er immerhin im September oder Oktober zur Zensur und Begutachtung nach Rom schicken⁴⁹. Die Darstellung war viel zu ausführlich, als dass sie als das von König Ferdinand gewünschte Kompendium taugen konnte. Deshalb entschied Ignatius, dass Laínez nach Abfassung seiner *Summa* einen Auszug daraus als Kompendium erstellen solle. Ignatius ließ sich weder durch kritische Urteile der Ordenszensoren noch durch die Ungeduld König Ferdinands, noch durch Klagen von Laínez von diesem Plan abhalten⁵⁰. Auch Petrus Canisius hatte inzwischen kritisiert, dass das Kompendium so zu umfangreich und damit unbrauchbar werde⁵¹. Dennoch beharrten Ignatius und die Ordensleitung auf der Verfasserschaft des Laínez und dass dessen theologische Summe die Grundlage für das schmalere Kompendium bilden solle⁵². Freilich trat nun der ungeduldige König noch einmal an die Wiener Jesuiten heran; Canisius hatte bislang an seinem Katechismus gearbeitet: Um Ferdinands Wunsch zu genügen, legte er nun den ersten Teil des Erarbeiteten dem König vor⁵³. Dies lässt sich aus dem Antwortschreiben Ferdinands vom 16. März entnehmen⁵⁴. Das Werk hielt der Monarch für nützlich für das Heil seiner Untertanen. Canisius sollte deshalb nicht nur den zweiten Teil vollenden; er kündigte auch an, dass eine deutsche Übersetzung angefertigt werden sollte und dass es in allen Schulen seines Herrschaftsbereichs als Lehrbuch verwendet werden müsse⁵⁵. Lediglich eine Erweiterung verlangte er: Am Rand

per molti anni non si potrebbe finir, se io continuerò così con le lettioni, de sequitar questa impresa. Dominus ad gloriam suam vertat omnia. O si fusse qui un Laynez o un Salmeron. O Olave, quanto piu facilmente s'espedia tutto il negotio.« Ebd., 411–413.

45 Ebd., I, 416, Anm. 3.

46 S. Petri Canisii doctoris ecclesiae catechismi latini et germanici Catechismi, Bd. 1: Catechismi latini; Bd. 2: Catechismi germanici (Societatis Jesu Selectia scriptores I/1–I/2), hrsg. v. Friedrich STREICHER, Rom/München 1933/1936, I, 48*.

47 FORESTA, Apostel (wie Anm. 40), 344f.

48 Ebd., 346–348.

49 Ebd., 348.

50 Ebd., 349–351.

51 »Quanto al compendio, tutti desiderassimo veder alcuna parte de esso et molto piu che fusse finito et ridotto a vna epitome, se par erano quelli 7 libri troppo longi et essacti. Certo per satisfar a costoro bisognaria lassar la subtilita, la longezza et obscurita. tutti vorriano che se facesse per li Cattolici un Compendio, sicome Philippo Melanchtone ha scritto Locos communes per li suoi in Saxonia. Pur tutto questo dico, non preiudicando alla opera del Reuerendo P. Laijnes, il qual non puo (credo io) seruire mal ordine et modo nella sua compositione. Solamente prego V. R. che l'opera vada un poco piu inanzi, et che quello [che] e composto sia limato et esscritto in sua perfettione, si come ha d'essere.« Petrus Canisius an Polanco, 5. Januar 1554, EA I, 442–452, hier: 444f.

52 FORESTA, Apostel (wie Anm. 40), 351–353.

53 Ebd., 354f.

54 Ferdinand an Petrus Canisius, 16. März 1554, EA I, 453–455.

55 Ebd., 454.

sollten die Belegstellen aus der Hl. Schrift und aus den Vätern und Lehrern der Kirche angegeben werden. Er rechnete damit, dass weniger gebildete Geistliche und Lehrer bei der Rekatholisierung seines Landes – viele seien ja nur aus Unwissenheit zum Glaubensabfall verführt worden – in Diskussionen verwickelt würden und dann diese Quellenangaben für ihre Beweisführung benötigten⁵⁶. Das Werk sollte in den Augen Ferdinands also auch die Grundlage für Religionsgespräche mit den Protestanten innerhalb einer umfassenden Rekatholisierungskampagne im Erzherzogtum Österreich und der Grafschaft Görz bilden, weshalb er Canisius auch zur Eile drängte. Zudem wollte er, dass das, was Canisius für den Katechismusunterricht verfasst hatte, stärker den Charakter des von ihm von Beginn an geforderten theologischen Kompendiums bekomme.

So waren sehr verschiedene Erwartungen an das Werk herangetragen: Einerseits sollte es ein Handbuch für Vorlesungen und ein Nachschlagewerk für Seelsorgspriester sein, andererseits war auch ein Katechismus und ein Predigthandbuch von Nöten. All diese Erwartungen waren nur schwer von einem einzigen Werk zu erfüllen. Ignatius wollte noch immer, dass Laínez das Kompendium schreibe, das für den Unterricht an Universitäten bestimmt sei. Im selben Brief vom 1. Mai gestand er Canisius aber zu, dass er einen Katechismus für die Kuraten verfasse⁵⁷.

Am 8. Juni protestierte Canisius gegen diese Pläne⁵⁸. Dem König sei von den Wiener Jesuiten versprochen worden, zwei Werke zu verfassen, eines für die Pfarrer, das andere für die Theologen an der Wiener Lehranstalt; dies habe Ferdinand gutgeheißen⁵⁹. Bisher habe er ein Lehrbuch bzw. einen Katechismus für die Schüler geschrieben, der für die Pfarrer nicht geeignet sei; dies habe der König bereits approbiert und dies nun noch einmal zu verändern, würde sehr viel Zeit kosten, zumal der Kanzler ihn immer wieder zur Eile gedrängt habe⁶⁰. Dem Drängen wohlmeinender Männer in Österreich zur Eile könne er sich nämlich nur schwer verschließen⁶¹. Deshalb sandte Canisius den bislang erarbeiteten ersten Teil zur Überprüfung nach Rom, um sich nun erst einmal dem zweiten Teil weiter widmen zu können⁶². In Rom hielt man noch immer daran fest, dass nicht Canisius, sondern Laínez das Kompendium schreiben solle. Canisius möge einen Katechismus für Schüler erarbeiten; Laínez das Kompendium für die Universitäten und André des Freux (Frusius, ca. 1515–1556) solle ein Predigtwerk verfassen⁶³. Beide Werke neben dem des Canisius erschienen nie im Druck, waren aber im August 1554 vom der Ordensleitung noch fest geplant; Canisius wollte jedenfalls explizit einen Katechismus verfassen, kein Grundlagenwerk bzw. Textbuch für die Universitäten und auch keine Predigtanleitung. Zwar bestritt Polanco, dass man sich in Rom jemals dem König gegenüber durch Versprechen gebunden habe, aber klar sei auch immer gewesen, dass der Katechismus weder als Universitätskompendium noch als Predigthandbuch

56 »... iubentes, ut ante omnia in margine ubique expresse annotes loca et capita, in quibus reperiendae erunt scripturae tum sacrorum bibliorum, tum Dinorum Patrum Doctorum Canonumque Sanctorum, quae in Catechisi ista abs te docte, apposite, et pie allegantur, ut etiam a Ludimagistris imperitioribus, aliisque minus exactae et profundae scientiae viris, allegationes istae quaeri et videri possint, quia non exiguam spem concepimus, hoc modo multos, qui per ignorantiam lapsi sunt, in sinum et salutare gremium Sanctae Catholicae Matris nostrae Ecclesiae reducutum iri, et scripturarium illarum sensui ac monitionibus longe plures quam hactenus, videntes nimirum originem, unde ab te fuerint deductae, obtemperaturos esse.« Ebd., 454.

57 FORESTA, Apostel (wie Anm. 40), 357.

58 Petrus Canisius an Polanco, 8. Juni 1554, EA I, 470–477, hier: 473f.

59 Ebd., 554.

60 Ebd., 554f.

61 Ebd., 555.

62 Ebd.

63 FORESTA, Apostel (wie Anm. 40), 361.

dienen könne. Während Rom von verschiedenen Werken ausging, zielte man in Wien auf ein einziges, polyvalentes Werk⁶⁴.

Des Freux und Olave wurden von Ignatius als Zensoren für den ersten Teil der Arbeit bestimmt. Beide arbeiteten schnell und billigten den Entwurf; sie hatten nur kleine Verbesserungsvorschläge, für die sich Canisius bereits am 16. August bedanken konnte⁶⁵. Im selben Brief kündigte Canisius an, den zweiten Teil nicht mehr der römischen Zensur vorzulegen, da man in Rom sehr beschäftigt sei und man in Wien sehr auf das Erscheinen dränge. Canisius wollte dem Willen des Königs genügen und seinen Katechismus deshalb so schnell wie möglich drucken lassen⁶⁶. Überdies sei er mit dem Kanzler des Königs übereingekommen, dass es besser wäre, den Verfassernamen zu verschweigen, damit der Katechismus nicht als die Privatmeinung eines einzelnen gelte, sondern als Lehre aller katholischen Lehrer⁶⁷. Der Kanzler werde ein Vorwort König Ferdinands beisteuern⁶⁸. Und tatsächlich gab Canisius, dem zu dieser Zeit auch noch die Administration des Wiener Bistums auferlegt wurde, den Katechismus nun beim Wiener Drucker und Buchhändler Michael Zimmermann (†1565)⁶⁹ zum Druck. Am 25. März 1555 resümierte er gegenüber dem Ordensgeneral, dass er in der Abfassung desselben völlig unerfahren gewesen sei und deshalb um kritische Durchsicht bitte. Für ihn sei die Abfassung eine echte Buße gewesen. Er werde nach Erscheinen ein vollständiges Exemplar an Ignatius zur Durchsicht und Zensur senden⁷⁰. Ignatius und jeder andere in seinem Haus soll eine hl. Messe lesen, damit die guten Intentionen, die der König mit diesem Werk verbinde, auch in Erfüllung gehen werden⁷¹.

Somit erschien der Katechismus ohne Angabe des Verfassernamens *inssu et auctoritate* König Ferdinands. Dessen Vorwort klärte auch über Anlass und Zweck auf: Es gebe nichts Heiligeres und Herrlicheres als die rechte Gottesverehrung, die Stärke und Schmuck des Staates sei⁷². Gerade deshalb habe der böse Feind Irrtümer und Verwirrung gestreut und Sekten gestiftet, damit das Fundament der rechtmäßigen Gottesverehrung verwirrt werde. Dabei hätten gerade die »Katechismen« der Sekten großen Einfluss, die die unerfahrene, die Wahrheit suchende Jugend durch den Eleganz der Worte und den methodischen Aufbau täuschten⁷³. Immer neue Katechismen würden herausgegeben, verteilt und in den Schulen

64 Polanco an Petrus Canisius, 18. Juli 1554, MHSJ. Epp. Ign., Bd. 7, 243–248, hier: 245.

65 Ders. an dens., 16. August 1554, EA I, 482–488, hier: 482f.

66 »Reliqua lubenter mitterem, nisi ad praelum post longam expectationem urgerent isti, ut haud sit facile tarditatem excusare nostram.« Ebd., 482.

67 Ebd., 483.

68 Ebd.

69 Zu ihm: Jakob Franck, Zimmermann, Michael, in: ADB 45, 1900, 291f.

70 »Quanto al Catechismo, sia laudato il Signor, per la cui gratia questa opera quasi gia è finita, e mandaro un'esempliare pieno per altra volta, lassando tutta la correzione a qual si voglia Padre secondo la volonta de V. R. P. Questo dico, accio per altra volta quando se stampasse questa opera, tutto sia correcto et posto in ordine per satisfar anche alli morosi et curiosi censori, sicome hora se trovano. Io confesso la mia imperitia et insofficientia per attendere a una tal opera, la qual mi ha dato una buona poenitentia.« Petrus Canisius an Ignatius, 25. März 1555, EA I, 519–530, hier: 521f.

71 Ebd., 522.

72 »Qua quidem religione, ut nihil est sanctius in terris, ita praeclarior ac firmiter reipublicae ornamentum ac robur nullum potest.« Petrus Canisius, Summa doctrinae christianae, in: Petrus Canisius, Der Große Katechismus. Summa doctrinae christianae (1555). Ins Deutsche übertragen und kommentiert von Hubert FILSER und Stephan LEIMGRUBER (Jesuitica 6), Regensburg 2003, 69–274, hier: 72.

73 »Inter hos autem libellos, quorum ingens ubique proventus est, non parum virum ad religionem evertendam habent catechismi (sic enim appellant), qui saepe tum brevitatis tum verborum elegantiae et methodi specie commendati, egregie fallunt et imperitam illam nobilemque iuventutem veritatis sinceritati natam graviter vitiant atque corrumpunt. Dum enim ex istorum libellorum lectione venenum ipsa dulcetudine blandum simplicibus et incautis sumendum praebet, priusquam id sentiant, eorum animi novis et pestiferis opinionibus, quas evellere postea sit difficillimum, depravantur.« Ebd., 73.

gelehrt⁷⁴. Als Heilmittel sollte deshalb – so der König an seine Untertanen –, bei einer so großen Verschiedenheit der Lehren und Abspaltungen, ein Buch der rechtgläubigen katholischen Lehre geschrieben werden⁷⁵. Die Abfassung eines solchen Werkes habe er gelehrten, in Glauben und Lebenswandel bewährten und integren Männern anvertraut; der Katechismus wird somit als Kollektivwerk ausgegeben⁷⁶. Allein dieser Katechismus dürfe in seinem Reich den Schülern öffentlich oder privat durch die Schulmeister und Lehrer beigebracht werden⁷⁷.

2. Die protestantische Kritik

Die Canisius-Katechismen waren nicht nur wirkungsgeschichtlich antiprotestantische Werke; die gründliche Widerlegung der Protestanten ist auch der ausdrückliche Auftrag, der sich aus der Entstehungsgeschichte ergibt. Mit dem Erscheinen setzte deshalb auch eine massive protestantische Polemik gegen den »österreichischen Katechismus« ein, insbesondere aus dem gnesiolutheranischen Lager. Den Anfang machte bereits 1556 Johann Wigand (1523–1587), der spätere Bischof von Pomesanien (1575–1587). In Magdeburg ließ er die Gegenschrift »Verlegung aus Gottes Wordt des Catechismi der Jhesuiten«⁷⁸ drucken. Bevor er in 30 Kapiteln die für ihn wichtigsten Kontroverslehren behandelte, vor allem die Sakramente, die Heiligenverehrung und die Kirchengebote, stellte er gegen »den Katechismus der Jesuiten« die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium voran. Die Papisten verwandeln das Christentum in eine Gesetzesreligion zurück, analog, so Wigand, dem Judentum und dem Islam⁷⁹. Sein Gesamturteil ging dahin, »das dieser arme und Barmherzige Lehrer nur eine eitele gesetz lere zum Marckte bringet und weyß von der gerechtigkeit eines armen Sünders für Gott oder von vergebung der Sünden weniger denn nichts.«⁸⁰ Der erste Teil handle vom Glauben und Gottesdienst, ohne die Gerechtigkeit Christi zu kennen, der zweite von der Gerechtigkeit »nicht viel anders als Aristoteles durch Tugenden«, so dass ihm Christus nicht nutze sei⁸¹.

Auch andere protestantische Theologen griffen in der Folgezeit immer wieder auch die Jesuiten und damit deren Katechismus an⁸², Tilemann Hesshus (1527–1588) etwa, der mit dem Heidelberger Katechismus en passant⁸³ auch den des Canisius angriff, indem er die Jugend warnen wollte, dass hier die alten Irrtümer des Papsttums wieder auflebten⁸⁴.

74 Ebd., 74.

75 »Quamobrem matura super his deliberatione habita fidelibus nobis subiectis populis saluberrimum fore duximus, si in tanta dogmatum et sectarum varietate catechisticae doctrinae libellum, qui orthodoxus sit, conscribi simul et fidelibus nostris populis vulgari commendarique curaremus.« Ebd., 74f.

76 Ebd., 75.

77 Ebd., 76.

78 Johann WIGAND, Verlegung aus Gottes Wordt des Catechismi der Jhesuiten (Summa doctrinae christianaе genand) newlich im Druck ausgangen, Magdeburg 1556.

79 Ebd., fol. A3r–A7r.

80 Ebd., fol. B 5.

81 Ebd., fol. B. 6.

82 Vgl. BRAUNSBERGER, Entstehung (wie Anm. 27), 60–63.

83 Für dieses Mal habe er sich vorgenommen, den calvinistischen Heidelberger Katechismus zu widerlegen. »Was dann für andere verführische Catechismi ausgangen sind als Calvini, der zuricher, Petri Pretorii, Petri Canysil des Jesuiters, unnd was mehr des schlags ist, die hoffe ich sollen iren rechten meister auch finden.« Tilemann HESSHUS, Trewe Warnung für den Heidelbergischen Calvinischen Catechismum samot widerlegung etlichen irrthumen desselben, Eisleben 1564, fol. C 5.

84 Ebd., Vorrede, fol. A 5a–8b.

Ähnlich der Vorwurf von Matthias Flacius Illyricus (1520–1575)⁸⁵: Nach Canisius könne durch gute Werke die Gerechtigkeit aus eigenen Kräften erlangt werden. Sein zusammenfassendes Urteil in seiner Darstellung aller Sekten und Irrtümer, das 1565 erschien: Wer die offenkundige Falschheit und Gottlosigkeit des papistischen Systems sehen wolle, brauche nur den Jesuiten Katechismus zu lesen, der dieses authentisch darstelle: Es sei das Neuaufleben des Heidentums⁸⁶. Der Hauptvorwurf war mit demjenigen vorheriger lutherischer Kritik identisch: Die Definition der Gerechtigkeit des Christen sei nicht diejenige der Gerechtigkeit Christi, die uns gnadenhalber geschenkt werde, sondern bestehe im Unterlassen der bösen und im Tun der guten Werke⁸⁷. Diese Gerechtigkeit lehrten auch die heidnischen Philosophen wie Plato oder Aristoteles oder die Pharisäer und Türken. Wäre dies das Christentum, so sei Christus vergeblich gestorben⁸⁸. Die jesuitischen Verführer schienen Flacius bewusst die Herzen der Menschen für den Islam bereiten zu wollen⁸⁹. Bei den sechs Weisen, wie die Sünden der Menschen vergeben werden, komme das Blut Christi gar nicht vor⁹⁰. Auch später polemisierte Flacius gegen den Katechismus des Petrus Canisius, in dem er die Lehre des päpstlichen Antichristen authentisch dargelegt sah⁹¹.

Auch sein gnesiolutheranischer Mitstreiter Wigand ließ noch einmal eine Gegenschrift gegen Canisius ausgehen⁹². Im ersten Teil sei nur davon die Rede, wie wir recht Gott dienen, nicht aber davon, wie uns Gott mit der Gerechtigkeit Christi diene. Der zweite Teil beschreibe die Gerechtigkeit dann ganz im Sinn einer heidnischen Tugendethik: »Derhalb so leret der blinden leiter nicht viel anders denn Aristoteles von guten Tugenden und ist ime Christus wenig nütze, da höret man nichts eigentliches, gründliches, noch klares von der Gerechtigkeit des Evangelii, des Glaubens, oder der zugerechneten Gerechtigkeit, davon Paulus leret, Ro. 4.«⁹³

Doch auch aus dem Konkordienluthertum kamen ähnliche Angriffe. Lucas Osiander (1534–1604) hatte bereits 1569 eine Streitschrift gegen die Jesuiten publiziert, in der er

85 Matthias FLACIUS ILLYRICUS, *Ethnica Jesuitarum doctrina de duobus praecipuis Christianae fidei articulis, nempe de expiatione remissioneque peccatorum ac de justificatione aut justitia Christi, qua Christiani iustificantur: ex eorum autentico, magnisque bullis confirmato Catechismo, ad verbum descripta*, Regensburg 1564.

86 »Si quis vult manifestari falsitatem impietatemque Papisticae doctrinae deprehendere, vel solum Jesuitarum, qui nun flos ipse Pontificiorum theologorum sunt Catechismus legat, qui primum annon 54 Vienneae prodiit, & postea etiam saepius recusus est, ac in compendium quoque non ita dudum a Canisio illorum patriarcha primario est redactus, ac denique etiam amplissimis monacharum bullis exornatus, collaudatusque, quod vere germaneque doctrinam Romanae ecclesiae contineat: & insuper omnibus, ut secundum eum credant, severissime est iniunctum. In eo sane authentico ac sacrosancto istorum libro, aut Evangelio potius, manifeste ipsissimum Ethnicismum reperies.« DERS., *De sectis, dissensionibus, contradictionibus et confusionibus doctrinae, religionis, scriptorum & doctorum pontificiorum liber*, Basel 1565, 34.

87 »Nam in descriptione iustitiae Christianae, qua coram Deo iustificemur ac salvemur, fol. 117 primae editionis, & aliquot paginis sequentibus, totam Christianam iustitiam collocat in sola nostra omissione malorum operum, & operatione bonorum. Christi vero iustitiae aut obedientiae meritum, passionis aut sanguinis, quod ea coram Deo iustificari debeamus, nulla prorsus ibi sit mentio.« Ebd.

88 Ebd., 34f.

89 Ebd., 36.

90 Ebd., 59f.

91 DERS., *Etliche Hochwichtige Vrsachen vnd Gründe, warumb das sich alle Christen von dem Antichrist, und allem seinen Grewel der Verwüstung, auffß erst absondern sollen: Sampt etlichen andern nützlichen und heilsamen Schrifftten und Unterrichten*, o. O. 1570.

92 Johannes WIGAND, *Warnung vor dem Catechismo D. Canisii, des grossen Jhesuwidders: daraus die ungründe Bepstlicher Lere zu erkennen*, Jena 1570.

93 Ebd., fol. 9r.

vor allem den Canisius-Katechismus angriff⁹⁴. Auch er erklärte, dass die Jesuiten letztlich nur die alte pharisäische Lehre des Papsttums wiederholten. Grundlage für ihn waren der große und der kleine Katechismus des Canisius⁹⁵. Auch für Osiander ist es die Hauptfrage, wie wir vor Gott gerecht sein können, nämlich nur durch die gläubige Annahme der fremden Gerechtigkeit Christi⁹⁶. Die Jesuiten führen daneben nun wieder unsere Verdienste und die Genugtuung durch unsere eigenen Werke ein⁹⁷. Zwar gebe es zum Schein Stellen, nach denen wir durch Christus und den Glauben an ihn gerechtfertigt seien, um uns zu täuschen⁹⁸. Dies werde an ihrer Lehre von den Weisen der Sündenvergebung und von den guten Werken, die sie erdichten⁹⁹, ebenso deutlich, wie in den erdichteten Sakramenten, die nicht von Christus eingesetzt wurden¹⁰⁰.

Die protestantische Kritik zeigt somit eine gewisse Einmütigkeit: Canisius als Repräsentant des Papsttums setzt die eigene Gerechtigkeit durch gute Werke an die Stelle der fremden Gerechtigkeit Christi, die uns allein gerecht machen kann. Er propagiert also mehr das Gerechtigkeitsideal der antiken Philosophie, durch eigene gute, gerechte Werke gerecht zu werden, als das Evangelium, nach dem die Gerechtigkeit nur von außen und aus Gnade geschenkt werden kann. Letztlich ist es so kein Zufall, dass es gerade die gnesiolutheranischen Hauptprotagonisten waren, die das Erbe Martin Luthers bewahren wollten, die Canisius angriffen. Damit hat aber die protestantische Kritik an ihm durchaus eine Mitte, ein Zentrum, nämlich die Lehre von der Erlösung und Rechtfertigung, die Canisius verfälsche. Von protestantischer Seite wird dessen Katechismus also durchaus gemäß dem königlichen Auftrag als antiprottestantisches Werk verstanden, gerichtet vor allem gegen das Grundprinzip des Protestantismus, das in den Augen von dessen Theologen mit dem Evangelium selbst, wie es bereits Paulus verkündet hatte, ineins fällt.

3. Antiprottestantismus und methodische Seelenführung: Die spezifische Prägung des Canisius-Katechismus

So sehr freilich der Katechismus des Canisius ein Gegenmittel gegen den Protestantismus sein sollte, so groß ist die Differenz in der Beurteilung dessen, was das Wesen desselben ausmacht. Da sich das Protestantismusbild des Jesuiten ganz grundsätzlich vom Selbstverständnis von dessen führenden theologischen Repräsentanten unterschied, setzte sein Katechismus auch völlig andere Schwerpunkte. Diese herauszuarbeiten bedeutet auch die Zielsetzung und die Eigenart seines Katechismus näher zu bestimmen, gerade im Vergleich zum wenig später entstandenen *Catechismus Romanus*.

Um Petrus Canisius in seinem rastlosen Wirken zu verstehen und auch zur Deutung seines Katechismus, ist ein Grundsatz von entscheidender Bedeutung, der für ihn ohne jeden Zweifel feststand: derjenige der exklusiven Heilsnotwendigkeit der wahren Gottesverehrung. Außerhalb der Kirche können deshalb weder Häretiker noch Schismatiker, die einst den Glauben besessen hätten, und auch nicht die Juden und Heiden, die noch

94 Lucas OSIANDER, Warnung vor der falschen Lehr, und phariseischen Gleißnerey der Jesuiten, Tübingen 1569.

95 Ebd., 1–8, 135–143.

96 Ebd., 9–21.

97 Ebd., 22.

98 Ebd., 23–68.

99 Ebd., 108–124.

100 Ebd., 76–81.

nicht zum Glauben gekommen waren, zum Heil gelangen¹⁰¹. Bereits die erste Frage des Katechismus, wer denn Christ genannt werden dürfe, erklärt, das sei nur, wer die wahre Lehre Christi in seiner Kirche bekennt, so dass alle Kulte und Abspaltungen außerhalb der Lehre und der Kirche Christi als häretisch beurteilt und verabscheut werden, etwa das Judentum und der Islam¹⁰². Alle Nichtgetauften, auch Kinder, gehen auf der anderen Seite nach seiner Lehre zugrunde¹⁰³. Eine rigorose Ablehnung des Judentums und des Islams durchzieht so den Katechismus¹⁰⁴.

Die weitere Frage musste dann aber sein, wo bzw. nach welcher Regel der wahre Glaube denn zu finden sei. Am Ende seiner Abhandlung über das Glaubensbekenntnis stellt er deshalb die Frage auf, ob es für den heilsnotwendigen Glauben genüge, dasjenige zu glauben, was die 12 Artikel des *symbolum* beinhalten. Dies bestreitet Canisius: Neben dem Glaubensbekenntnis müsse auch alles, was die Hl. Schrift lehrt, und alles, was aus den *articuli symboli* und der Hl. Schrift abgeleitet wird, im Glauben angenommen werden¹⁰⁵. Neben dieser recht traditionellen Bestimmung des Glaubensgegenstandes steht aber – in antiprotestantischer Frontstellung – ein weiterer Bereich: Dasjenige, was der Hl. Geist seiner Kirche offenbart und verkündet und was uns als mündliche oder als schriftliche Tradition anvertraut wird¹⁰⁶. Hier rezipiert Canisius nicht die Lehre von Schrift und Tradition des Trienter Konzils, sondern deutet diese zugespitzt im Sinne einer materialen Ergänzung der Schrift durch die Tradition. Zudem ist sein Traditionsbegriff hier sehr umfassend, da er in antiprotestantischer Zuspitzung die kirchlichen Traditionen sehr allgemein schützen will und offenbarungsaktualistisch nicht zwischen göttlicher Offenbarung, die seit den Aposteln überliefert wird, und späteren menschlichen Überlieferungen unterscheidet. Auch bei den göttlichen Geboten gibt es geschriebene und ungeschriebene, wofür ihm Dionysius Areopagita, der ihm als Schüler des Apostel Paulus gilt, Zeuge ist¹⁰⁷. Das Kriterium, an dem man *apostolicae et probatae in ecclesia traditiones* erkennt, ist die Universalität in der Kirche, die nur durch apostolischen Ursprung erklärt werden könne, so Canisius gestützt auf Augustinus (354–430) und Leo den Großen († 461)¹⁰⁸. Beispiele sind ihm die Kindertaufe und die Heiligen- und Bilderverehrung¹⁰⁹, all dies in Frontstellung gegen die protestantischen Irrtümer der Gegenwart: Artikel 62 fragt explizit, ob von der Würde und Autorität solcher Traditionen abgewichen werde und bejaht dies: Apostolische und kirchliche Traditionen werden heute verachtet oder zumindest zu rein menschlichen *Adiaphora* degradiert¹¹⁰.

101 »Extra quam communionem (sicut extra Noae arcam) nulla omnino salus mortalibus, non Iudaeis aut ethnicis, qui fidem ecclesiae nunquam receperunt, non haereticis, qui receptam deseruerunt vel corruerunt, nec schismaticis, qui pacem et unitatem ecclesiae reliquerunt, nec demum excommunicatis, qui qualibet alia gravi de causa id meruerunt, ut ab ecclesiae corpore ceu perniosa quaedam membra praescindantur separanturque. Atque istiusmodi omnes, quoniam ad ecclesiam eiusque sanctam communionem non pertinent, sane divinae gratiae et salutis aeternae non possunt esse participes, nisi ecclesiae, a qua suo illi vitio sunt semel avulsi, primum reconcilientur atque restituantur.« Petrus CANISIUS, Summa (wie Anm. 71), 89.

102 Ebd., 80.

103 »Perirent autem non baptizati, etiam parvuli, sicut olim in synagoga incircumcisi.« Ebd., 140.

104 BELLINGER, Catechismus Romanus (wie Anm. 12), 261–263.

105 Petrus CANISIUS, Summa (wie Anm. 72), 92.

106 »Quarto et illa pro sacrosanctis habenda firmissimaque fide retinenda sunt, quae Spiritus sanctus credenda nobis revelat pronuntiatque per ecclesiam. Circa haec omnia fides christiana versatur, qua demum certo et citra haesitationem ullam credimus, quaecunque a Deo salutis nostrae causa revelata sunt et adhuc revelari possunt ecclesiae, sive scripto illa sive vivae vocis traditione nobis commendentur.« Ebd.

107 Ebd., 116.

108 Ebd., 117f.

109 Ebd., 118f.

110 »Plurimum: graviter enim erratur circa doctrinam de hisce apostolicis et ecclesiasticis traditionibus, dum eas plerique contemnunt, alii negligunt aut certe pluris non faciunt, quam caeteras

Dabei werden die Protestanten, so die Fragen 63 und 64, durch die Hl. Schrift, die den Gehorsam zu Amtsträgern lehrt (Hebr 13,17; Mt 23,3) und durch Väter (Origenes [† 254], Hieronymus [† 420], Augustinus) widerlegt¹¹¹. Aus all dem ergibt sich eine gewisse Kontur eines Bildes von Protestantismus, gegen das Petrus Canisius anspricht: Dieser leugnet fromme und heilsame Traditionen der Kirche als angeblich nicht schriftgemäß, ebenso wie einen Teil der kirchlichen Gebote. Gegen diese Form der Negation unter dem Vorwand der Freiheit wendet er sich; so verteidigt er explizit die Heiligenverehrung, durch die die Ehre Christi nicht vermindert, sondern vermehrt werde¹¹², ebenso die Verehrung der Bilder Christi und der Heiligen¹¹³. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen ist eine solche nicht nur wegen der gemeinsamen Heilsgüter, sondern auch eine solche durch das Amt, die Verdienste und das Gebet¹¹⁴. Eine Überlieferung, die dem Jesuiten besonders am Herzen lag, die aber von den Reformatoren angegriffen wurde, war der Zölibat der Priester, dessen Freiwilligkeit und Verbindlichkeit er ebenso verteidigte¹¹⁵ wie die evangelischen Räte, die Christus selbst vollkommen gelebt habe und die er nachweislich der Hl. Schrift seinen Jüngern angeraten habe, Armut, Keuschheit und Gehorsam¹¹⁶. Sie ermöglichen eine Nachahmung der evangelischen Vollkommenheit Christi¹¹⁷. Auch das Messopfer und die Kommunion unter einerlei Gestalt werden als katholische Praxis klar und eindeutig verteidigt¹¹⁸, auch wenn Canisius später in Trient das Zugeständnis des Laienkelchs für möglich hielt¹¹⁹.

Eine weitere besondere und individuelle Note erhält Canisius' Verteidigung der christlichen Traditionen auch durch die intensive Marienverehrung, die ihn auszeichnete¹²⁰. Bei der Behandlung der göttlichen Tugend der Hoffnung gemäß den Bitten des »Vater Unser« fügte er deshalb, anders etwa als später der *Catechismus Romanus*¹²¹, noch das Ave Maria (ohne den damals noch weithin unüblichen zweiten Teil, den er dann in die zweite Auflage aufnimmt) an, der durch die Praxis und stete Einmütigkeit der Kirche seit der Zeit der Väter bis zum heutigen Tag ehrfürchtig bewahrt worden sei¹²². Immer wieder werden die Jungfräulichkeit und Gottesmutterchaft Mariens betont und eine Fülle von

magistratum politicorum constitutiones et haec instituta esse hominum fingunt, quae vel observare vel omittere liberum sit exiguaeque aut nullius omnino frugis ipsi ἀδιάφορα vocant.« Ebd., 119.

111 Ebd., 120–122.

112 Ebd., 107–109.

113 Ebd., 109f.

114 Ebd., 88f., 107–109.

115 Ebd., 194–196.

116 Ebd., 259–269.

117 »Hoc nimirum, quod sint incitamenta et subsidia quaedam commoda admodum, quae infirmis adversus mundi carnisque illecebras arma praebeant, quae bonorum conatus in cursu verae pietatis ad meliora provehant, quae spiritum ad praestanda religionis divinique cultus officia expeditiorem reddant et quae insuper, ut ostendimus, ad aeternae vitae mercedem ac gloriam in coelo pleniorum consequendam conferant. Ac summa quidem evangelicae perfectionis in eo versatur, ut quam maxime possis, Christum imiteris.« Ebd., 269.

118 Ebd., 153–161.

119 Klaus SCHATZ, Petrus Canisius und das Trienter Konzil, in: Petrus Canisius – Reformator der Kirche. Festschrift zum 400. Todestag des zweiten Apostel Deutschlands, hrsg. v. Julius OSWALD u. Peter RUMMEL (JVABG 30 [1996]), Augsburg 1996, 67–96, hier: 87–89.

120 Otto BRAUNSBERGER, Der selige Petrus Canisius. Seine Arbeiten für die Verteidigung des Cultus der seligsten Jungfrau im 16. Jahrhundert (Bericht des Internationalen Marianischen Kongresses vom 18. bis 21. August 1902 zu Freiburg i. d. Schweiz), Fribourg 1903, 355–383; Leo SCHEFFCZYK, Marienlehre und Marienfrömmigkeit bei Petrus Canisius als Beispiel nachreformatorischer Marienverehrung in Deutschland, in: Die Mutter der schönen Liebe. Marienverehrung im Leben der Kirche und der Christen, hrsg. v. German ROVIRA, Würzburg 1982, 95–109.

121 BELLINGER, Catechismus Romanus (wie Anm. 12), 243f.

122 Petrus CANISIUS, Summa (wie Anm. 72), 98f.

Väterzeugnissen angeführt, die Maria auf ähnliche Weise bereits preisen, dabei auch einen pseudo-augustinischen Text zitierend¹²³. Während also die wahre Form der Gottesverehrung innerhalb der katholischen Kirche in der Annahme des Glaubens und im Befolgen der göttlichen und kirchlichen Gebote besteht, leugnet der Protestantismus unter dem Vorwand der Befreiung von Menschensatzungen einen Teil der Glaubenssätze und Gebote der Kirche. Von einer solchen Unbesonnenheit rufen uns die apostolischen und kirchlichen Traditionen zurück, die uns beschützen, aber auch abschrecken, indem sie unserer Freiheit Zügel anlegen. Fromm die kirchlichen Überlieferungen weiterhin befolgen, das war das Ideal, das hinter dem Katechismus des Canisius stand¹²⁴.

Petrus Canisius stand mit diesem Protestantismusbild in einer breiten Tradition katholischer Selbstbesinnung im 16. Jahrhundert, die das Wesen der Häresie im Aufstand gegen die Überlieferungen und Gebote der Kirche sah, folgend einer Logik des Fleisches unter dem Vorwand der christlichen Freiheit¹²⁵. Diese wurde – so die Deutung der frühen Gegner der Reformation – befördert durch die Kleruskritik, die Unzufriedenheit mit der kirchlichen und vor allem der klerikalischen Praxis¹²⁶. Dies verweist zurück in die frühe Begegnungsgeschichte des Petrus Canisius mit der Reformation, somit in die konfessionelle Formationsphase in der Reichsstadt Köln und in den Abwehrkampf der katholischen Partei gegen eine drohende Übernahme der Reformation. Dort wurde unter Hermann von Wied (1477–1552) lange Zeit der Kampf gegen die Reformation durch die Strategie einer Selbstreform der Kirche propagiert. Für eine Kölner Provinzialsynode im Jahr 1536 hatte Johannes Gropper (1503–1559) die Reformstatuten entworfen¹²⁷. Früh wurde hier nicht nur der Gedanke verfolgt, dass durch eine bischöfliche Klerusreform dem Protestantismus sozusagen der berechnete Kern entzogen werde, sondern auch, dass Bildung und katechetischer Unterricht ein Gegengewicht bilden müssten zur protestantischen Reformation und Luthers Katechismen. Gropper verfasste ein *Enchiridion* genanntes Handbuch für Priester,

123 Ebd., 99–103.

124 »Proxime est recte uti christiana libertate, quam homines otio luxuque capti, si unquam alias, nunc maxime dant in occasionem carnis, ut Apostolus loquitur. Illius praetextu foedis voluptatibus inseruiunt et quicquid vere libet, etiam circa religionis instituta, id licere sibi arbitrantur, Atqui ab ista temeritate nos revocant, tumentur, deterrent apostolica et ecclesiastica dogmata, frenum iniiciunt humanae licentiae, docent convenienter uti christiana libertate; ita nimirum, ut a iure peccati et a servitute veteris legis per Christum effecti liberi, ultro libenterque praestemus christianum officium, serviamus Deo in iustitia et sanctitate, ducem sequamur spiritum in lege charitatis, iustitiae servi, oboedientiae filii, humilitatis cultores, patientiae custodes, patientiae et crucis amatores. Vos inquit Apostolus in libertatem vocati estis, fratres, tantum ne libertatem in occasionem detis carnis, sed per charitatem Spiritus servite invicem. Ad quam Spiritus charitatem sanctae servitutis obsequio et alendam et conservandam cum honesta cuncta prosunt, tum ingens pondus adferunt pie observatae ecclesiae traditiones.« Ebd., 130f.

125 Die Zeugnisse für diese Sichtweise wurden bereits gesammelt bei: Ignaz von Döllinger, Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des lutherischen Bekenntnisses, 3 Bde., Regensburg 1846–1848.

126 Klaus Unterburger, Das bayerische Konkordat von 1583. Die Neuordnung der päpstlichen Deutschlandpolitik nach dem Konzil von Trient und deren Bedeutung für das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt (Münchener Kirchenhistorische Studien 11), Stuttgart 2006, 110–132; Hans-Jürgen Goertz, Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517–1529, München 1987; Ders., Antiklerikalismus und Reformation. Ein sozialgeschichtliches Erklärungsmodell, in: Ders., Antiklerikalismus und Reformation. Sozialgeschichtliche Untersuchungen, Göttingen, 1995, 7–20.

127 Hubert Jedin, Das Autograph Johann Groppers zum Kölner Provinzialkonzil von 1536, in: Spiegel der Geschichte. FS Max Braubach, hrsg. v. Konrad Repgen u. Stephan Skalweit, Münster 1964, 281–292; August Franzen, Das Kölner Provinzialkonzil von 1536 im Spiegel der Reformationsgeschichte, in: Die Kirche im Wandel der Zeit. FS Joseph Höfner, hrsg. v. Franz Groner, Köln 1971, 95–110.

das mit den Synodalstatuten verteilt werden sollte¹²⁸. Dieses entwickelte nicht nur eine Art Gegengift gegen die zeitgenössische Häresie, sondern propagierte auch ein erneuertes Bild von Priesteramt und Seelsorge¹²⁹.

Gropper hatte 1547 auch eine Art kleineren Katechismus in den Druck gegeben, seine *Capita institutionis*, die auch in deutscher Übersetzung als »Hauptartikell christlicher Unterrichtung zur Gotseligkeit« erschienen. In diesem findet man einen ganz ähnlichen Aufbau wie denjenigen, den später auch Canisius angewandt hat. Zum einen die Abfolge des ersten Teils Credo/Vater unser/Zehn Gebote (Glaube, Hoffnung, Liebe) und Sakramente, dann den Anhang des Ave Maria an das Vater Unser; schließlich einen zweiten Teil, der dann auch noch die Tugenden und Sünden behandelt¹³⁰. 1550 folgte die etwas erweiterte *Institutio Catholica* Gropfers¹³¹. Die Übereinstimmung zwischen Gropper und Canisius ist derart eng, dass man mit einiger Sicherheit Gropper als Vorlage für Canisius und inhaltlich zudem eine enge Verbindung mit dessen Sichtweise auf die Reformation und die gegen sie anzuwendenden Gegenmittel ausmachen kann. Damit lässt sich aber der Antiprottestantismus des Petrus Canisius auch noch genauer charakterisieren. Neben einer Verteidigung der Lehren, Bräuche und Gebote der Kirche, die die Protestanten unter dem Vorwand christlicher Freiheit negierten, ist es ein Konzept, das zu Reform und tugendhaftem Leben erziehen möchte, um dem Protestantismus den Nährboden zu entziehen. Reform durch Bildung und Erziehung anstatt direkter Polemik ist das grundsätzliche Ziel, das – gespeist aus dem frühen Kölner Reformmilieu – ein Grundanliegen des Jesuiten ausmachte¹³².

Dies erklärt somit den eigenartigen Aufbau des Canisius-Katechismus genauer. Nach der Ausarbeitung der traditionellen katechetischen Hauptstücke (Credo, Vater Unser, 10 Gebote und Sakramente) folgt ein umfangreicher, zweiter Teil, nämlich eine umfassende Tugend- und Sündenlehre, die den Christen zu einem guten Leben in Christus anleiten und erziehen möchte. Mit einigem Recht kann man in diesem zweiten Teil eine besondere Eigenart und damit ein besonderes Anliegen seiner Katechismen erkennen. Er selbst führt diesen zweiten Teil als »Gerechtigkeit« in Ergänzung zum ersten Teil »Weisheit« ein. Der Katechismus beginnt mit dieser Einteilung der christlichen Lehre in Weisheit und Gerechtigkeit, verstanden als Meiden des Bösen und Tun und Trachten des Guten¹³³.

Wie gesehen, wurde gerade diese Betonung der Gerechtigkeit bei Canisius von seinen protestantischen Kritikern scharf kritisiert, besonders aber seine Definition, nach der die Gerechtigkeit im Meiden des Bösen und Tun des Guten bestehe. Paulus schien hier durch

128 *Canones Concilii provincialis Coloniensis sub Reverendissimo in Christo patre ac dno. D. Hermanno S. Coloniensis Ecclesiae Archiepiscopo ... quibus adiectum est Encheridion Christianae institutionis*, Köln 1538.

129 Johannes MEIER, *Der priesterliche Dienst nach Johannes Gropper (1503–1559). Der Beitrag eines deutschen Theologen zur Erneuerung des Priesterbildes im Rahmen eines vortridentinischen Reformkonzeptes für die kirchliche Praxis* (RST 113), Münster 1977; DERS., *Johannes Gropper (1503–1559). Theologie für eine Erneuerung der Praxis der Kirche*, in: *AmrhKG* 70, 2018, 127–146.

130 Johannes GROPPER, *Capita institutionis christiane ad pietatem: ex sacris scripturis & orthodoxae catholicae ecclesiae doctrina & traditione excerpta*, Köln 1546; DERS., *Hauptartikell christlicher Unterrichtung zur Gotseligkeit: auch eyn Betbüchlein uß götlicher Schrift unnd den heiligen Väteren gezogen*, Köln 1547.

131 DERS., *Institutio Catholica: Elementa Christianae pietatis succincta brevitate complectens*, Köln 1550.

132 FORESTA, *Apostel* (wie Anm. 40), 391f.; vgl. hierzu: Heribert SMOLINSKY, »Docendus est populus«. *Der Zusammenhang zwischen Bildung und Kirchenreform in Reformordnungen des 16. Jahrhunderts*, in: DERS., *In Zeichen von Kirchenreform und Reformation. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte in Spätmittelalter und früher Neuzeit* (RST. Suppl. 5), Münster 2005, 25–43; DERS., *Kirchenreform als Bildungsreform im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, in: *Ebd.*, 44–61.

133 »Christiana doctrina circa sapientiam et iustitiam versatur.« Die »iustitia« bestehe in zwei Teilen, »in malis fugiendis« und »in bonis faciendis aut consecrandis«. CANISIUS, *Summa* (wie Anm. 72), 78.

Aristoteles ersetzt worden zu sein. Tatsächlich wirkt Teil II der *Summa doctrinae christiana* wie ein Ethik-Handbuch; die Abhandlung über die letzten Dinge, die den Katechismus beschließt, betont stark den Vergeltungscharakter des göttlichen Gerichts¹³⁴. Dennoch wäre es nicht korrekt zu meinen, Canisius propagiere eine vor- und außerchristliche Werkgerechtigkeit. Vielmehr erwächst die Gerechtigkeit, die guten Taten und das Meiden der bösen, aus der Weisheit, aus dem Leben nach den göttlichen Tugenden, gestärkt durch die Sakramente. Es ist eine spezifische christliche Gerechtigkeit, die die Heiden nicht ohne die Gnade Christi erreichen können¹³⁵. So schließt der Katechismus nicht nur mit dem Schriftwort *Deum time et mandata eius observa* (Ps 34,17; Ps 37,27), sondern auch mit *Confirma hoc Deus, quod operatus es in nobis* (Tob 4,21)¹³⁶.

Auf der anderen Seite wird man aber auch nicht verkennen können, dass in praktischer Hinsicht doch die intendierte Hauptwirkung in der Besserung des Menschen liegt, in seiner Erziehung zu einem christlichen Leben. Was die Protestanten als papistische Werkgerechtigkeit kritisierten, ist Teil der antiprotestantischen Strategie des Jesuiten, der das Wesen der Häresie ja in missbrauchter, zügelloser Freiheit, in der Missachtung der Gebote, Lehren und Bräuche der Kirche ausmachte. Weil die Reformation eine Verschlechterung der Sitten mit sich brachte, suchte Canisius, sie neu zu befestigen. Doch wäre es viel zu kurz gegriffen, diese Zielsetzung nach methodischer Erziehung und Besserung des Menschen allein auf seinen antiprotestantischen Impetus zurückzuführen. Die Tugenden- und Lasterlehren sind vielmehr (spät-)mittelalterliches Erbe¹³⁷. Die Bemühungen um eine Intensivierung der Frömmigkeit haben im Spätmittelalter nicht nur zu einer Verdichtung von Predigt und Seelenführung geführt, sondern auch zu einem immer breiter werdenden Einsatz gedruckter Medien¹³⁸. Erziehung durch Bildung war gerade in Kreisen, die für sich und andere nach einer Intensivierung der Frömmigkeit strebten, ein zentrales Anliegen. Aus diesem Bestreben nach einer erneuerten Frömmigkeit, einer *devotio moderna* in einem weiten Sinn, entstanden nicht nur die Katechesen und andere Formen methodischer Seelenbildung und Seelenlenkung, sondern damit auch die Literaturgattung der Katechismen selbst¹³⁹. Gerade die »gezählte Frömmigkeit« der Tugenden- und Lasterkataloge mit ihren Einteilungen, aber auch das Bemühen um methodische Seelenführung verweisen ebenfalls zurück auf jenes Milieu um die Kölner Kartause und die Kölner Universität, das Canisius frühzeitig geprägt hat und das er in den großen ignatianischen Exerzitien, die er 1543 bei seinem Ordenseintritt in Mainz absolvierte, auch bei den Jesuiten wiedererkannte. Auch die Exerzitien in der frühen Gesellschaft Jesu erwachsen aus diesen neuen spätmittelalterlichen Frömmigkeitsformen und in den ersten Jahrzehnten des Ordens war die Rezeption mystischer Texte und

134 Petrus CANISIUS, *Summa* (wie Anm. 72), 268–272.

135 »Summa totius operis duabus rebus continetur, sapientia et iustitia christiana. Ad sapientiam haec capita, videlicet de fide et symbolo fidei, de spe et oratione domonica, de charitate et decalogo referuntur. Nam fides, spes, charitas, illae virtutes sunt, quibus veram hominis sapientiam, ut Augustinus etiam annotavit, divina scriptura concludit. Accessit porro de praeceptis ecclesiae et de sacramentis tractatio. Sicut enim praedictae virtutes absque sacramentis et praeceptis ecclesiae subsistere non possunt, ita eorum accessione efficaciter nobis inseruntur, insertae confirmanur, augentur et perficiuntur. Quapropter in iis, quae ad sapientiam referimus explicandis, prior libri pars absolvitur. ... Ita demum discimus, quantum inter christianum ethnicumque hominem intersit, cum utrumque non modo fides, verum etiam vita secundum sapientiam et iustitiam christianam instituta discernat.« Ebd., 272f.

136 Ebd. 273f.

137 BELLINGER, *Catechismus Romanus* (wie Anm. 12), 68f.

138 Francis RAPP, *Christentum IV: Zwischen Mittelalter und Neuzeit (1378–1552)* (Die Religionen der Menschheit 31), Stuttgart 2006, 127–304.

139 Ebd., 160; Egino WEIDENHILLER, *Untersuchungen zur deutschsprachigen katechetischen Literatur. Nach den Texten der Bayerischen Staatsbibliothek (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 10)*, München 1965.

Traditionen weit verbreitet¹⁴⁰. Der Katechismus des Petrus Canisius will die spätmittelalterliche Frömmigkeit so nicht nur gegen die Reformation verteidigen, er ist selbst ganz tiefgehend ein Produkt dieser Frömmigkeit mit ihrem Streben nach Heilssicherheit, Verinnerlichung, methodischer Bildung und intensiver Gottesbeziehung. Wenn er selbst in seinem Testament rückblickend feststellt, dass der Katechismus »auf sanfte Weise« die Gefallenen aufrichten und die Irrenden auf den rechten Weg zurückführen sollte¹⁴¹, so kommt darin zum Ausdruck, dass er zwar auf der einen Seite viel expliziter antiprotestantisch als etwa der spätere römische Katechismus gewesen ist¹⁴², sein Antiprotestantismus bestand jedoch nicht in direkter Polemik, sondern in Erziehung, Seelenführung, Reform und lehrmäßiger Abgrenzung¹⁴³. Zeit seines Lebens blieb er von der spätmittelalterlichen mystischen Spiritualität eines Johannes Tauler (ca. 1300–1361) geprägt¹⁴⁴.

4. Die weiteren Katechismen des Petrus Canisius

Bereits in der Entstehungsphase des Katechismus wurden ganz unterschiedliche Interessen und Zielgruppen deutlich. Obwohl am Ende Canisius sich auf einen Katechismus für Schüler konzentrieren sollte, ein Lehrbuch für universitäre Vorlesungen und ein Predigtwerk für Pfarrer von anderen verfasst werden sollten, hatte der König ihn gebeten, am Rand genau die Fundstellen aus Schrift und Tradition zu verzeichnen und diese genau zu zitieren. So zitierte er rund 1100-mal die Hl. Schrift, 400-mal die Kirchenväter, davon an 150 Stellen Augustinus¹⁴⁵. Die beiden ergänzenden Schriften anderer Jesuiten wurden niemals verfasst. Die zahlreichen Textstellen aus Schrift und Tradition und der Umfang der *Summa* machte sie aber selbst geeignet, als Lehrbuch an Jesuiten fakultäten anstelle der Sentenzen des Petrus Lombardus als Grundlage zu dienen – so die Weisung des Ignatius kurz vor seinem Tod an die Prager Jesuiten¹⁴⁶. Von Beginn an war auch eine deutsche Übersetzung vom König vorgesehen, die Canisius 1556 in den Druck geben konnte¹⁴⁷.

Petrus Canisius war jedoch nie mit sich und seinem Werk zufrieden und bat Mitbrüder und Freunde immer wieder um Verbesserungen. Hinzu kam die Kritik von Gegnern. So arbeitete er an einer zweiten, verbesserten und erweiterten Auflage, die schließlich 1566 erscheinen konnte. In dieser ergänzte er viele zusätzliche Belegstellen

140 FORESTA, Apostel (wie Anm. 40), 190–206.

141 »Er sollte so gehalten sein, daß er auf sanfte Weise die Gefallenen aufrichten und auf den rechten Weg zurückführen konnte.« Die Bekenntnisse des hl. Petrus Canisius, hrsg. u. übers. v. Johannes METZLER, Mönchengladbach 1925, 61.

142 BELLINGER, Catechismus Romanus (wie Anm. 12), 277.

143 Johannes METZLER, Der heilige Petrus Canisius und die Neuerer seiner Zeit (KLK 1), Münster 1927.

144 Julius OSWALD, Petrus Canisius – ein Mystiker? Eine Hinführung zu seinem Testament, in: Geist und Leben 70, 1997, 260–269.

145 BRAUNSBERGER, Entstehung (wie Anm. 27), 38; STREICHER, Catechismi (wie Anm. 46), II, 89*–92*.

146 »Vorlesungen in Dingen scholastischer Theologie zu halten, wenn es Bereitschaft von Hörern gibt. Und man soll zusehen, welche Bücher gelesen werden sollen, und ob es gut wäre, jenes Theologiekompodium zu lesen, das von Doktor Canisius verfaßt worden ist, oder ein anderes. Und darüber kann man sich in Wien und auch in Prag besprechen; oder aber den Sentenzenmeister oder einen anderen Lehrer, der dem Ort und der Zeit angepaßt ist.« Juan de Polanco im Auftrag an die für das Prager Kolleg bestimmten Mitbrüder, 12. Februar 1556, Ep. 6205, in: Ignatius VON LOYOLA, Briefe und Unterweisungen, übers. v. Peter KNAUER (Ignatius von Loyola. Deutsche Werkausgabe 1), Würzburg 1993, 845–853, hier: 847.

147 Petrus CANISIUS, Frag und Antwort christlicher Leer: in den Hauptstücken yetz neulich auß Bevelch der Römischen zu Hungern und Behaim ... Khü. May. unseres allgernedigsten Herrn der christlichen Jugent unnd allen ainfaltigen zu Nutz inn Druckh außgangen, Wien 1556.

aus der Hl. Schrift und den Vätern¹⁴⁸. In zwei Themenfeldern führte ihn die Kritik aber auch dazu, inhaltliche Korrekturen vorzunehmen. Die eine betraf den protestantischen Vorwurf, er kenne die Gnade Christi nicht. In der Frage nach den Mitteln der Sühne am Ende des Sündentraktats zählte Canisius neben dem Bußsakrament auch Almosen, Vergebung gegen den Nächsten, Besserung des Nächsten, Überfülle an Liebe und Herzensreue auf¹⁴⁹. Da ihm Flacius vorwarf, er kenne Christus und sein Sühneleiden nicht, ergänzte er in der zweiten Auflage hier explizit, dass allein Christus als Sühnebringer und Gotteslamm uns den Nachlass der Sünden verdienen könne und dass Gott durch den Glauben unsere Herzen reinige¹⁵⁰. In einem Anhang brachte er überdies noch das Erbsünden- und das Rechtfertigungsdekret des Trienter Konzils¹⁵¹. Eine zweite Änderung betraf den Kirchenbegriff. Diese wurde zum 9. Artikel des Glaubensbekenntnisses als die *congregatio christifidelium* definiert, die von Christus erlöst sei und eins im Glauben und in der Verwaltung der Sakramente. Glauben, Lehre und Sakramente bilden ein dreifaches Band¹⁵². Bei den Kirchengeboten fragte er dann noch einmal, was die Kirche sei und definierte sie als Glaubens- und Bekenntnisgemeinschaft, die Christus dem Petrus und seinen Nachfolgern übergeben habe, damit sie diese leiten und weiden¹⁵³. In gewisser Weise unklar war deshalb die Frage geblieben, ob es Kirche auch dort geben konnte, wo keine Unterordnung unter dem Papst bestünde, also vor allem im Osten. Auch war die Lehre von der päpstlichen Gewalt noch nicht sehr entwickelt. 1566 wurde nun ausdrücklich in die Kirchendefinition aufgenommen, dass Christus ihr Haupt sei und der Papst dessen sichtbarer Stellvertreter auf Erden¹⁵⁴. Auch wird dem Papst nun – neu – die oberste Entscheidungsgewalt in Lehrfragen in der Kirche explizit zugesprochen¹⁵⁵. Die Gültigkeit der protestantischen Ordinationen hingegen wurde von Petrus Canisius noch nicht explizit bestritten¹⁵⁶.

Als Gegengewicht gegen die protestantischen Katechismen, etwa Luthers kleinen Katechismus, war es nun aber auch unabdingbar, einen sehr viel kleineren Gegenkatechismus zu verfassen, die *Summa doctrinae christianae* eignete sich zwar als Handbuch, aber nicht zum Auswendiglernen und somit auch nicht zum Unterricht für die Illiteraten und die kleinen Schüler. 1556 erstellte er deshalb einen kurzen Auszug mit 59 Fragen¹⁵⁷. 1558 erschien dieser *Catechismus minimus* auch auf Deutsch im Druck¹⁵⁸. In einem Anhang folgen Gebete und ein Beichtspiegel sowie eine Anleitung zum würdigen Empfang der Eucharistie. Auch hier schöpfte Canisius aus der spätmittelalterlichen Frömmigkeits-

148 BRAUNSBERGER, Entstehung (wie Anm. 27), 85; STREICHER, Catechismi I/1 (wie Anm. 46), 89*.

149 Petrus CANISIUS, Summa (wie Anm. 72), 225f.

150 BRAUNSBERGER, Entstehung (wie Anm. 27), 83f.

151 Ebd., 84f.

152 Petrus CANISIUS, Summa (wie Anm. 72), 88f.

153 Ebd., 122.

154 »Eamque docet primum unam esse et consentientem in fide fideique doctrina et administratione sacramentorum, quaeque sub uno capite suo Christo unoque vices eius in terris gerente pontifice maximo regitur ac in unitate conservatur.« Petrus CANISIUS, Summa doctrinae christianae, Dillingen 1571, in: STREICHER, Catechismi I/1 (wie Anm. 46), 88f. Vgl. auch: BRAUNSBERGER, Entstehung (wie Anm. 27), 86f.

155 Vgl. BRAUNSBERGER, Entstehung (wie Anm. 27), 88.

156 Petrus CANISIUS, Summa (wie Anm. 72), 186–190.

157 DERS., Summa doctrinae christianae per quaestiones tradita et ad captum rudiorum accommodata, [Appendix de:] Principia grammatices. Libellus plane novus & ad eius artis rudimenta plene tum tradenda, tum percipienda, ut nullus fere alius, maxime commodus iuventuti, Ingolstadt 1556, in: STREICHER, Catechismi I/1 (wie Anm. 46), 264–271.

158 Petrus CANISIUS, Der Klain Catechismus sampt kurtzen gebetlen für die ainfältigen, Dillingen 1556, in: Streicher, Catechismi I/2 (wie Anm. 46), 213–229.

tradition, etwa aus Bruder Klaus von der Flüe (1417–1487)¹⁵⁹. Für die unteren Klassen der Jesuitengymnasien, namentlich in Köln, kam aber das Bedürfnis auf, auch eine ausführlichere Darlegung, sozusagen einen mittleren Katechismus zu erhalten. Canisius schrieb diesen *Catechismus minor* 1557–1559; die lateinische Version sollte 122 Fragen beinhalten. Eine deutsche Fassung konnte er 1560 herausgeben¹⁶⁰. Auch dieser Katechismus war mit zahlreichen Gebeten versehen, die aus der spätmittelalterlichen Mystik und Frömmigkeitsliteratur geschöpft waren¹⁶¹. Otto Braunsberger (1850–1926), der die grundlegende Abhandlung über die Entstehung der drei Katechismen verfasst hat, kommt zu folgendem Urteil: »Stellt man einen Vergleich an zwischen den drei Katechismen des Canisius, dem großen, kleinen und kleinsten, so wird man dem kleinen die Palme zuerkennen müssen. Mit ihm war die goldene Mittelstraße gefunden.«¹⁶²

5. Fazit

Die Katechismen des Petrus Canisii bedeuten eine Erfolgsgeschichte, da sie aus dem sich formierenden jesuitischen Erziehungssystem entstanden und auf dessen Bedürfnisse hin ausgerichtet waren. So konnten sie nicht nur in Österreich, für das sie ursprünglich verfasst wurden und wo sie exklusive Geltung erhalten sollten, sondern auch sonst in den Niederlanden und im Hl. Römischen Reich über Jahrhunderte den Katechismusunterricht beinahe exklusiv prägen. Von ihrer Zielsetzung her waren es antiprottestantische Werke, wobei hier der aus der Kölner katholischen Reformpartei erwachsene Protestantismusbegriff der Leugnung christlicher Lehren, Traditionen, Bräuche und Gebote unter dem Vorwand der christlichen Freiheit bestimmend war. Als Gegenmittel wollten sie sittliche Reform und Bildung setzen. Sie erwuchsen aus der Frömmigkeitstradition des Spätmittelalters mit ihrer Interioisierung, Intellektualisierung und Quantifizierung und wollten diese sichern. Ebenso wie die Canisius-Katechismen antiprottestantische Werke sind, sind sie auch Produkte einer devotio moderna, die sie sichern wollten. In der frühen jesuitischen Tradition und besonders auch bei Canisius lebt die methodische Glaubensvertiefung und -verinnerlichung fort, die in der Frömmigkeitsbewegung des späten Mittelalters entstanden war. Zugleich verlangte die antiprottestantische Zuspitzung aber ekklesiologisch-papale Verschärfungen. Väterstudien, Betonung der Kirchengebote und die in der Reformation angefochtenen Frömmigkeitstraditionen sowie eine glühende Marienverehrung waren eigene Akzente, die Canisius setzte.

159 BRAUNSBERGER, Entstehung (wie Anm. 27), 108–110.

160 Ebd., 113–135. – Petrus CANISIUS, *Capita doctrinae christianae compendio tradita, ut sit verlutus parvus catechismus catholicorum*, in: STREICHER, *Catechismi I/1* (wie Anm. 46), 209–261; DERS., *Kurtzer Unterricht vom Catholischen Glauben, gezogen aus dem großen Catechismo*, Dillingen 1560, in: Streicher, *Catechismi I/2* (wie Anm. 46), 1–87.

161 BRAUNSBERGER, Entstehung (wie Anm. 27), 125, 132.

162 Ebd., 133.

PETER FLECK

»Alle dem christlichen Volke zum Heil notwendigen Sachen«

Einblicke in drei Jahrhunderte Mainzer Katechismusgeschichte vor 1800

Im Gedenken an Peter Walter (1950–2019)

Um mit einer mainzisch-schwäbischen Reminiszenz zu beginnen¹: Der unlängst verstorbene Mainzer Bischof Kardinal Karl Lehmann (1936–2018) stammt bekanntlich aus dem schwäbischen Hohenzollern und ist in Veringenstadt auf der Schwäbischen Alb aufgewachsen. Er bemerkte hinsichtlich seiner einstigen Berufung zum Priesteramt: »Freilich ist mit meinem Berufsbild [...] auch viel Enttäuschung verbunden, die ich selbst schon in meinen Jugendgruppenstunden [...] erlebte: eben die Tragik des Menschen, der den Willen hat, die Welt umzugestalten, dessen einzelne Kraft aber nicht ausreicht, die lähmenden Gegenkräfte zu überwinden.«² Es mag erstaunen, dass ein im gleichen Veringenstadt ein Jahrhundert früher wirkender Priester ähnliches erlebt hat, nämlich Thomas Geiselhard (1811–1891), der spätere, sozialpolitisch besonders engagierte Stadtseelsorger von Sigmaringen, der auch die Neugründung der Abtei Beuron unterstützt hat. In seinem Tagebuch hielt er fest, dass alle Versuche, dort auf die Leute religiös einzuwirken, erfolglos seien – selbst bei Kindern. Zwar habe er »keinen Widerstand gefunden, aber auch kein Vertrauen.«³ Beidesmal sehen die zitierten oberschwäbischen Akteure nicht die Glaubensweitergabe als das Problem, sondern die Glaubenspräsenz⁴.

Weiter soll auf ein Katechismusthema im Erzbistum Mainz im frühen – pädagogisch engagierten – 18. Jahrhundert verwiesen werden, wobei die angestrebte Brauchbarkeit des Gelernten in dem Zitat deutlich hervortritt: »Ich bin gleich Anfangs meines Pfarramts«, so ein dortiger Katechismusautor, »bedacht gewesen, alle dem christlichen Volke zum Heil notwendigen Sachen in einen kurzen Begriff zu verfassen, selbigen immer dem Volk in die Augen zu halten und durch öftere Wiederholung selbigem einzupflanzen. [...] Erstlich: Wer hat uns erschaffen? Zweitens: Wozu wir erschaffen? Drittens: Welches die

1 Für die freundliche Durchsicht und Hinweise danke ich herzlich den Mainzern Norbert Witsch und Hermann-Josef Braun, für die datentechnische Umsetzung des Manuskriptes Kathrin Laurs, für die Literaturbeschaffung den Damen und Herren der Diözesanbibliothek Aachen.

2 Zit. nach Daniel DECKERS, *Der Kardinal. Eine Biographie*, Augsburg 2002, 59.

3 Ebd.

4 So gesehen zeigte sich auch hier Christsein nicht mehr als selbstverständliche »Totalität des Lebens«, sondern als definierter »Sonderbestandteil des Alltags«. Rudolf SCHLÖGEL, *Der Glaube Alt-europas und die moderne Welt. Zum Verhältnis von Säkularisation und Säkularisierung*, in: *Zerfall und Wiederbeginn. Vom Erzbistum zum Bistum Mainz (1792/93–1830). Ein Vergleich. Festschrift für Friedhelm JÜRGENSMEIER (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte 7)*, hrsg. v. Walter G. RÖDEL u. a., Würzburg 2002, 63–82, hier: 80.

Mittel seyen, zu dem Ziel, wozu wir erschaffen, sicher zu gelangen? – Die erste und zweite Fragen sind leicht, die dritte aber enthält den ganzen kleinen Catechismus.«⁵

Jener *Heinrich Matthias Kauppers*, der lange Jahre in der Rheingauer Pfarrei Oestrich wirkte, Mitglied der bekannten Holzhauserschen Priesterkongregation und auch von daher besonders an der religiösen Erziehung der Kinder interessiert, hat zwei gewichtige deutschsprachige Katechismen vorgelegt (Anhang Nr. 24f.), übrigens die einzigen unter den aufgelisteten Mainzer Drucken, welche den *Katechismus Romanus*⁶ ausdrücklich im Titel anführen. Holzhausers heilsgeschichtlicher Ansatz klingt in dem bereits Zitierten an. In Kauppers Vorwort der weniger umfänglichen Ausgabe (Nr. 25) heißt es, hier ganz in einer traditionellen katechetischen Praxis verhaftet: »Die leichteste, doch auch nützlichste Weiß, die christliche Lehr sowohl zu halten, als auch der Jugend einzupflanzen, achte ich diese zu seyn, wenn nemblich die Jugend diesen hier folgenden Auszug auswendig lernete, in der Kirche aufsagte, und der Herr Catechista aus dem, was der *Catechismi Romano – Catholici Catechismus* weitläufiger in sich haltet, das Auffgesagte erklärte.«⁷ Freilich ging es bei dem Auswendiglernen auch darum, »gewissermaßen das kognitive christliche Einmaleins zu vermitteln«⁸, und so ein festes Stoffgerüst grundzulegen, das hinsichtlich der konfessionellen Gemengelage apologetische Funktionen übernehmen konnte⁹.

Auch der Mainzer Regens Christoph Moufang (1817–1890)¹⁰, welcher einst die grundlegende Untersuchung zur Mainzer Katechismusgeschichte sowie eine einschlägige Edition vorgelegt hat, war als ein Exponent des dortigen ultramontanen Kreises¹¹ (*Katholik*-Redakteur), ebenso wie sein Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877),

5 Zum Folgenden grundlegend Christoph MOUFANG, Die Mainzer Katechismen von der Erfindung der Buchdruckerkunst bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, Mainz 1877, Zit. 100. – Vgl. Werner SIMON, »Catechismus« im Medium Buchdruck. Mainzer Katechismusdrucke in der Reformationszeit, in: Gutenberg-Jahrbuch 2000, 160–180; auch in: DERS., Im Horizont der Geschichte. Religionspädagogische Studien zur Geschichte der religiösen Bildung und Erziehung (Forum Theologie und Pädagogik 2), Münster u. a. 2001, 19–47.

6 Allgemein hierzu Peter WALTER, Der Catechismus Romanus – Seine Entstehung und seine Stellung im Rahmen der Katechismen des 16. Jahrhunderts, in: DERS., Syngrammata. Gesammelte Schriften zu Humanismus und Katholischer Reform (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Supplement 6), hrsg. v. Günther WASSILOWSKY, Münster 2015, 401–413. – Auch im 19. Jahrhundert sind nur wenige Mainzer Ausgaben bekannt; vgl. Gerhard BELLINGER, Bibliographie des Catechismus Romanus (1983).

7 Zit. nach MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 102.

8 So Eugen PAUL, Geschichte der christlichen Erziehung, Bd. 2: Barock und Aufklärung, Freiburg i. Br. 1995, 30.

9 Ein Vor- und Nachsprechen der Katechismusfragen und -antworten »herrschte als ›modus catechizandi‹ vor«; Wolfgang NASTAINCZYK, Art. Christenlehre, in: LThK³ 2, 2009, 1104.

10 Gebürtig aus Mainz, Studium in Bonn bei dem »Mainzer« Theologen Heinrich Klee (1800–1840), dem Angehörigen der dortigen ersten ultramontan-neuscholastischen Generation, der dann in Bonn den »orthodoxen Gegenpol« zu dem dort vorherrschenden »Hermesianismus« bildete (seinem Mentor), dann in München, wo er mit Joseph Görres (1776–1848), Ignaz von Döllinger (1799–1899) sowie Friedrich Windischmann (1811–1861) verkehrte, in Gießen sowie am Mainzer Priesterseminar; 1839 Priesterweihe, 1840–1851 Kaplan, Pfarrverwalter und Gymnasiallehrer in Seligenstadt, Bensheim und Mainz; 1851–1877 Regens und Professor für Moral- und Pastoraltheologie am Priesterseminar Mainz; 1854 Domkapitular; nach Wilhelm Emmanuel von Ketteler's Tod 1877 Kapitelsvikar bis zur kulturkampfbedingt verzögerten Ernennung Bischof Leopold Haffners (1829–1899) 1887, danach wieder am Priesterseminar; seit 1862 Vertreter des Bischofs in der 1. Kammer des Hessischen Landtags in Darmstadt, 1871–1890 MdR; vgl. Friedhelm JÜRGENSMEIER, Art. Moufang, in: LThK³ 7, 2009, 506; zit. nach Josef GÖTTEN, Christoph Moufang. Theologe und Politiker 1817–1890. Eine biographische Darstellung, Mainz 1969, 14.

11 »Hervorragendstes Ingenium des 1. Mainzer Kreises«, so GÖTTEN, Moufang (wie Anm. 10) 274, Anm. 28.

von der großen Bedeutung der religiösen Erziehung zutiefst überzeugt, »nicht allein für die Gesittung des Einzelnen«, sondern auch für das »Wohl ganzer Völker und Zeiten«, wie auch von dem »Schaden, welcher aus de[r]en Vernachlässigung entspringt und in der Geschichte in großen Zügen hervortritt.«¹² Als ein Pionier der Katechismusgeschichte¹³ bemerkte Moufang 1877: »Neben den Werken, mit welchen der wohlhabendere Teil der Nation sich zu unterhalten und geistig zu erfrischen pflegt, und welche bei vielen als die eigentlichen Bildungsmittel betrachtet werden, haben auch die bescheidenen Schriften, welche den Seelenbedürfnissen des gesamten Volkes zu genügen und zu dessen innerlicher Durchbildung ein Hauptmittel sind, ein unbestreitbares Recht in dieser ihrer Bedeutung gewürdigt zu werden, was in beklagenswerter Einseitigkeit vielfach nicht geschehen ist.« Natürlich war dabei Moufang »überzeugt, daß daraus, neben dem praktischen Nutzen, auch eine Rechtfertigung Derer sich ergeben würde, denen die besondere Pflicht obgelegen, für die christliche Belehrung des Volkes Sorge zu tragen« – das heißt eine Art Schützenhilfe für die Bischöfe gegenüber dem Staat an der nach 1848 neu eröffneten »Front«¹⁴.

Im Folgenden geht es um die frühen Mainzer Katechismen des 16. Jahrhunderts, die hier zunächst zu betrachten wären, um dann über das 17. Jahrhundert wieder ins 18. Jahrhundert zurückzukehren. In einem ersten Durchgang werden Mainzer zeitgenössische Argumentationen für eine forcierte Katechese behandelt, danach die im Anhang aufgelisteten Katechismen. Es sei darauf hingewiesen, dass es sich dabei angesichts des reichen Materials nur um kleinere Einblicke handeln kann, die zudem sozusagen nur mit spitzen Fingern ausgewählt werden, z. T. auch subjektiv, etwa hinsichtlich prominenter Akteure. Gemeint sind hier vor allem die sogenannten *Erasmianer*, Anhänger des Erasmus von Rotterdam (1466/67–1536), der bis zum Auftreten Martin Luthers (1483–1546) als »der führende Gelehrte seiner Zeit« angesehen wurde¹⁵ und der durch seine wissenschaftliche Arbeit, die er ganz »in den Dienst eines theologischen und moralischen Reformprogramms« stellte¹⁶ »zum unbestrittenen Sprecher der reformwilligen Eliten des Zeitalters« geworden war¹⁷. Eine ganze Reihe seiner Mainzer Anhänger sind – wie Erasmus selbst – auch als Katechismus-Autoren hervorgetreten, nämlich *Friedrich Nausea* (um 1496–1552) (Nr. 2f.), Jo-

12 MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), III.

13 Vgl. hierzu auch Katholische Katechismen des 16. Jahrhunderts in deutscher Sprache, hrsg. v. Christoph MOUFANG, Mainz 1881.

14 Seine Publikationen galten u. a. »einmal der Verteidigung des von zahlreichen deutschen Bischöfen seit den 50er Jahren des 19. Jahrhunderts eingeführten Deharbeschen Katechismus, zum anderen der Sichtung, Darstellung und Bearbeitung alter katholischer Katechismen deutscher Sprache, v. a. solcher aus dem Reformationsjahrhundert«; so Martin KLOSE, »Weil es Gott durch die Kirche befiehlt«. Der Moraltheologe Christoph Moufang (1817–1890) im Spannungsfeld seiner Zeit (Moraltheologische Studien NF 3), St. Ottilien 2003, 212; dort auch den Abschnitt »Zum Katechismus«, 212f.

15 So Peter WALTER, Art. Erasmus, in: LThK³ 3, 2009, 735–737, hier: 735; grundlegend DERS., Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 1), Mainz 1991; DERS., Kirche und Kirchenreform nach Erasmus von Rotterdam, Erstabdruck in: RJKG 11, 1992, 137–148; neuerdings in: DERS., Syngammata (wie Anm. 6), 9–24.

16 Gemeint ist v. a. seine *Philosophia Christi*; »das Wort besonders dasjenige des Evangeliums, sollte den Menschen zur unmittelbaren Gottesbegegnung und zu einem sittlichen und humanen Leben führen. Da der veräußerlichte kirchliche Aparat dem ebenso im Wege stand wie die unchristliche Lebensführung der Zeitgenossen, hat Erasmus in einer Reihe von Gelegenheitschriften die Nutzanwendungen selbst ausdrücklich propagiert«; so Wolfgang REINHARD, Reichsreform und Reformation 1495–1555 (Gebhardt. Handbuch der deutschen Geschichte 9, Stuttgart 2001, 253f.).

17 Ebd. – Vgl. neuerdings Peter WALTER, Syngammata. Gesammelte Schriften zu Theologie und Kirche am Mittelrhein, hrsg. v. Claus ARNOLD (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte 8), Würzburg 2015; dort v. a. den Beitrag »Albrecht von Brandenburg und Erasmus von Rotterdam« (S. 259–276); zur Erstveröffentlichung unter Anm. 123.

hann Dietenberger (um 1475–1537) (dieser freilich mit Abstrichen; Nr. 4), *Georg Witzel* (1501–1573) (Nr. 5ff.) und *Julius von Pflug* (1499–1564) (Nr. 15). Es versteht sich so von selbst, dass allein diese erasmianischen Mainzer Katechismusautoren des 16. Jahrhunderts ein abendfüllendes Thema wären, was hier allenfalls angedeutet werden kann.

1. Mainzer Argumentationen zu Katechese und Katechismus

Ein Teil dessen, was traditionell Gegenstand der Katechese war, wurde von alters her – als die katechetischen Formularien – nach der (lateinischen) Messe vom Priester dem Volk vorgebetet. Die entsprechenden Weisungen reichen weit zurück. Nach dem Mainzer Missale von 1517 hatten die Priester jeden Sonn- und Feiertag die vier katechetischen Hauptstücke, d. h. das, was sich dann auch so in den gedruckten Katechismen findet, »mit hoher, vernehmlicher Stimme, [...] nicht eilig oder verstümmelt in der Volks- und Muttersprache« vorzutragen¹⁸, damit sie sich den Gläubigen einprägten¹⁹. Es waren dies vom Mittelalter her: Vaterunser, Englischer Gruß, Apostolisches Glaubensbekenntnis, zehn Gebote²⁰ und die sieben Hauptsünden. Das 1517er-Missale fügte weitere Hauptstücke, zum Teil aus den mittelalterlichen Tugend- und Lasterkatalogen, bzw. Merkreihen hinzu²¹: »Die neun fremden Sünden, die acht Seligkeiten, die sieben Sakramente, die sieben Gaben des Heiligen Geistes, die vier himmelschreienden Sünden, die vier Kardinaltugenden, die drei göttlichen Tugenden, die Werke der geistlichen und leiblichen Barmherzigkeit, das Hauptgebot der Liebe«. Ebenso althergebracht sind Bestimmungen, die Kinder am Sonntagnachmittag zur Unterweisung in die Kirche zu schicken²². Hiergegen wurde noch lange eingewendet, durch das Vorbeten im morgendlichen Gottesdienst »würden die Kinder und auch die Erwachsenen die Glaubenswahrheiten besser lernen, als wenn man die Kinder eine Stunde lang gegen ihren Willen zum Unterricht zwingt.«²³

Geschriebene Katechismen, wie sie unten näher vorgestellt werden, finden sich erst später – sieht man einmal von »einer Art Missionskatechismus« ab, wie er von Hrabanus Maurus (780–856), dem späteren Mainzer Erzbischof, überliefert ist²⁴. Der erste Quasi-Katechismusdruck, datiert um 1451, geht auf Thomas von Aquin (um 1225–1274) zurück (Nr. 1). Aber erst 1529, im gleichen Jahr, als Luthers *Kleiner Katechismus* erschien, hat dann

18 Hingewiesen sei hier auch auf ältere Traditionen des lauten Lesens, so in der Synagoge und im Kloster, womit »das Rezeptionserlebnis« gesteigert und »seine sinnliche Kraft« erhöht wurden (Erich SCHÖN, Historische Ambivalenzen des Lesens, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 69 [12/2019], 15–22, hier: 16f.).

19 Anna EGLER, Gottesdienst, Sakramente, Gebet und Prozessionen, in: *Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte* 3/1, hrsg. v. Friedhelm JÜRGENSMEIER (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte 6), Würzburg 2002, 781–803, hier: 786; ebd., das Folgende.

20 So auch in einer entsprechenden Weisung von 1469. Diese Hauptstücke ließ, so wird berichtet, Erzbischof Berthold von Henneberg (1441/1442–1504) 1493 »auf eine Steintafel meißeln und in einer Mainzer Kirche aufstellen«, so Rolf DECOT, Das Erzbistum im Zeitalter von Reichsreform – Reformation – Konfessionalisierung (1484–1648), in: JÜRGENSMEIER, *Handbuch* (wie Anm. 19), 21–232, hier: 26.

21 Vgl. Eugen PAUL u. a., *Katechismus – Ja? Nein? Wie?*, Zürich u. a. 1982, 13.

22 So in Rechtssammlungen, bekannt ist hier Burchard von Worms († 1025); vgl. Eugen PAUL, *Geschichte der christlichen Erziehung*, Bd. 1: Antike und Mittelalter, Freiburg i. Br. u. a. 1993, 275.

23 So anlässlich einer Eichstätter Visitation 1601/02; zit. nach Eugen PAUL, *Religiös-kirchliche Sozialisation und Erziehung in Kindheit und Jugend*, in: *Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte* 2, hrsg. v. Walter BRANDMÜLLER, St. Ottilien 1993, 564.

24 Gemeint ist dessen »De ecclesiastica disciplina«, vgl. PAUL, *Geschichte* 1 (wie Anm. 22), 182.

der Domprediger *Friedrich Nausea*²⁵, ein – so Peter Walter – »entschiedener Verteidiger der katholischen Sache«²⁶, der später Bischof von Wien wurde, seine einschlägigen Vorträge im Dom als eine Art Teilkatechismus publiziert (Nr. 2)²⁷. Mit ihm beginnt die angesprochene Reihe erasmianisch gesonnener Mainzer Katechismusautoren. Nausea, der mit Erasmus persönlichen Umgang hatte, hoffte sogar, dass dieser »bald zu den kanonisierten Seligen gehören« würde²⁸. Der Mainzer Erasmianer versteht unter Katechismus »in herkömmlicher Weise nicht ein Buch, sondern den einfachen mündlichen Unterricht«, um das »zu lehren, was jedem Christen zu wissen notwendig ist«²⁹ – also der vorreformatorische Katechismusbegriff³⁰. Genannt werden müssen hier auch Katechismus-Argumente anderer – unten näher behandelte – Mainzer Katechismusautoren. So *Johann Dietenberger*, der hier als Kontroverstheologe begann und später »einen wertvollen positiven Katechismus herausgibt«, der »ohne Erasmus und sein Lebenswerk [...] nicht denkbar« ist³¹. Dietenberger betont um 1534 im Titel (Nr. 4) die »eynfeltigen Layen«, die er »freundlich gewinnend, Polemik hintansetzend, anredet.«³² Dennoch waren kaum jene Laien selbst gemeint, sondern es ging zunächst um eine katechetische Unterstützung der Pfarrer³³. Ein anderer Mainzer Erasmianer war *Georg Witzel*, ein ausgesprochener Vielschreiber, dessen erweiterter *Großer Katechismus* von 1542 (Nr. 7) in seiner »Sprache fast ganz biblisch« beurteilt wurde und so auch von protestantischer Seite Anerkennung erhielt³⁴. Seine Leipziger Vorlage *Catechismus ecclesiae* von 1535 gilt als erster gedruckter katholischer Katechismus³⁵.

Bezeichnend für Witzels katechetische Auffassung ist seine Vorrede zu der genannten Mainzer Ausgabe seines *Großen Katechismus*, welcher – noch aus Fulda – an Bischof Moritz von Hutten in Eichstätt (reg. 1539–1552) gerichtet ist (Nr. 7). Dort fordert er, nach einer Besprechung des Katechumenats in der alten Kirche, nachdrücklich für die Jugend einen besseren Religionsunterricht: »Warum soll denn der getauffte jemmerlich verseumet werden [...]? Warum lest man die getauffte Jugend also übel gerathen, und der ganzen tauff hinfurt weder achten noch gedenken? Wollen wir gute Christen haben, dy Gott und ire tauff ehren, so müssen wir sie warlich jung darzu zihen und inen, wenn sie zu Verstand kommen, ire empfangene tauff also fürhalten, mit Gottes furcht und ernst, daß sie zeitlich wissen, was und wy mit inen für dem angesicht der kirchen gehandelt sey und was inen drauff stehe« – zweifelsohne für den dies über 300 Jahre später zitierenden Regens Christoph Moufang eine Lehre aus der Geschichte³⁶. Ebenfalls näher hinein in die Katechese beziehungsweise deren tradierte Defizite führt die in Mainz durch Erzbischof

25 Biographische Notizen zu einzelnen Mainzer Autoren finden sich im anschließenden systematischen Teil dieses Beitrags.

26 Friedrich Nausea war Nachfolger der Domprediger Wolfgang Fabritius Capito (um 1478–1541) und Kaspar Hedio (1494–1552), die noch 1520 als Domprediger berufen wurden und die »ihre reformatorischen Neigungen erkennen ließen«. Peter WALTER, *Theologie bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, in: JÜRGENSMEIER, *Handbuch* (wie Anm. 19), 700–720, hier: 708.

27 Vgl. MOUFANG, *Mainzer Katechismen* (wie Anm. 5), 17.

28 Rudolf PADBERG, *Erasmus als Katechet. Der literarische Beitrag des Erasmus von Rotterdam zur katholischen Katechese des 16. Jahrhunderts* (Untersuchungen zur Theologie 9), Freiburg i. Br. 1956, 21.

29 MOUFANG, *Mainzer Katechismen* (wie Anm. 5), 19.

30 PAUL, *Geschichte 2* (wie Anm. 8), 91.

31 PADBERG, *Erasmus* (wie Anm. 28), 154.

32 PAUL, *Geschichte 2* (wie Anm. 8), 91.

33 Vgl. PAUL, *Religiös-kirchliche Sozialisation* (wie Anm. 23), 574.

34 Vgl. MOUFANG, *Mainzer Katechismen* (wie Anm. 5), 48, 51 mit Anm. 1.

35 Vgl. Paul BAHLMANN, *Deutschlands Katholische Katechismen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, Münster 1894, 4; auch SIMON, *Catechismus* (wie Anm. 5), 167.

36 MOUFANG, *Mainzer Katechismen* (wie Anm. 5), 53.

Sebastian von Heusenstamm (1545–1555) publizierte offizielle Aktenausgabe der Augsburger *formula reformationis* von 1548. Danach durften die Pfarrer – die in Mainz zur Anschaffung der *Reformatio* verpflichtet wurden – »auch die Kinder (die ein schöner Teil der Kirche und einer frommen Erziehung fähig sind) nicht vernachlässigen, sondern müssen dieselben und alle Unwissenden ihrer Pfarrei, zu festgesetzten Zeiten, unterrichten und katechisieren, [...] oder müssen einen Hilfspriester oder Lehrer haben, durch welche sie diese Verpflichtungen erfüllen.«³⁷ Aus dem Zitierten mag man die Meinung heraushören, die ja auch Luther vertrat, die Glaubenskrisen »wurzele primär in Unwissenheit«; man könne »jedoch – ohne das Wissen zu verachten«, so Eugen Paul, »zu Recht fragen, ob die Ursachen von Glaubenskrisen nicht primär in der Diskrepanz von Lehre und Leben beziehungsweise im Fehlen überzeugender Lebensformen liegen«³⁸.

Die zur gleichen Zeit 1548/49 durchgeführte Mainzer Diözesansynode³⁹ bestätigte nicht nur die zitierten Augsburger Anordnungen, sondern vervollständigte sie hinsichtlich der bestehenden Schulen, dass für sie »sowohl in den Städten, als auf dem Lande Sorge getragen werde, und an denselben nur tüchtige, der katholischen Wahrheit ergebene und von allem Verdacht der Häresie freie Lehrer [...] angestellt werden.«⁴⁰ 1549 hat dann das Mainzer Provinzialkonzil die Herausgabe eines gemeinsamen gedruckten Katechismus beschlossen, der noch im gleichen Jahr als »Unterweisung zu christlicher Frömmigkeit«, allerdings in Latein, erschienen ist (Nr. 14)⁴¹. Letzteres gilt auch für den Katechismus des Humanisten *Julius von Pflug, Institutio christiani hominis* (Nr. 15). Der oben bereits genannte Erasmus-Anhänger Pflug ist insofern »Mainzer«, als er auf seiner dortigen Domherrenstelle abwartete, bis ihm nach seiner Wahl zum Bischof von Naumburg (1546) der Zugang zu seinem Bistum ermöglicht wurde. In jenem 1549er »Provinzialkatechismus« (Nr. 14) findet sich – so einst Moufang – »bezüglich der Tätigkeit des Katecheten, gleich auf der ersten Seite, folgende wahre und schöne Bemerkung: »Den herzlichen Glauben gibt nicht der Katechet durch seine Lehren, sondern Gott gießt ihn ein. Aber nützlich und notwendig ist, um den Glauben zu erlangen, die aus dem Worte Gottes genommene sorgfältige und fleißige Unterweisung des Katecheten, der emsig aus den heiligen Schriften uns mahnen muß, was man von Gott denken soll, ansonsten wir, ohne Lehrer und Ermahner, nicht wissen werden, was wir glauben müssen, wie der Apostel (Röm. 10,14) sagt: »Wie werden sie an Den glauben, von welchem sie nicht gehört haben? und wie werden sie hören ohne Prediger?« Und wiederum: »Der Glaube kommt vom Anhören, das Anhören aber von der Predigt des Wortes Christi«⁴². Immer wieder

37 »Aber die ganze Sorge auf Mietlinge zu übertragen, gestatten die Kirchengesetze nicht«. Weiter wird dort anempfohlen, sich »einfach, nach Art der Katechesen, zu fassen und darauf hinzuarbeiten, dass sie das Volk in der Glaubenslehre befestigen«, zit. nach MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 64.

38 PAUL, Katechismus (wie Anm. 21) 10.

39 Vgl. zum Folgenden den Abschnitt von Rolf DECOT über »Die Mainzer Synode von 1548/49« in: JÜRGENSMEIER, Handbuch (wie Anm. 19), 88–91.

40 Ebd., 65.

41 Als Autoren werden Weihbischof Michael Helling (1506–1561), Generalvikar Balthasar Geyer († 1553) und Universitätsrektor Peter Adel genannt, vgl. MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 68.

42 Ebd., 67. Weiter in Moufangs Vorstellung: »Verschieden ist also Gottes und des Katecheten Tun, aber beides ist nützlich, beides zur Erlangung des Heils notwendig. Der Katechet erfüllt das Gehör mit der Rede, indem er aus den Heiligen Schriften zeigt, was wir von Gott glauben, wie wir gesinnt sein müssen. Gott aber rührt durch die innere Salbung seines Geistes innerlich unser Herz, indem er ihm das durch das Gehör Vernommene bleibend einprägt, so daß wir unbezweifelt zustimmen dem Worte des Katecheten und glauben, daß Alles ganz wahr ist, was die göttlichen Aussprüche von Gott kundgegeben haben«; ebd., 67f.

wird in Mainzer Synoden und Verordnungen des 16. Jahrhunderts daran erinnert, dass die Pfarrer die bestehenden katechetischen Vorschriften beachten.

Der gedruckte Katechismus genüge nicht, so in diesem Zusammenhang dann Petrus Canisus (1521–1597), dessen Gesellschaft Jesu 1561 nach Mainz berufen wurde⁴³, sondern es brauche auch »gute und eifrige Katecheten«, wobei »das demütige Amt und die mühevollen Arbeit eines Katecheten durch das Wort und das Beispiel des Heilandes selbst empfohlen und geheiligt sei.«⁴⁴ Ergebnis der Mainzer Provinzialsynode von 1549 war auch ein neues Ritual. In ihm befinden sich zwei bemerkenswerte – gleichwohl althergebrachte und im Rituale von 1480 stehende – katechetische Vorschriften: Im Taufritus wird der Pate nachdrücklich auf seine Pflichten verwiesen (»Ich bevelle dir bey deiner seligkeit, wenn diß kind zu seinen verstendigen jahren komen wirt, das du es in warem glauben unterweisen, und das Vatter unser, Das Ave Maria und den Glauben lehren wöllest«)⁴⁵. Zum Anderen wird die bereits zitierte Vorschrift erneuert, wonach allsonntäglich »den einfeltigen Layen« die einschlägigen Formeln vorzulesen sind.

Faktisch hat sich hierauf weitgehend die vorgeschriebene katechetische Unterweisung beschränkt; sie wurde bis in die Aufklärungsepoche immer wieder kritisch thematisiert⁴⁶. Zu nennen sind hier auch die Katechismusargumentationen des genannten Mainzer Weihbischofs *Michael Helding* (1538–1550) (Nr. 17f.), der nach dem Studium 1531 seine Karriere als Mainzer Domschulmeister startete. Helding stammte übrigens aus dem schwäbisch-hohenzollerischen Langenenslingen. Er arbeitete »unermüdlich, [...] für die religiöse Belehrung des Volkes und der Jugend«⁴⁷ und fand es (im Vorwort seines Katechismus) ärgerlich, – »wie schändlich, [...] lesterlich und schmelich ist es Gott und unserem h[eiligen] Glauben« – dass »es mit einem großen teil der alten betagten Christen übel und wüst genug zugehet«; so »hat die Kirch Gottes desto größer ursach mit dem Catechismo fleißiger anzuhalten bei den jungen Christen, daß sie wol lernen, was zu einem Christen gehöre.«⁴⁸ – Mit Heldings Katechismus-Ausgaben endet die unten näher betrachtete Reihe der in Mainz erschienenen vorcanisianischen Katechismen.

43 Der einst aus Köln angereiste Petrus Canisus wurde in Mainz durch Petrus Faber (1506–1546), den ersten Gefährten des Ignatius von Loyola (1491–1556), für den Jesuitenorden gewonnen, als er dort – auf Vermittlung des Nuntius Giovanni Morone (1509–1580) – 1542/43 ignatianische Exerzitionen abhielt. Vgl. DECOT, Erzbistum (wie Anm. 20), 80; Peter BRUDER, Der selige Petrus Faber (...) seine besonderen Beziehungen zur Diözese Mainz, in: *Pastor bonus* 33, 1920/21, 255–260, 330–335, 372–378, 415–419.

44 MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 72.

45 Die Formulierung ist althergebracht; ebd., 71, dort auch das Folgende. – Vgl. hierzu auch Hermann REIFENBERG, Wesen und Methode der Katechese nach der Mainzer Schönborn-Agenda von 1671, in: *Mainzer Almanach* 1966, 59–78, hier: 61.

46 PADBERG, Erasmus (wie Anm. 28) schreibt: »Katholische Darstellungen trugen mit Vorliebe das katechetische Material des ausgehenden Mittelalters zusammen, nichtkatholische Forscher wiesen nachdrücklich auf jene Klagen hin, die die Zeitgenossen [...] immer wieder angestimmt hatten hinsichtlich der Vernachlässigung der Jugend- und Volksunterweisung«. »Seit dem Untergang des altchristlichen Katechumenates grundsätzlich und durchweg ein Vacuum! [...] Freilich das als solches empfunden wurde und immer wieder durch Mahnungen, Anordnungen und mancherlei Versuche beseitigt werden sollte, ja teilweise und vorübergehend auch beseitigt oder wenigstens in seiner negativen Auswirkung abgeschwächt wurde«. Albert Hauck (1845–1918) habe wohl recht, »daß der Kirche der späteren Zeit ein Ziel verlorenging, das die ältere Kirche gehabt hat. Es war ein ungenügender Ersatz, daß nach wie vor den Eltern und Taufpaten zur Pflicht gemacht wurde, die Jugend in den christlichen Glauben einzuführen« (24f.).

47 MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 36.

48 Zit. ebd., 37. »Wie schwer es gehalten hat«, konstatiert Padberg, »im 16. und 17. Jahrhundert die Sonntagskatechese, die sporadisch dagewesen sein mag, allgemein durchzusetzen«. PADBERG, Erasmus (wie Anm. 28), 43, Anm. 95.

In der Agenda von 1599 sind nicht nur die Fragen und Antworten des nunmehr verbindlichen und allgemein zur Anschaffung empfohlenen canisianischen *Kleinen Katechismus* abgedruckt, sondern es wird auch die abschließende Frage aufgeworfen: »Ist es genug, daß ein Catholischer Christ die vier obgelmelte Stück wisse und bekenne?«⁴⁹ Die bezeichnende Antwort lautet: »Es ist nit genug, sondern er muß auch die Christliche Gerechtigkeit mit dem Werk erzeigen. Dann ein Knecht, der seines Herrn Willen weyß und den nit thut, der wirdt mit Striechen geschlagen werden.« Jene »Christliche Gerechtigkeit« ist, so Eugen Paul, ein Beispiel dafür, wie canisianische Katechismen nicht direkt »gegen die Andersgläubigen polemisieren, wohl aber die katholische Lehre klar antireformatorisch darstellen.«⁵⁰ Ihr Erfolg war wohl auch dadurch gegeben, »daß sie die (spät-)mittelalterlichen Glaubensformeln enthalten, das heißt die wesentlichen Verhaltensmaßregeln einprägsam darbieten.«⁵¹ Nur am Rande erwähnt sei hier das *Mainzer Cantual* von 1605, das »für zwei Jahrhunderte gültig bleibende Diözesangesangbuch der katholischen Reform«, in dem sich 13 ausgesprochene Katechismuslieder finden⁵².

Am Ende des 30-jährigen Krieges und dem Beginn der Schönborn-Zeit verlegte sich die Argumentation auf eine Bewältigung von Kriegsfolgen, nämlich »allerhand Unordnung in Städten, Flecken und Communen«, welche, so Erzbischof Johann Philipp (1605–1673) in der *Erneuerten Kirchenordnung* von 1670 »nicht allein durch Versäumniß des Gottesdienstes, sondern auch durch Entheiligung der Sonn- und Festtäge sich eingeschlichen« haben⁵³. Jenem Johann Philipp von Schönborn wird nachgerühmt, dass er mit der Berufung von *Bartholomäus Holzhauser* (1613–1658)⁵⁴, dem »reformefrigen Begründer des *Instituts der in Gemeinschaft lebenden Weltpriester*«, zum Pfarrer von Bingen »einen besonderen Glücksgriff tat.«⁵⁵ Holzhausers Wirken hat eine ausgeprägte pädagogische Komponente. Neben der Priesterbildung, der Errichtung von deutschen Schulen sowie der Lehrerbildung förderte er besonders die Katechese, wobei er Wert auf die Fassungskraft der Katechumenen legte und (wohl erstmals) eine Unterteilung nach Altersstufen vornahm⁵⁶. Dabei übte die Unterstufe das Kreuzzeichen und die kateche-

49 Das Folgende nach MOUFANG, *Mainzer Katechismen* (wie Anm. 5), 75. – Vgl. zu den tridentinischen Einflüssen REIFENBERG, *Wesen* (wie Anm. 45), 62f.

50 PAUL, *Geschichte 2* (wie Anm. 8), 42f.

51 Ebd.

52 Im jesuitischen Zusammenhang wird hier auf eine nunmehr propagierte »pädagogische Notwendigkeit des Katechismusgesangs« in den Katecheseinstruktionen hingewiesen. Nähere Nachweise bei Annemarie u. Wolfgang BRÜCKNER, Art. Katechese, Katechismus, in: *Enzyklopädie des Märchens* 7, 1993, 1035–1053, hier: 1034. – Vgl. allgemein: JÜRGENSMEIER, *Handbuch 3/1* (wie Anm. 19), 883f.

53 Das Folgende zit. nach MOUFANG, *Mainzer Katechismen* (wie Anm. 5), 84f.

54 Gebürtig in Laugna (Lkr. Dillingen a. d. Donau), Besuch des SJ-Kollegs in Neuburg a. d. Donau, Studium in Ingolstadt, 1639 Priesterweihe, 1640–42 Kanoniker in Tittmoning bei Traunstein, dort Gründung des *Institutum clericorum saecularium in commune viventium*, welches Weltpriester in ignatianischer Spiritualität (auch Einfluss von Karl Borromäus [1538–1584]) zum gemeinsamen Leben führen sollte; danach Pfarrer und Dekan in St. Johann in Tirol; Gründung mehrerer Gemeinschaften von »Bartholomäern«, die auch Klerikalseminare in Salzburg und Regensburg leiteten; 1655 vom Mainzer Erzbischof Johann Philipp von Schönborn (1605–1673) als Pfarrer nach Bingen am Rhein berufen (wo ein enger Bezug der Lateinschule zum Mainzer Seminar bestand); dort befindet sich auch sein Grab in der Stifts- bzw. Pfarrkirche; reiches Schrifttum für Priestergemeinschaften, auch asketische Traktate und prophetische Aufrufe zur Erneuerung von Kirche und Gesellschaft. Zu ihm: Karl S. FRANK, Art. Holzhauser, in: *LThK*³ 5, 2009, 242; Michael ARNETH, *Seelsorge am Seelsorger. Bartholomäus Holzhauser*, Trier 1993.

55 So Friedhelm JÜRGENSMEIER, *Das Bistum Mainz. Von der Römerzeit bis zum II. Vatikanischen Konzil* (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte 2), Frankfurt a. M. 1988, 226.

56 Über seine *Instruktionen* von 1682 vgl. auch Karl SCHREMS, *Die Methode katholischer Gemeindekatechese im deutschen Sprachgebiet vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*. Aus dem Nachlass hrsg. v. Wolfgang NASTAINCZYK (Regensburger Studien zur Theologie 21), Frankfurt a. M. u. a. 1979, 50ff.

tischen Grundformeln vom Vaterunser bis zu den zehn Geboten ein, in der Mittelstufe wurde (in der Reihenfolge des *Catechismus Romanus*) das Heilsnotwendige vermittelt, in der Oberstufe schließlich der ganze Katechismusstoff⁵⁷. Dies konnte durchaus in einem Raum zugleich geschehen. »Damit die christliche Lehre desto reichlichere Früchte bringe, soll dieselbe in der Schule vorbereitet werden. Mit den Kindern muß deshalb Samstags in den verschiedenen Classen das aufgegebenes Kapitel des Katechismus nebst der beigefügten Erklärung eingeübt werden, damit alle am folgenden Sonntage dasselbe wissen und aufsagen können.«⁵⁸ Holzhauser nimmt nachdrücklich die Pfarrer in die Pflicht. Da sie ihren Pfarrkindern christlichen Unterricht zu erteilen hätten, seien sie »auch verpflichtet, denselben das hierzu nötige Hauptmittel, die Volksschulen nämlich zu verschaffen.«⁵⁹ Die Pfarrer sollten dies »mit Klugheit dem Gemeindevorstand zu verstehen geben« und, falls keine Mittel vor Ort vorhanden seien, den Landesherren um Unterstützung bitten.

Holzhauser wurde so zu einem frühen Befürworter allgemeiner Volksbildung. Hier wurden Schule und Lehrer sozusagen mit ins katechetische Boot genommen. Es wurde darüber hinaus als »ein Bedürfnis« empfunden, »den Lehrstoff zu erweitern.«⁶⁰ Tatsächlich lassen sich nun auch mehr Schulen und Schulgründungen nachweisen⁶¹.

In katechetischer Hinsicht wichtig wurde die Kirchenordnung von 1670. Sie betraf – wie es im Titel heißt – das eigentliche landesherrliche »Ertz-Stift Mayntz und soweit sich dessen Ordinariat erstreckt, die Pfarrherren und Seelsorger, auch weltliche Beamte, Diener und Untertanen.«⁶² Letztere sollten unterstützend tätig werden. Die neue Ordnung betont, dass »an der Catechisation oder Christlichen Lehr fast so viel und mehr als an den Predigten gelegen« sei⁶³. So wird denn »mit teilweise wörtlicher Wiederholung der früheren Anordnung« das Nötige vorgeschrieben, – allsonntägliche Katechese und Predigt – »unter Androhung von Strafe für die säumigen Geistlichen und Hausväter.« Neu ist auch, dass den »Schulmeistern« ein eigenes Kapitel gewidmet ist⁶⁴. Es zeigt sich hier, wie sehr gegen Ende des 17. Jahrhunderts katechetischer Schulunterricht noch neu und ungewohnt war. Zugleich sieht man hier einen Weg von der Kirchenkatechese zum (volks-)

57 Vgl. PAUL, Religiös-kirchliche Sozialisation (wie Anm. 23), 577.

58 In der zitierten Abhandlung Holzhausers »Über Errichtung der deutschen Schulen« heißt es weiter: »Zu diesem Zwecke soll der Lehrer selbst dem Religionsunterricht beiwohnen und sich die Erläuterungen, die der Geistliche gibt, anmerken, um am folgenden Samstage die Kinder, die ja so vergeßlich sind, in Liebe und Sanftmut wieder daran zu erinnern, und so dem Katecheten in die Hand arbeiten«, zit. nach MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 86f.

59 J. P. L. GADUEL, Leben des ehrwürdigen Dieners Gottes Bartholomäus Holzhauser [...], hrsg. v. Johann B. HEINRICH, Mainz 1862, 279; ebd., das folgende Zitat.

60 So MOUFANG Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 78.

61 Daneben gab es auch Schuleremiten, so im Spessart und im Odenwald; vgl. allgemein: Kurmainzer Schulgeschichte. Texte, Berichte, Memoranden, hrsg. v. Anton Ph. BRÜCK (Mainzer Beiträge zur Pädagogik), Wiesbaden 1960, 15.

62 Das Folgende nach MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 92. – Der 1670er-Kirchenordnung vorausgegangen waren 1668 entsprechende Anordnungen für das mainzische Eichsfeld.

63 Ebd. Auf die Eltern sei »kein Verlaß«, so hieß es anderswo 1657; sie seien zu unwissend oder zu bequem; PAUL, Religiös-kirchliche Sozialisation (wie Anm. 23), 587.

64 Sie »sollen nit allein die Kinder im Lesen, Schreiben und Singen unterrichten, sondern auch dahin anweisen, daß sie den Katechismus lernen und begreifen mögen.« Zu diesem Zweck wird den Schulmeistern ausdrücklich »anbefohlen, [...] auff Freitag und Samstag eine gewisse Zeit auszusetzen«, um (am Freitag) die »am Sonntag vorhin von den Pfarrherrn den Kindern auffgelegte Articul des Glaubens oder andere Christliche Lehr« zu wiederholen, und (am Samstag) »dessen, was folgenden Sonntag nach der Ordnung des gemeinen Catechismi oder des Catechisten Spezial-Verordnung vorkommen mögte, zu schleuniger Begreifung kürztlich vorhin andeuten und einbilden« soll.

schulischen Religionsunterricht⁶⁵. Dies gilt auch für die sogenannte Schönborn-Agende von 1671. Sie ist katechetisch »von hoher Bedeutung.«⁶⁶ Diese Agende gab »zum ersten Mal dem Pfarrer eine Methodik zur Erteilung des Religionsunterrichtes in die Hand.«⁶⁷ In 18 Abschnitten wird »über Nutzen, Pflicht und Gegenstand der Katechisation gehandelt und in Kürze dargelegt, wie man beim Unterrichte verfahren, die Pflichten heranziehen, ihnen denselben fruchtbar machen und welche Ordnung man dabei beobachten solle.«⁶⁸ Hier findet sich auch eine Muster-Katechese⁶⁹, ebenso ein besonderes Lob auf die Katecheten: »Sie werden erstrahlen wie ein Glanz des Himmels, wie ein nie verlöschender Stern.«⁷⁰

Moufang meinte, dass »von diesen Bemühungen um Hebung des katechetischen Unterrichts [...] sich ein schöner Erfolg« hätte erwarten lassen, wenn nicht das Mainzer Land bereits im Todesjahr Johann Philipps 1673 »wiederum von Kriegsvolk heimgesucht« worden sei, »was sich später, und namentlich 1689 in schrecklicher Weise wiederholte«⁷¹. Danach ging es zunächst wiederum um Bewältigung von Kriegsfolgen, mit fast regelmäßigen Anordnungen wegen Versäumnis der Katechesen sowie um Visitationen zur Abstellung von Missständen.

Hinzuweisen ist noch auf ein durch Johann Philipp bereits 1660, das heißt lange vor der besagten Schönborn-Agende, veranlassetes »zweckmäßiges Hilfsbuch«, das sich ausdrücklich an »die Pfarrer, Prediger, auch andere, welchen die christliche Catechismus-Lehr in Kirchen und Schulen [...] vorzutragen obliegt« wendet⁷². Es ist dies der an den in Mainz eingeführten canisianischen *Kleinen Katechismus* angelehnte *Catechismus biblicus* (Nr. 20) des einstigen Konvertiten und späteren Mainzer Weihbischofs *Adolph Gottfried Volusius* (1617–1679)⁷³. In der Vorrede kommt Volusius darauf zu sprechen, dass man »der Christ-Catholischen Jugend« auch – angesichts der »gegnerischen Vorwürfe« – Bibelfestigkeit vermitteln müsse⁷⁴. Dabei werde es »nit geringer Vorschub thun«, wenn »der Catechismus nicht allein in seinen Fragstücken und Antworten stark getrieben, sondern auch den Kindern von Jugend auff etlichen Zeugnissen h[eiliger] göttlicher Schrift in ihr Gedächtnuß gebracht werden, mit denen sie ihren Glauben in diesen vermischten Landen gegen die vielfältige verführerische Geister etlicher mas-

65 An höheren Schulen gab es Religionsunterricht, so an der Mainzer Mädchenschule der Ursulinen in St. Agnes, wo (wohl seit 1642) auch »Katechismus« als Unterrichtsfach genannt wird; vgl. JÜRGENSMEIER, Handbuch (wie Anm. 19), 592.

66 So Klaus SCHUPP, Schule, Staat und Kirche. Die katholische Volksschule im Bistum Mainz 1830–1877, Nordhausen 2005, 35; vgl. REIFENBERG, Wesen (wie Anm. 45), 63–78.

67 So die Einschätzung von SCHUPP, Schule (wie Anm. 66). Der Agende beigefügt war der oben bemerkte Abdruck des canisianischen *Kleinen Katechismus*. Zu der »Mainzer Katecheteninstruktion von 1671«. Vgl. SCHREMS, Methode (wie Anm. 56), 32ff.

68 Zit. nach MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 92f.

69 REIFENBERG, Wesen (wie Anm. 45), 69–71.

70 In Anlehnung an Dan 12,3; REIFENBERG, Wesen (wie Anm. 45), 65.

71 MOUFANG, Mainzer Katechismen, (wie Anm. 5), 93.

72 Ebd., 87f.

73 Gebürtig aus Hanau, studierte reformierte Theologie wohl in Marburg und Kassel, 1638 Prädikant in Hanau, 1638–42 Studium in Rom, 1643 Dr. theol. in Mainz, 1642–45 Pfarrer in Heppenheim a. d. Bergstraße, 1645–76 Dompfarrer und Domprediger in Mainz, 1657 ebfl. Siegler, »trotz reger kontroverstheologischer Tätigkeit einer der führenden Mainzer Ireniker«. Er gilt »als der eigentliche Führer auf dem innerkirchlichen Gebiet, [...] als einer der Hauptträger der Mainzer irenischen Pläne und als letzte Säule der großen Zeit des Erzbischofs Johann Philipp«; ihm hätte »längst eine Monographie gebührt«, so Friedhelm JÜRGENSMEIER, Kirchliche Konsolidierung und konfessionelle Prägung, in: JÜRGENSMEIER, Handbuch (wie Anm. 19), 315–374, hier: 340, 344. – Zu ihm außerdem: DERS., Art. Volusius, in: LThK³ 10, 2009, 885.

74 Das Folgende nach MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 88f.

sen, und ja nit weniger, als die abgetrennete[n] ihre Newe falsche Lehr zu vertheidigen wissen.«⁷⁵

Volusius Bemühen um eine Abwehr der »gegnerischen Vorwürfe« ist auch in der 1663 erschienenen Neuauflage seines *Catechismus biblicus* offensichtlich. Auf die dortige »Erste Hauptfrage« nach dem »Hauptgrund, auf welchem unsere Catechismus-Lehr vest und unbeweglich stehet«, lautet die Antwort: »Die H[eiligen] Göttliche Schrifften alten unnd neuen Testaments wie nit weniger die Mündlich hinterlassene Traditiones oder beylagen der lieben Heiligen Aposteln.«⁷⁶ Volusius betont in diesem Zusammenhang auch die Geschichte: »Bei dem großen abfall vor Hundert und etlich und vierzig Jahren hat mans erfahren, wie viel am fleißigen Catechisieren, sowohl der alten Einfältigen, als auch der zarten und blühenden Jugend sey gelegen.«⁷⁷ – Auch der neue Mainzer Erzbischof Franz Anselm von Ingelheim (1679–1695) ist mit besonderen Bemühungen um Katechese und Schulwesen hervorgetreten. Einschlägig bekannt geworden ist seine Verordnung von 1682, die eine allgemeine Schulpflicht für 6- bis 12-jährige Kinder einführte, jedoch nur – wie es heißt – »in der winterlichen Zeit, da sie ohne das sonst nichts versäumen können.«⁷⁸ Bei der sonntäglichen Christenlehre gab es natürlich keine Winter- und Sommerzeit, wie bereits 1676 mit Verweis auf die zitierte Kirchenverordnung verfügt und den Pfarrern, die »hierinnen säumselig« seien, »einen halben Gulden zur Straffe« angedroht wurde. Ein Drittel des Strafgeldes war dem visitierenden Dekan zugesprochen, wodurch der »Druck« erhöht wurde.

Visitationen waren auch in der Folgezeit angesagt, allerdings, wie 1682, mit ernüchterndem Ergebnis, wobei »namentlich die P[ater] Kapuziner und der berühmte P[ater] Martin von Cochem [1634–1712] tätig waren«. Der »Longseller« des letzteren über das *Leben Christi* war 1677 erstmals in Mainz erschienen und erreichte bis ins 20. Jahrhundert nicht weniger als 177 Auflagen⁷⁹. Martin von Cochem war zeitweise in Kurmainz und Kurtrier als Visitor tätig. Auf seinen Bericht hin erließ Erzbischof Anselm Franz von Ingelheim (1679–1695) 1683 den Befehl, die Untertanen entsprechend zum Besuch der Katechesen zu ermahnen und die Pfarrer anzuweisen, »daß sie in den Filialen die Jugend nicht ferner negligiren«, sondern »wenigstens jeweils auf den Feiertägen« für Christenlehre sorgten⁸⁰. Bereits im Jahr zuvor sind katechetische Volksmissionen nachweisbar, unter Beteiligung Martin von Cochems⁸¹. – Insgesamt kann man wohl in Anlehnung an

75 Die von Volusius angeführten vielen biblischen Beweisstellen sollen »eine merksame Anzeigung sein, wie unschwer unsere, vom Gegenteil so grausamlich und ohne aufhören als schriftlos laufende und verlästerte, in sich selbst als Sonnenheiter in Gottes Wort gegründete Religion zu behaupten und von allen gegnerischen Vorwürfen zu erretten say«. Ebd.

76 Daraufhin wird dann, wie MOUFANG, *Mainzer Katechismen* (wie Anm. 5), 89, schreibt, »von der Zahl der canonischen Bücher, von dem Zeugniß der Kirche für dieselben, von dem ungeschriebenen Wort Gottes und von dem katechetischen Unterrichte und seiner Notwendigkeit gehandelt«.

77 »Hätten die Rechtmäßigen vorstehet der Kirchen Gottes dieses so hochnotwendige Stück ihres Ampts erfüllet nach der Ermahnung des heiligen Pauli II. Tim IV. 5, nimmermehr hätte der Feind sein Unkraut dergestalt underbringen unnd das gemeine Volk in so großer Menge, under dem Vorwand [...] verleiten können, als brächte er ihnen anstatt bisher gehörter Menschen Wort, ein nur lauterer Evangelium«; ebd., 90. In der genannten paulinischen Schriftstelle wird Timotheus aufgefordert: »Verkünde das Evangelium, erfülle treu Deinen Dienst!« (Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Stuttgart 1980, 1333).

78 MOUFANG, *Mainzer Katechismen* (wie Anm. 5), 93, mit Anm. 2, dort auch das Folgende.

79 Über ihn vgl. Kurt KÜPPERS, Art. Cochem, in: LThK³ 6, 2009, 1423f.; BRÜCKNER, *Katechese* (wie Anm. 52), Sp. 1050.

80 In der 1687er-Neuedition der Kirchenordnung wird auch erwähnt, dass wegen zeitbedingtem Priestermangel nicht »alle Orte mit nötigen Caplänen bestellt werden können«, MOUFANG, *Mainzer Katechismen* (wie Anm. 5), 94, mit Anm. 2.

81 MOUFANG, *Mainzer Katechismen* (wie Anm. 5), Nachtrag, 428–430; PAUL, *Religiös-kirchliche Sozialisation* (wie Anm. 23), 582.

Eugen Paul festhalten, dass »sich die Christenlehre nur schwer durchsetzen« ließ, »sieht man von den Orten ab, an denen Jesuiten wirkten«⁸².

Hinsichtlich der literarischen Produktion ist die bereits 1677 in Mainz erfolgte Neuauflage des *Christen-Spiegel[s]* des Dietrich von Münster († 1022)⁸³ anzuführen, jenes sogenannten ersten Katechismus, der 1470 in deutscher Sprache als »wohl das bekannteste Volksbuch dieser Zeit«⁸⁴ erschienen war und der nun von seinem franziskanischen Ordensbruder *Ludwig Kellen* unter dem bezeichnenden Titel *Uhralter katholischer Catechismus* herausgegeben wurde (Nr. 22), was natürlich eine heftig geführte Polemik verursachte⁸⁵, schon deswegen, weil »das unübersichtliche und verwirrende Bild einer kompendiösen Aneinanderreihung von überlieferten Formeln« als völlig überholt galt⁸⁶. Kellen hatte im Vorwort fast lakonisch erklärt, er habe den alten Text im Prinzip belassen, »doch etwas besser und klarer unterschieden [...], das Teutsche auch, weil es nun mehr über 200 Jahr alt [...] ein wenig gebessert.« Dietrich, dem er eine kurze Vita widmet, habe seinen Katechismus in drei Teile gegliedert: »Im ersten lehrt er, was man glauben soll⁸⁷, im zweiten, wie man den Glauben leben soll⁸⁸, und im dritten, wie man in demselben Glauben heilig sterben soll.«⁸⁹ Vielleicht, was so auch einst im *Christen-Spiegel* selbst bemerkt wurde, hatte jene vermeintlich probate Lebensplanung zur Neuauflage des *Uhralten Katechismus* beigetragen.

Um die Wende zum 18. Jahrhundert wandelt sich die Argumentation, ebenso die äußere Präsentation der Katechismen. Dies wurde bereits oben am Beispiel des Katechismuswerks Kauppers angesprochen (Nr. 24). Es bestanden nun nicht nur »günstigere Verhältnisse für den christlichen Unterricht und die Katechese«⁹⁰, sondern es gab auch Persönlichkeiten,

82 So mit Blick auf Bayern s. PAUL, Religiös-kirchliche Sozialisation (wie Anm. 23), 564. – In Mainz wirkten Jesuiten im katechetischen Unterricht und gaben »z. B. 1609 an 19 Schulen Christenlehre, 1611 an zwanzig Orten in und außerhalb der Stadt Mainz, 1648 an den vier (?) Mainzer Kirchen des Ordens, St. Ignaz, St. Emmeran, St. Stephan und in 14 rechts- und linksrheinischen Orten, darunter Erbach, Walluf, Hochbrunn, Zornheim, Ebersheim, 1684 im Winter vier Katechesen in der Stadt, im Sommer außerdem acht außerhalb Mainz; die Novizen hielten in 12 bis 15 Dörfern regelmäßige Christenlehre. Von ihren Stationen Aschaffenburg, Erfurt, Heiligenstadt suchten sie in der Umgebung zu wirken«; EGLER, Gottesdienst (wie Anm. 19), 785.

83 Gebürtig aus Münster in Westfalen um 1435, als Dietrich Kolde (Coelde) wahrscheinlich † 1515 in Löwen, Prediger und asketischer Schriftsteller im rheinisch-westfälischen Raum, sein verbreiteter »kerstene spiegel« (Christenspiegel) gilt als frühes katechetisches Werk mit Gebeten und Anweisungen für die rechte christliche Lebensweise, so Dieter BERG, Art. Kolde, in: LThK³ 6, 2009, 175f.

84 So PADBERG, Erasmus (wie Anm. 28), 30. – Vgl. auch: Der Christenspiegel des Dietrich Kolde von Münster (Franziskanische Forschungen), hrsg. v. Clemens DREES, Werl 1954; vgl. auch BAHLMANN, Deutschlands katholische Katechismen (wie Anm. 35), 16f.

85 Das Folgende nach MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 95ff.

86 PADBERG, Erasmus (wie Anm. 28), 30. – Moufang dagegen meinte mitten im Kulturkampf, es sei »ein glücklicher Gedanke« des Herausgebers gewesen, »neben der damals heftig geführten Polemik auf diesen *Uhralten katholischen Catechismus* hinzuweisen«; dieser stamme »aus der Zeit der Glaubenseinheit« und sei »durch seinen ganzen Inhalt und Ton so geeignet, [...] über das, was die Kirche glaubt und übt, zu belehren, Vorurteile zu zerstreuen und die Gemüter zu versöhnen«.

87 Hier wird gehandelt »von den zwölf Artikeln des Symbolums und den sieben heiligen Sakramenten, vom Vater unser und Ave Maria«; MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 96.

88 In der Kommentierung MOUFANGS: »Von den zehn Geboten Gottes und den fünf Geboten der Kirche und von den zwei Hauptgeboten der Liebe Gottes und des Nächsten, wobei sehr praktisch auf die einzelnen Versündigungen gegen die Gebote eingegangen wird«. Ebd.

89 »Es werden hierfür die leiblichen und geistigen Werke der Barmherzigkeit, die sieben Gaben des heiligen Geistes und die acht Seligkeiten namhaft gemacht und vortreffliche Regeln (namentlich für Eltern) zu einer christlichen Lebensordnung und zum Verhalten in der Krankheit und beim Sterben gegeben«; ebd., 97.

90 Ebd., dort auch der Hinweis Moufangs auf den Frieden von Ryswick (1697), der, »wenn auch nicht dauernd, eine Ruhe« brachte.

die dem *pädagogischen Jahrhundert* nahe standen. Für Mainz wäre hier zunächst der neue Fürsterzbischof Lothar Franz von Schönborn (1695–1729) zu nennen⁹¹. Der Nachfolger des um die Jugendbildung bereits bemühten Franz Anselm von Ingelheim ist zwar weniger als Förderer der Bildung denn als »glänzender Barockprälat« in Bamberg (Residenz, Pommersfelden) und Mainz (Favorite) sowie als Reichspolitiker bekannt. Er ließ es sich aber auch, vergleichbar seinem Onkel Johann Philipp, »angelegen sein«, die »gründliche Kenntniß und treue Uebung der Religion in seinem Sprengel zu fördern«⁹². Bereits in einer seiner ersten Verordnungen wurden Christenlehre sowie Kirchen- und Schulbesuch behandelt⁹³.

Dieses offensichtliche Interesse Schönborns – jenseits der tradierten Praxis – führte wohl dazu, dass ihm der Kapuzinerpater *Dionysius von Luxemburg* (um 1652–1703)⁹⁴ seinen in Mainz 1698 erschienenen *Großen Katechismus* widmete (Nr. 23), der noch 1866 als »ein ganz vorzügliches Lehr- und Exempelbuch« bezeichnet wurde⁹⁵. Das Werk steht in der Nachfolge des genannten *Uhralten Katechismus*, sowie des volusianischen, der jedoch »drei oder vierfach vergrößert« wurde⁹⁶. Schon von seinem Umfang her (861 Seiten) wendet es sich an Erwachsene. Das Buch wird aber – und das ist besonders bemerkenswert – quasi auf Wirkung präsentiert. Dieser hier näher interessierende Wandel kommt bereits in der umfänglichen und ausgesprochen werbenden Titelei zum Ausdruck, was an sich natürlich nichts Neues ist⁹⁷. Auch im Vorwort wird weiter werbend die unmittelbare Brauchbarkeit dieses Katechismus betont: »Die Fragen sein kurtz, die Antworten klar. Ich beflisse mich der Einfalt, welche der gemeine Mann liebet, und fliehe der Hochheit, welche nur wenigen gefället.«⁹⁸ Und ein »Werbblock« für die Eltern lautet: »Ich schenke zugleich den Eltern einen Wegweiser zu der ewigen Seligkeit, welchem sie und ihre liebe[n] Kinder ke[c]klich folgen mögen« – »kecklich« wohl wie »unternehmenslustig« gemeint, denn direkt anschließend heißt es: »Ich präsentire zugleich allen und jeden einen Lehrmeister, der sie in allem getreulich unterweist, was sie zu thun oder zu lassen haben.«⁹⁹ Hier zeigt sich – neben der katechetischen Lehre christlicher Gebote – unverkennbar ein enthusiastischer Glaube an die Planung und Machbarkeit von Erziehung, wie er vielen damit befassten Zeitgenossen zunehmend eignete.

Chronologisch folgt hier die eingangs besprochene Katechismus-Argumentation von *Heinrich Matthias Kauppers*. Die Mainzer Katechismusproduktion selbst geht

91 Gebürtig aus Steinheim am Main 1655, Studium in Wien (theol. und jur.), seit 1681/83 Domherrenstellen in Würzburg, Bamberg und Mainz, 1693 Bischof von Bamberg, Koadjutor in Mainz, 1695 Erzbischof; vgl. Friedhelm JÜRGENSMEIER, Art. Schönborn, in: LThK³ 9, 2009, 208f.; JÜRGENSMEIER, Handbuch (wie Anm. 19), 375–400.

92 MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 97f., dort auch das Folgende.

93 Verordnung vom 22. Juni 1696, vgl. ebd., 98.

94 Gebürtig in Luxemburg um 1652, † in Cochem 1703, Prediger und religiöser Volksschriftsteller, ausgezeichnet »durch sprachliche Frische und Kraft«, so Bonaventura VON MEHR, Art. Dionysius von Luxemburg, in: LThK² 3, 1959, 407.

95 Real-Encyclopädie des Unterrichtswesens, hrsg. v. Hermann ROLFUS u. Adolph PFISTER, Mainz 1866, Bd. IV, 116; zit. nach MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 98, mit Anm. 2.

96 MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 99.

97 Danach hätten in dem Buch »Gelehrte ihr Genügen«, Unstudierte aber würden »all das antreffen, so in der Theologie von Glaubens-Sachen ausführlicher gelehret wird« und zum Seelenheil sowie zur Gewissensbefriedigung nötig sei – womit nur wenige Aussagen des werbenden Titels angesprochen sind. Seelsorger und Katechisten fänden hier »alles, so zur Haltung der Kinderlehre erfordert wird«. »Ich überliedere derohalben den Seelsorgern allhie einen Schatz«, so das Vorwort, »darauf sie ohn andere Bücher dasjenige schöpfen mögen, so sie zur Haltung der christlichen Lehr vonnöthen haben«. MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 99.

98 Deswegen habe er »darinn die höchsten Geheimnisse nicht ohne Nutz einfältig vorgestellt, um die Seelsorger dieser Mühe zu entheben, welche notwendig müssen einfältig reden, wann sie den erwünschten Nutzen schöpfen und unter dem gemeinen Mann recht fruchten wollen«, ebd.

99 Ebd.

dann im 18. Jahrhundert deutlich zurück¹⁰⁰. Es finden sich zunächst noch einige canisianische Neudrucke. 1748 wurde hier freilich bereits als Titel *Catholische Kinderlehr oder notwendige Glaubensfragen* gewählt (Nr. 26). Auch im Untertitel (*Aus den fünf Hauptstücken Petri Canisii gezogen und in einige kurze Unterweisungen abgeteilt*) kommt der Begriff Katechismus nicht mehr vor. Ist hier der tradierte canisianische Katechismus nur noch ideelle Grundlage und eine Art Materialsammlung für ein modernisiertes Lehrbuch in der Hand des Lehrers? Die einzelnen Unterweisungen legen eine direkte Anwendung im Unterricht nahe, das besonders kleine Buchformat auch einen Einsatz bei dem in dieser Epoche zunehmend beliebten informellen Unterricht im Freien¹⁰¹. Dies gilt auch für den angefügten Teil »Kurtzer Unterricht für die Jugend«, worin »Lebens- und Verhaltensregeln für die Kinder in recht ansprechender Form gegeben werden.«¹⁰²

Dass mit dem neuen Büchlein ein über das kirchlich-katechetische hinausgehender Zweck, nämlich ein schulisch-pädagogischer erreicht werden sollte, zeigte sich etwa an einem im Vorjahr erschienenen Erlass, in welchem es um Verbesserung und Gründung von Schulen ging¹⁰³. Der Erlass ging auf den kurfürstlich-mainzischen Hofrat zurück, d. h. auf die weltliche, nicht auf die geistliche Behörde. »Es war die Zeit«, so kommentiert Moufang wiederum im aktuellen Zeitbezug, »worin die Regierungen anfangen, das Schulwesen, welches [...] der kirchlichen Autorität unterstellt war, unter die staatliche Verwaltung zu ziehen und die Schulen, die allerdings der Verbesserung fähig und bedürftig waren, allmählig zu säkularisieren.«¹⁰⁴ Hier zeigt sich deutlich der eigentliche Wandel. Schule wird Veranstaltung des Staates. Hierbei spielt auch die Konkurrenz zu den Nachbarstaaten, v. a. zur Kurpfalz, eine Rolle. Es lässt sich eine Welle schulpolitischer Aktivitäten zur »Verbesserung des Unterrichts der Jugend in den kurfürstlich Maynzischen Staaten« feststellen – wie es im Titel eines zentralen Gutachten des Reformers Johann Friedrich Steigentesch – biographisch ein Mainzer Desiderat – von 1771 heißt¹⁰⁵. Jene Verstaatlichung der Schule ist also ein beeindruckendes staatliches Reformvorhaben zur beginnenden allgemeinen Volksbildung im geistlichen Staat und wird nach dessen Säkularisation durch den weltlichen Staat konsequent weitergeführt.

Mit der Neuauflage des canisianischen Katechismus in den 1760er-Jahren ging die hier skizzierte lange Reihe Mainzer Katechismen und der dahinterstehenden Motivationen im 18. Jahrhundert zu Ende. Der Erzbischof selbst hatte im Vorwort eine altersgerechte Unterteilung in kleinere, mittlere und mehr erwachsene Jugend angeordnet, was sich

100 So auch im Bistum Würzburg; vgl. den Beitrag von Nikola WILLNER in diesem Band.

101 In der romantischen Erzählung »Das Paradies der Kindheit«, die in Burtscheid bei Aachen spielt und auf Wilhelm Reinkens (1811–1889), den Bruder des späteren altkatholischen Bischofs Joseph Hubert Reinkens (1821–1896) zurückgeht, trägt der (reale) »Dekan« bei seinen beliebten Waldausflügen ein besonders stilisiertes »Büchlein« in der Tasche, mit dessen Hilfe er den Kindern einen umfassenden Unterricht erteilt, der weit über das Religiös-Seelsorgerische hinausgeht und ganz mit der auch so genannten katechetischen Methode arbeitet. Zu jener 1877 unter dem Pseudonym Ägid WALDNER herausgegebene Erzählung vgl. Paul WENZEL, Der Freundeskreis um Anton Günther und die Gründung Beurons. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert, Essen 1965, 17–33.

102 So MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 104.

103 Erlass des kurfürstlichen Hofrats vom 5. Mai 1747, vgl. ebd., 104f.

104 Zit. ebd., 108.

105 Die bekannten Kurmainzer Schulreformen der Aufklärungsepoche müssen hier unbeachtet bleiben. Vgl. hierzu Hans M. ELZER, Die allgemeine Schulreform im Mainzer Kurfürstenstaat von 1770 bis 1784, in: *Bildung und Erziehung* 19, 1966, 333–352; August MESSER, Die Reform des Schulwesens im Kurfürstentum Mainz unter Emmerich Joseph (1763–1774), Mainz 1897.

denn auch in der neuen Gliederung des Katechismus zeigte¹⁰⁶. Bereits 1758 hatte er die Geistlichen angewiesen, über »die fleißige Haltung der christlichen Lehre« hinaus »auch alle Monat in der Predigt die Eltern zu gebührender Beobachtung der Zucht, sodann die Kinder zur Gottesfurcht, christlicher Lehr und Gehorsam [...] unfehlbar anzuweisen.«¹⁰⁷ Auch hier zeigt sich der Zug zu einer allgemeineren Volkserziehung.

1788 wird von interner Kritik berichtet, »daß unser Diözesan-Katechismus nicht so beschaffen sei, wie es das gegenwärtige Zeitalter erheischt. Scholastische, dem größten Haufen unfaßliche Begriffe, allgemeine Trockenheit, Abgang an einer fruchtbaren Tugendlehre und häufige Polemik sind die ebenso bedenklichen, als augenfälligen Mängel dieses Katechismus.«¹⁰⁸ Kurzum: Es wurde für die Welt- und Klostergeistlichen des Erzbistums »ein Preis für den besten Katechismus« ausgeschrieben¹⁰⁹, der dann auf einer Diözesansynode 1790 eingeführt werden sollte¹¹⁰. Doch so weit kam es nicht mehr: Von den zehn eingereichten Ausarbeitungen wurden neun als »unbedeutend« und nur eine des halben Preisgeldes für würdig befunden¹¹¹.

Interessanterweise ist jener alte 1760er-Katechismus, der 1788 fast wegwerfend kritisiert wurde, nach dem Ende der Napoleonischen Ära und ihrem französisch-deutschen »Kaiser-Katechismus« 1814 von Bischof Joseph Ludwig Colmar (1760–1818) selbst wieder eingeführt worden. Erst 1837 beginnt im neuen Bistum Mainz, wo sich auch noch andere Traditionsüberhänge alter Katechismen zeigen, die Reihe erneuerter Katechismen. Der Mainzer Katechismus von 1760 wurde später (1844) zur Vorlage des umstrittenen Deharbeschen Katechismus¹¹². Immerhin: Selbst der letzte (nicht mehr in Mainz residierende) Erzbischof Carl Theodor von Dalberg (1744–1817), ein auch pädagogisch interessierter ausgesprochener Aufklärer, goutierte, dass für die kleinen Kinder überhaupt kein Auswendiglernen vorgesehen sei, für die mittleren aber nur »zwölf Duodezseiten, welche wohl jedes Kind leicht erlernen kann im Alter von 7 bis 8 Jahren, in welchen das Gedächtnis der Kinder so sehr empfänglich ist, und meistens im ganzen Leben nicht vergißt, was sich in jenem zarten Alter richtig eingepägt hat«. So sehr er allerdings – so Dalberg – »den Mißbrauch des mechanischen Auswendiglernens in Erziehungsanstalten verabscheue« – man denke nur an die Pädagogik des Oestricher Katechismusautors Kauppers – so weit entfernt sei er doch davon, »den guten Gebrauch der Gedächtnisübung zu verkennen«; dabei komme »nichts vor, was nicht die mittlere Jugend schon vorher als kleinere Jugend durch mündliche Erklärung aus-

106 Vgl. MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 105f. – Die nunmehr favorisierte altersgerechte Unterteilung hatte – wie oben bemerkt – bereits der pädagogisch besonders interessierte Bartholomäus Holzhauser gefordert.

107 Ebd., 106.

108 Verordnung vom 13. November 1788, zit. ebd., 109f. Die Verordnung war publiziert in: Mainzer Monatsschrift von geistlichen Sachen (1788), 1075f. – Was man, so Moufang, »von fortschrittlicher Seite wünschte und erwartete«, wurde anonym publiziert in: Ueber den neuen katholischen Katechismus. Bei Gelegenheit einer Mainzischen Preisaufgabe, Frankfurt a. M. 1789.

109 Vgl. hierzu auch den Beitrag von Werner SIMON in diesem Band.

110 Das Preisausschreiben beleuchtet die neuen Intentionen. Die Religion soll den Kindern »von ihrer schönen Seite gezeigt, und auf diese Art lebenswürdig werden«. Sie müssen »stufenweise« unterrichtet werden und »bei dem bloßen Auswendiglernen und sogenannten Aufsagen des Katechismus« darf es nicht bleiben; PAUL, Religiös-kirchliche Sozialisation (wie Anm. 23), 594.

111 Den letzteren hatte der Sailer-Vertraute Joseph A. SAMBUGA verfasst. Zu diesem vgl. H. RALL, in: LThK 29, 1964, 295f. – MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 111, mit Anm. 4; Die katholische Kirche im neunzehnten Jahrhunderte und die zeitgemäße Umgestaltung ihrer äußeren Verfassung. Mit besonderer Rücksicht auf die in dem ehemaligen Mainzer, später Regensburger Erzstifte hierin getroffenen Anstalten und Anordnungen, hrsg. v. Georg L. K. KOPP, Mainz 1830, 174.

112 Vgl. im Einzelnen etwa Karl RAAB, Das Katechismusproblem in der katholischen Kirche, Freiburg i. Br. 1934, 57ff.

wendig weiß«. In jeder Wissenschaft gebe es »gewisse wesentliche Grundverhältnisse, deren Memorierung eine wahre Erleichterung im ganzen Leben« sei. Warum solle »die Wissenschaft des Heils, wovon ewiges und zeitliches Heil der Menschheit abhängt, nicht in ihren kurzen wesentlichen Begriffen wörtlich und unauslöschlich dem Gedächtnisse eingepägt werden, nachdem sie vorher der ersten Jugend bereits mündlich erklärt worden sind«¹¹³.

2. Die Mainzer Katechismen und ihre Verfasser

Christoph Moufang beginnt seine grundlegende Darstellung über die Mainzer Katechismen mit einem Abschnitt »Von der Erfindung der Buchdruckerkunst bis zum Ausbruch der Glaubensspaltung« (1450–1517). Hier geht es natürlich auch um eine lokalpatriotische Würdigung früher Mainzer Druckkunst im Gefolge Johannes Gutenbergs (um 1400–1468). Bereits die Synodalakten von 1451 sind, wie es in deren (lateinischen) Prolog heißt, »wie sichtbar, mit den gegenwärtigen Buchstübchen der Druckerkunst dargestellt«, was für das hohe Alter des Druckes spricht, der jedoch undatiert ist¹¹⁴. Das gleiche gilt für den ersten Mainzer Quasi-Katechismusdruck: *De articulus fidei et ecclesiae sacramentis* von Thomas von Aquin (Nr. 1). Es handelt sich dabei um dessen katechetische Predigten, die in seinem *Opuscula omnia* überliefert sind¹¹⁵. Mit jenem »Werkchen«, das »ganz unzweifelhaft aus der Officin von P. Schöffner in Mainz« hervorgegangen ist, war von der Mainzer Synode 1451 im Gefolge des Baseler Konzils (1431–1449) »ein gemeinsamer, von der kirchlichen Autorität für das ganze Erzbistum Mainz gegebener Leitfaden« angeordnet. Ihn stellte Moufang an den Anfang seiner »Mainzer Katechismen«¹¹⁶. In dem Werk sind die *Opuscula* von 1256 des Thomas von Aquin über Symbolum, Vaterunser und Ave-Maria, Dekalog und Sakramente wie einst bereits »von der Synode von Lambeth (1281) zu einem katechetischen Ganzen vereinigt.«¹¹⁷

Als erste Ansätze moderner Mainzer Katechismuswerke wäre hier freilich auch auf *Drei Beichtbüchlein nach den Zehn Geboten aus der Frühzeit der Buchdruckerkunst* hinzuweisen, die Franz Falk (1840–1909) 1907 edierte¹¹⁸, ein Werk, das auf den Frankfurter Kaplan

113 Zit. nach MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 110f., mit Anm. 1; Moufang zit. hier nach KOPP, Die katholische Kirche (wie Anm. 111), 179.

114 MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 2f.; ebd., das Folgende. – Die »durch Erfindung des Buchdrucks [...] eingeleitete Medienrevolution« wird auf »um 1455« datiert. GEBHARDT, Handbuch der deutschen Geschichte 9 (wie Anm. 16), 55.

115 Vgl. PADBERG, Erasmus (wie Anm. 28), 31, 35f., 41, 140f.; Heinrich RASKOP, Thomas-Fibel. Des Heiligen Thomas von Aquin Erläuterungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis, zum Vaterunser, und zu den zehn Geboten, Köln 1936; auch Bertram STUBENRAUCH, Art. Katechismus, in: LThK³ 5, 2009, 1311–1316, hier: 1313.

116 Separater Druck in der Mainzer Martinus-Bibliothek; vgl. Anhang Nr. 1. Herrn Michael Schille danke ich für freundliche Auskünfte.

117 STUBENRAUCH, Katechismus (wie Anm. 115). – Moufang ging es hierbei natürlich auch um den Nachweis vorhandener katechetischer Aktivitäten in der vorreformatorischen Epoche. Neben jenem Leitfaden habe man auch »mit vier anderen, freilich minder vollkommenen Einrichtungen dem Bedürfnisse zu entsprechen« gesucht, nämlich mit Hinweisen auf die Unterweisungspflicht der Eltern (1) sowie der Taufpaten (2), mit dem Vorbeten der katechetischen Formularien nach dem Gottesdienst, d. h. zunächst Vater unser, Ave Maria, Glaubensbekenntnis sowie die zehn Gebote (3), ferner mit Katechismustafeln (4) die in Mainzer Kirchen jedoch ohne »urkundlichen Nachweis« seien; MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 3–13.

118 Das Folgende nach PADBERG, Erasmus (wie Anm. 28), 28f., 33. – Das Werk hat »fast das gesamte Material der katechetischen Handreichungen und Volksbücher zum Fragen bzw. Beichtunterweisung mit herangezogen.« Zu den »Beichtbüchlein und Beichttafeln« als erste Ansätze für einen modernen Katechismus vgl. BRÜCKNER, Katechese (wie Anm. 52), Sp. 1038.

Johannes Wolff (Lupi) († 1468) zurückgeht¹¹⁹. Dessen Grabbild, das neben der Titelseite abgebildet ist, zeigt »die typische Fingerhaltung des Aufzählens als Katechesiermethode.«¹²⁰

Was die Bedeutung des neuen Druckmediums betrifft, so war diese in Mainz während »des ausbrechenden Religionsstreites« zwar verkannt worden¹²¹, Erzbischof Albrecht von Brandenburg (1490–1545), der 1517 bereits vor Martin Luthers publizistischen Aktivitäten eine Überwachung der neuen Druckmedien anstrebte¹²², hatte aber doch »entschiedene und ausgezeichnete Männer an seine Seite« berufen¹²³. Einige von ihnen sind als Katechismusautoren hervorgetreten: Zunächst der humanistisch gebildete *Friedrich von Nausea*¹²⁴ (1491/96–1552), der als Pfarrer nach St. Bartholomäus im nahen Frankfurt den dortigen reformatorischen Umbrüchen auswich und 1526 Domprediger in Mainz wurde, nachdem hier seine oben genannten Vorgänger Wolfgang F. Capito und Kaspar Hedio, die aus dem

119 Das Beichtbüchlein wurde erst zehn Jahre nach seinem Tod gedruckt (1478). Es enthält sozusagen das volle Programm der katechetischen Hauptstücke, aufgereiht von den Zehn Geboten bis zu den acht Seligkeiten und sollte »allen Pfarren des Erzstiftes Mainz übergeben werden und bei jeder Seelsorgestelle bleiben«. Dazwischen finden sich: die zwölf Glaubensartikel, die rufenden Sünden, die sieben Hauptsünden, die neun fremden Sünden, die sechs Sünden gegen den Heiligen Geist, die sieben leiblichen Werke der Barmherzigkeit sowie die sieben Sakramente; PADBERG, Erasmus (wie Anm. 28), 28f., Anm. 23.

120 Hinsichtlich der Buchgattung betont PADBERG, Erasmus (wie Anm. 28), 28, dass »zwischen den Beichtbüchlein und den sonstigen katechetischen Handreichungen eine enge Verbindung, eine Art Wechselwirkung besteht«.

121 Das Folgende nach MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 14. – Dieser, den Medien seiner Zeit durchaus zugewandt, betont: Man habe sich nicht sofort »der neuen Erfindung als eines wirksamen Mittels bedient [...], um die Jugend leichter und gründlicher zu unterrichten, die Gläubigen in ihrer Religion zu befestigen, sie vor den Irrtümern zu bewahren und in der Treue zur Kirche zu stärken.«

122 Verordnung vom 17. Mai 1517; vgl. MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 14. – Man muss freilich bedenken, dass um 1500 Mainz nur noch ein Druckort unter vielen war; vgl. Franz FALK, Die Druckkunst im Dienste der Kirche, zunächst in Deutschland bis zum Jahre 1520, Köln 1879. – In der Reformationszeit wurden katholische kontroverstheologische Bücher v. a. in Köln sowie in Leipzig und Dresden gedruckt. Erst als sich das Herzogtum Sachsen der Reformation anschloss, erlebte Mainz um die Mitte des 16. Jahrhunderts – neben Köln und Ingolstadt – einen bedeutenden Anstieg der Buchproduktion, wobei die zunächst im St. Viktorstift eingerichtete Druckerei von Franz Behem († 1582) – ein Schwager des Humanisten und Frankfurter Stiftsdekans Johannes Cochläus (1479–1552), der kurzzeitig Präbendar an St. Viktor war – eine zentrale Rolle spielte; vgl. SIMON, »Catechismus« (wie Anm. 5), 161f.; Heribert SMOLINSKY, Albrecht von Brandenburg und die Reformtheologen, in: Erzbischof Albrecht von Brandenburg (1490–1545). Ein Kirchen- und Reichsfürst der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Friedhelm JÜRGENSMEIER (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte 3), Frankfurt a. M. 1991, 117–131, hier: 122.

123 In der modernen Landesgeschichtsschreibung wird allgemein auf die Bedeutung kommunikativer Prozesse hingewiesen, als angemessene Beschreibung der Herrschaft von Territorialfürsten. Eine Anbindung an humanistische, gelehrte Kreise gilt hier als unverzichtbar, »um das Bild des Fürsten als *Pater Patriae* glaubhaft zu vermitteln«. So die Herausgeber des Tagungsbandes »Herrschaft, Hof und Humanismus. Wilhelm V. von Jülich-Kleve-Berg und seine Zeit« (Schriftenreihe der Niederrhein-Akademie 11), hrsg. v. Guido VON BÜREN u. a., Bielefeld 2018, 11–28, hier: 19. – Die Mainzer Erasmianer müssen auch vor diesem Hintergrund gesehen werden. Erzbischof Albrecht selbst war humanistisch gebildet und hatte an der Universität in Frankfurt an der Oder studiert. Erasmus war anfänglich sein Sympathisant und widmete ihm 1519 seinen Traktat *Ratio et methodus*; vgl. RÖDEL, Zerfall und Wiederbeginn (wie Anm. 4), 178f.; Peter WALTER, Albrecht von Brandenburg und Erasmus von Rotterdam, in: JÜRGENSMEIER, Erzbischof Albrecht von Brandenburg (wie Anm. 122), 102–116. »Humanistische Reformen im Sinne des Erasmus von Rotterdam waren ihm nicht fremd und er förderte seit seinem Regierungsantritt in seiner Umgebung solche reformfreudigen Männer«; DECOT, Erzbistum (wie Anm. 20), 67; Der Kardinal. Albrecht von Brandenburg, Renaissancefürst und Mäzen (Ausstellungskatalog Halle 2006), hrsg. v. Thomas SCHWERTE u. a., 2 Bde., Regensburg 2006.

124 Über ihn vgl. Remigius BÄUMER, Friedrich Nausea (ca. 1490–1552), in: Katholische Theologen der Reformationszeit 2, hrsg. v. Erwin ISELOH, Münster 1985, 92–103.

Konstanzer Umfeld des Erasmus von Rotterdam kamen, ihr Amt aufgeben mussten. Nausea drängte auf die Wiedereinführung der katechetischen Predigt, wozu er die regelmäßig stattfindenden Mainzer Synoden nutzte¹²⁵. Er selbst hat, so Moufang, »dem Mainzer Volke von der Domkanzel herab [...] einen einfachen, aber gründlichen Religionsunterricht« erteilt¹²⁶. Diese Vorträge ließ Nausea 1529 in Mainz bei Ivo Schöffler (um 1500–1552 oder 1555) drucken, ausgearbeitet auf Latein, sozusagen als Teil-Katechismus (Nr. 2). Nach einem werbenden Vorwort an den Kaiser und einem lobenden Gedenken an seine Vorgänger auf der Mainzer Domkanzel behandelt er auf 203 Seiten die 12 Artikel des Glaubensbekenntnisses »Wort für Wort einfach und geistvoll erklärend«, danach auf 85 Seiten die Beweise und Gründe¹²⁷. Es verstand sich von selbst, dass dieser Teil-Katechismus nicht für ein frommes Lesepublikum gedacht war, sondern zur Belehrung der Katecheten, also vornehmlich der Geistlichen¹²⁸. Dies gilt auch für seinen später in Köln 1543 erschienenen *Catechismus catholicus*, als der Mainzer Domprediger längst Bischof von Wien geworden war (Nr. 3)¹²⁹.

Nauseas Katechismus ist bemüht, auf biblischer Grundlage »das gemeinsame christliche Bewußtsein [zu] erneuern«, und »eine richtige, aber kurze und einprägsame Formulierung zu finden«, unter »Vermeidung der theologischen Kontroverse«¹³⁰. Katecheten fanden hier »sehr reiches Material [zur] eigenen Belehrung« und zur Katechese¹³¹. Nausea hatte 1527 in Mainz eines seiner Hauptwerke (*De reformanda ecclesia*) publiziert und gehörte zu den ersten, die hier »für eine Erneuerung gerade der Verkündigung wirkten«¹³². Ihm soll es auch zu verdanken sein, dass Erzbischof Albrecht von Brandenburg »aus seiner Unentschlossenheit zu echtem Reformwillen fand.«¹³³ Nauseas »Anliegen einer positiven Verkündigungstheologie«, wie sie in seinem Katechismus zu Tage tritt, zeigt, »wie sehr er die mit Luthers positiver Theologie verbundenen Gefahren erkannte.«¹³⁴ – Einige Jahre vor Nauseas verzögert¹³⁵ publiziertem Katechismus war 1537 der erste Mainzer Katechismus auf Deutsch

125 Vgl. MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 15f.; auch PAUL, Geschichte 2 (wie Anm. 8), 91; Nauseas Bezüge zu Erasmus bei PADBERG, Erasmus (wie Anm. 28), 20f., 151.

126 MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 16.

127 Vgl. ebd., 17.

128 Dagegen bemerkte Erich Feifel 1962, Nausea habe »die offenkundige Schwäche« nicht erkannt, welche »in der Beschränkung auf einen kleinen Gelehrtenkreis liegen mußte.« Er ist »als Humanist von der Bedeutung der lateinischen Sprache so überzeugt, dass es ihm nicht zum Bewusstsein kam, wie sehr er dadurch selbst die Wirkung seiner Glaubensverkündigung beeinträchtigte. War doch zu seiner Zeit der Klerus so ungebildet, dass er vielfach die lateinische Sprache kaum beherrschte«; Erich FEIFEL, Der Mainzer Weihbischof Michael Helling (1506–1561). Zwischen Reformation und katholischer Reform (= Institut für europäische Geschichte Mainz, Vorträge 33), Wiesbaden 1962, 37.

129 Das stattliche Werk (654 Seiten in Folio) ist in sechs Bücher unterteilt: a) Praeludia (3–16), b) die zwölf Artikel des Glaubensbekenntnisses (16–38), c) die 7 Heiligen Sakramente (38–168), d) die Gebete Gottes (168–312), e) das Gebet (312–392), f) kirchliche Gebräuche und Zeremonien (392–654).

130 So FEIFEL, Helling (wie Anm. 128), 36.

131 Vgl. MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 21.

132 So PAUL, Geschichte 2 (wie Anm. 8), 91. Bereits zuvor hatte der Verleger Peter Schöffler (um 1425–um 1503) in Mainz seine Publikation der Werke Luthers u. a. eingestellt; RÖDEL, Zerfall und Wiederbeginn (wie Anm. 4), 185.

133 So FEIFEL, Helling (wie Anm. 128), 37.

134 Ebd., 36.

135 Moufang nennt als einen Grund, dass Nausea das Werk »einer Anzahl von Cardinälen zur Prüfung vorgelegt [habe], denn er wollte ein Werk liefern, das möglicher Weise von der bereits nach Trient ausgeschriebenen Kirchenversammlung als ein allgemeines Lehrbuch, wie ein solches vielseitig gewünscht würde, angenommen und empfohlen werden könnte.« Aber »bekanntlich wurde in der letzten Sitzung des Konzils von Trient, am 4. Dezember 1563 die Katechismusangelegenheit dem Papste überlassen, in Folge dessen Papst Pius V. schon im September 1566 den s[o] g[enannten] *Catechismus Romanus ad Parochus* veröffentlicht«. MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 18, mit Anm. 3 – Vgl. auch Peter WALTER, Der Catechismus Romanus. Seine Entstehung und seine

erschieden (Nr. 4)¹³⁶. Er geht zurück auf den als Kontroverstheologe bekannten Dominikanerpater *Johann Dietenberger* (um 1475–1537)¹³⁷. Dieser, durch »Talent, Kenntnisse und Tugend« ausgezeichnete Mann, hatte »wegen seiner Gelehrsamkeit« eine Professur an der Mainzer Universität erhalten und war mehrfach zu wichtigen Geschäften herangezogen worden, so u. a. auch auf dem Ausburger Reichstag von 1530. Dietenberger habe, so berichtet sein aus Bingen stammender Ordensbruder Friederich Steill († 1704), seine Kanonikate aufgegeben und sei Dominikaner geworden, »damit er seine ihm von Gott erteilten Talente desto füglicher zum Nutz der katholischen Kirche anwenden möchte«¹³⁸.

Seinen Katechismus verfertigte er erst in den letzten Jahren seines Lebens¹³⁹. Bis dahin war er kontroverstheologisch beschäftigt sowie – in Reaktion auf Luthers Bibel – mit dem »großen Werk einer katholischen Bibelübersetzung«¹⁴⁰. Gewissermaßen als »kontroverstheologische katechetische Vorarbeit« hatte Dietenberger ein *Fragstück an alle Christgläubigen* verfasst, das 1530 in Köln gedruckt wurde – eine »populäre, aber gründliche Belehrung über die damaligen Streitfragen«¹⁴¹, wobei sich die 30 Fragen und Antworten wohl nicht zum Auswendiglernen eigneten¹⁴². Sein späterer *Catechismus*, der, verglichen mit dem ganz kontroverstheologisch geprägten *Fragstück*, geradezu irenisch wirkt, ist ohne erasmische Beeinflussung kaum denkbar¹⁴³. In der Vorrede beklagt Dietenberger die verbreitete

Stellung im Rahmen der Katechismen des 16. Jahrhunderts, in: DERS., *Syngrammata* (wie Anm. 6), 401–413.

136 Ediert bei MOUFANG, *Katholische Katechismen* (wie Anm. 103), 1–106. Das Folgende nach MOUFANG, *Mainzer Katechismen* (wie Anm. 5), 22f.

137 Gebürtig aus dem gleichnamigen Ort im Taunus, nach neueren Forschungen: 1515 Promotion zum Dr. theol. an der Universität Mainz, Kanoniker an der Mainzer Liebfrauenkirche und am Bartholomäusstift in Frankfurt, seit 1523 viele Publikationen, darunter auch Episteln und Evangelien für alle Sonn- und Feiertage, zahlreiche Traktate, Bibelübersetzungen, »nicht weniger als 36 verschiedene Ausgaben der Dietenbergschen Bibel«, deren erste 1534 bei Peter Jordan († um 1560/70) in Mainz gedruckt wurde, † 30. August 1537; Grab in der Mainzer Dominikanerkirche; MOUFANG, *Mainzer Katechismen* (wie Anm. 5), 22f. – Zu ihm vgl. auch Franz J. KÖTTER, *Die Eucharistielehre in den katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts bis zum Erscheinen des Catechismus Romanus* (1566) (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 98), Münster 1969, 44ff.; PADBERG, *Erasmus* (wie Anm. 28), 126 u. ö.; WALTER, *Theologie* (wie Anm. 15), 708f.; SIMON, »Catechismus« (wie Anm. 5), 164–166.

138 Zit. nach MOUFANG, *Mainzer Katechismen* (wie Anm. 5), 22f.; ebd., auch das Folgende. – Dietenberger war mit dem zeitweise in Mainz ansässigen Humanisten Cochläus (vgl. oben Anm.) befreundet; SIMON, *Catechismus* (wie Anm. 5), 162, 164–166.

139 Peter Walter bemerkt, dass die Anordnung der Hauptstücke im Genfer Katechismus Calvins (1542) derjenigen Dietenbergers von 1537 entspricht; WALTER, *Catechismus* (wie Anm. 6), 408f.

140 Das Erzbischof Albrecht gewidmete Werk erreichte bis ins späte 18. Jahrhundert 58 Auflagen und ist eine der weitverbreitetsten katholischen deutschen Bibelübersetzungen. WALTER, *Theologie* (wie Anm. 26), 708.

141 Dietenberger »will mit seinem *Fragstück* den unwiderlegbaren Nachweis bringen, dass die Reformatoren nichts anderes bezwecken, als eine Wiedererweckung längst verurteilter Irrlehren«. Er konnte sich dabei durchaus auch auf Erasmus stützen, der mit Thomas von Aquin »die Abgrenzung der Wahrheit gegen die historischen Irrlehren für einen brauchbaren Weg der Unterweisung« hielt – und dafür von Luther, der diese Methode für unerhört und ungerecht hielt, scharf kritisiert wurde; PADBERG, *Erasmus* (wie Anm. 28), 126f., mit Anm. 9.

142 Z. B. *Fragstück* III: »Ob auch die heilige Geschrift in den Stücken, die uns zu der selygkeit not zu wissenn, an ihr selbst lauter genug sei, oder ob sie menschlicher zusetze bedürff«; zit. nach MOUFANG, *Mainzer Katechismen* (wie Anm. 5), 24, Anm. 1.

143 »Daß Dietenberger vier Jahre nach seinem Kontroverskatechismus eine deutsche Bibelausgabe und einen wertvollen positiven Katechismus herausgibt, ist ohne Erasmus und sein Lebenswerk, ohne die neue, durch humanistischen Reformkatholizismus geschaffene Gesamtatmosphäre nicht denkbar«. PADBERG, *Erasmus* (wie Anm. 28), 154.

religiöse Unwissenheit: »Solliche schädliche unwissenheyt, die eyn anfang und brunen alles übels, ja aller göttlicher ungnaden ist«, zu vertreiben ist Dietenbergers eigentliche Motivation¹⁴⁴. Der Katechismus erlebte rasch hintereinander mehrere Auflagen¹⁴⁵, auch eine niederdeutsche Übersetzung, scheint aber nirgendwo förmlich eingeführt worden zu sein¹⁴⁶.

Ein anderer bekannter Katechismusautor, *Georg Witzel (Wicelius d. Ä.)* (1501–1573), wäre ebenfalls zu den Mainzer Prominenten zu zählen; auch wenn er zunächst nur über Nausea Beziehungen nach Mainz hatte, hier einige seiner Werke erscheinen ließ und seit 1554 als »Flüchtling« bis zu seinem Tod 1573 auch wohnte¹⁴⁷. Witzel, der sich als Schüler des Erasmus verstand und »als lutherischer Pfarrer, welcher zur alten Kirche zurückkehrte, die Spannungen in der Reformationsepoche in eigener Person durchlebte«, wurde nicht müde, sich für die Reform der Kirche einzusetzen¹⁴⁸. Auf seine biblische Sprache wurde bereits hingewiesen. Eugen Paul betont auch seine bis heute »unkonventionelle ›heilsgeschichtliche‹ Präsentation der Glaubenswahrheiten«¹⁴⁹. Dies ist durchaus erasmisch¹⁵⁰. Witzels *Großer Katechismus* erschien 1535 zunächst in Leipzig, eine erweiterte Ausgabe erschien dann in Mainz erstmals 1542 (Nr. 7)¹⁵¹.

Im gleichen Jahr wurde in Mainz auch Witzels sogenannter *Kinderkatechismus* in lateinischer Sprache publiziert, jedoch offensichtlich unmittelbar »für Kinder und Jugend bestimmt«, also für Schüler der Lateinschulen (Nr. 8)¹⁵². In Witzels Mainzer Zeit erschien

144 Das Werk teilt er ein: »Auffs Erst, Vom Glauben, weil wir durch den Glauben lernen Gott erkennen [...]. Darnach, Von Gottes gepotten, durch welche wir lernen, waß Gott von unß begert und haben will, daß wir selig werden. Zum dritten, Vom Gebette, dadurch man Gottes hilfe und beistand erwirbt, on wleche wir weder im glauben bestendig bleiben, weder die gepot halten mögen. Zum vierten, Von den heiligen Sakramenten, dadurch wir zu Gottes gnaden und fründtschaft kommen, und der ewigen seligkeyt versichert werden«; nach MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 24–26.

145 An den Zitaten mag auch deutlich werden, wie in wenigen Jahren sich Dietenbergers Sprache gewandelt hat. Als Ursache nimmt Moufang »die mehrjährige Beschäftigung mit der Verdeutschung der h[eiligen] Schrift« an; MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 34, mit Anm. 1.

146 Erwähnt und empfohlen wurde er auf der Diözesansynode von Augsburg 1567 – neben denen von Nausea, Holding u. a. – sowie auf der Provinzialsynode von Salzburg 1569; MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 35; BAHLMANN, Deutschlands katholische Katechismen (wie Anm. 35), 56. 147 Gebürtig aus Vacha (Werra), Studium in Erfurt (1516–1518), 1520 (?) kurzzeitig in Wittenberg, Priesterweihe, nach Heirat 1523 evangelische Pfarrstellen in Thüringen und Sachsen, 1531 Aufgabe der Pfarrstelle und Abwendung vom Luthertum, 1533 Prediger an der katholischen Andreaskirche in Eisleben, 1538 Berater Herzog Georgs von Sachsen (1471–1539) in Dresden, Flucht nach dessen Tod und Übergang Sachsens zum Protestantismus, 1541 Anstellung beim Fürstabt von Fulda, 1544 Umzug nach Mainz, vertrat seine theologische »Mittelposition« auf Reichstagen und zahlreichen Religionsgesprächen. Zu ihm: Barbara HENZE, Art. Witzel, in: LThK³ 10, 2009 1263f.; SIMON, »Katechismus« (wie Anm. 5), 166–170.

148 WALTER, Theologie (wie Anm. 26), 709. – Zu Witzels katechetischer Nähe zu Erasmus vgl. Rudolf PADBERG, Zum katechetischen Anliegen Georg Witzels (1501–1573), in: ThGl 43, 1953, 192–200; PADBERG, Erasmus (wie Anm. 28); KÖTTER, Eucharistielehre (wie Anm. 137), 38ff.

149 PAUL, Geschichte 2 (wie Anm. 8), 90. – Witzels Katechismus erschien erstmals 1535, d. h. zwei Jahre nach dem Katechismus des Erasmus. Dieser hat in seiner Purgatio Witzel »nicht gerade freundlich« erwähnt; offenbar hat – so Padberg – »Witzel Erasmus benutzt, aber wie steif und ungelent sind bisweilen die Fragen! [...] Tatsächlich ist das katechetische Gespräch des Erasmus viel gefälliger als ähnliche Versuche«; PADBERG, Erasmus (wie Anm. 28), 73, mit Anm. 19.

150 »In den Katechismen des Erasmus finden wir erstmalig wieder einen zentralen Heilsweg«; so PADBERG, Erasmus (wie Anm. 28), 157.

151 Witzel gilt als der erste, der »die biblische Geschichte« in seinen Katechismus aufnahm und mit ihr seinen »Religionsunterricht [...] beginnen ließ«; BAHLMANN, Deutschlands katholische Katechismen (wie Anm. 35), 29f.

152 Ebd. – 1541 erschien in Mainz ein deutsches Katechismuswerk des Meisener Bischofs *Johann von Maltitz* († 1549) (Nr. 11), das wegen der dortigen, letztlich erfolgreichen Reformation auswärts

dann v. a. sein *Newer und kurtzer Catechismus* mit nur 116 Blättern »in klein Octav mit großem Drucke«, Köln 1560 (Nr. 10), wofür er angesichts seines *Große[n] Katechismus* wohl – wenn auch erst viel später, kurz bevor die Mainzer Jesuitenniederlassung gegründet wurde, – ein Bedürfnis sah¹⁵³. In ihm lässt er »den ›heilsgeschichtlichen‹ Teil weg und bietet: Glaubensbekenntnis, Vaterunser, Dekalog, Kontroverslehren (Werke, freier Wille, Rechtfertigung), 7 Todsünden, 5 (äußere) Sinne, Gebet, Fasten, Almosen, katholische Traditionen und Gebräuche (mit Heilige, Mutter Gottes, Kirche und Sakramente)«¹⁵⁴. Deutlich pessimistisch äußerte sich Witzel im Vorwort über die Zukunft des Christentums, da trotz aller ›Medienarbeit‹ es doch »überall wie zuvor« bleibe, obwohl »wo man hinkompt, schier alle winkel voller Bücher ligen,[...] da weder veränderung unchristlichs dings oder besserung ungöttlichs lebens, nicht einer linsen groß, gespürt wird«¹⁵⁵. Interessant erscheint in diesem Zusammenhang, dass Witzel ein neues irenisches Persönlichkeitsideal wünschte, nämlich das »des pius und doctus vir in der Prägung des Erasmus«¹⁵⁶.

Ein anderer Mainzer, der hier seit 1528 predigte, als »einer der besten Kanzelredner des 16. Jahrhunderts« gilt und der auch beim Mainzer Provinzialkonzil von 1549 entscheidend mitwirkte, war der Franziskaner *Johannes Wild (Ferus)* (1495–1554)¹⁵⁷. Er ist einer von drei Autoren, deren Bücher im besonderen Mainzer Katechismusjahr 1544 in der Druckerei des Franz Behem (1500–1582) erschienen sind. Diese gingen auf die Reformbemühungen des Erzbischofs Albrecht von Brandenburg zurück – Wild hatte neben Holding in der Reformkommission mitgearbeitet¹⁵⁸ –, die er in seiner Diözese 1540 verordnet und 1543 auf dem Nürnberger Reichstag eingebracht hatte¹⁵⁹. Dort wird auch die »für Priester und Lehrer notwendige Wissenschaft« betont, sowie »die Abfassung zuverlässiger Bücher, woran sie sich beim Unterrichte der Jugend halten können und sollen«. Diese seien dazu bestimmt, so Moufang, »die Kleriker kurz und leicht faßlich über Dasjenige zu belehren, worüber sie in der Prüfung vor dem Empfange der Weihen befragt wurden«, um in Mainz – ähnlich wie in Salzburg – die Anforderungen, die von Ordinanden verlangt würden, strikt zu erfüllen¹⁶⁰. »Späterhin gab man einem solchen Lehrbuch den Titel: *Catechismus ad ordinandos*, und es gehören die zu nennenden Bücher wirk-

gedruckt wurde; vgl. MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 43f. – Vgl. näher SIMON, »Catechismus« (wie Anm. 5), 170–172.

153 Im aus »Mentz« datierten Vorwort schreibt Witzel: »Freunde Altkirchischer warheit haben nicht abgelaßen auch fast zu nötigen, damit ich für die Orthodoxen dieser unserer Nation zu jenem grossen einen kleinern und richtigen Catechismus machte«; zit. nach MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 55; Text in: DERS., Katholische Katechismen (wie Anm. 13), 467–538.

154 PAUL, Geschichte 2 (wie Anm. 8), 90.

155 Weiter heißt es dort: »So viel jar verfließen, so viel tage und stunde verlauffen; [...] die Stund will nicht kommen [...] das sich unser Christenthumb (welches schier in ein Heidenthum transformirt ist) doch ein wenig zu besserung schicket [...] Da will weder Predigen, schreiben, fürmalen singen noch lesen helffen. Kündt leichtlich geschehen, daß wir auß erkalteten Christen vollend verlorne Unchristen widerumb würden«; zit. nach MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 55f.

156 Vgl. Ludwig PRALLE, Die volksliturgischen Bestrebungen des Georg Witzel (1501–1573), in: Jahrbuch für das Bistum Mainz (1948), 224–242; hier zit. nach PADBERG, Erasmus (wie Anm. 8), 20, Anm. 81.

157 Gebürtig aus Schwaben 24. Juni (um) 1495, seit 1528 in Mainz, seine dort 1550 und 1559 (u. ö.) gedruckten Bibelkommentare wurden in Paris indiziert, nach seinem Tod († 1554 in Mainz) sämtliche Schriften in Rom 1596. Vgl. Fernando DOMINGUEZ, Art. Wild, in: LThK³ 10, 2009, 1167f.; Nikolaus PAULUS, Johann Wild. Ein Mainzer Domprediger des 16. Jahrhunderts, Köln 1893.

158 Vgl. DECOT, Erzbistum (wie Anm. 20), 78f.

159 Das Folgende nach MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 56–59.

160 So PAUL, Religiös-kirchliche Sozialisation (wie Anm. 23), 559; dort auch Hinweis auf das im Folgenden genannte Werk von WILD (S. 560).

lich in die Reihe der Katechismen«¹⁶¹. 1544 sind so neben Wilds *Examen ordinandorum* (Nr. 13)¹⁶² noch ein Werk Witzels erschienen (mit ähnlichem Titel) (Nr. 9) sowie eines des Domscholasters *Adam Kuchenmeister von Gamburg* (ca. 1480–1553) (Nr. 12)¹⁶³. Über Kuchenmeister, der neben Wild auch auf der Mainzer Provinzialsynode von 1549 mitwirkte und später Domdekan wurde, ist biografisch wenig bekannt¹⁶⁴.

Weitaus bekannter dagegen ist *Michael Helling* (1506–1561)¹⁶⁵ der zeitweise neben Nausea in Mainz wirkte und dem er als Domprediger nachfolgte. Der spätere Weihbischof war ausgesprochen »bibelhumanistisch-reformatorisch orientiert und an der Verkündigung interessiert.«¹⁶⁶ Trotz seiner »Verwurzelung im humanistischen Reformstreben, gehörte Helling [...] zu jenen Theologen, welche eine sachliche Auseinandersetzung aus irenischer Haltung heraus, die den anderen von seinen Grundanliegen her verstehen wollte, mit praktischen Reformtendenzen zu verbinden suchten.«¹⁶⁷ Hier traf Luthers Verkündigungstheologie sich mit Helling's Intention, dem Volk über Predigt und Katechese Theologie nahezubringen¹⁶⁸. 1545 nahm er als einziger deutscher Bischof und Vertreter des Erzbischofs an der Eröffnung des Trienter Konzils teil«¹⁶⁹.

Helling hat nicht weniger als drei Katechismen vorgelegt, wobei der älteste 1549 anonym erschienen ist: *Institutio ad pietam christianam* (Nr. 14). Das Werk ist sozusagen als hirten- und lehramtliche Anweisung des Erzbischofs Sebastian von Heusenstamm

161 MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 58.

162 Eine deutsche Bearbeitung erschien in Köln 1562; so MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 59, Anm. 1.

163 In Witzels *Ordinandorum examinatio* findet sich auch als bezeichnende Definition von Katechese: »Sie ist die erste Belehrung in unserer Religion, womit Unwissende mündlich unterwiesen werden. Es kommt nicht darauf an, ob du einen katechesirest, der getauft werden soll, oder Einen, der schon getauft ist; sondern darauf, welche Lehre der Katechet gibt«; MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 59f.

164 Vgl. KÖTTER, Eucharistielehre (wie Anm. 137), 15, Anm. 62a. – Bei MOUFANG ist seine einstige Grabinschrift im Mainzer Dom wiedergegeben; demnach starb er 1553 im Alter von 73 Jahren; MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 58f. – Auch bibliografisch ist er, wie Johann Wild, schwer nachzuweisen. PAUL, Geschichte 2 (wie Anm. 8), 90, nennt an anderer Stelle auch eine ganze Reihe uns hier interessierender Mainzer Autoren, nämlich Dietenberger, Nausea, Gropper, neben Erasmus und Petrus Canisius; PAUL, Religiös-kirchliche Sozialisation (wie Anm. 23), 560f.

165 Gebürtig aus Langenenslingen/Hohenzollern, Studium in Tübingen, 1531 Domschulmeister in Mainz, 1533 Dompfarrer, 1543 Dr. theol., 1537 Weihbischof, 1538 Titularbischof von Sidon, Mitwirkung an der Diözesan- (1548) und Provinzialsynode (1549), Teilnahme an Religionsgesprächen in Worms 1540 und 1557 sowie am Trienter Konzil 1545/46; 1549 Wahl zum Bischof von Merseburg, konnte aber eine Rekatholisierung seines Bistums nicht erreichen; seit 1558 Mitglied des Reichskammergerichts in Speyer, 1561 Präsident des Reichshofrates in Wien; Heribert SMOLINSKY, Michael Helling (1506–1561) in: ISELOH, Katholische Theologen (wie Anm. 124), 124–136; DERS., Art. Helling, in: LThK³ 4, 2009, 1402, dort die einschlägige Literatur. – Vgl. SIMON, Catechimus (wie Anm. 5), 172–179.

166 SMOLINSKY, Art. Helling (wie Anm. 165).

167 So FEIFEL, Art. Helling (wie Anm. 128), 16. – Vgl. DERS., Grundzüge einer Theologie des Gottesdienstes. Motive und Konzeption der Glaubensverkündigung Michael Helling's, Frankfurt a. M. 1960.

168 FEIFEL, Helling (wie Anm. 128), 18, schreibt, dass die lutherische Denkform für katholische Theologen Anlass sein konnte, »sich ebenso ernst zu besinnen auf eine Verkündigungstheologie, die unter dem unmittelbaren Anruf des Wortes Gottes die Antwort sucht auf die Not der Stunde. Diese Not aber bestand in dem Selbstverständnis des damaligen Menschen, der an der sichtbaren Kirche, an der innerweltlich angewiesenen Gottesherrschaft irre geworden war und dabei im Bewußtsein seiner Sündhaftigkeit lebte«.

169 Peter WALTER, Theologie bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, in: JÜRGENSMEIER, Handbuch (wie Anm. 19), 700–720, hier: 708.

anlässlich der Mainzer Provinzialsynode von 1549 entstanden¹⁷⁰, steht also im Kontext der Kirchenreform¹⁷¹. Dies gilt auch für den im gleichen Jahr erschienenen »Kleinen Katechismus« (*Brevis Institutio*), der beachtliche 14 Auflagen bzw. Übersetzungen erreichte (Nr. 17)¹⁷². In beiden Werken werden die katechetischen Hauptstücke in gleicher Reihenfolge gebracht: Apostolisches Glaubensbekenntnis, Vaterunser, Englischer Gruß, zehn Gebote, sieben Sakramente. Dies gilt auch für Heldings eigentlichen *Catechismus* von 1551 (Nr. 18). Es handelt sich dabei um seine Katechismuspredigten, die er ähnlich wie einst Nausea auf der Domkanzel gehalten hatte, nämlich von Sonntag Laetare 1542 bis Sonntag Judica 1544, und die auf besonderen Wunsch des Erzbischofs gedruckt wurden. Im Gegensatz zu Nauseas Predigten erschienen die insgesamt 84 Katechismuspredigten allerdings in deutscher Sprache: Einleitungspredigt, Apostolisches Symbolum (10 Predigten), Vaterunser (5 Predigten), Englischer Gruß (1 Predigt), Zehn Gebote (29 Predigten), Sakramente (38 Predigten)¹⁷³.

Abschließend zu den vorcanisianischen Mainzer Katechismusautoren: Obwohl *Julius Pflug (von Pegau)* (1499–1564)¹⁷⁴ seine Werke weder für die Mainzer Diözese verfasst, noch sie in Mainz gedruckt hat, ist er hier zu nennen. Er war seit 1530 Domherr in Mainz und blieb dies auch nach seiner Wahl zum Bischof von Naumburg, v. a. aber ging er »in seinen Bestrebungen und Arbeiten mit allen bedeutenden Männern, von welchen bisher die Rede war, so sehr Hand in Hand, daß er von ihnen nicht getrennt werden darf«¹⁷⁵. Als Humanist ein »Stern erster Größe«¹⁷⁶ war er geprägt »vom Geiste erasmischer Impulse und Irenik« und stand Erasmus »formaliter und haltungsmäßig am nächsten«¹⁷⁷. Seinen 1562 erschienenen Katechismus hat er ähnlich wie Erasmus betitelt: *Institutio christiani hominis* (Nr. 15). Der Titel deutet, ähnlich wie bei Witzel, »auf das humanistische Menschenbild und Erziehungsziel hin.« Das Werk bietet »eine echte Wesensschau der Kirche, einen pneumatischen Kirchenbegriff erasmischer Prägung. Ja es fällt direkt auf, dass ein biblisch-paulinischer Kirchenbegriff geboten wird, ohne besondere Betonung der kirchlichen Autorität und des

170 Es wird allgemein Holding zugeschrieben, der deswegen auch angegriffen wurde; vgl. MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 68. – Allgemein zu Heldings drei katechetischen Werken: KÖTTER, Eucharistielehre (wie Anm. 137), 73–79.

171 Vgl. hierzu auch SIMON, »Katechismus« (wie Anm. 5), 173f.

172 Im Titel wurde die Bestimmung »für die Edelknaben am Erzbischöflichen Hof« bald weggelassen. Das Werk ist unter dem Titel *Catechesis* in die Edition von MOUFANG, Katholische Katechismen (wie Anm. 13), 365–414, aufgenommen.

173 Vgl. KÖTTER, Eucharistielehre (wie Anm. 137), 75; hier wird auch besonders darauf hingewiesen, »daß die Sakramente – anders als im Katechismus des Erasmus – in allen katechetischen Werken Heldings losgelöst vom Symbolum eine sehr breite Erörterung erfahren. Feifel sieht hierin eine »kontroverstheologisch bedingte Schwäche aller katechetischen Arbeiten Heldings«. Andererseits aber habe dieser Autor – so sagt Feifel – besonders die Fähigkeit, die in der Zeit liegenden Anliegen aufzugreifen und in einer ansprechenden Weise darzustellen. Hierin, nicht in der Gliederung des Stoffes, liegt seine katechetische Leistung«. Ebd.

174 Gebürtig aus Eythra bei Leipzig, umfassende universitäre Bildung (Jura, alte Sprachen, Philosophie) in Leipzig, Bologna, Padua und Venedig, reicher Austausch mit Humanisten, insbesondere mit Erasmus und Georg Witzel, Domherr in Meißen, 1516 niedere Weihen, 1519 Subdiakon, Archidiacon Nieder-Lausitz, 1521 am Dresdener Hof, Domherr u. a. in Mainz 1530, 1539 Flucht nach dort aufgrund der Reformation in Meißen, 1541 Wahl zum Bischof von Naumburg, konnte erst 1547 das Amt antreten. Als Vermittlungstheologe Teilnahme an allen Religionsgesprächen auf Reichsebene; vgl. Vinzenz PFÜR, Pflug, in: LThK³ 8, 2009, 196f.

175 MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 60.

176 JÜRGENSMEIER, Bistum Mainz (wie Anm. 55), 190; auch MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 63.

177 Vgl. PADBERG, Erasmus (wie Anm. 28), 48; das folgende Zit. ebd., 147.

kirchlichen Amtes«¹⁷⁸. Insgesamt hält Rudolf Padberg den Pflugschen Katechismus »für die schönste und reifste katholische Leistung des 16. Jahrhunderts«¹⁷⁹.

Auf die Berufung von Jesuitenpatres nach Mainz im Jahr 1561 folgte wohl die umgehende Einführung des 1555 erstmals in Wien gedruckten canisianischen Katechismus, von dem sich jedoch wohl keine frühen Mainzer Ausgaben erhalten haben¹⁸⁰. Erst der spätere Mainzer Weihbischof Volusius legte 1660 einen *Catechismus biblicus* in ausdrücklicher Anlehnung an Petrus Canisius (1521–1597) und deutscher Sprache (Nr. 20) vor¹⁸¹. Bereits im Folgejahr 1661 erschien in Mainz auch sein *Catechismus biblicus minor* (Nr. 21). Beide »waren lange in Gebrauch«¹⁸².

Neben weiteren canisianischen Katechismen¹⁸³ erschien 1748 eine *Catholische Kinderlehr*; sie trägt den Katechismus-Begriff nicht (mehr) im Titel (Nr. 26). Es finden sich dort »in einige kurze Unterweisungen abgeteilt«, so der Untertitel, zwölf Unterweisungen, »worin in einfacher Sprache der Inhalt des Schulkatechismus den Kindern dargelegt und erklärt wird«¹⁸⁴. Die einzelnen Unterweisungen legen eine direkte Anwendung im Unterricht nahe¹⁸⁵.

Jener Mainzer Katechismus von 1760, der eine lange Reihe abschließt, wurde bereits genannt (Nr. 27). Auch hier zeigt sich im Vorwort des Erzbischofs nicht nur die pädagogische Einsicht, dass »die Jugend gleich von den ersten Jahren [...] in dem Christenthum gründlich unterwiesen werden möge«, sondern auch, dass dies in altersgerechter Unterteilung geschehen müsse¹⁸⁶. Pädagogisch ist dies nichts neues, dennoch ist es ein Ausdruck des »pädagogischen« 18. Jahrhunderts. Auch die ausdrückliche Nennung der »Schulmeister«, die sich neben »Pfarrern, Seelsorgern und Hausvätern« künftig hier nach richten sollten, kann in diesem Zusammenhang gesehen werden. Obwohl der 1760er-Katechismus am Ende des 18. Jahrhunderts massiv kritisiert worden war, wurde er nach dem Ende der Mainzer französisch-napoleonischen Ära 1814 förmlich wieder eingeführt; »mehrere achtungswürdige Personen, sowohl Familienväter, als Seelsorger«,

178 Man müsse »allerdings hinzufügen, daß bei Pflug kaum ein Glaubensartikel so ausführlich und eindringlich abgehandelt wird wie der über die Kirche. Es wird deutlich, daß trotz der ganz positiven Darstellung und der auffälligen kontroverstheologischen Zurückhaltung aktuelle Ereignisse – eben der Ausbruch und Fortgang der Kirchenrevolution – unter das Gericht des Gotteswortes gestellt werden«. Ebd., 148.

179 Ebd., 147.

180 Vgl. MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 73.

181 Das Werk – »eher eine biblische Katechismusbearbeitung »in kontroverstheologischer Absicht« (Eugen Paul) – wurde 1668 für die Würzburger Diözese neu bearbeitet; Zit. PAUL, Religiös-kirchliche Sozialisation (wie Anm. 23), 583; nach FRANZ X. THALHOFER, Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe, Freiburg i. Br. 1899, 28–30.

182 So JÜRGENSMEIER, Art. Volusius (wie Anm. 73), Sp. 885.

183 Hinzuweisen wäre hier etwa auf eine im Kontrast zu den genannten umfangreichen Ausgaben von Kauppers und Luxemburg stehende nur 64 Seiten starke Ausgabe des canisianischen *Kleinen Katechismus*, mit einem Anhang »Etlicher schönen Gebettlein« (Mainz 1729), die auf Veranlassung des bedeutenden Erzbischofs Lothar Franz von Schönborn (1655–1729) erfolgte; vgl. MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 103.

184 Ebd., 104; dort auch das Folgende.

185 »1) Von der Wesenheit und von dem Zeichen eines katholischen Christen. 2) Von Gott und den drei göttlichen Personen. 3) Von der Erschaffung des Mensch und dessen letztem Ziel und Ende. 4) Von der Erlösung und Heiligmachung des Menschen. 5) Von dem wahren Glauben und der wahren Kirche. 6) Von den Sünden und den guten Werken. 7) Von den göttlichen Tugenden. 8) Von der Verehrung der Mutter Gottes und anderer Heiligen. 9) Von den vier letzten Dingen des Menschen. 10) Von den h[eiligen] Sakramenten, sonderbar von dem Sakrament der Buße. 11) Von der h[eiligen] Kommunion. [Zusatz:] Kurtzer Unterricht für die Jugend«; ebd., 104.

186 MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5), 105.

hätten diesen Wunsch an den Bischof herangetragen¹⁸⁷. Bischof Joseph Ludwig Colmar (1760–1818) hat in der entsprechenden Verordnung ein gewisses religiöses Heimatgefühl zum Ausdruck gebracht, indem er jenen Katechismus als denjenigen bezeichnete, »nach welchem Ihr selbst und Eure Großeltern in den Wahrheiten unserer heiligen Religion unterrichtet worden sind.«

3. Resümee

Katechismen gibt es seit der Reformationszeit »fast wie Sand am Meer«, stellte Eugen Paul in seiner Geschichte der katholischen Erziehung fest und nennt unter jenen katholischen Autoren, die »schon im 16. Jahrhundert wacker mithielten«, auch zwei Mainzer: Georg Witzel und Johann Dietenberger¹⁸⁸. Wir sahen, dass es darüber hinaus in Mainz im Reformationszeitalter eine ganze Reihe von Theologen gab, die zum Teil lange vor dem Konzil von Trient ihre Reformbemühungen an die Verbesserung der Katechese banden. Ausgesprochene Anhänger des Erasmus von Rotterdam waren neben Witzel und Dietenberger v. a. Friedrich Nausea und Julius Pflug. Für die spätere Zeit, etwa seit dem 17. Jahrhundert, müsste das Thema wohl mehr als hier geschehen konnte im Kontext der allgemeinen Schulgeschichte gesehen werden. Hinsichtlich der Landschulen waren benachbarte protestantische Territorien, etwa Kurpfalz, auch Hessen, dem Mainzer Erzstift voraus. Doch in der Aufklärungsepoche des 18. Jahrhunderts stand auch in Kurmainz eine über die katechetische Unterweisung hinausreichende Volksbildung auf der reformpolitischen Agenda. Man wollte nunmehr beides: Nicht mehr allein das dem christlichen Volk zum Heil Notwendige, sondern ebenso dessen innerweltliche Tüchtigkeit und Brauchbarkeit für das Gemeinwesen.

Mit der Verbreitung von Volks- bzw. Elementarschulen, der damit verbundenen allgemeinen Schulpflicht und des schulischen Religionsunterrichts verloren Christenlehre und »Katechismen als Instrumente der Glaubensweitergabe« an Bedeutung. Was die regelmäßige Christenlehre in der Kirche anging, »streckt[e] man (im Grunde) die Waffen« und setzte ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts auf die Schulkatechese¹⁸⁹.

Freilich blieben Katechismen auch an den modernen Volksschulen des 19. Jahrhunderts präsent, zunächst v. a. in der Hand der Pfarrer und Lehrer sowie im Rahmen der zunehmend institutionalisierten Lehrerbildung. Vereinzelt wirkten unterschiedliche, selbst nichtmainzische Katechismustraditionen (mit Wessenbergianischen, Felbigerschen und Overbergischen Bezügen, wohl auch Würzburger und Bamberger Traditionen) auch im neuen Bistum Mainz weiter.

187 Verordnung vom 1. Oktober 1814; Zit. ebd., 114f.; dort auch das folgende Zitat.

188 PAUL, *Katechismen* (wie Anm. 21), 11.

189 PAUL, *Geschichte 2* (wie Anm. 8), 109.

4. Anhang

*Mainzer Katechismen und katechetische Werke (1529-1760)*¹⁹⁰

Vorcanisianische Werke

- 1) Thomas AQINATIS: De articulus fidei et ecclesiae sacramentis, o. O., o. J. [wahrscheinlich: Mainz (Peter Schöffner) nach 1451; Exemplar in der Martinus-Bibliothek Mainz: Incunabel 830].
- 2) Friderici NAUSEAE: Blancicampiani, insignis ecclesiae Moguntinae ecclesiasticis [...], 203 S., Mainz (Ivo Schöffner) 1529.
- 3) DERS.: Catechismus catholicus [...], 654 S., Köln (Quentel) 1543.
- 4) Johann DIETENBERGER: Catechismus. Evangelischer bericht und christliche underweisung [...] besonder den eynfeltigen Layen [...], 167 Bl., 20 Holzschnitte, Meyntz (Ivo Schöffner) 1537. [Eine Vorarbeit: Fragstück an alle Christgläubigen [...], Köln 1530]; aufgenommen in: MOUFANG, Katechismen (wie Anm. 5), 1–106.
- 5) Georg WITZEL (Wicelius): Quaestiones catechisticae [...], 37 Bl., Moguntiae (Francisci Bohemi) 1540.
- 6) DERS.: Catechisticum examen christiani pueri [...], Mainz (Ivo Schöffner) 1541.
- 7) DERS.: Catechismus groß und gegründet [...], deutsch zu Leipzig [1535], bald zu Freiburg [...] gedruckt, dannach zu Mentz sehr vermehrt [...], 283 Bl., 32 Holzschn., Meintz (Fr. Behem) 1542.
- 8) DERS.: Catechismus. Instructio puerorum ecclesiae [...], 55 Bl., Monguntiae (Franciscus Behem) 1542; aufgenommen auch in: MOUFANG, Katechismen (wie Anm. 5), 107–134.
- 9) DERS.: Ordinandorum examinatio [...], 83 Bl., Mainz (Fr. Behem) 1544.
- 10) DERS.: Newer und kurtzer Catechismus [...], 116 Bl., Köln (Maternum Cholium) 1560; aufgenommen auch in: MOUFANG, Katechismen (wie Anm. 5), 467–538.
- 11) Johann VON MALTIZ: Ein christliche Lere [...], 104 Bl., Mainz (Fr. Behem) 1541; aufgenommen auch in: MOUFANG, Katechismen (wie Anm. 5), 135–242.
- 12) Adam KUCHENMEISTER (von Gamberg): Elenchus questionum, sacrorum ordinum candidatis [...], 87 Bl., Mainz (Fr. Behem) 1544.
- 13) Johann WILD (Ferus): Examen ordinandorum [...], 70 S., Mainz (Fr. Behem) 1544.
- 14) [Michael HELDING u. a.]: Institutio ad pietam christianam [...], 235 Bl., Moguntiae 1549.
- 15) Julius PFLUG (von Pegau): Institutio christiani hominis [...], 255 S., Cöln 1562 (u. ö.).
- 16) DERS.: Von christlich Buße und dem Gesetze Gottes gründlicher Bericht, 117 S., Cöln 1562 (u. ö.).
- 17) Michael HELDING: Brevis institutio ad christinam Pietatem [...] Ad usum puorum nobilium, qui in Aula Reverendiss. [...] Domini Sebastiani [...], 78 Bl., 23 Abb. Moguntiae, Excudebat Ivo Schoeffer, anno 1549, dt. Ausgabe 1555, ²1557; aufgenommen auch in: MOUFANG, Katechismen (wie Anm. 5), 365–414.
- 18) DERS.: Catechismus. Christliche Underweisung und gegründeter Bericht [...], 281 Bl., 21 Holzschn., Meyntz (Franciscus Behem) 1551.

¹⁹⁰ Nach MOUFANG, Mainzer Katechismen (wie Anm. 5); Daten in manchen Fällen ergänzt. Es wird in der Regel nur der erste Mainzer Druck genannt.

Canisianische Werke

- 19) Catholisch Manual oder Handbuch [...] den catholischen Pastorn und Seelsorgern, auch allen altglaubigen Christen zu dienst und nutz in dieser Form verfasst, Mainz (Balth. Lippen) 1605 [= sog. Kleiner Mainzer Katechismus, nach Petrus Canisius, enthält auch die Evangelien und Episteln des ganzen Jahres, deutsche und lateinische Gesänge, Gebete sowie u.a. populäre Belehrungen über hl. Messe, Beichte und Kommunion].
- 20) Adolph Gottfried VOLUSIUS: Catechismus biblicus, das ist schriftmäßige Erklärung und Bewahrung der wahren, christkatholischen alleinseligmachenden, in Doctoris Petri Canisii kleinem Catechismo begriffener Lehre [...], 426 S., Getruckt zu Mayntz bei Niclas Heyll, Anno MCDLX.
- 21) DERS.: Catechismus biblicus minor, das ist schriftmäßige Bewehrung [...] für alle und jede particular Schulen des Ertzstiftes Mainz verfasst, 91 S., Mainz (Nic. Heyll) 1661.
- 22) Uralter katholischer Catechismus [...] 1470 durch [...] P. Theodericum VON MÜNSTER avßgegangen, jetzt aber wiederumb ans Licht in einer besserer Ordnung und Sprach gebracht durch P. Ludovicum KELLEN [...], 175 S., Mayntz (Joh. Pet. Zubrodt) 1677 [= Neuauflage sog. »Christen-Spiegel« des Dietrich von Münster]; aufgenommen auch in: MOUFANG, Katechismen (wie Anm. 5), I–L.
- 23) Dionysius VON LUXEMBURG, Der Große Katechismus [...] Nach dem Katechismus Canisi [...] dergestalt [...] daß die Gelehrte ihr Genügen, die Unstudirte aber all das antreffen, so in der ganzen Theologi von Glaubens-Sachen außführlicher gelehret wird [...] alles, so zur Haltung der Kinderlehr erfordert wird [...] auch [...] gehörige Historien und Exempeln [...], 861 S., Maintz (Joh. Kaspar Bencards) 1698 [= sog. »Großer Katechismus«].
- 24) Heinrich Matthias KAUPPERS, Catechismi Romano-catholici Catechismus. Eine kurtze, doch gründlich aus lauterem Wort Gottes bewahrte teutsche Erklärung [...] gleich einem süßen Milchtrank [...] aus lang mit der Jungend seelsorglich gepflogener Uebung genommen [...], 2 Bde. (324 und 520 S.), 1715.
- 25) DERS.: Compendium, oder kurtze Verfassung der sog. Catechismi Romano-catholici [...], 414 S., Frankfurt a. M. (Anton Heinscheid) 1726.
- 26) Catholische Kinderlehr oder notwendigste Glaubensfragen. Aus den fünf Hauptstücken Petri Canisii gezogen und in einige kurze Unterweisungen abgeteilt, Mainz (Joh. Häffner) 1748.
- 27) Katholischer Catechismus, aus gnädigstem Befehl Ihro Churfürstlichen Gnaden Joannis Friederici Caroli [...] Zum allgemeinen Gebrauch in Kirchen, Schulen und Häusern in dreyen besonderen Abhandlungen nach dreyfacher Fähigkeit: 1. der kleineren, 2. der mittleren, 3. der mehr erwachsenen Lehrjugend in diese neue Form gebracht, 264 S., Mainz 1760.

NIKOLA WILLNER

Die (nichtcanisianischen) Katechismen des alten Bistums Würzburg

Überblick und Besonderheiten

1. Überblick

Der folgende Überblick über die Geschichte des Katechismus in der Diözese Würzburg bis zum Ende des alten Bistums 1818 ist bewusst knapp gehalten und beschränkt sich auf die wesentlichen Entwicklungslinien und Fakten. Dafür sollen drei ausgewählte Katechismen aus unterschiedlichen Zeiträumen näher vorgestellt und deren »Denkart« sowie zeittypische Besonderheiten herausgearbeitet werden. Den Abschluss bildet ein Vergleich dieser drei Katechismen anhand von Leitfragen, um in der direkten Gegenüberstellung noch einmal Gemeinsamkeiten und Unterschiede sowie die jeweiligen Charakteristika deutlich zu machen.

1.1 Erste Anfänge und Ausbildung des Katechismus in eigenständiger Form

Doch zunächst zu den Anfängen: Noch vor dem Aufkommen des Katechismus in seiner eigenständigen Form gibt es bereits gedruckte Zusammenstellungen zentraler katechetischer Lehrstücke, die bis ins 15. Jahrhundert zurückreichen, etwa in Ritualbüchern (Agenden) und Kirchenordnungen. Einige Beispiele:

Die Würzburger Agenda von 1482 (die sogenannte »Scherenberg-Agenda«)¹ enthält eine Vorlage für das Taufversprechen, das die Taufpaten stellvertretend für den Täufling vor dem Priester ablegten². Zudem werden die Paten ermahnt, die Taufkinder im Gebet (Vaterunser, Ave Maria und Glaubensbekenntnis) zu unterweisen³. In der Agenda von 1564 (»Wirsberg-Agenda«)⁴ findet sich unter der Überschrift »Pro simplicioribus sacerdotibus instructio« (»Anweisung für die einfacheren Priester«)⁵ eine kurzgefasste Sakramentenleh-

1 Agenda Herbipolensis, hrsg. v. Rudolf von SCHERENBERG, Würzburg 1482. – Zu Scherenberg (reg. 1466–1495) s. Egon J. GREIPL, »Scherenberg, Rudolf von«, in: Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches. Ein biographisches Lexikon, Bd. 2: 1448 bis 1648, hrsg. v. Erwin GATZ, Berlin 1996, 634f.; Die Bischofsreihe von 1455 bis 1617 (Germania Sacra, N.F., 13: Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz. Das Bistum Würzburg 3), bearb. v. Alfred WENDEHORST, Berlin u. a. 1978, 20–51.

2 SCHERENBERG, Agenda (wie Anm. 1), Bl. [14^v]-[15^r] u. ö.

3 Ebd., Bl. [13^v]. Vgl. Wolfram METZGER, Beispielkatechese der Gegenreformation. Georg Voglers »Katechismus in außerlesenen Exempeln«, Würzburg 1625 (Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte 8), Würzburg u. a. 1982, 54; Wilhelm BÜTTNER, Die Würzburger Diözesan-Katechismen. Zur Einführung des neuen Katechismus im Bistum Würzburg, in: Die christliche Schule 3, 1912, 273–282, hier: 273.

4 Agenda ecclesiastica, secundum usum ecclesiae Würzburgensis. Quia caeremoniae, benedictiones aliique ritus mystici [...] comprehenduntur, hrsg. v. Friedrich von WIRSBERG, Würzburg 1564. – Zu Wirsberg (reg. 1558–1573) s. Helmut FLACHENECKER, »Wirsberg, Friedrich von«, in: GATZ, Bischöfe 1996 (wie Anm. 1), 759f.; WENDEHORST, Bischofsreihe (wie Anm. 1), 132–162.

5 WIRSBERG, Agenda (wie Anm. 4), Bl. [CCXXXVIII^v]-[CCL^r].

re mit abschließender Auflistung der wichtigsten Lehrstücke in deutscher Sprache, die die Pfarrer jeden Sonntag »dem einfeltigen Layen« vorlesen sollten. Es waren das Vaterunser, das Ave Maria, das Glaubensbekenntnis, die Zehn Gebote und die öffentliche Beichte⁶. Die »Satzung und Ordnung« von Fürstbischof Julius Echter (reg. 1573–1617) aus dem Jahr 1589⁷ enthält ebenfalls Anweisungen zur Katechese sowie einen Abschnitt über die Schule⁸. Demnach steht die religiöse Erziehung im Vordergrund; Katechismusunterricht – der im Übrigen verpflichtend vorgeschrieben ist – und Unterweisung im Kirchenlied werden als genauso wichtig erachtet wie der Unterricht im Lesen und Schreiben⁹. Pfarrherren und weltliche Schulinspektoren sollen regelmäßig Visitationen durchführen und kontrollieren, ob die Jugend »Christlich und wol instituiert und underwisen« wird, wobei sie auch darauf achten sollen, dass keine verbotenen Bücher oder Traktätlein eingeführt, gebraucht oder gelesen werden¹⁰. Beginn von Predigt und Kinderlehre (an allen Sonn- und Feiertagen) ist um 12 Uhr. Die Vorbereitung der Katechismuslektionen geschieht durch die Schulmeister¹¹; diese sollen den Kindern auch die kirchlichen Zeremonien erklären und sie mit ihnen einüben¹². Abschließend ergeht die strikte Anweisung, die Kinder nur in katholische Schulen zu schicken¹³. Eine zweite Auflage der »Satzung und Ordnung« erschien im Jahr 1613¹⁴. Die »Ernewerte Kirchen-Ordnung« von Johann Philipp von Schönborn (reg. 1642–1673) aus dem Jahr 1670¹⁵ beschreibt die Form der sonntäglichen

6 Ebd., Bl. CCXLVIII^r–[CCL^r], Zitat Bl. CCXLVIII^r. Vgl. METZGER, Beispielkatechese (wie Anm. 3), 54; BÜTTNER, Diözesan-Katechismen (wie Anm. 3), 273f. – Diese zentralen Lehrstücke des Glaubens bilden den Kern eines jeden Katechismus. Die im 16. Jahrhundert sich ausformenden »eigentlichen« Katechismen stellen inhaltlich betrachtet nur eine Ausdeutung dieser alten Lehrstücke und Glaubensformeln dar, vgl. METZGER, Beispielkatechese (wie Anm. 3), 10.

7 Satzung und Ordnung, wie es bey den Pfarren in irer Fürstlichen Gnaden Stiff und Lande mit dem Gottesdienst und Kirchenministerien soll gehalten werden, hrsg. v. Julius ECHTER, Würzburg 1589. – Zu Echter s. Egon J. GREIPL, »Echter von Mespelbrunn, Julius«, in: GATZ, Bischöfe 1996 (wie Anm. 1), 143–145; WENDEHORST, Bischofsreihe (wie Anm. 1), 162–238, sowie die anlässlich seines 400. Todestages entstandenen Publikationen (in Auswahl): Fürstbischof Julius Echter († 1617) – verehrt, verflucht, verkannt. Aspekte seines Lebens und Wirkens anlässlich des 400. Todestages, hrsg. v. Wolfgang WEISS, Würzburg 2017; Landesherrschaft und Konfession. Fürstbischof Julius Echter von Mespelbrunn (reg. 1573–1617) und seine Zeit, hrsg. v. Wolfgang WEISS, Würzburg 2018; Julius Echter – der umstrittene Fürstbischof. Eine Ausstellung nach 400 Jahren [Katalog zur Ausstellung vom 23. Juni bis 17. September 2017 im Museum am Dom Würzburg], hrsg. v. Rainer LENG, Wolfgang SCHNEIDER u. Stefanie WEIDMANN, Würzburg 2017.

8 ECHTER, Satzung (wie Anm. 7), Bl. [12^v]–[14^r] (»Von Schulen«).

9 Ebd., Bl. [12^v]–[13^v]. Vgl. Sylvia SCHRAUT, Mädchenbildung im katholischen Raum, in: Sylvia SCHRAUT / Gabriele PIERI, Katholische Schulbildung in der Frühen Neuzeit. Vom »guten Christenmenschen« zu »tüchtigen Jungen« und »braven Mädchen«. Darstellung und Quellen, Paderborn u. a. 2004, 13–70, hier: 28; Dieter J. WEISS, Zum Schulwesen in den frühneuzeitlichen Hochstiften Bamberg und Würzburg (16.–18. Jahrhundert), in: Schullandschaften in Altbayern, Franken und Schwaben, hrsg. v. Helmut FLACHENECKER, München 2005, 225–245, hier: 230.

10 ECHTER, Satzung (wie Anm. 7), Bl. [12^v]; vgl. WEISS, Schulwesen (wie Anm. 9), 230.

11 ECHTER, Satzung (wie Anm. 7), Bl. [4^v], [13^v].

12 Ebd., Bl. [13^v].

13 Ebd., Bl. [14^r].

14 Satzung und Ordnung, wie es bey den Pfarren in irer Fürstlichen Gnaden Stiff und Lande mit dem Gottesdienst und Kirchenministerien soll gehalten werden, hrsg. v. Julius ECHTER, Würzburg 1613.

15 Ernewerte Kirchen-Ordnung, wornach sich in denen Ertz- und Stifter Mayntz, Würtzburg unnd Wormbs, und so weit sich deren Ordinariaten erstrecken, die Pfarrherrn und Seelsorger, auch weltliche Beambten, Diener und Unterthanen, so viel die einen jeden betrifft, hinführo zu richten, hrsg. v. Johann Philipp von SCHÖNBORN, Würzburg 1670. – Zu Schönborn s. Friedhelm JÜRGENSMEIER, »Schönborn, Johann Philipp Reichsfreiherr von«, in: Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches. Ein biographisches Lexikon, Bd. 3: 1648 bis 1803, hrsg. v. Erwin GATZ, Berlin 1990, 438–442; Die

Katechese¹⁶ und benennt »in gewohnter Weise Katechismuslehre, kirchlichen Gesangsunterricht, Lesen und Schreiben als Unterrichtsfächer«¹⁷. In der Rubrik »Von den Schulmeistern« ergeht die Anweisung an die Schulmeister, mit den Kindern die sonntäglichen Katechesen vor- und nachzubereiten¹⁸. Vor und nach der Christenlehre waren »Teutsche Gesäng auß unserm verbesserten Gesangbuch« vorgesehen¹⁹. 1671 gab Schönborn auch eine Agenda²⁰ heraus, die in einem gesonderten Anhang²¹ ausführliche Anweisungen zu Predigt und Katechese erteilt.

Insgesamt tragen diese Agenden und Kirchenordnungen den Charakter fürstbischöflicher Anordnungen mit dem Ziel, die Einheitlichkeit und damit auch die Rechtmäßigkeit liturgischer Handlungen (also gewissermaßen den »ordentlichen« Vollzug) zu gewährleisten. Im Zeitalter der Gegenreformation sollte auf diese Weise vor allem die Einheit im Glauben gestärkt werden; so war beispielsweise, wie oben aufgezeigt, die regelmäßige Glaubensunterweisung durch den Pfarrer verpflichtend vorgeschrieben.

1.2 Die canisianischen Katechismen und die ersten Würzburger Katechismusdrucke

Tatsächlich hatte das Katechismuswesen – auch im Hochstift und Bistum Würzburg – mit dem Aufkommen der Katechismen des Petrus Canisius (1521–1597)²² ab der zweiten

Würzburger Bischöfe von 1617 bis 1684 (Germania Sacra, 3. F., 4: Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz. Das Bistum Würzburg 7), bearb. v. Winfried ROMBERG, Berlin u. a. 2011, 307–432. – Eine Neuauflage erschien unter dem Titel »Kirchen-Ordnung deß Hoch-Stifts Würtzburg«, hrsg. v. Johann G. VON GUTTENBERG, Würzburg 1693; auch abgedruckt in: Sammlung der hochfürstlich-würzburgischen Landesverordnungen, welche in geist- und weltlichen Justiz-, Landgerichts-, criminal-, Polizey-, cameral-, Jagd-, Forst- und andern Sachen [...] verkündet worden sind, Bd. 1: 1546–1728, hrsg. v. Philipp F. HEFFNER, Würzburg 1776, 426–454. – Zu Johann Gottfried von Guttenberg (reg. 1684–1698) s. Egon J. GREIPL, »Guttenberg, Johann Gottfried Reichsritter von«, in: GATZ, Bischöfe 1990 (wie oben) 162f.; Die Würzburger Bischöfe von 1684 bis 1746 (Germania Sacra, 3. F., 8: Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz. Das Bistum Würzburg 8), bearb. v. Winfried ROMBERG, Berlin u. a. 2014, 85–200. 16 SCHÖNBORN, Kirchen-Ordnung (wie Anm. 15), Bl. [4^r]-[4^v] (Caput I: »Von Sonn-, Fest- und Feyertägen«); vgl. Gabriele PIERI, Obrigkeitliche Erziehungsbemühungen auf der Grundlage des Katechismus, in: SCHRAUT/PIERI, Schulbildung (wie Anm. 9), 71–107, hier: 71.

17 SCHÖNBORN, Kirchen-Ordnung (wie Anm. 15), Bl. [19^r] (Caput XXI: »Von den Schulmeistern«); Zitatnachweis: SCHRAUT, Mädchenbildung (wie Anm. 9), 30.

18 SCHÖNBORN, Kirchen-Ordnung (wie Anm. 15), Bl. [19^r].

19 Ebd., Bl. [19^r]-[19^v]. Mit »unserm verbesserten Gesangbuch« dürfte gemeint sein: Alte und neue geistliche catholische außerlesene Gesäng, auff Sonn- und fürnehme Festäg deß gantzen Jars, Processionen, Creutzgängen und Wallfarten, bey der H. Meß, Predig, Kinderlehr, in Häusern und auff dem Feld sehr nützlich und andächtig zugebrauchen, hrsg. v. Philipp A. VON EHRENBURG, Würzburg 1628 (in zahlreichen Auflagen bis 1735 erschienen; die Erstauflage ist physisch nicht mehr greifbar); vgl. ROMBERG, Bischöfe 2014 (wie Anm. 15), 262f. mit Anm. 334; Andreas SCHEIDGEN, Mainz – Würzburg – Bamberg – Fulda – Trier – Limburg – Luxemburg, in: Geschichte des katholischen Gesangbuchs (Mainzer Hymnologische Studien 21), hrsg. v. Dominik FUGGER u. Andreas SCHEIDGEN, Tübingen 2008, 85–104, hier: 89f. – Zu Philipp Adolf von Ehrenberg (reg. 1623–1631) s. Helmut FLACHENECKER, »Ehrenberg, Philipp Adolf von«, in: GATZ, Bischöfe 1996 (wie Anm. 1), 147f.; ROMBERG, Bischöfe 2011 (wie Anm. 15), 131–234.

20 Rituale sive Agenda ad usum ecclesiarum metropolitanae Moguntinae, et cathedralium Herbiopolensis et Wormatiensis, hrsg. v. Johann Ph. VON SCHÖNBORN, Würzburg 1671.

21 »Instructiones de recta concionandi, catechizandi, et moribundos atque ad mortem condemnatos iuvandi ratione«; hier besonders der Abschnitt »De catechetica parvulorum et rudium instructione«, SCHÖNBORN, Agenda (wie Anm. 20), 16–37. – S. hierzu Hermann REIFENBERG, Wesen und Methode der Katechese nach der Mainzer Schönborn-Agenda von 1671, in: Mainzer Almanach 1966, 59–78.

22 Zu Leben und Werk s. Engelbert M. BUXBAUM, »Canisius, Petrus«, in: LThK³ 2, 1994, 923f.; Petrus Canisius – Reformier der Kirche. Festschrift zum 400. Todestag des zweiten Apostels Deutschlands

Hälfte des 16. Jahrhunderts einen enormen Aufschwung erfahren. Sie prägten die weitere Entwicklung auf diesem Gebiet wie kaum ein anderes Werk. Dies gilt besonders für den sogenannten »kleinsten« Katechismus in deutscher Sprache, der erstmals 1558 unter dem Titel »Der Klain Catechismus« in Dillingen erschien und zur Unterrichtung der Kinder und des einfachen Volkes gedacht war²³. Diese Ausgabe setzte sich letztendlich als Volkskatechismus durch, so dass »Canisius« und »Katechismus« sozusagen zum Synonym wurden²⁴. Vielerorts war deren Gebrauch sogar »von oben«, d. h. vom Kaiser oder Fürstbischof, vorgeschrieben²⁵. Der »kleinste« Canisius bildet daher auch die Grundlage für die Mehrzahl der späteren Bearbeitungen.

Die canisianischen Katechismen sind gemeinhin in fünf Hauptstücke gegliedert; als Norm hat sich dabei folgende Reihenfolge etabliert: »Von dem Christlichen Glauben« (über das Glaubensbekenntnis), »Von der Christlichen Hoffnung« (über das Vaterunser und Ave Maria), »Von der Christlichen Liebe« (über die Zehn Gebote und fünf Kirchengebote), »Von den Heiligen Sakramenten« (über die sieben Sakramente) und »Von der Christlichen Gerechtigkeit« (über die Sünden und die guten Werke sowie die letzten Dinge des Menschen, d. h. Tod, Jüngstes Gericht, Hölle und Himmelreich). Damit beinhaltet der canisianische Katechismus »sowohl die Hauptstücke der katholischen Glaubenslehre als auch die Grundlage der Sitten- bzw. Morallehre«²⁶.

Canisius war in Würzburg spätestens seit den 1560er-Jahren bekannt²⁷. Zwischen 1565 und 1567 hielt er unter Fürstbischof Friedrich von Wirsberg (reg. 1558–1573)²⁸ Fastenpredigten im Dom und Katechesen in der Franziskanerkirche, die sich offenbar großer Beliebtheit erfreuten²⁹. Der Fürstbischof ließ in allen Kirchen zur Teilnahme an den

(Jahrbuch des Vereins für Augsburgs Bistumsgeschichte e. V. 30), hrsg. v. Julius OSWALD u. Peter RUMMEL, Augsburg 1996; Petrus Canisius. Zu seinem 400. Todestag am 21. Dezember 1997 [Tagung der Domschule, des Diözesangeschichtsvereins und des Priestervereins Würzburg vom 19.–21. Dezember 1997], hrsg. v. GENERALVIKARIAT DER DIÖZESE WÜRZBURG, Würzburg 1998; Petrus CANISIUS, Der große Katechismus. Summa doctrinae christianae (1555) (Jesuitica 6), ins Dt. übertragen und kommentiert von Hubert FILSER und Stephan LEIMGRUBER, Regensburg 2003 (mit Einordnung in den historischen, religionspädagogischen und theologischen Kontext 13–54; Biografie Canisius' 15–23).

23 Petrus CANISIUS, Der Klain Catechismus sampt kurtzen gebeten für die einfältigen. Begreiff auch ainen Kalender, und Christenliche underricht von den hailigen Sacramenten der Buß, und des Fronleichnams Jesu Christi, Dillingen 1558; vgl. Otto BRAUNSBERGER, Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des seligen Petrus Canisius aus der Gesellschaft Jesu (Stimmen aus Maria-Laach. Ergänzungshefte 57), Freiburg i. Br. 1893, 108.

24 Vgl. Franz X. THALHOFER, Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe, historisch-kritisch dargelegt, Freiburg i. Br. 1899, 3; BRAUNSBERGER, Katechismen (wie Anm. 23), 112.

25 S. etwa SCHÖNBORN, Kirchen-Ordnung (wie Anm. 15), Bl. [4^r] sowie den Anhang zur Schönborn-Agenda (wie Anm. 20), 20 (Nr. VII). Dieser enthält sogar einen vollständigen Abdruck des »kleinsten« Canisius (ebd., 27–37). – Vgl. BÜTTNER, Diözesan-Katechismen (wie Anm. 3), 274–276.

26 PIERI, Erziehungsbemühungen (wie Anm. 16), 73.

27 Zu Canisius' Wirken in Würzburg s. Karl HILLENBRAND, Deformatio – Reformatio. Petrus Canisius und sein Wirken in Würzburg, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 69, 2007, 27–34; Klaus WITTSTADT, Petrus Canisius und das Anliegen der kirchlichen Reform im Bistum Würzburg, in: GENERALVIKARIAT DER DIÖZESE WÜRZBURG, Canisius (wie Anm. 22), 9–32.

28 Zu Wirsberg s. Anm. 4.

29 Vgl. Geschichte des Katechismuswesens im Bistum Würzburg, in: Würzburger Diözesanblatt 1, 1855, 169–172, 179f., 187f., 211f., 218–220, 223–228, 235f., 250–252, hier: 179; Johann M. FEDER, Geschichte des Katechismuswesens im Würzburger Bisthume, Heilbronn u. a. 1794, 16, Anm. **; METZGER, Beispielkatechese (wie Anm. 3), 54. – Vgl. auch Johann C. HÖPPFNER, Catholischer Catechismus in kurtze Frag und Antwort gestellet durch Petrum Canisium [...], mit göttlicher heil. Schrift, heiligen Vätern, Vernunfts-Gründen, Gleichnissen, auserlesenen Historien, erörterten Glaubens-Strittigkeiten, Bedeutungen deren in der catholischen Kirch, sonderlich bey dem heil.

Katechesen auffordern³⁰. So nimmt es nicht wunder, dass es sich bei den ersten Katechismusdrucken im Bistum Würzburg um canisianische Katechismen handelt. Belegt sind entsprechende Würzburger Drucke zumindest aus den Jahren 1590 und 1614 – also noch in der Regierungszeit von Fürstbischof Julius Echter, der ohnehin ein großer Förderer der Jesuiten war. Bei den genannten Drucken handelt es sich um die »Summa« in lateinischer Sprache (1590)³¹ und den »kleinsten« Canisius in deutscher Sprache (1614)³². Als Vorlage für letzteren diente ein Ingolstädter Druck. Physisch sind diese beiden Drucke heute nicht mehr greifbar.

1.3 Würzburger Katechismen im konfessionellen Zeitalter (in Auswahl)

Die ab dem 17. Jahrhundert auch in der Diözese Würzburg aufkommenden lokalen Katechismusbearbeitungen stehen zunächst noch ganz im Zeichen der Gegenreformation, d. h., sie polemisieren gegen die »Neugläubigen« wie überhaupt gegen alle »Häretiker«, wobei in den Erklärungen die strittigen Punkte besonders ausführlich behandelt werden. Der erste genuin würzburgische Katechismus, der zudem noch als physisches Exemplar erhalten ist, stammt aus dem Jahr 1625³³ und wurde von dem Jesuiten Georg Vogler (1585–1635)³⁴ für die erst kurz zuvor gegründete Mädchenschule »im Graben« verfasst³⁵. Inhaltlich ist dieser Katechismus vornehmlich an die »niedereren Stände«, d. h. an Kinder und einfache Leute, adressiert. Zur Veranschaulichung bedient sich Vogler der vor allem in der Barockzeit äußerst beliebten sogenannten Exempel. Auf diesen in mehrfacher Hinsicht bemerkenswerten Katechismus wird später noch im Detail eingegangen, so dass an dieser Stelle diese kurze Erwähnung genügt.

Einen ganz anderen Weg beschritt Adolph Gottfried Volusius (1617–1679; 1676–1679 Weihbischof in Mainz)³⁶, dessen »Catechismus biblicus« erstmals 1660 in Mainz erschienen war³⁷ und 1669 in neuer Bearbeitung auch in Würzburg verlegt

Meß-Opfer gebräuchlichen Cäremoenien, von Wort zu Wort erkläret und bewähret, 5 Bde., Würzburg 1739, hier: Bd. 1, 2–3.

30 Vgl. METZGER, Beispielkatechese (wie Anm. 3), 310, Anm. 376; BÜTTNER, Diözesan-Katechismen (wie Anm. 3), 275.

31 Petrus CANISIUS, Institutiones christianae pietatis, seu parvus catechismus catholicorum, Würzburg 1590. Zitiert nach Anton RULAND, Zur Geschichte des Katechismuswesens im Würzburger Bisthume, in: Serapeum 28, 1867, 9–15, hier: 14. – Diese Ausgabe enthielt sechs Holzschnitt-Illustrationen, u. a. zum Ehesakrament mit Darstellung der damaligen Würzburger Tracht, vgl. ebd., 15.

32 Petrus CANISIUS, Der kleine Catechismus, oder kurtze Summa deß wahren Christlichen und Catholischen Glaubens, Würzburg 1614, mit Kalender, Gebeten, kurzem »Underricht von der Beicht« und Anweisungen zum Empfang des Altarsakraments. Zitiert nach RULAND, Geschichte (wie Anm. 31), 13. – Auch diese Ausgabe war mit zahlreichen Holzschnitt-Illustrationen versehen, vgl. ebd., 13f.

33 Georg VOGLER, Catechismus in außerlesenen Exempeln, kurtzen Fragen, schönen Gesängern, Reymen und Reyen für Kirchen und Schulen, Würzburg 1625. S. hierzu METZGER, Beispielkatechese (wie Anm. 3); Theo G. M. VAN OORSCHOT, 1625, in: Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur, Bd. [2]: Von 1570 bis 1750, begr. v. Theodor BRÜGGEMANN, Stuttgart 1991, Sp. 106–122.

34 Zu Leben und Werk s. METZGER, Beispielkatechese (wie Anm. 3), 56–73; Dozenten und Graduierte der Theologischen Fakultät Würzburg 1402 bis 2002 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 63), bearb. v. Ludwig K. WALTER, Würzburg 2010, 159 (B 406), 181; Guido M. DREVES, »Vogler, Georg«, in: ADB 40, 1896, 169.

35 Vgl. VOGLER, Catechismus (wie Anm. 33), 232; PIERI, Erziehungsbemühungen (wie Anm. 16), 75.

36 Zu Leben und Werk s. Friedhelm JÜRGENSMEIER, »Volusius, Adolph Gottfried«, in: LThK³ 10, 2001, 885; DERS., »Volusius, Adolph Gottfried«, in: GATZ, Bischöfe 1990 (wie Anm. 15), 541.

37 Adolph G. VOLUSIUS, Catechismus biblicus, das ist schriftmässige Erklärung und Bewehrung der wahren christ-catholischen allein seligmachenden in Doctoris Petri Canisii kleinem teutschen

wurde³⁸. Volusius unterfütterte die Fragstücke, die dem etwas umfangreicheren »kleinen« Canisius entnommen waren, mit einer »schriftmäßigen Erklärung und Bewährung«, d. h. mit Beispielen und Belegen, die ausschließlich aus der Heiligen Schrift, den Kirchenvätern und den Konzilsbeschlüssen gegriffen waren. Auf diese Weise sollten den Kindern bereits von frühester Jugend an mit den Fragen und Antworten des Katechismus auch ausgewählte Zeugnisse der Heiligen Schrift ins Gedächtnis gebracht werden. Dies ausdrücklich zu dem Ziel, sie in den Stand zu setzen, ihren Glauben »in diesen vermischten Landen« gegen die »verführerische[n] Geister« und ihre »Newe falsche Lehr« zu verteidigen³⁹.

1739 gab Johann Caspar Höpffner (1681–1756)⁴⁰ einen »Catholischen Catechismus«⁴¹ in Fragen und Antworten heraus; dieser ging wiederum vom »kleinsten« Canisius aus, der laut Vorrede der »Schönborn-Agenda« von 1671 entnommen war⁴². Höpffner verfolgte wiederum einen etwas anderen, sehr systematischen und überaus gründlichen Ansatz, indem er sich nämlich eine Wort-für-Wort-Erklärung des »kleinsten« Canisius vornahm. Sein Ziel war es, über das reine Auswendiglernen hinaus das tiefere Verständnis des Textes zu fördern. Zu diesem Zweck formulierte er (ausgehend vom »Canisius«) eine Vielzahl weiterführender Fragestellungen, anhand derer er die Wortbedeutungen, die geschichtlichen Hintergründe wie auch das Brauchtum näher erläuterte. Besonderes Augenmerk legte er dabei auf die kirchlichen Zeremonien (Liturgie, Ritualien).

Auffallend ist der deutliche Zuwachs im Umfang: Höpffners Katechismus umfasst fast 2500 Seiten in fünf Bänden. Trotz dieses geradezu wissenschaftlichen Anspruchs in einer Zeit der allmählich einsetzenden Aufklärung greift auch Höpffner in seinen Erklärungen noch gerne – nach der Art Voglers – auf Exempel zurück, die offenbar ebenfalls ein gewisses Traditionsgut bildeten. Der Katechismus von Höpffner blieb bis ins 19. Jahrhundert ein beliebtes und fleißig genutztes Handbuch der Seelsorger⁴³; auch er soll später ausführlicher vorgestellt werden.

Einige weitere Katechismusbearbeitungen, die sich in diesem Horizont bewegen, seien wenigstens kurz genannt: Johann Albert Drescher (1652–1718)⁴⁴ veröffentlichte 1710 einen »Einfältigen Catechismus«⁴⁵, der sich im Aufbau an den fünf Hauptstücken des

Catechismo begriffener Lehre, Mainz 1660. Eine zweite Auflage erschien 1663. Beide Ausgaben enthalten eine Widmungsvorrede des Autors an Fürstbischof Johann Philipp von Schönborn (Bistumskumulation Würzburg und Mainz 1647–1673 durch Johann Philipp von Schönborn).

38 Vgl. BÜTTNER, Diözesan-Katechismen (wie Anm. 3), 276. – THALHOFER, Entwicklung (wie Anm. 24), 30 bezeichnet diese als »beste Canisiusbearbeitung des 17. Jahrhunderts«, vgl. BÜTTNER, Diözesan-Katechismen (wie Anm. 3), 277. – Eine zweite Auflage erschien bereits 1670.

39 Zitatnachweis: VOLUSIUS, Catechismus (wie Anm. 37), Bl. [2^v] (Widmungsvorrede).

40 Zur Person s. Dominik BURKARD, »Traditionelle« kirchliche Lehre oder Doktrin im Wandel? Ehe, Partnerschaft und Sexualität im Spiegel katholischer Katechismen (16.–20. Jhd.), in: Die christliche Ehe – erstrebt, erlebt, erledigt? Fragen und Beiträge zur aktuellen Diskussion im Katholizismus (Würzburger Theologie 15), hrsg. v. Dominik BURKARD, Würzburg 2016, 9–91, hier: 59, Anm. 58.

41 HÖPFFNER, Catechismus 1739 (wie Anm. 29).

42 S. Anm. 25.

43 Geschichte des Katechismuswesens (wie Anm. 29), 225.

44 Zur Person s. Hansmartin KEHL, Die Pfarrer der katholischen Pfarrei, in: Stadt Haßfurt 1235–1985, Bd. [1]: Beiträge zur Heimatgeschichte, hrsg. v. Gisela BLUM, Franz LANGGUTH u. Alfred REICHERT, Haßfurt [1985], 99–103, hier: 100; Geburtsjahr erschlossen aus: Diözesanarchiv Würzburg, Amtsbücher aus Pfarreien 2111, Fiche 9, S. 44.

45 Johann A. DRESCHER, Einfältiger Catechismus, das ist eine catholische Auslegung über die vier Haupt-Stück christlicher catholischer Lehr, welche in 719 einfältigen Unter-Fragen und Antworten bestehet. Allen eyffrig-catholischen Christen, Geistlichen und Weltlichen, hoch und niedrigen Stands, insonderheit denen Hauß-Vätern und Hauß-Müttern, vor die Jugend und Dienstbotten, in Unterweisung christlicher Lehr, zu Erlangung der ewigen Seeligkeit, sehr nöthig und nützlich,

Canisius orientierte und im bewährten Frage-Antwort-Schema gehalten war (mit insgesamt 1 169 Unterfragen und Antworten). Zielgruppe waren laut Vorwort diejenigen, die den Großteil der Zuhörer ausmachten, die »gemeinen, einfältigen, ungelehrten« Leute⁴⁶. Außerdem war der »Einfältige Catechismus« auch zum Selbststudium gedacht (»sich selbst catechisieren, und lernen können«) bzw. zum Gebrauch der Hausväter und -mütter, um Kinder und Dienstboten zu unterweisen⁴⁷. Da »auch die strittige Lehr-Satzungen in etwas weitläufig vorgetragen« werden sollten, wurde er als besonders für Konvertiten geeignet bezeichnet⁴⁸.

Im Jahre 1718 gab Johann Lorenz Helbig (1662–1721)⁴⁹ eine »Doctrina christiana pro catechizandis parvulis«⁵⁰ mit kurzen Fragstücken in deutscher Sprache und ausführlicher Darlegung in lateinischer Sprache heraus. Die Grundlage bildet wiederum Canisius, »dessen Hauptdefinitionen in kurzen deutschen Fragen und Antworten umschrieben und dann in lateinischen Beispielen und Erklärungen erläutert« wurden⁵¹. Abweichend von Canisius gliedert Helbig den Stoff allerdings in nur drei Hauptstücke (Glaube, Hoffnung und Liebe) und beschließt seinen Katechismus mit einem Gespräch zwischen zwei frommen Kindern über verschiedene Glaubensinhalte⁵².

Sehr erfolgreich war Martin Pruggers (1667–1732)⁵³ »Lehr- und Exempel-Buch«, das von 1724 bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts in 20 Auflagen erschien, unter anderem auch in Würzburg⁵⁴. Ähnlich wie bei Vogler und Höpffner werden auch bei Prugger die theologischen Aussagen »mit allerhand schönen Exempeln, Gleichnissen und Sprüchen aus H. Schrift und HH. Vättern erklärt, bekräftiget und ausgeziert«, also mit Exempeln verschiedenster Art veranschaulicht⁵⁵. Pruggers »Lehr- und Exempel-Buch« richtete sich nicht nur an diejenigen, die »die Jugend in Christlicher Lehr Amths-halber zu unterwei-

Würzburg 1710; DERS., Morale über das fünfte Hauptstück christ-catholischer Lehr, von der christlichen Gerechtigkeit, worinn wie das Böse zu meiden, das Gute zu würcken, durch 450 Unterfragen, und so viele Beantwortungen, aus Heil. Schrift, HH. Vättern und Kirchen-Lehrern erklärt wird [...], Würzburg 1710. Weitere Auflage: Bamberg 1734 (Bistumskumulation Würzburg und Bamberg 1729–1746 durch Fürstbischof Friedrich Karl von Schönborn).

46 DRESCHER, Catechismus (wie Anm. 45), Bl. [4^v] (Widmungsvorrede).

47 Ebd., Bl. [10^r] (»Vorrede an den günstigen Leser«).

48 Ebd., Bl. [10^r]–[10^v], Zitat Bl. [10^r].

49 Zu Leben und Werk s. Barbara SCHEICHER, Dr. Johannes Laurentius Helbig und sein Werk: »Traurige Gedancken Zur Nutzlichen Zeit-Vertreibung ...«. Ein Beitrag zur Untersuchung barocker Predigergestalten und ihres literarischen Schaffens, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 60, 1998, 391–419.

50 Johann L. HELBIG, Doctrina christiana pro catechizandis parvulis aliisque rudibus in articulis fidei disposita et elucidata allegatis Scripturae Sacrae, SS. Patrum & Theologorum testimoniis probatisque miraculis &c., Würzburg 1718.

51 BÜTTNER, Diözesan-Katechismen (wie Anm. 3), 278; »Feder meint, man müsse des Verfassers ehrliches Bemühen anerkennen, den Kindern nicht mehr zuzumuten als ihr kindliches Fassungsvermögen vertrage«, ebd.

52 Sieben Gespräche über Himmel, Fegfeuer, Hölle, Tugenden und Sitten sowie Andachten und Gebete, HELBIG, Doctrina (wie Anm. 50), 508–537.

53 Zu Leben und Werk s. Lothar HOFMANN, »Prugger, Martin«, in: Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, Bd. 11, hrsg. v. Kurt RANKE u. a., Berlin u. a. 2004, 5–7.

54 Martin PRUGGER, Lehr- und Exempel-Buch, worinnen nicht allein, zwar einfältig, jedoch klar und gründlich, vorgetragen der völlige Catechismus oder christ-catholische Lehr, sondern auch mit allerhand schönen Exempeln, Gleichnissen und Sprüchen aus H. Schrift und HH. Vättern erklärt, bekräftiget und ausgeziert zu finden ist, Augsburg und Würzburg 1749. Zwei Auflagen, 1749 und 1753, wurden in Augsburg und Würzburg verlegt.

55 S. Lothar HOFMANN, Exempelkatalog zu Martin Pruggers Beispielcatechismus von 1724 (Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte 23), Würzburg u. a. 1987.

sen« hatten, die Katecheten, sondern war – wie es hieß – »auch dem gemeinen ungelehrten Volck« als Hausbuch »gar füglich« und »sehr nutz- und ersprießlich«⁵⁶. Grundlage bildeten wiederum die fünf Hauptstücke des Canisius – allerdings in leicht veränderter Reihenfolge gemäß der revidierten Einteilung in Anlehnung an den »Catechismus Romanus«⁵⁷.

1734 veröffentlichte Johann Martin Kettler (1679–1749)⁵⁸, der unter anderem auch Generalvikar, Präsident der geistlichen Regierung und Hofpfarrer war⁵⁹, in seiner Eigenschaft als Vorsteher des Würzburger Ursulinenklosters für dessen Mädchenschule einen Katechismus mit dem Titel »Catholische Glaubens- und Sitten-Lehr«⁶⁰. Auch dieser Katechismus ist nach den fünf Hauptstücken des Canisius aufgebaut. Es fällt auf, dass hier erstmals die Sittenlehre im Titel mit genannt wird. Im Zuge der Aufklärung kam diesem katechetischen Teil später ein immer stärkeres Gewicht zu⁶¹. Allerdings scheint das Werk von Kettler keine weitere Verbreitung gefunden zu haben.

1750 erstellte der Jesuit Franz Xaver Widenhofer (1708–1755)⁶² einen »Catechismus minor«⁶³ für die »studierende Jugend«, der einen Auszug an Belegstellen aus der »Summa« des Canisius enthält; 1753 erschien unter dem Titel »Catholischer Catechismus«⁶⁴ ein Pendant in deutscher Sprache zum Gebrauch für Kirchen, Schulen und Missionen. Widenhofer war Professor der Philosophie sowie der Bibelkunde und der hebräischen Sprache in Würzburg⁶⁵ und ein »beliebter Christenlehrer an der Marienkapelle«⁶⁶. 1756 gab er in Ergänzung zu seinem Katechismus eine Schrift mit dem Titel »Zwey Hundert Schrift-Exempel«⁶⁷ her-

56 PRUGGER, Lehr- und Exempel-Buch (wie Anm. 54), Titelblatt.

57 So werden hier die Sakramente an zweiter Stelle und das Gebet bzw. die »Hoffnung« (Vater-unser, Ave Maria) an vierter Stelle behandelt, wohl in Anlehnung an den »Catechismus Romanus«, der erstmals 1566 in Rom erschienen war, vgl. BRAUNSBERGER, Katechismen (wie Anm. 23), 35f., 111; THALHOFER, Entwicklung (wie Anm. 24), 10.

58 Zu Leben und Werk s. Nikolaus REININGER, Die Archidiacone, Offiziale und Generalvicare des Bisthums Würzburg. Ein Beitrag zur Diözesangeschichte, in: Archiv des historischen Vereins von Unterfranken und Aschaffenburg 28, 1885, 1–265, hier: 221–229 (Nr. 41); ROMBERG, Bischöfe 2014 (wie Anm. 15), 563–566; WALTER, Dozenten (wie Anm. 34), 276 (G 226).

59 Vgl. Geschichte des Katechismuswesens (wie Anm. 29), 225.

60 Johann M. KETTLER, Catholische Glaubens- und Sitten-Lehr, welche uber die fünff Haupt-Stuck des Catechismi P. Petri Canisii Soc. Jesu, in der Schul deren Ursuliner-Geistlichen zu Würzburg, der weiblichen Jugend ordentlich vorgetragen wird, Würzburg 1734.

61 Dieser Katechismus weist bereits einige »aufklärerische« Elemente auf, so etwa die Charakterisierung des Menschen als »ein vernünftiges Geschöpf«, ebd., 25, die Möglichkeit der Gotteserkenntnis aus der Vernunft, ebd., 5, oder die Vorstellung von Gott als »das allerhöchste, allerbeste Gut, über welches nichts höheres, nichts bessers kan seyn, oder erdacht werden«, ebd., 4. Auch nimmt die biblische Geschichte (v. a. Schöpfung und Leben Jesu) breiten Raum ein.

62 Zu Leben und Werk s. WALTER, Dozenten (wie Anm. 34), 166 (B 427), 185, 343 (G 453); Jakob LAUCHERT, »Widenhofer, Franz Xaver«, in: ADB 42, 1897, 341f.; Anton RULAND, Series et vitae professorum ss. theologiae, qui Wirceburgi a fundata academia per divum Julium usque in annum MDCCCXXXIV docuerunt, Würzburg 1835, 131–137.

63 Franz X. WIDENHOFER, V. P. Petri Canisii Societatis Jesu Theologi Catechismus minor, nunc in gratiam studiosae juventutis ex ejusdem V. Patris majore opere catechistico sacris sententiis atque exemplis auctus, Würzburg 1750.

64 Franz X. WIDENHOFER, Catholischer Catechismus Ven. P. Petri Canisii, Soc. Jesu [...], durch kurtze Fragen und Antworten für die kleinere Jugend erkläret, vor die grössere mit Sprüchen und Exempeln der H. Schrift bewähret, für beyde mit gewöhnlichen Gebetteren vermehret, zur einhelligen Ubereinstimmung in Kirchen, Schulen und Mißionen zu gebrauchen, Würzburg 1753. Eine weitere Auflage erschien 1767.

65 Vgl. Geschichte des Katechismuswesens (wie Anm. 29), 226.

66 BÜTTNER, Diözesan-Katechismen (wie Anm. 3), 279.

67 Franz X. WIDENHOFER, Zwey Hundert Schrift-Exempel, in dem Catechismo des Hochstifts Wirtzburg mit ihren Stellen und Capitlen kurtz angezogen, in diesem Exempel-Büchlein etwas wei-

aus. Diese »Schrift-Exempel«, die in dem zugehörigen Katechismus nur kurz angemerkt sind, führt Widenhofer in seinem Exempel-Büchlein nunmehr »für die größere Jugend« etwas weiter aus. Widenhofers deutscher Katechismus wurde bis zum Ende des 18. Jahrhunderts mehr als zwölfmal aufgelegt (u. a. in Augsburg und Bamberg)⁶⁸.

Für den beschriebenen Zeitraum ist somit eine große Vielfalt an Katechismusbearbeitungen und -kommentaren zu konstatieren, die durchaus auch nebeneinander bzw. in Ergänzung zueinander verwendet wurden⁶⁹.

1.4 Würzburger Katechismen in der Zeit der Aufklärung

Im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts kam es in der Diözese Würzburg zu keinen Neubearbeitungen eines Katechismus mehr. Die Neuherausgabe eines eigenen, dem neuen Zeitgeist entsprechenden Würzburger Katechismus wurde zwar in der Hofkommission beraten (1781 wurden zwei Entwürfe vorgelegt), jedoch nie umgesetzt. Das lässt sich wohl damit erklären, dass im Zuge der Aufklärung die sogenannten Felbigerschen oder Sagan-schen Katechismen weithin Einzug hielten, die offenbar auch in Würzburg großen Anklang fanden⁷⁰. Johann Ignaz von Felbiger (1724–1788)⁷¹, schlesisch-österreichischer Bildungsreformer, der regen Kontakt zu dem Würzburger Schulreformer Michael Ignaz Schmidt (1736–1794)⁷² pflegte⁷³, publizierte einige seiner Schriften unter anderem auch in Würzburg, so etwa seinen »Katholischen Katechismus«⁷⁴. Offenbar gab es auch Versuche, den verbreiteten »Historischen Catechismus« von Claude Fleury (1640–1723)⁷⁵ (Originaltitel:

ters ausgeführt für die grössere Jugend der christlichen Lehr, Würzburg 1756. Weitere Auflagen erschienen 1765 und 1797.

68 Vgl. BÜTTNER, Diözesan-Katechismen (wie Anm. 3), 279.

69 Vgl. PIERI, Erziehungsbemühungen (wie Anm. 16), 77. Diese »spiegeln die jeweiligen zeitgenössischen Debatten über die theologisch korrekte und pädagogisch angemessene Ausgestaltung der Katechese wider und sind somit typische Zeugnisse ihrer Zeit«, ebd., 78.

70 Vgl. BÜTTNER, Diözesan-Katechismen (wie Anm. 3), 280; THALHOFER, Entwicklung (wie Anm. 24), 78 mit Anm. 1.

71 Zu Leben und Werk s. Fritz MÄRZ, »Felbiger, Johann Ignaz v.«, in: LThK³ 3, 1995, 1214; Winfried ROMBERG, Johann Ignaz von Felbiger und Kardinal Johann Heinrich von Franckenberg. Wege der religiösen Reform im 18. Jahrhundert (Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte 8), Sigmaringen 1999, 20–38.

72 Zu ihm zuletzt: Dominik BURKARD, Michael Ignaz Schmidt (1736–1794). Theologe und »Historiker der Deutschen«, in: Kulturstadt Würzburg, Bd. [2]: Kunst, Literatur und Wissenschaft von der Schönbornzeit bis zur Reichsgründung (Würzburger Ringvorlesungen), hrsg. v. Dorothea KLEIN u. Franz FUCHS, Würzburg 2013, 153–195.

73 »Bekannt ist ein reger Briefwechsel seit den 1760er Jahren«, SCHRAUT, Mädchenbildung (wie Anm. 9), 34. – Zum Briefwechsel zwischen Felbiger und Schmidt s. Franz OBERTHÜR, Michael Ignaz Schmidt's, des Geschichtsschreibers der Deutschen Lebens-Geschichte. Ein so wichtiger als reichhaltiger Beytrag zur Kulturgeschichte der Deutschen, Hannover 1802, 72–81, 86–100. – Gegenstand der Korrespondenz war u. a. Schmidts Schrift »Methodus tradendi prima elementa religionis, sive catechizandi«, Bamberg und Würzburg 1769, eine Anleitung für Katecheten, deren deutsche Übersetzung Felbiger in Auftrag gab, vgl. OBERTHÜR, Schmidt's Lebens-Geschichte (wie oben), 72; BÜTTNER, Diözesan-Katechismen (wie Anm. 3), 280. Titel der deutschen Ausgabe: »Der Katechist nach seinen Eigenschaften und Pflichten oder die rechte Weise die ersten Gründe der Religion zu lehren«, Bamberg und Würzburg 1772 (kurz »Schmidts Katechist«, mit Vorwort von Felbiger, in mehreren Auflagen erschienen).

74 Johann I. VON FELBIGER, Katholischer Katechismus, zum Gebrauche der Schlesischen und anderer Schulen Deutschlands nach der Fähigkeit der Jugend in drey Klassen eingetheilt, Bamberg und Würzburg 1771; weitere Auflagen: Bamberg und Würzburg 1774, 1776 und 1784, Fulda und Würzburg 1784 und 1790. – Zur Reformtätigkeit Felbigers s. ROMBERG, Felbiger (wie Anm. 71).

75 Zu Leben und Werk s. Albert RAFFELT, »Fleury, Claude«, in: LThK³ 3, 1995, 1320f.

»Catéchisme historique«) in Würzburg einzuführen⁷⁶. Doch sorgte das in den 1770er-Jahren für hitzige Diskussionen⁷⁷. Denn noch immer wurden nach wie vor die canisianischen Katechismen bzw. Katechismusbearbeitungen (etwa Widenhofer) gerne benutzt⁷⁸.

Merkmale des neuen Zeitgeistes sind das allgemeine Plädoyer für mehr religiöse Toleranz, womit konfessionelle Auseinandersetzungen zunehmend in den Hintergrund traten, neue pädagogische Konzepte (wie z. B. die Einteilung des Stoffes nach Altersklassen) sowie ein zunehmendes allgemeines Interesse an der Volksbildung. So diskutierte man beispielsweise über eine Steigerung des Niveaus in den sogenannten Trivialschulen⁷⁹. Fürstbischof Adam Friedrich von Seinsheim (reg. 1755–1779)⁸⁰ »hatte offenbar eine umfassende Bildungsreform im Sinn« mit dem Ziel, »gute Bürger und gute Unterthanen [zu] pflanze[n]«, wofür es »eine rechte Methode zu einer christlichen Kinderzucht« brauchte⁸¹. Den aufklärerisch gesinnten Bildungsreformern spielte die Aufhebung des Jesuitenordens 1773 in die Hände, wodurch ihnen zweifelsohne ein mächtiger Konkurrent »aus dem Weg geräumt« wurde⁸². In der Folge verloren die canisianischen Katechismen tatsächlich an Bedeutung. Kritisiert wurde: Sie seien zu einseitig, zu starr, zu dogmatisch⁸³. Trotz einer zunehmenden Verweltlichung der schulischen Lehrinhalte – »in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts [begannen] weltliche Schulbücher den Katechismus als zentrales Unterrichtsmittel abzulösen«⁸⁴ – »[stand nach wie vor] die religiöse Unterweisung im Vordergrund. Religiöse Inhalte, biblische Exempel und der Katechismus dienten als Grundlage zum Lesen- und Schreibenlernen«⁸⁵.

Ein eigener neuer »Würzburger« Katechismus erschien erst wieder zu Beginn des 19. Jahrhunderts unter dem Titel »Katechismus der christkatholischen Glaubens- und

76 Claude FLEURY, *Historischer Catechismus*, darinnen die biblische Geschichte und die christliche Lehre in einem kurzen Auszug enthalten ist. Zum Gebrauche der Würzburgischen und Fuldaischen Schulen, 1774; weitere Auflage: 1779.

77 Zur Auseinandersetzung in den 1770er-Jahren bzgl. des Katechismus von Fleury s.: Schreiben an den Herrn Professor Steinacher in Würzburg, die Kritik eines Ungenannten über den historischen Katechismus des Herrn Fleury betreffend, 1775; Frage, ob unser feines Jahrhundert an dem unbekanntesten S. B. einen würdigen Vertheidiger des deutschen Fleuryschen Katechismus erlebt habe? In drey Gegenschreiben an den Herrn Professor Steinacher in Würzburg mit Nein beantwortet [...], 1778.

78 Vgl. BÜTTNER, *Diözesan-Katechismen* (wie Anm. 3), 280; *Geschichte des Katechismuswesens* (wie Anm. 29), 227.

79 Vgl. SCHRAUT, *Mädchenbildung* (wie Anm. 9), 32.

80 Zu Seinsheim (Bistumskumulation Würzburg und Bamberg 1757–1779) s. Egon J. GREIPL, »Seinsheim, Adam Friedrich Reichsgraf von«, in: GATZ, *Bischöfe 1990* (wie Anm. 15), 455–458; *Die Bamberger Bischöfe von 1693 bis 1802* (*Germania Sacra*, 3. F., 12: *Das exemte Bistum Bamberg* 4), bearb. v. Dieter J. WEISS, Berlin u. a. 2016, 235–304.

81 SCHRAUT, *Mädchenbildung* (wie Anm. 9), 33. Reskript Seinheims vom 26.9.1768 zitiert nach ebd.

82 Vgl. ebd.

83 Dies gilt für die canisianischen Katechismen wie für die jesuitischen Bildungskonzepte und Lehrmethoden im Allgemeinen, vgl. Ferdinand PROBST, *Geschichte der katholischen Katechese*, Breslau 1886, 169; Karl J. LESCH, *Katholische Reform und Gegenreformation*, in: *Zur Geschichte des katholischen Schulwesens* (*Handbuch katholische Schule* 3), bearb. v. Christoph KRONABEL, Köln 1992, 46–68, hier: 65f.; Maria ZENNER, *Die Bedeutung der Aufklärung für die Entwicklung des katholischen Schul- und Bildungswesens*, in: Ebd., 69–111, hier: 78.

84 SCHRAUT, *Mädchenbildung* (wie Anm. 9), 27. S. hierzu auch Sylvia SCHRAUT, *Der Siegeszug des weltlichen Schulbuchs*, in: SCHRAUT/PIERI, *Schulbildung* (wie Anm. 9), 109–119, Abschnitt D »Weltliche Schulbücher« (Quellentexte), ebd., 387–454, sowie die »Schul-Ordnung für die Niedern Stadt- und Land-Schulen des Fürstlichen Hochstifts Würzburg« von 1774, Teilabdruck, ebd., 160–180. Als Beispiel sei die Einführung des »Regel-mäßigen Les-Buchs«, Würzburg 1772 (in mehreren Auflagen erschienen), genannt, vgl. ebd., 164, Abdruck in Auszügen ebd., 387–389.

85 SCHRAUT, *Mädchenbildung* (wie Anm. 9), 36.

Sittenlehre«⁸⁶ von P. Ägidius Jais (1750–1822)⁸⁷ – wir befinden uns jetzt bereits in der Zeit nach der Säkularisation bzw. des Großherzogtums Würzburg. Zum Gebrauch in den Schulen bestimmt, war der Jaische Katechismus – zumindest formal – wieder stärker an Canisius orientiert, trug aber, wie noch zu zeigen sein wird, deutlich »aufgeklärte« Züge. Er war die letzte lokale Bearbeitung, die für das »alte Bistum« Würzburg zu verzeichnen ist.

2. Ausgewählte Beispiele Würzburger Katechismen – Vogler, Höpffner, Jais

2.1 *Der Katechismus von Georg Vogler, Würzburg 1625*

Georg Vogler wurde 1585 in Engen im Hegau (Landkreis Konstanz) geboren, studierte eine Zeitlang Philosophie und Jura in Würzburg und trat dort 1603 schließlich in den Jesuitenorden ein. Nach einem mehrjährigen Aufenthalt im Elsass kehrte er nach Würzburg zurück und wirkte hier bis zu seinem Tod 1635 mit großem Erfolg als Prediger und Katechet⁸⁸.

Das Programm seines Katechismus ist bereits im Titel formuliert: »Katechismus in außerlesenen Exempeln, kurtzen Fragen, schönen Gesängern, Reymen und Reyen für Kirchen und Schulen«. In seiner Vorrede schreibt Vogler, dass der Katechismus vor dem Hintergrund seiner nunmehr 20 Jahre andauernden Lehrtätigkeit entstanden sei. Damit stellt dieser gewissermaßen die Quintessenz seines katechetischen Wirkens dar.

2.1.1 Gliederung, inhaltliches Konzept

Voglers ausgesprochen origineller Katechismus beginnt zunächst mit einem Abdruck des »kleinsten« Canisius – allerdings in leicht abgewandelter Form, d. h. vermehrt um zusätzliche Fragen und Zusammenfassungen der Hauptstücke in Lied- bzw. Reimform. Im Folgenden weicht Vogler jedoch von der canisianischen Einteilung in fünf Hauptstücke ab, indem er seine Katechismuserklärung in sieben Abschnitte gliedert und in allegorischer Weise die christliche Erziehung des Kindes mit den Stationen im Leben des Jesuskindes vergleicht. Demnach soll das »gülden Kind« mit Jesus empfangen, geboren, gesäugt, beschnitten, aufgeopfert und nach Jerusalem geführt werden. Der Höhepunkt der kindlichen Entwicklung wird im siebten Teil erreicht, in dem dargelegt wird, »[w]as das Kind im Tempel mit Jesu hören, fragen und singen soll«.

Wie das Kind mit Jesus gesäugt werden soll, meint beispielsweise die erste Christenlehre, die die Kinder empfangen und die wie die Muttermilch gut und gesund sein soll⁸⁹. Die Themen in diesem Abschnitt reichen vom Vaterunser und dem Glaubensbekenntnis über die Zehn Gebote und die sieben Sakramente bis hin zu allgemeinen, sehr ausführlichen Überlegungen zur Katechese wie beispielsweise der Frage, welches »die allerbeste[n] Kinder- und Schulbüchle« seien⁹⁰ oder »[w]elche Bücher [...] weiter in der Kinder Biblio-

86 Ägidius JAIS, *Katechismus der christkatholischen Glaubens- und Sittenlehre*, Würzburg 1807; zweite Auflage 1811.

87 Zu Leben und Werk s. Erich MÜLLER, »Jais, Aegidius«, in: LThK³ 5, 1996, 714f.; DERS., Aegidius Jais (1750–1822). Sein Leben und sein Beitrag zur Katechetik (Freiburger theologische Studien 108), Freiburg i. Br. u. a. 1979; Lorenz Wolf's, Pfarrer zu Kleinrinderfeld, geistliche Betrachtungen angestellt bei seiner Einkerkung. Nebst einer Predigt vor seinen Geistesübungen, hg. und mit Notizen versehen von Dr. G[eorg] Riegler, Bamberg 1834, 65f. (künftig: RIEGLER, *Einkerkerung*).

88 Vgl. *Geschichte des Katechismuswesens* (wie Anm. 29), 212; DREVES, Vogler (wie Anm. 34), 169.

89 VOGLER, *Katechismus* (wie Anm. 33), 94.

90 Ebd., 234–237.

Synopse: Aufbau (Hauptgliederung) der behandelten Katechismen

Canisius (nach der Schönborn-Agenda von 1671)	Vogler 1625	Höppfner 1739	Jais 1807	Jais 1811
Fünf Hauptstücke	Sieben Abschnitte	Fünf Hauptstücke	Vier Hauptstücke	Fünf Hauptstücke
1. Von dem Christlichen Glauben	Wie das Kind mit Jesus 1. empfangen werden soll	1. Von dem Christlichen Glauben	1. Von dem christkatholischen Glauben	1. Von dem christkatholischen Glauben
2. Von der Christlichen Hoffnung und dem H. Vatter unser	Wie das Kind mit Jesus 2. geboren werden soll	2. Von der Hoffnung	2. Von der christlichen Hoffnung	2. Von der christlichen Hoffnung
3. Von der Christlichen Liebe und den zehen Gebotten Gottes	Wie das Kind mit Jesus 3. gesäugt werden soll	3. Von der Lieb Gottes, und des Nächsten	3. Von der christlichen Liebe	3. Von der christlichen Liebe
4. Von den Heiligen Sacramenten	Wie das Kind mit Jesus 4. beschnitten werden soll	4. Von denen Heiligen Sacramenten	4. Von den heiligen Sacramenten und andern Mitteln zur Tugend und Seligkeit	4. Von der christlichen Tugend oder Gerechtigkeit
5. Von Christlicher Gerechtigkeit	Wie das Kind mit Jesus 5. geopfert werden soll	5. Von der Christlichen Gerechtigkeit		5. Von den heiligen Sacramenten und andern Mitteln zur Tugend und Seligkeit
	Wie das Kind mit Jesus 6. nach Jerusalem geführt werden soll			
	7. Was es im Tempel hören und fragen soll			

thec [gehören]«⁹¹ – hier sind u. a. auch Voglers eigene Werke, wie etwa das »Kinderspiel« (s. dazu im Folgenden) und der Katechismus, genannt. Im Kapitel zur Beschneidung geht es um die »geistliche Beschneidung« des Kindes (gemeint ist von den Sünden und Lastern). Es folgen Exempel zur »Beschneidung« an allen Körperteilen; so soll sich etwa die Zunge vor Gotteslästerung hüten⁹². Im fünften Abschnitt (der Opferung bzw. Darbringung im Tempel) wird erklärt, wie sich das Kind in der Kirche zu verhalten habe, wobei Vogler auch hier wiederum ausführlich auf das Thema Katechese eingeht⁹³.

Bemerkenswert ist vor allem der sechste Teil (der Weg nach Jerusalem). Dieser enthält als Werk im Werk ein sogenanntes »Kinderspiel«, das in fünf »Tagreisen« die irdische Pilgerschaft zum Himmlischen Jerusalem versinnbildlicht und als frommer Zeitvertreib für die jüngeren Kinder gedacht ist (gleichsam als »Vorschule« zum Katechismus). Die fünf »Tagreisen« sind überschrieben mit: Christliche Weisheit, Katholische Einfalt, Bestes Handwerk, Beste Gesellschaft und Beste Kinderschule. Auch hier enthält der Katechismus wiederum Lieder (»Reißgesänglein«). Als Beispiel für »Kurzweil« in Christlicher Weisheit sei angeführt, wie man etwa das ABC aufsagen könnte (Abb. 1)⁹⁴.

Wie lieff das A b c.

A	Am	a
B	Bitteren	b
C	Creuz	c
D	Der	d
E	Edele	e
F	Fried	f
G	Gottes	g
H	Hangt.	h
I	Ist	i
K	Kain	k
L	Leb	l
M	Mächtiger ^o	m
N	Nach	n
O	Opffer	o
P	Prächtiger.	p
Q	Quellende	q
R	Röhren	r
S	Seiner	s
T	Thewr.	t
V	Verdienstlichen	v
W	Wurden/	w
X	Xir	x
Y	Yederman	y
Z	Zeygen ahn	z

**Wie hoch dich hat von Ewigkeit geliebt die höchst
Dreyfaltigkeit.**

Jesus + Maria.

Abb. 1: Kinderspiel: ABC;
Bildnachweis: Staats- und Stadtbibliothek Augsburg,
Th Pr 2727, S. 397, urn:nbn:de:bvb:12-bsb11292207-4

An das »Kinderspiel« schließt sich die Beschreibung einer Katechismus-Prozession an, wie sie im Jahre 1622 in Würzburg tatsächlich zur Aufführung gekommen war: Fünf Gruppen (»Rotten«) von Kindern stellen mit symbolischen Kostümen und signifikanten

91 Ebd., 237–239.

92 Ebd., 279.

93 Ebd., 363–386.

94 Ebd., 397.

Attributen die fünf Hauptstücke des Katechismus dar, wobei sie die zugehörigen Gebete und Gesänge vortragen⁹⁵.

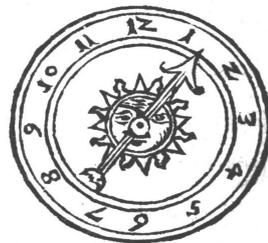
Hierauf folgt der »Kinderjubil«, eine Zusammenstellung von Liedern zum Kirchenjahr und anderen Anlässen, wobei sich traditionelles Liedgut und Eigenkompositionen von Vogler, wie beispielsweise das »Catechetisch Uhrwerck« auf die Stunden des Tages (Abb. 2)⁹⁶, mischen. Der siebte – und Vogler zufolge »fürnembste« – Teil, »[w]as das Kind im Tempel mit Jesu hören, fragen und singen soll«, ist offenbar als größerer Katechismus für die älteren Kinder gedacht und enthält noch einmal Fragstücke, Gesänge und Verse zu allen Hauptstücken⁹⁷ – hier orientiert sich Vogler also wieder an der canisianischen Einteilung.

Das Catechetisch Uhrwerck / auff alle Stund in gemein.



GD offt ich schlagen hör die Stund
Segne ich mein Sein / Herz vnd Mund /
Und bit Gott vmb ein seligs End /
Daß er mit seiner Hüßf behend
Mir gnädiglich bespringen wöll /
Mein Seel erretten von der Höll.

Auff jede Stundt insonderheit.



- I. Wann d'Uhr Eins schlägt / so sag ich drauff
 Ein Gott / ein Herr / ein Glaub / ein Tauff /
 Ein Kirch die Heylig Allgemein /
 In der man selig wird allein :
 Diese die soll mein Mutter seyn
 Bis in den letzten Athem nehm.
- II. Vmb Zwey bedenck ich Leib vnd Seel /
 Wie ich die zwey Stück Gott befehlt /
 Weil sie an meinem letzten End /
 Absondert werden vnd zerrennt /
 Bis auff den jüngsten Tag mit Nam
 Da kommens widerumb zusam.
- III. Vmb drey gedenc ich allezeit /
 Der Heyligsten Dreyfaltigkeits /
 Daß sie mein Uhrwerck richen zu handt /
 Gedächtnuß / Willen vnd Verstandt /
 Zu ihrem eygnen Lob vnd Preyß /
 Daß ich nicht jez auff meiner Keiß.

Abb. 2: Kinderjubil: Catechetisch Uhrwerck;
 Bildnachweis: Staats- und Stadtbibliothek Augsburg, Th Pr 2727, S. 605f.,
 urn:nbn:de:bvb:12-bsb11292207-4

95 Ebd., 467–478; vgl. METZGER, Beispielkatechese (wie Anm. 3), 61–68; FEDER, Geschichte (wie Anm. 29), 41f.

96 VOGLER, Catechismus (wie Anm. 33), 605–608. – Eine weitere Eigenkomposition Voglers ist zum Beispiel auch »Wir rufen an den teuren Mann« (ebd., 581–583); das Lied zu Ehren des hl. Kilian ist bis heute im Würzburger Diözesanteil des Gotteslobs (Nr. 909) enthalten, vgl. METZGER, Beispielkatechese (wie Anm. 3), 81.

97 VOGLER, Catechismus (wie Anm. 33), 638–1035; vgl. Geschichte des Katechismuswesens (wie Anm. 29), 219.

2.1.2 Zielgruppe, pädagogischer Ansatz, didaktische Elemente

Voglers Katechismus war entsprechend der Vorrede sowohl für den Einsatz in Kirche und Schule als auch für den häuslichen Gebrauch gedacht⁹⁸. Sein pädagogisches Konzept fasst Vogler folgendermaßen zusammen: »Hie wirdt die Christeliche Lehr für Kinder Kindisch, für Einfeltige Einfeltig recht und schlecht für Augen gelegt« und dabei so manches »auff zwo, drey, vierley Weiß vorgebrockt und eingestrichen«, also gleichsam in mundgerechte Portionen zerlegt, damit es für die »noch zarte Jugend« auch gut bekömmlich sei⁹⁹. Der Unterricht solle stets der Auffassungsgabe des jeweiligen Gegenübers angepasst sein, wofür er den bildlichen Vergleich Milch – kräftige Speisen nach Hebr 5,12–14 anbringt¹⁰⁰. Vogler bemüht sich in seinen Ausführungen um eine einfache, volksnahe Sprache und verwendet anschauliche und leicht verständliche Beispiele und Vergleiche, die häufig aus dem Alltag gegriffen sind¹⁰¹.

Auf »spitzfündige oder scharpffgedrete Sachen« verzichtete Vogler in seinem Katechismus bewusst, »weil dergleichen subtiliteten der lieben Jugend sehr wenig nutzen«¹⁰². Zur Veranschaulichung der Lehrinhalte bietet er stattdessen einen Fundus an Exempeln, weil Exempel und Gleichnisse »viel helffen zu erklärung der Sachen und die Hertzen lieblich bewegen«¹⁰³. Also auch der emotionale Aspekt kam zum Tragen: Wenn Kopf und Herz angesprochen sind, bleiben die Inhalte besser im Gedächtnis. Zur »Verinnerlichung« sollte unter anderem auch die stete Wiederholung beitragen, damit »Göttlicher Dingen Erkantnuß, je länger je tieffer wurzle, in Wachßweiche Hertzen eingetrückt, gantz festiglich haffte«¹⁰⁴.

Neben diesen didaktischen Besonderheiten behielt Vogler zur Vermittlung der Lehrinhalte das Frage-Antwort-Schema des Canisius bei, formulierte aber sowohl die Fragen als auch die Antworten recht kurz. Von »langen Predigen«, also nur passivem Zuhören, hält er hingegen nichts, da hierdurch »die Kinder und einfältige Leut gemeinlich mehr verwirret als beförderet« würden¹⁰⁵. Stattdessen fordert er die aktive Einbeziehung der Kinder¹⁰⁶ – ein aus heutiger Perspektive seinerzeit ganz »moderner« Gedanke. Damit sich keine Langeweile oder gar »Verdruss« einstellt, war Vogler zudem darauf bedacht, auch in der Art und Weise der Vermittlung des Lehrstoffs stets für Abwechslung zu sorgen¹⁰⁷, indem er etwa die Fragstücke mit katechetischen Liedern anreichert, so zum Beispiel über das Glaubensbekenntnis, das Vaterunser, die Gebote oder die Sakramente, wobei die Antwort von den Kindern jeweils als »Refrain« auf die Fragen des Katecheten zu singen war (Abb. 3)¹⁰⁸. Auch spielerische Elemente waren im Katechismus enthalten, wie das oben genannte »ABC« im »Kinderspiel«.

Die Unterweisung selbst sollte mit Geduld, Freundlichkeit und Einfühlungsvermögen erfolgen. Langsame Lerner dürften keinesfalls gescholten werden. Lob und Belohnungen für fleißige und aufmerksame Kinder sollten den Ehrgeiz wecken und zum Lernen anspornen, wie zum Beispiel Andachtsbildchen und Andachtsbüchlein, die im

98 VOGLER, Catechismus (wie Anm. 33), Bl. [10^v] (»Vorrede an den günstigen Leser«).

99 Ebd., Bl. [9^v]–[10^r].

100 Ebd., Bl. [10^r]; vgl. Geschichte des Katechismuswesens (wie Anm. 29), 170.

101 Als Beispiel sei der Vergleich der Dreifaltigkeit mit einem Mantel mit drei Falten genannt, VOGLER, Catechismus (wie Anm. 33), 409; vgl. METZGER, Beispielkatechese (wie Anm. 3), 2.

102 VOGLER, Catechismus (wie Anm. 33), Bl. [9^v].

103 Ebd., Bl. [13^v].

104 Ebd., Bl. [10^r].

105 Ebd., Bl. [10^r].

106 Ebd., Bl. [10^r], [13^v] u. ö.

107 Ebd., Bl. [10^r].

108 Ebd., 460–464.

Katechismusunterricht verteilt wurden¹⁰⁹. Die Kinder wurden zudem zur eifrigen Wiederholung des Gehörten daheim und in der Schule ermuntert, sollten so oft wie möglich Eltern und Freunden erzählen, was sie im Unterricht gelernt haben¹¹⁰; dies sollte zum besseren Verständnis und zur Verinnerlichung der Glaubensinhalte beitragen. Da ohnehin die Eltern die Verantwortung für die christliche Erziehung und damit für das Seelenheil ihrer Kinder trugen¹¹¹, sah Vogler bisweilen auch körperliche Züchtigung geboten (»Ein barmhertige Mutter macht lausige Kinder«)¹¹². Auch nachlässige Eltern wie überhaupt schlechte Vorbilder sollen entsprechend bestraft werden¹¹³. Aus alledem wird deutlich, welch breiten Raum die Katechese – nach Voglers Ansicht – generell im alltäglichen Leben einnehmen sollte.

Melodia fol. 54.
Kinder. Ja.
Ich hoffe / vnd traw zu meinem Gott.
Wer auff ihn hofft wird nicht zu Spott.
Sein Gnad hilfft mir: Gott ist mein hut
Mein Schirm/mein Zuflucht/theil vnd gut.
Her Jesu Christ/ Erlöser mein/
Dein Gnad laß allzeit bey mir seyn.
Also kan man fragen bey der 2. 3. 4. 5. 6. 7. Bitte
des heyligen Vatter vnser vnd antworten.

Im dritten Hauptstück Catholischer Lehr.

Catechiff.

Ihr liebe Kinder Gottes das erst Gebott vnser
Himmelschen Vatters heist also:

Ich bin der Herr dein Gott/du solt keine fremb.
de Götter neben mir haben/du solt dir kein geschmitze
Bild machen dasselbig anzubetter. Wollen wir das
selbige fleißig halten / vund Gott vnsern Herren in-
niglich lieben.

Kinder. Ja.

Wir gern: Gib mir mein Herz vnd Gott
Zuhalten dich vnd all Gebott.
Auff ganger Seelen lieb ich dich/
Auf

Auff gangem Herzen inniglich
Das innerst Martz genzlich vnd voll
Gott meinen Vatter lieben soll.
Also wird auch gefragt vnd geantwortet bey den
2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. Gebott Gottes / vnd den fünf
Gebotten der Christlichen Kirchen.

Im Vierdten Hauptstück Catholischer Lehr.

Catechiff.

Ihr liebe Kinder Gottes/warumb heyliget vns
der Himmelsche Vatter durch das heylige
Sacrament des Tauffs.

Kinder. Darumb: Dann

Heilig heilig heilig ist Gott
Der Allmächtig Herr Sabaoth.
Von Sünden frey heilig vnd rein
Müssen

Abb. 3: Katechetische Lieder: Zehn Gebote;
Bildnachweis: Staats- und Stadtbibliothek Augsburg, Th Pr 2727, S. 462f.,
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11292207-4

Voglers Katechismus lässt zuweilen eine gewisse Stringenz vermissen. Immer wieder kreist er um dieselben Themen, wiederholt sich häufig, was allerdings durchaus beabsichtigt gewesen sein dürfte. Indem er nämlich dasselbe Thema unter immer neuen Gesichts-

109 Ebd., Bl. [13^v], 146, 239–241.

110 Ebd., Bl. [14^r], 251f., 383, 441f., 827 u. ö. Auch die Eltern ihrerseits sollen ihre Kinder regelmäßig examinieren, ebd., 652, 828.

111 Ebd., 641–643, 837–841 u. ö.

112 Ebd., 453, 839; Zitat 453.

113 Ebd., 838f.

punkten betrachtete, bot Vogler dem Katecheten »eine größere Bandbreite an Variationsmöglichkeiten« für die Gestaltung des Unterrichts¹¹⁴. Diesem Zweck dienten auch die über 150 eingestreuten Lieder und Verse¹¹⁵ und über 700 Exempel¹¹⁶ des Katechismus. Nicht zuletzt durch sie stellt Voglers Katechismus zugleich eine bedeutende kulturgeschichtliche Quelle dar¹¹⁷.

2.1.3 Zeittypisches, Besonderheiten

Der Rückgriff auf Exempel zur theologischen Beweisführung war freilich keine Voglersche Spezialität, ging vielmehr auf mittelalterliche Traditionen zurück und erfreute sich im konfessionellen Zeitalter allgemein großer Beliebtheit. Dabei ist unter »Exempel« tradiertes Erzählgut jeglicher Art zu verstehen, beispielsweise biblische Erzählungen, Historien, Heiligenlegenden oder auch Mirakel- und Schauergeschichten. Die Exempel wurden als Propagandamittel für die alte, katholische Lehre gebraucht, sollten die Aufmerksamkeit der Zuhörer wecken, diese fesseln und mitreißen. Neben der Belehrung sollte also auch der Unterhaltungswert nicht zu kurz kommen. Insgesamt kam es wohl weniger auf den theologischen Gehalt an sich als vielmehr auf die jeweiligen moralischen Implikationen an¹¹⁸.

2.1.4 Nachwirkung, Rezeption

Voglers Katechismus wurde in den Jahrzehnten nach seinem Erscheinen mehrfach nachgedruckt, was auf dessen regen Gebrauch schließen lässt¹¹⁹. Sogar ins Böhmisches wurde er übersetzt¹²⁰. Die größte Nachwirkung erzielte jedoch das im Katechismus enthaltene »Kinderspiel«, das 1701 (also bereits postum) in leicht abgewandelter und gekürzter Form als separater Druck erschien unter dem Titel »Schöne Kinder-Spiel«¹²¹. Hiervon ist bislang nur eine Ausgabe in einem physischen Exemplar nachweisbar, in diesem Fall in Bindeeinheit mit dem »kleinsten« canisianischen Katechismus in der Voglerschen Bearbeitung¹²². In späteren Auflagen verschmolzen der »kleinste« Canisius und das »Kinderspiel« sogar zu einer Druckeinheit¹²³.

114 METZGER, Beispielkatechese (wie Anm. 3), 98.

115 Vgl. ebd., 80.

116 S. hierzu ebd., 126–251.

117 Vgl. ebd., 3.

118 Vgl. ebd., 96–98. Als Beispiel sei ein Exempel zum 7. Gebot (»Du sollst nicht stehlen«) aus einer Mirakelsammlung angeführt: »Ein Dieb öffnete das Grab des hl. Bischofs Helius und wollte ihm die Kleider rauben. Aber der Bischof erhob sich und hielt ihn fest, bis die Obrigkeit kam. Diese wollte ihn gleich hängen lassen. Aber der Bischof ließ ihn nicht los. Erst als der Dieb ihm versprochen hatte, nie mehr zu stehlen, ließ er ihn gehen«, VOGLER, Catechismus (wie Anm. 33), 169f., zitiert nach METZGER, Beispielkatechese (wie Anm. 3), 165 (Nr. 201).

119 Weitere (offenbar weitgehend unveränderte) Auflagen erschienen bis 1652, allesamt in Würzburg, vgl. METZGER, Beispielkatechese (wie Anm. 3), 68.

120 Vgl. ebd., 71 mit Anm. 464.

121 Schöne Kinder-Spiel, wie Vatter und Mutter mit ihren Kinderen, Schulmeister und Meisterin mit zarter Jugend, auch die Kinder untereinander kurzweilen sollen. [...] Für die Minderjährige, so daß andern Catechismi noch nicht fähig seynd, Würzburg 1701 (ohne Verfasserangabe). Zum »Kinderspiel« s. a. VOGLER, Catechismus (wie Anm. 33), 237: »in welchem sie sollen gleich nach der Taffel lernen lesen«. Vgl. METZGER, Beispielkatechese (wie Anm. 3), 55f.

122 Diözesanbibliothek Würzburg, Signatur: 6/A 2795.

123 Petrus CANISIUS, Catholischer Catechismus in kurtze Frag und Antwort gestellet, zu Unterweisung der zarten Jugend und aller Christ-Glaubigen, Würzburg 1714, gemäß begedrucktem Mandat in Auftrag gegeben von Fürstbischof Johann Philipp von Greiffenclau (reg. 1699–1719); Diözesanbibliothek Würzburg, Signatur: 6/A 2804 (Alleinbesitz). Eine weitere Auflage erschien

Auszüge aus dem »Kinderspiel« (nämlich die zweite, dritte und fünfte »Tagreiß«) gingen später wiederum in leicht überarbeiteter Form in das »Gülden Kleinod«¹²⁴ ein, das zwischen 1668 und 1726 (ebenfalls postum) in München verlegt wurde. Das »Kinderspiel« war bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts und somit wesentlich länger als der eigentliche Katechismus Voglers in Gebrauch.

2.2 *Der Katechismus von Johann Caspar Höpffner, Würzburg 1739*

Johann Caspar Höpffner wurde 1681 in Neustadt an der Saale geboren, war Würzburger Diözesanpriester und als Pfarrer in Steinfeld zuletzt Dekan des Landkapitels Karlstadt, wo er 1756 starb¹²⁵. Auch bei ihm beschreibt der Titel seines Katechismus bereits das Programm: »Catholischer Catechismus in kurtze Frag und Antwort gestellet durch Petrum Canisium [...], mit göttlicher heil. Schrift, heiligen Vättern, Vernunffts-Gründen, Gleichnissen, auserlesenen Historien, erörterten Glaubens-Strittigkeiten, Bedeutungen deren in der catholischen Kirch, sonderlich bey dem heil. Meß-Opfer gebräuchlichen Cäremonien, von Wort zu Wort erkläret und bewähret« (in fünf Bänden). Die Grundlage bildet der »kleinste« Canisius, der laut Vorrede der Würzburger Agenda von 1671 entnommen ist¹²⁶.

2.2.1 Gliederung, inhaltliches Konzept

Im Unterschied zu Vogler gliedert Höpffner sein Werk ganz »klassisch« nach den fünf Hauptstücken des Canisius; jedes Hauptstück – von dem Christlichen Glauben, von der Hoffnung, von der Liebe, von den Heiligen Sakramenten und von der Christlichen Gerechtigkeit – wird in einem eigenen Band behandelt. Ausgehend von der Eingangsfrage des canisianischen Katechismus »Wer ist und soll ein Catholischer Christ genennet werden?«, handelt der erste Band zunächst vom Katechismus im Allgemeinen und dessen Notwendigkeit, vom Kreuzzeichen, dem Kreuz Jesu, von Kruzifixbildern und der Bezeichnung »Christ«; daran schließt sich eine Auslegung des Glaubensbekenntnisses an. Der zweite Band über das zweite Hauptstück (Von der Hoffnung) beinhaltet eine Auslegung des Vaterunser und des Ave Maria, mit ergänzenden Ausführungen zum Rosenkranz und Rosenkranzgebet. Der dritte Band (Von der Liebe gegen Gott und den Nächsten) handelt von den Zehn Geboten und den fünf Kirchengeboten. Dieses Hauptstück ist mit rund 770 Seiten am ausführlichsten behandelt. Der vierte Band hat die Erklärung der sieben Sakramente zum Inhalt. Den Abschluss bildet das Hauptstück »Von der Christlichen Gerechtigkeit« über die Sünden, die guten Werke und die letzten Dinge des Menschen (das sind: Tod, jüngstes Gericht, Hölle, Himmel).

2.2.2 Zielgruppe, pädagogischer Ansatz

Im Vorwort nimmt Höpffner Bezug auf die Forderung der Agenda von 1671, welche den Katecheten vorschreibt, dass sie den »kleinsten« deutschen Canisius, der in der Agenda mit abgedruckt ist, in katechetischen Lektionen so auslegen sollen, dass sie nicht nur den Sinn

1751; Diözesanbibliothek Würzburg, Signatur: 6/A 2806 (Alleinbesitz). – Zu Greiffenclau s. Egon J. GREIPL, »Greiffenclau zu Vollraths, Johann Philipp Reichsritter von«, in: GATZ, Bischöfe 1990 (wie Anm. 15), 158f.; ROMBERG, Bischöfe 2014 (wie Anm. 15), 201–284.

124 Das Gülden Kleynod, mit allerhand nutz-, schön und lieblichen Fragstücklein geziert, darauß Vatter unnd Mutter, Schulmaister und Maisterin, die zarte Jugend und andere catholische Christen under einander sich üben können. Auß Georgij Vogleri und Nicolai Cusani [...] Catechismus gezo-gen, München 1668; nachgewiesen sind Ausgaben von 1668, 1702 und 1726.

125 Vgl. BURKARD, Lehre (wie Anm. 40), 59, Anm. 58.

126 HÖPFFNER, Catechismus 1739 (wie Anm. 29), I, Bl. [6^r] (»Praefatio«).

darlegen, sondern den Text auch Wort für Wort genau erklären¹²⁷. Höpffner greift diese Forderung auf. Er will vermeiden, dass die jungen Leute den Katechismus nur auswendig lernen und ihn aus dem Gedächtnis hersagen wie Papageien (»Psittaci adinstar«), ohne Gewinn und Nutzen, also ohne den tieferen Sinn hinter den Worten zu verstehen¹²⁸. Da er bislang noch keinen Katecheten habe ausfindig machen können, der eine solche Methode praktiziere, habe er sich – so schreibt er – selbst ans Werk gemacht und aus zahlreichen Autoren eine ausführliche Zusammenstellung kompiliert, die »erkläret und bewähret« ist, und zwar mit Zitaten aus der heiligen Schrift und den Kirchenvätern, ausgewählten Exempeln und vielem anderen mehr. Aus dieser Materialfülle könne der Katechet je nach Erfordernis das Passende auswählen – so sei er für alle »Eventualitäten« gerüstet¹²⁹.

Ziel der Unterweisung ist es, die Jugend dazu zu befähigen, »die irrigen Lehrsätze der von der wahren Kirche getrennten Gemeinden nachdrücklich zu widerlegen, und zugleich die Glaubenswahrheiten gründlich zu behaupten«¹³⁰. Auf die Erklärung der mystischen Bedeutung der Zeremonien, vor allem beim Messopfer und bei der Spendung der Sakramente, legt Höpffner so großen Wert, weil deren Unkenntnis dazu führe, die sakramentalen Handlungen als bloßen Verwaltungsakt anzusehen, ohne andächtige Haltung einfach nur dazustehen und zuzusehen oder – bei den Nicht-Katholiken – darüber zu spotten¹³¹.

Die gelehrte Wort-für-Wort-Erklärung, die Höpffner sich sodann vornimmt, ist in der Tat sehr gründlich. Als Beispiel sei der Fragenkatalog genannt, den er aus dem Anfang des »kleinsten« Canisius entwickelt: Aus dem Kreuzzeichen und der Eingangsfrage »Wer ist und soll ein Catholischer Christ genennet werden?« entspinnt Höpffner 17 Fragen zum Katechismus und zur Christenlehre allgemein, 65 zum Kreuz bzw. Kreuzzeichen (z. B. welche Arten es gibt) und 64 Fragen zur Bezeichnung »Christ« mit breiten Ausführungen zu Irrlehren, Ketzern und Sekten. Daneben bietet er ausführliche Etymologien, beispielsweise zum Begriff »Katechismus«¹³² oder zu den unterschiedlichen Bezeichnungen für das Sakrament der Eucharistie¹³³. Auch die historischen Hintergründe werden eingehend erläutert; so gibt es beispielsweise ein eigenes Kapitel zu den Konzilien¹³⁴ sowie einen umfangreichen Abschnitt zu den Päpsten (mit Papstlisten)¹³⁵. Vereinzelt werden die Erklärungen auch mit Abbildungen versehen¹³⁶.

Alles in allem lassen Höpffners Ausführungen das Bestreben erkennen, den Lehrstoff möglichst umfassend darzulegen und dabei alle nur denkbaren und auch scholastisch-kurios anmutenden Fragen aufzugreifen, beispielsweise, ob man als Taufwasser anstatt Wasser auch Bier nehmen dürfe¹³⁷. Wie Vogler gibt er dem Katecheten eine umfangreiche

127 Ebd.; »non sensum tantum, sed etiam verba particularia accurate elucidando«, SCHÖNBORN, Agenda (wie Anm. 20), Anhang, 20.

128 HÖPFFNER, Catechismus 1739 (wie Anm. 29), I, Bl. [6^v].

129 Ebd., Bl. [6^v]-[7^r]; s. a. Titelblatt.

130 Aus der Vorrede der Neuauflage von 1783, Johann C. HÖPFFNER, Katholischer Katechismus, in welchem, was immer die heilige Religion, die Lehren, Sitten, Sakramente, Gebräuche und Uebungen der Kirche betrifft, in einem kurzen Begriffe aus der heiligen Schrift, den Concilien und Kirchenvätern gründlich erkläret wird. Nunmehr auf vieler Verlangen aus den bewährtesten Schriftstellern durchgehends verbessert und mit nothwendigen Anmerkungen beleuchtet, 4 Bde., Augsburg 1783, hier: Bd. 1, Bl. [4^r]-[5^r]. In dieser Ausgabe wurden das erste und zweite Hauptstück in einem Band zusammengefasst, im Folgenden zitiert als: I/II.

131 HÖPFFNER, Catechismus 1739 (wie Anm. 29), I, Bl. [7^r]-[7^v].

132 Ebd., 1.

133 HÖPFFNER, Catechismus 1739 (wie Anm. 29), IV, 127–129.

134 HÖPFFNER, Catechismus 1739 (wie Anm. 29), I, 421–426.

135 Ebd., 434f.

136 Ebd., 49, 57; s. Abb. 4.

137 HÖPFFNER, Catechismus 1739 (wie Anm. 29) IV, 51.

– wengleich in diesem Fall wesentlich systematischer angelegte – Materialsammlung an die Hand, aus der dieser mit vollen Händen schöpfen kann. Auch Höpffner bietet zur Veranschaulichung eine Fülle an Exempeln nach der Art Voglers (teilweise sind es sogar dieselben), die hier ebenfalls dem Zweck der Belehrung, Ermahnung, moralischen Erbauung und Unterhaltung dienen.

2.2.3 Weitere Auflagen, Unterschiede

1754 erschien in Würzburg eine zweite, unveränderte Auflage dieses umfangreichen Katechismus; 1783 – also 10 Jahre nach Aufhebung des Jesuitenordens – wurde er in neuer Bearbeitung noch einmal in Augsburg verlegt (postum – denn Höpffner war bereits 1756 verstorben)¹³⁸. Offenbar gab es eine große Nachfrage.

Die Neuauflage von 1783 wurde inhaltlich und sprachlich überarbeitet und mit einem neuen, nunmehr deutschen Vorwort des anonymen Bearbeiters versehen. Die Fragen und Erklärungen der Ausgabe von 1739 blieben dabei weitgehend erhalten. Allerdings war – auf Bitten der Verleger – eine Anpassung an die »gegenwärtig aufgeklärten Zeiten« erforderlich, wie im Vorwort betont wird¹³⁹. Herangezogen wurden hierfür Werke französischer Theologen der Aufklärung, namentlich von François-Aimé Pouget, Guillaume-Hyacinthe (le Père) Bougeant, Jean Charles Ducos und Claude Fleury¹⁴⁰. Bisweilen fügte der Bearbeiter auch selbst eigene Erklärungen in Form von Anmerkungen hinzu, wo ihm die Ausführungen Höpffners unzureichend erschienen¹⁴¹.

Auffallend ist, dass in der Ausgabe von 1783 die Zahl der Exempel stark reduziert wurde; bei den verbleibenden handelt es sich meist um Erzählungen aus der Bibel. Die »Histörchen« und »Schauermärlein« des Vorgängers entsprachen offenbar nicht mehr dem Zeitgeist¹⁴². Beispielsweise war in der Ausgabe von 1739 beim Thema Notwendigkeit der Katechese als veranschaulichendes Exempel unter anderem eine Geschichte aus den »Christlichen Sittenreden« von Paolo Segneri angeführt worden, »Über zwei sehr große Fehler, welche bei der Kindererziehung begangen zu werden pflegen«: nämlich die »Unterlassung guter Lehre« und die »Verführung durch schlimme Lehre« (14. Rede). Dieser Historie zufolge soll sich – auf das Geheiß Gottes hin – bei einer Versammlung von Klerikern der Teufel eines Priesters bemächtigt und diesen gezwungen haben, im Namen der Fürsten der höllischen Finsternisse seinen Priesterkollegen für ihre Nachlässigkeit in der katechetischen Unterweisung des Volkes zu danken¹⁴³. Neben diesem Exempel »für die Seelsorger« waren noch zwei weitere, eines »für die Eltern« und eines »für die Kinder«, angeführt, wobei auch das Exempel für die Eltern als »Schauermär« gehalten war. Hier wird berichtet, dass ein Familienvater, der eigentlich mit seinen Kindern auf dem Weg zur sonntäglichen Katechese war, durch einen unglücklichen Zufall im Wirtshaus

138 HÖPFFNER, Katechismus 1783 (wie Anm. 130).

139 Ebd., I/II, Bl. [5^v].

140 Ebd.

141 Ebd., Bl. [5^v].

142 »Wenn in unsern Tagen noch so manche Pfarrer [...] in ihren Katechesen von Dingen schwatzen, die weit über die Fassungskraft der Bürger und ihrer Kinder sind, oder denselben wenigstens nichts nützen, wenn sie sogar falsche und den Aberglauben befördernde Sätze vortragen, wenn sie vermittelt wundervoller, aber ganz falscher, Histörchen die Sittlichkeit des Bürgers auf angenehme oder schreckliche Wunder bauen, so ist daran gegenwärtiges, zum Gebrauche der Pfarrer verfertigtes, und von denselben so gut aufgenommenes Werk Schuld, wie gut es auch Höpffner bey Verfertigung desselben mag gemeinet haben«, FEDER, Geschichte (wie Anm. 29), 56f.

143 PAOLO SEGNERI, Sämtliche Werke. Aus dem Italienischen übersetzt, Bd. 11: Der Christ in seinem Gesetze unterrichtet, oder christliche Sittenreden, 1. Bd.: Von den göttlichen Tugenden und den Geboten, 1. Abth., Regensburg 1854, 409f. (Nr. 5); HÖPFFNER, Catechismus 1739 (wie Anm. 29), I, 11f.

landete, dort in ein Handgemenge geriet und erstochen wurde¹⁴⁴. Alle drei Exempel wurden in der Neuauflage von 1783 durch eine biblische Erzählung ersetzt, nämlich durch die sogenannte Kindersegnung (aus der auch das bekannte und in zahlreichen Katechismen als Motto vorangestellte Zitat stammt: »Lasset die Kinder zu mir kommen und wehret ihnen nicht, denn solchen gehört das Reich Gottes«¹⁴⁵), die in diesem Zusammenhang als Beispiel für gute Lehre angeführt wird¹⁴⁶. Generell werden in dieser letzten Ausgabe des Höpffner zur Erklärung und Veranschaulichung nunmehr bevorzugt die Bibel, Kirchenväter und Konzilsbeschlüsse (v. a. des Tridentinums) zitiert.

Tendenziell wurden in der Neuauflage von 1783 auch die früheren Ausführungen zu Volksfrömmigkeit und Volksbrauchtum beiseitegelassen, so etwa die sehr ausführlichen Erklärungen zu verschiedenen Arten von Kreuzlein¹⁴⁷, wie beispielsweise den sogenannten Benediktuskreuzlein oder Benediktuspennigen (Abb. 4)¹⁴⁸, was wohl darauf zurückzuführen ist, dass im Zuge der einsetzenden Aufklärung das religiöse Brauchtum in die Kritik geriet¹⁴⁹ und allmählich an Bedeutung verlor.

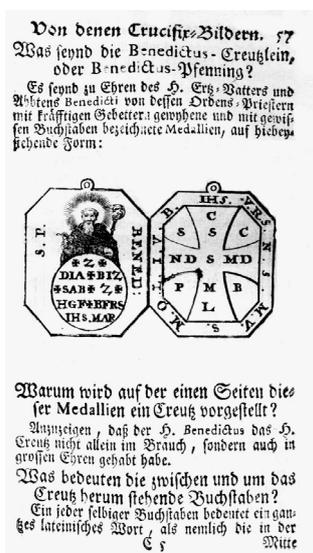


Abb. 4: Beispiel Weglassung: religiöses Brauchtum (hier: Benediktuskreuzlein bzw. -pfennig); Bildnachweis: Diözesanbibliothek Würzburg, 6/D 2270-1/2, S. 57

144 Ebd., 12f.; übernommen aus Matthias HEIMBACH, *Praxis catechetica, sive manuductio pro instruendis rudibus elementa fidei et morum practice explanans, rationibus, historiis, similibus ex scriptura sacra, patrumque testimoniis illustrata. In usum catechizantium conscripta*, Köln 1707, 10. 145 Mt 19,14; Mk 10,14; Lk 18,16.

146 HÖPFFNER, *Katechismus 1783* (wie Anm. 130), I/II, 12f.

147 HÖPFFNER, *Katechismus 1739* (wie Anm. 29), I, 52–64.

148 Ebd., 57–64.

149 Vgl. Dominik BURKARD, *Säkulare oder religiöse Form städtischer Selbstvergewisserung? Überlegungen zu den sakral-liturgischen Ursprüngen und Anleihen der »Kinderzeche« von Dinkelsbühl*, in: *Säkulare Prozessionen – Zur religiösen Grundierung von Umzügen, Einzügen und Aufmärschen (Colloquia historica et theologica)*, hrsg. v. Ruth CONRAD, Volker DRECOLL u. Sigrid HIRBODIAN, Tübingen 2019, 315–357, hier: 343.

Ebenso wurde der Abschnitt zum Rosenkranz¹⁵⁰ stark gekürzt und um eine Frage erweitert, die einen – zu dieser Zeit möglicherweise verbreiteten – Kritikpunkt aufgriff: »Kann sich nicht auch ein Missbrauch in diese Andacht einschleichen?«, nämlich wenn man sein Seelenheil ausschließlich in »derley Andachten« suche, »ohne von den Sünden abzustehen«¹⁵¹. Beibehalten wurde allerdings die Beschreibung, wie der Rosenkranz zu beten ist (mit exaktem Wortlaut), sowie der Abschnitt zum Ablass, der für das Beten des Rosenkranzes erlangt werden konnte. Abgesehen von den stellenweisen Kürzungen wurde der Text insgesamt aber nur an wenigen Stellen grundlegend verändert¹⁵². Die Ergänzungen aus den oben genannten französischen Autoren (Fleury usw.) wurden hauptsächlich in den Anmerkungen vorgenommen.

2.2.4 Zeittypisches, Besonderheiten

Trotz der allmählich einsetzenden Aufklärung sind die konfessionellen Auseinandersetzungen bei Höpffner noch sehr präsent – selbst in der letzten Auflage von 1783, obwohl die »erörterten Glaubens-Strittigkeiten« nun nicht mehr explizit im Titel genannt werden. Diese äußerten sich, wie zuvor schon bei Vogler, in Polemik gegen die »Neugläubigen«, wie überhaupt alle Ungläubigen und Ketzer, sowie in der besonders ausführlichen Behandlung strittiger Lehrmeinungen. Zu beobachten ist, dass sich gegenüber den zuvor so beliebten Historien, Mirakel- und Schauergeschichten allerdings allmählich die seriöseren Schriftbeweise durchsetzen.

2.3 Der Katechismus von Ägidius Jais, Würzburg 1807

Ägidius Jais wurde 1750 in Mittenwald (Oberbayern) als Sohn eines Geigenbauers geboren. 1769 trat er im Kloster Benediktbeuern in den Benediktinerorden ein, wo er 1770 seine Profess ablegte. 1778 bis 1788 lehrte Jais am Salzburger Gymnasium Grammatik und Rhetorik, 1792 bis 1802 war er Novizenmeister der Bayerischen Benediktinerkongregation in Rott am Inn. Nach Aufhebung seines Klosters 1803 folgte er einem Ruf als Professor der Moral- und Pastoraltheologie an die Benediktiner-Universität Salzburg, wo ihm noch am Tag seiner Ankunft der Grad eines Doktors der Theologie verliehen wurde. 1806 wurde Jais von Großherzog Ferdinand von Toskana, der ihm die religiöse Erziehung seiner Kinder übertragen hatte, nach Würzburg berufen. Er starb 1822 in Benediktbeuern¹⁵³.

Jais gab 1807 einen »Katechismus der christkatholischen Glaubens- und Sittenlehre« heraus¹⁵⁴ – die Sittenlehre erhielt durch die eigene Nennung im Titel also eine gewollt stärkere Betonung. Der Katechismus stellte einen Auszug dar aus dem von Jais im selben Jahr ebenfalls in Würzburg veröffentlichten »Unterricht in der christkatholischen Glaubens- und Sittenlehre«¹⁵⁵, der zudem einige allgemeine Bemerkungen über den Religionsunterricht enthält¹⁵⁶.

150 HÖPFFNER, *Catechismus* 1739 (wie Anm. 29), II, 97–120; HÖPFFNER, *Catechismus* 1783 (wie Anm. 130), I/II, 478–487.

151 Ebd., 485.

152 So z.B. bei der Frage »Fliehet denn der Teufel das Kreuz?«, HÖPFFNER, *Catechismus* 1739 (wie Anm. 29), I, 24; HÖPFFNER, *Catechismus* 1783 (wie Anm. 130), I/II, 24–26 (hier komplett anderer Text).

153 Vgl. MÜLLER, *Jais* 1996 (wie Anm. 87), 714f.; DERS., *Jais* 1979 (wie Anm. 87), 3f., 41, 44, 65f., 78, 92f., 99, 101, 105, 127.

154 JAIS, *Katechismus* 1807 (wie Anm. 86).

155 Ägidius JAIS, *Unterricht in der christkatholischen Glaubens- und Sittenlehre*. Mit einer Vor Erinnerung über den Religionsunterricht, Würzburg 1807. Dass der »Unterricht« vor dem »Katechismus« erschien (bzw. der »Katechismus« einen Auszug aus dem »Unterricht« darstellt), geht aus dem Vorwort hervor, vgl. ebd., XII.

156 Ebd., [V]–XVI.

2.3.1 Gliederung, inhaltliches Konzept

Jais' Katechismus gliedert sich in seiner ersten Auflage in die vier Hauptstücke »Von dem christkatholischen Glauben«, »Von der christlichen Hoffnung«, »Von der christlichen Liebe« und »Von den heiligen Sacramenten und andern Mitteln zur Tugend und Seligkeit«. Somit ist auch bei Jais noch eine klare Orientierung an Canisius feststellbar, zumindest was die inhaltliche Gliederung des Stoffes betrifft. Allerdings fehlt in der ersten Auflage das fünfte Hauptstück (»Von der christlichen Gerechtigkeit«). Dessen Inhalte – die Sünden, die guten Werke und die letzten Dinge des Menschen – flossen in das dritte und vierte Hauptstück ein.

Überhaupt kam es bei Jais zu einer Verschiebung von Inhalten: So finden sich etwa die Kirchengebote nun nicht mehr im dritten Hauptstück, wo sie traditionell nach den Zehn Geboten eingeordnet wurden, sondern im vierten, das bei Jais von den Sakramenten und anderen Mitteln zur Tugend und Seligkeit handelt. Vorangestellt ist dem Katechismus eine knappe Zusammenfassung »Für die ersten Katechismusschüler«¹⁵⁷, die zum Auswendiglernen gedacht ist¹⁵⁸, sowie eine Einleitung zu den Hauptstücken¹⁵⁹. Letztere bringt das Anliegen des Katechismus auf den Punkt: »Was soll der Mensch vor Allem lernen und wissen? – Wie er gut¹⁶⁰ und selig werden könne! – Wie kann der Mensch gut und selig werden? – Dieses zeigt ihm die christkatholische Glaubens- und Sittenlehre!¹⁶¹ Die Glaubenslehre beinhaltet das, was man glauben und hoffen soll (das entspricht hier dem ersten und zweiten Hauptstück »Vom christkatholischen Glauben« und »Von der christlichen Hoffnung«), die Sittenlehre beschreibt das, was man tun und meiden soll¹⁶² (diese wird im dritten Hauptstück »Von der christlichen Liebe« behandelt). Hinzu kommen noch die »Mittel, um gut und selig zu werden«, d. h. die Sakramente und andere Mittel zur Tugend und Seligkeit¹⁶³ (diese sind Gegenstand des vierten Hauptstücks).

Jais' Katechismus beginnt zunächst mit der Frage nach dem Wesen Gottes und was man überhaupt von Gott wissen könne und unterscheidet sich schon damit grundlegend von den beiden oben vorgestellten Katechismen. Ausgehend von diesen Fragen behandelt Jais die Lehre von Gott in drei Personen und die Möglichkeiten der Gotteserkenntnis aus der Schöpfung, dem Menschen und der göttlichen Offenbarung; zur Selbstoffenbarung Gottes tritt nun also die natürliche Gotteserkenntnis bzw. natürliche Offenbarung als Quelle der Gotteserkenntnis hinzu.

Während das erste Hauptstück sehr ausführlich behandelt wird, umfasst das zweite Hauptstück (»Von der christlichen Hoffnung«) auffallenderweise nur wenige Seiten. Hier geht es um die Hoffnung auf ewige Seligkeit, die den Menschen durch Jesus Christus verheißen ist, und wie diese erreicht werden kann, nämlich durch die Gnade Gottes und die Heilmittel sowie durch die Vergebung der Sünden, die Bewahrung vor Sünde und die Erlangung der Tugend – womit Jais zu den folgenden Abschnitten überleitet. Das dritte Hauptstück handelt sodann von der Liebe zu Gott, zu sich selbst und zum Nächsten (einschließlich der Tugenden und Sünden). Das vierte verhandelt schließlich die Mittel zur Tugend und Seligkeit, d. h. die göttliche Gnade und die Sakramente.

Auch wenn die Struktur – d. h. die Anzahl, Reihenfolge und Benennung der Hauptstücke – weitgehend an Canisius orientiert ist, werden diese von Jais doch mit neuen

157 JAIS, Katechismus 1807 (wie Anm. 86), III–XIX.

158 Ebd., XIX.

159 Ebd., XX–XXII.

160 In der 2. Auflage: »tugendhaft«, Ägidius JAIS, Katechismus der christkatholischen Glaubens- und Sittenlehre, 2., verb. und verm. Ausg., Würzburg 1811, 27.

161 JAIS, Katechismus 1807 (wie Anm. 86), XX.

162 Ebd.

163 Ebd., XXII.

Inhalten gefüllt, die mit den canisianischen Katechismen teilweise nur mehr wenig gemeinsam haben, etwa im Hinblick auf die Anordnung der Themen, Ergänzungen, Weglassungen, die Gewichtung einzelner Inhalte oder die verwendeten Begrifflichkeiten.

Formal ist der Jaissche Katechismus nicht mehr durchgängig im bewährten Frage-Antwort-Schema gehalten, ausgenommen der Abschnitt »Für die ersten Katechismus-schüler«. Bisweilen sind den Antworten ergänzende Merksprüche angefügt. Zwei Beispiele zur Veranschaulichung: »Was recht und unrecht ist, kannst Du leicht selber wissen! Dieß sagt dir die Vernunft, dieß sagt dir dein Gewissen!« oder »Wo ich bin, und was ich thu', sieht mir Gott, mein Vater zu!«¹⁶⁴. Die Aussagen sind nur zum Teil mit Bibelstellen belegt, einmal wird auch das Tridentinum zitiert¹⁶⁵.

2.3.2 Kritik

Die neuen Ansätze trugen Jais zum Teil vehemente Kritik ein. Zu seinen Gegnern gehörte vor allem Pfarrer Lorenz Wolf (1769–1833)¹⁶⁶ von Kleinrinderfeld, der dem Jaisschen Katechismus nach eigenem Bekunden »den Krieg erklärt« hatte¹⁶⁷. Seine Hauptkritikpunkte waren unter anderem die »Unvollständigkeit der Katholizität«, weil zentrale theologische Aussagen fehlten¹⁶⁸; die »pastoralwidrige Abänderung« des Wortlauts bei den Glaubensformeln und Gebeten gegenüber dem gewohnten Diözesankatechismus, was zu Verwirrung führe und Misstrauen stifte¹⁶⁹; die »pastoralwidrige Einrichtung« des Katechismus hinsichtlich der Gliederung in Hauptstücke und der Reihenfolge des Lehrstoffs, die Jais gegen die bisherige Tradition vorgenommen habe¹⁷⁰. Alles in allem finde der Christ – so das Urteil von Wolf – »in diesem Katech[ismus] keine Schutzwehr gegen Verführung und Abfall vom Glauben«, auch keine »gesunde Polemik«, die doch in jeden Katechismus gehöre¹⁷¹. Die fehlende Frage-Antwort-Form zeige, dass der Katechismus von Jais im Grunde gar kein »Katechismus« sei¹⁷².

2.3.3 Zweite Auflage, Unterschiede

Jais griff die Kritik in einer zweiten, verbesserten und vermehrten Ausgabe auf, die 1811 erschien¹⁷³. Hier gliederte er seinen Katechismus wieder in die gewohnten fünf Haupt-

164 Ebd., 10f.

165 Ebd., 136 zum Thema Verehrung und Anrufung der Heiligen.

166 Zur Person s. Johann G. RIEGLER, Lorenz Wolf, Pfarrer zu Kleinrinderfeld, nach seinem Leben und Wirken geschildert, Bamberg 1834.

167 RIEGLER, Einkerkerung (wie Anm. 87), 21.

168 Ebd., 5–7.

169 Ebd., 9f. Jais hatte diese nämlich aus dem »überall bekannten und beliebten Katechismus des Abtes Felbiger« übernommen, Ägidius JAIS, Handbuch zum Unterrichte in der christkatholischen Glaubens- und Sittenlehre. Als Noth- und Hülfsbüchlein zu seinem Katechismus, besonders für Eltern, Würzburg 1813, 63.

170 RIEGLER, Einkerkerung (wie Anm. 87), 10f. Jais wollte die Inhalte offenbar bewusst systematisch angehen, um Wiederholungen zu vermeiden, und brach daher mit der gewohnten Abfolge, vgl. ebd., 11.

171 Ebd., 8.

172 Ebd., 32f. Daher sei das Werk auch nicht für Kinder geeignet, ebd., 34f. »Katechismus« wird hier definiert als »Buch, dessen Inhalt durch Fragen und Antworten abgehandelt ist«, ebd., 32. – Die Folge der Kritik war offenbar die Herausgabe des »Handbuchs« durch Jais, die er mit dem lakonischen Hinweis kommentiert, dass hoffentlich nicht auch noch ein Handbuch zum Gebrauch des Handbuchs notwendig sei, vgl. JAIS, Handbuch (wie Anm. 169), 9; RIEGLER, Einkerkerung (wie Anm. 87), 17.

173 JAIS, Katechismus 1811 (wie Anm. 160).

stücke (mit dem fünften Hauptstück: »Von der christlichen Tugend oder Gerechtigkeit«) und näherte sich damit wieder (formal) an Canisius an; allerdings tauschte er das vierte und fünfte Hauptstück (die »Sakramente« und die »Gerechtigkeit«). Da der Katechismus als Schulbuch vorgesehen war, wurde der Stoff nun nach drei Klassen bzw. Altersstufen unterteilt: An den Abschnitt »Für die ersten Katechismus-Schüler«¹⁷⁴, der bereits in der ersten Auflage enthalten ist, schließen sich Fragstücke in größerer Schrift für die zweite Klasse an; der gesamte Text einschließlich Kleingedrucktem konnte sodann für die dritte Klasse verwendet werden¹⁷⁵. Zudem wurde als Anhang eine »Sittenlehre für die größere Jugend – Väterliche Ermahnung an Jünglinge und Jungfrauen« zum Thema Keuschheit und Reinheit hinzugefügt¹⁷⁶.

Auf Anordnung der Großherzoglichen Schulkommission erhielt der Katechismus von Jais in seiner zweiten Auflage 1812 das Monopol für die katholischen Stadt- und Landschulen des Großherzogtums¹⁷⁷. Für die Gymnasien wurde das größere Werk von Jais, der »Unterricht in der christkatholischen Glaubens- und Sittenlehre«, verpflichtend vorgeschrieben¹⁷⁸. Die Katechismen von Jais waren ausschließlich als Lehrbücher für den Schulunterricht vorgesehen; für die Kirchenkatechese wurde daneben weiterhin der »Canisius« in der Widenhoferschen Bearbeitung verwendet, was jedoch zu gewissen Spannungen führte¹⁷⁹. Nachdem das Bistum Würzburg vom Herzogtum Toskana an Bayern gefallen war, wurde bereits 1823 der Jaische Katechismus durch die Einführung eines neuen Diözesankatechismus für Kirchen *und* Schulen abgelöst, auch wenn sich dieser durchaus an Jais anlehnte¹⁸⁰.

2.3.4 Zeittypisches, Besonderheiten

Der Katechismus von Jais ist deutlich vom Gedankengut der Aufklärung beeinflusst. Das lässt sich – ohne hier ins Detail zu gehen – vor allem an zwei Beobachtungen festmachen: zum einen an der Betonung von »Verstand« und »Vernunft« als wesentliche Eigenschaften des Menschen, zum anderen an dem besonderen Stellenwert, den die Sittenlehre innerhalb des Werkes einnimmt. So wird der Mensch im Unterschied zu den übrigen Geschöpfen ausdrücklich als vernunftbegabtes Wesen definiert, er verfüge über Verstand, Vernunft, ein Gewissen und einen freien Willen¹⁸¹, wobei »Verstand« die Auffassungsgabe und das Denkvermögen bezeichnet, »Vernunft« aber die Fähigkeit, zwischen Gut und Böse unterscheiden zu können¹⁸². Der Mensch wird aufgefordert, sich seines Verstandes und seiner Vernunft zu bedienen, um immer mehr Gutes zu lernen und immer besser zu werden¹⁸³. Zur sittlichen Vervollkommnung gehört auch die Selbsterkenntnis, d. h. das Ergründen der eigenen Stärken und Schwächen¹⁸⁴. Hier macht sich der Einfluss der Kantschen Philosophie bemerkbar, die »die Sittlichkeit als

174 Ebd., 3–26.

175 Ebd., 30.

176 Ebd., 180–192.

177 Verordnung der Großherzoglichen Schulkommission vom 14. Oktober 1812, die Einführung des Katechismus von P. Ägidius Jais als katholischen Landeskatechismus betreffend, in: Großherzoglich würzburgisches Regierungsblatt 10, 1812, Nr. 26 vom 28. Oktober 1812, 131f.; vgl. Geschichte des Katechismuswesens (wie Anm. 29), 236.

178 Vgl. ebd.

179 Vgl. ebd., 235; RIEGLER, Einkerkung (wie Anm. 87), 9f.

180 Vgl. THALHOFER, Entwicklung (wie Anm. 24), 107.

181 JAIS, Katechismus 1807 (wie Anm. 86), 4f., 12f., 69f. u. ö.

182 Ebd., 5.

183 Ebd., 72f.

184 Ebd., 70–72.

höchsten Endzweck des Menschen« und Jesus Christus vornehmlich als »Lehrer der Tugend« und »personale Verkörperung sittlicher Vollkommenheit« ansah¹⁸⁵.

3. Abschließender Vergleich der Katechismen von Vogler, Höpffner und Jais anhand einiger Leitfragen

3.1 Für welche Zielgruppen bzw. zu welchem Zweck wurden die Katechismen verfasst?

Vogler und Höpffner sind Katechismus und Kommentar in einem; daher sind sie in erster Linie als Handbuch und Materialsammlung für den Katecheten gedacht. Höpffner schreibt, dass sein Werk bei allen Gelegenheiten, auch zum Beispiel für die Vorbereitung von Predigten oder zum Selbststudium herangezogen werden könne¹⁸⁶. Vogler zufolge könne sein Katechismus auch als Hausbuch für die Familie verwendet werden¹⁸⁷. Jais' Katechismus, der ausschließlich als Schulbuch zum Einsatz kam, ist hingegen ausdrücklich an die Kinder gerichtet¹⁸⁸; seine Erklärung für die Hand des Katecheten erschien 1813, also etwas später als die Katechismen und offenbar als Reaktion auf die Kritik unter dem Titel »Handbuch zum Unterrichte in der christkatholischen Glaubens- und Sittenlehre, als Noth- und Hilfsbüchlein zu seinem Katechismus, besonders für Eltern«¹⁸⁹.

3.2 Welche pädagogischen Ansätze bzw. didaktischen Elemente weisen die Katechismen auf?

Vogler und Höpffner bedienen sich in ihrer Katechismus-Erklärung vorwiegend des Frage-Antwort-Schemas, das bei Jais weniger zum Tragen kommt. Während sich Höpffner alle nur denkbaren Fragestellungen überlegt¹⁹⁰, »kreist« Vogler um immer dieselben Themen mit dem Ziel, dem Katecheten eine größtmögliche Fülle an Variationsmöglichkeiten anzubieten¹⁹¹. Voglers Katechismus enthält als einziger auch katechetische Lieder, um möglichst unterschiedliche Sinne und durch die Sinneseindrücke auch die Emotionen anzusprechen (»Lernen mit allen Sinnen«). Sowohl Vogler als auch Jais bedienen sich häufig der Reimform, um die Aneignung des Lernstoffs zu erleichtern¹⁹². Der gelebte, praktizierte Glaube ist für alle drei Katechismen ein wichtiger Aspekt; Ziel und Zweck der Katechese ist also nicht allein die Wissens-, sondern auch die Gemüts- und Willensbildung.

Für Vogler sind der liebevolle, geduldige Umgang mit den Kindern und die Ermutigung ganz wichtig; so sollen diese etwa bei Wissenslücken keinesfalls vor anderen bloßgestellt werden¹⁹³. Allerdings wird körperliche Züchtigung bei sittlichem Fehlverhalten als geboten und sogar notwendig erachtet¹⁹⁴. Höpffner rät ebenfalls zu körperlicher Züchtigung durch die Eltern als erzieherischer Maßnahme, wenn etwa die Kinder von der Christenlehre nach Hause kommen und sich herausstellt, dass sie dort unachtsam waren und nichts gelernt

185 THALHOFER, Entwicklung (wie Anm. 24), 93; Alfred TEIPEL, Die Katechismusfrage. Zur Vermittlung von Theologie und Didaktik aus religionspädagogischer Sicht, Freiburg i. Br. u. a. 1983, 76.

186 HÖPFFNER, Catechismus 1739 (wie Anm. 29), I, Bl. [7^r].

187 VOGLER, Catechismus (wie Anm. 33), Bl. [10^v].

188 JAIS, Katechismus 1811 (wie Anm. 160), 178f.; JAIS, Unterricht (wie Anm. 155), XII.

189 JAIS, Handbuch (wie Anm. 169).

190 Vgl. BURKARD, Lehre (wie Anm. 40), 59–66.

191 Vgl. METZGER, Beispielkatechese (wie Anm. 3), 98.

192 Vgl. JAIS, Handbuch (wie Anm. 169), 36.

193 VOGLER, Catechismus (wie Anm. 33), Bl. [13^r].

194 Ebd., 453.

haben¹⁹⁵. Von »gebührend abstrafen« ist hier die Rede, indem die Eltern ihre Kinder etwa »nicht zum Tisch lassen« und ihnen »nichts zu essen geben« sollen, damit sie beim nächsten Mal »ihren Fehler verbessern, und fleißiger aufmerken«¹⁹⁶. Jais legt zwar ebenfalls großen Wert auf eine strenge, konsequente Erziehung durch die Eltern¹⁹⁷, das Lernen an sich soll jedoch Freude bereiten¹⁹⁸ und der Unterrichtsstoff den Kindern stets auf liebevolle und geduldige Art vermittelt werden¹⁹⁹. Wichtig seien die Authentizität des Lehrers und der persönliche Bezug zu den Kindern (Jais verwendet hier den Begriff »Herzenssprache«)²⁰⁰. Beschimpfungen oder gar Schläge seien völlig fehl am Platz²⁰¹. Nur ungebührliches Verhalten während der Christenlehre dürfe bestraft werden, nicht aber Unwissenheit²⁰².

3.3 Welche zeittypischen Besonderheiten charakterisieren die Katechismen?

Die konfessionellen Auseinandersetzungen, die bei Vogler und Höpffner noch sehr präsent sind, spielen bei Jais keine Rolle mehr; strittige Themen wie etwa die Realpräsenz Christi in der gewandelten Hostie oder die Rechtfertigungslehre, die bei Vogler und vor allem bei Höpffner geradezu erschöpfend behandelt werden, nehmen bei Jais keinen breiteren Raum ein als andere Glaubensinhalte, verlieren also mit dem Einsetzen der Aufklärung an Gewicht. Auch der im Zuge der konfessionellen Auseinandersetzungen »aufgeblähte« Umfang schrumpft bei Jais wieder zusammen²⁰³. Die bereits in der letzten Auflage des Höpffnerschen Katechismus bemerkbare Tendenz, dass die Darstellung religiösen Brauchtums an Bedeutung verliert, setzt sich bei Jais fort, denn dergleichen ist hier nicht mehr zu finden. Auch die kirchlichen Zeremonien und die Glaubenspraxis, die bei Vogler und Höpffner (in allen Auflagen) noch sehr ausführlich beschrieben werden, spielen bei Jais kaum eine Rolle – etwa wie man sich vor, während und nach dem Empfang der Heiligen Kommunion zu verhalten habe²⁰⁴.

Auch Unterschiede im (theologischen) Weltbild machen sich in den Katechismen bemerkbar: Bei Jais kommt praktisch kein Teufel mehr vor (bzw. nur ganz marginal), wohingegen dieser bei Vogler und Höpffner als Verursacher von Übeln und Verführer zur Sünde noch sehr präsent ist. Während die ewigen Höllenqualen, die die unbußfertigen Sünder erleiden müssen, bei Vogler und Höpffner sowohl physischer als auch psychischer Natur sind und man sich hier die Hölle als eine Art Folterkammer oder »Kerker« vorstellt²⁰⁵, wird die Hölle bei Jais vor allem als innere Seelenqual der Reue und Verzweiflung gedeutet, ohne dass ihr die Existenz als realer Ort abgesprochen würde²⁰⁶. Ähnlich schreibt er bei der Versuchung zur Sünde: »[...] wir selbst sind uns die gefährlichsten Satane«²⁰⁷.

195 HÖPFFNER, *Katechismus 1739* (wie Anm. 29), I, 11; selbst noch bei HÖPFFNER, *Katechismus 1783* (wie Anm. 130), I/II, 12.

196 Ebd.

197 JAIS, *Handbuch* (wie Anm. 169), 44f.

198 Ebd., 38, 58.

199 Ebd., 35f.

200 Ebd., 37.

201 Ebd., 37f.

202 Ebd., 38.

203 So verzichtet Jais auf »zu weit hergeholt oder zu weit getriebene Erörterungen« sowie auf »unnütze Fragen und Spitzfindigkeiten«, ebd., 17.

204 Vgl. HÖPFFNER, *Katechismus 1783* (wie Anm. 130), IV, 170–188; JAIS, *Katechismus 1807* (wie Anm. 86), 115f., 118f.

205 Beispielsweise HÖPFFNER, *Katechismus 1783* (wie Anm. 130), V, 437f., 440.

206 Vgl. JAIS, *Katechismus 1807* (wie Anm. 86), 143.

207 Ebd., 106.

Bei Jais kommt der Tugend- und Sittenlehre insgesamt größeres Gewicht zu, was bereits daran ersichtlich ist, dass sie auch im Titel genannt wird²⁰⁸. In der Sittenlehre wird nun nicht mehr ausschließlich auf die Zehn Gebote, sondern zudem auf allgemein anerkannte sittliche Normen wie beispielsweise die Goldene Regel (»Was du nicht willst, dass man dir tu' ...«) zurückgegriffen²⁰⁹, wobei die Rolle des Gewissens als moralischer »Kompass« an Bedeutung gewinnt²¹⁰. Damit ist ein deutlicher Schritt in Richtung ethischer Eigenverantwortung festzustellen. Neu ist auch, dass zu dem Gebot der Gottes- und Nächstenliebe das ausdrückliche Gebot zur Selbstliebe hinzutritt²¹¹, etwa im Hinblick auf die Sorge um die eigene Gesundheit²¹² oder den guten Ruf²¹³. Ebenso solle man »in der Jugend was Nützlichliches [...] lernen«, um sich später einmal seinen Lebensunterhalt verdienen zu können²¹⁴. Der Fokus war somit nicht mehr ausschließlich auf das ewige Seelenheil im Jenseits gerichtet, sondern auch auf das Wohlergehen im diesseitigen Leben.

208 Vgl. auch JAIS, Handbuch (wie Anm. 169), 16f.

209 Vgl. JAIS, Katechismus 1807 (wie Anm. 86), 87; JAIS, Katechismus 1811 (wie Anm. 160), 10, 119.

210 Vgl. JAIS, Katechismus 1807 (wie Anm. 86), 5–7, 10.

211 Ebd., 69f.

212 Ebd., 75f. – Stellenweise hat der Katechismus hier sogar den Charakter von »Ratgeberliteratur«: »Iß kein unreifes Obst«; »Kühle dich, wenn du erhitzt bist, nicht plötzlich [...] ab«, ebd., 76.

213 Ebd., 78f. – Ziel »Selbstopтимierung« (wie man heute sagen würde), vgl. auch ebd., 73f.

214 Ebd., 77; also auch die Sorge um das leibliche und zeitliche Wohlergehen wird thematisiert.

JOACHIM BÜRKLE

Mission – Konfession – Reform

Zur österreichischen Katechismuspolitik Maria Theresias

In einer um 1700 entstandenen österreichischen Vita des Babenberger Markgrafen Leopold III. (1095–1136)¹ findet sich eine für die katholische Prägung Habsburgs bezeichnende Druckgrafik. Dieser Stich wird begleitet durch eine im elegischen Distichon gehaltene Bildunterschrift, die die *pietas* des heiliggesprochenen Markgrafen hervorhebt: *Non metuit Boreae furias, pontique tumultus; Namque in Romana stat domus ista petra*² – nicht fürchtet es das Wüten des Nordwindes, oder die Stürme des Meeres, denn auf dem Felsen Roms steht dieses Haus. Bei der *domus ista* handelt es sich um das Haus Habsburg, dessen fünf mittelalterliche ostalpine Herzogtümer durch das Lerchenwappen repräsentiert werden³. Kennzeichen dieser *domus* ist, dass sie sich vor Wind, Wetter und Wellen nicht zu fürchten braucht, denn – hierbei handelt es sich um eine Reminiszenz an Mt 16,18.19 – sie steht unzerstörbar auf dem Felsen Petri, auf dem Stich veranschaulicht durch die Tiara mit den gekreuzten Schlüsseln des Himmelreichs. Die Unterschrift verbildlicht diesen Sachverhalt sprachlich im Pentameter durch das Hyperbaton *Romana* – *petra*, das die *domus ista* syntaktisch einrahmt. Im *Boreas* verbirgt sich eine metaphorische Anspielung auf die von Norden her tosenden Stürme der Reformation.

1 Gebürtig aus Gars am Kamp oder Melk, ab 1095 Markgraf der bayerischen *Marcha orientalis* (Ostmark), ab 1103/1104 verheiratet mit Adelheid von Perg und Machland, ab 1106 in zweiter Ehe mit Agnes von Waiblingen, 1125 Kandidat für die Königswahl, im Investiturstreit Vertreter der papsttreuen Position, seit dem 14. Jahrhundert zunehmende Verehrung des Markgrafen, 1485 Kanonisation. Zu ihm: FLORIDUS RÖHRIG, Leopold III. der Heilige, Markgraf von Österreich, Wien 1985; KARL BRUNNER, Leopold, der Heilige. Ein Portrait aus dem Frühling des Mittelalters, Wien/Köln/Weimar 2009.

2 Divus Leopoldus Austriae Marchio Pius Felix. Illustrissimis Dominis Dominis Francisco Wenceslao Josepho, S.R.I. Comiti de Kokorzowetz, S.C.M. Ephebo, Joanni Ferdinando Chrzepizky, L.B. de Modlischkowiz, S.C.M. Ephebo, ab Augustissima Munificentia aureo Torque donatis. In Honore applausum dicatus ab addictissimis Condiscipulis, Wien 1692, 41; Erstmals zitiert und näher vorgestellt wurde dieses Emblembuch von GRETE LESKY, Das Leben des heiligen Leopold in einem Emblembuch, in: JSK, N.F. 10=19, 1976, 117–217, der hier aufgegriffene Stich wird 155–157 beschrieben. Auch ELISABETH KOVÁCS, Die Kirchenpolitik Maria Theresias (1740–1780), in: Carlo Michele d’Attems primo arcivescovo di Gorizia (1752–1774) fra Curia Romana e Stato Absburgico (II. Atti del Convegno Internazionale di Studio »Carlo Michele d’Attems, Primo Arcivescovo di Gorizia (1752–1774), fra Curia Romana e Stato Absburgico«, Gorizia, 6–8 ottobre 1988), Gorizia 1990, 61–82, hier: 61, griff bereits auf dieses bei Lesky überlieferte Zitat zurück. An dieser Stelle soll nochmals genauer die feine sprachliche und künstlerische Gestaltung betont werden.

3 Bei den Herzogtümern handelt es sich um Österreich ob und unter der Enns, Steiermark, Kärnten, Krain und die Windische Mark. Im 15. Jahrhundert wurde das Lerchenwappen dann durch den auch heute noch gebrauchten Bindenschild als Wappen der Habsburgischen Erblande abgelöst. Vgl. zu diesem Wappen FLORIDUS RÖHRIG, Das niederösterreichische Landeswappen. Seine Entstehung und Bedeutung (Wissenschaftliche Schriftenreihe Niederösterreich 57), Sankt Pölten 1980.

Reverentia erga summum Pontificem.



*Non metuit Boreae furias, pontique tumultus;
Namque in Romanae stat domus ista petra.*

Druckgrafik *Reverentia erga summum Pontificem*, aus: Divus Leopoldus (wie Anm. 2), 41.

Der Betrachter wird hier mit einer kunstvollen und feingeistigen Darstellung der unbedingten Rom- und Papsttreue des Hauses Habsburg konfrontiert, die Österreich vor dem Untergang bewahrte und offenbar noch um 1700 als unumstößlicher Grundsatz sowie als Mahnung für die Zukunft gelten konnte⁴. Im Verlauf des folgenden Jahrhunderts änderte sich dieses Verhältnis jedoch fundamental. Die Hauptrolle in diesem Umwandlungsprozess spielte Maria Theresia (1740–1780)⁵, die legitimiert durch die *Sanctio pragmatica* von 1713 nur kurz nach dem Tod ihres Vaters Karl VI. (1711–1740)⁶ den österreichischen Erz-

4 Zur Rolle der Frömmigkeit in der Selbstdarstellung des Hauses Habsburg vgl. Wolfgang ZIMMERMANN, Die »siegreiche« Frömmigkeit des Hauses Habsburg. Tridentinische Reform und dynastische Selbstdarstellung in Vorderösterreich, in: RJKG 19, 2000, 157–175.

5 Gebürtig aus Wien, ab 1736 verheiratet mit Franz Stephan von Lothringen, ab 1740 österreichische Landesherrin sowie Königin von Böhmen und Ungarn, Verteidigung der österreichischen Monarchie in mehreren Kriegen, Durchführung weitreichender innenpolitischer Reformen in Militär, Justiz, Bildung und Wirtschaft im Geist des aufgeklärten Absolutismus, Sicherung und Mehrung des habsburgischen Besitzstandes. Zu ihr: Adam WANDRUSZKA, Maria Theresia. Die große Kaiserin (PerGe 110), Göttingen/Zürich/Frankfurt a. M. 1980; Juliana WEITLANER, Maria Theresia. Eine Kaiserin in Wort und Bild, Mitterfels 2017; Weibliche Herrschaft im 18. Jahrhundert. Maria Theresia und Katharina die Große (MHK 40), hrsg. v. Bettina BRAUN, Jan KUSBER u. Matthias SCHNETTGER, Bielefeld 2020.

6 Gebürtig aus Wien, ab 1711 römisch-deutscher Kaiser, Verzicht auf die spanische Krone, Förderung der Ausbildung Österreichs zur Großmacht, rigide Rekatholisierungspolitik in den protestantisch gewordenen Teilen der Donaumonarchie, merkantilistische Wirtschaftspolitik, sukzessive Abkehr vom Reichsgedanken. Zu ihm: Max BRAUBACH, Art. Karl VI., Kaiser, in: NDB 11, 1977, 211–218; Harm KLUETING, Das Reich und Österreich 1648–1740 (HPE 1), Münster 1999; Stefan SEITSCHEK, Die Tagebücher Kaiser Karls VI. Zwischen Melancholie und Arbeitseifer, Horn 2018.

herzogshut empfang, sich 1741 zum König (*changer de sexe*⁷) von Ungarn und 1743 von Böhmen krönen ließ⁸ und in der Folge 40 Jahre lang die Geschicke des Erzhauses leitete⁹.

Die Reformen der Erzherzogin – gegen die Krönung zur Kaiserin hatte sie selbst sich 1745 entschieden¹⁰ –, mittels derer sie ihren schwer drangsalierten Staat modernisierte, sind gründlich erforscht. Insbesondere die Neuerungen im kirchlichen Bereich, die unter dem Forschungsbegriff »Staatskirchentum« Gegenstand zahlreicher Studien waren¹¹, müssen an dieser Stelle nicht näher untersucht werden. Es fällt jedoch auf, dass es gerade unter der Regentschaft Maria Theresias auch in der Katechetik zu fundamentalen Änderungen kam. Standen diese katechetischen Weichenstellungen mit der staatskirchlichen Reformpolitik des österreichischen aufgeklärten Absolutismus in Zusammenhang? Auf die Frage, ob und inwiefern Maria Theresia Katechismen in staats-, kirchen- und gesellschaftspolitischer Hinsicht als Medium der Reform nutzte, ist das Augenmerk der Kirchengeschichtsforschung explizit noch nicht gefallen¹². Auch die neuesten Biographien der Erzherzogin sparen in ihren Kapiteln zur thesianischen Kirchenpolitik das Thema »Katechismus« aus¹³. Begriff Maria Theresia dieses kirchliche Unterweisungsmittel als Instrument der Glaubensweitergabe, als Instrument, ihre staatskirchlichen Ziele und Reformen durchzusetzen? Verstand sie es, den Katechismus als Mittel der Herrschaftsbildung einzusetzen und prägte sie die Katechismusentwicklung in Österreich aktiv mit? Und falls ja, in welcher Weise kamen Katechismen in ihrer Reformpolitik zum Einsatz? Welche Motive waren dabei für sie leitend?

7 Der korrekte Vollzug des Krönungsrituals erforderte einen fiktiven »Geschlechtswechsel«: Maria Theresia wurde zum *rex et sacerdos* gekrönt. Laut einem Bericht Anton Graf Ulfeldts (1699–1769) soll sie den Vorgang selbst als *changer de sexe* sowie als *comédie* bezeichnet haben. Vgl. Ulfeldt an Großherzog, 22. August 1745, in: Geschichte Maria Theresia's, hrsg. v. Alfred von ARNETH, Bd. 3: Maria Theresia's erste Regierungsjahre. 1745–1748, Wien 1865, 429f., hier: 429.

8 Vgl. dazu die Aufzeichnungen in den Zeremonialprotokollen, AT–OeStA/HHStA, OMeA, ZA–Prot. 17, fol. 233v–234r: [...] und nunmehrig *declarierte Königin von Hungarn und Böheimb* [...].

9 Vgl. Barbara STOLLBERG-RILINGER, Maria Theresia. Die Kaiserin in ihrer Zeit. Eine Biographie, München 2018, 103–106.

10 Vgl. die Hofprotokolle zur Reise Maria Theresias und Franz Stefan von Lothringens nach Frankfurt und zur dortigen Kaiserkrönung, AT–OeStA/HHStA, OMeA, ÄZA 44, Konv. 5, fol. 40v.

11 Vgl. etwa Elisabeth KOVÁCS, Burgundisches und thesianisch-josephinisches Staatskirchentum, in: OGL 22/2, 1978, 74–89, wiederabgedruckt in: Der Josephinismus. Bedeutung, Einflüsse und Wirkungen (Schriftenreihe der Internationalen Forschungsstelle »Demokratische Bewegungen in Mitteleuropa 1770–1850« 9), hrsg. v. Helmut REINALTER, Frankfurt a. M. [u. a.] 1993, 39–62; Elisabeth KOVÁCS, Beziehungen von Staat und Kirche im 18. Jahrhundert, in: Österreich im Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus (SIÖK 42), hrsg. v. Erich ZÖLLNER, Wien 1983, 29–53; Elisabeth KOVÁCS, Ultramontanismus und Staatskirchentum im thesianisch-josephinischen Staat. Der Kampf der Kardinäle Migazzi und Franckenberg gegen den Wiener Professor der Kirchengeschichte Ferdinand Stöger (WBTh 6), Wien 1975; Karl O. von ARETIN, Das Reich. Friedensgarantie und europäisches Gleichgewicht 1648–1806, Stuttgart 1986, 403–433; Albrecht BEUTEL, Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung. Ein Kompendium, Göttingen 2009, 171–174.

12 Wohl finden sich Hinweise auf diese Fragestellung in den älteren großen Katechismusgeschichten Hofingers, Thalhofers und Schmitts. Hierbei handelt es sich jedoch eher um Randbemerkungen, die unsere hiesige Thematik nicht tiefergehend berühren. Vgl. Johannes HOFINGER, Geschichte des Katechismus in Österreich von Canisius bis zur Gegenwart. Mit besonderer Berücksichtigung der gleichzeitigen gesamtdeutschen Katechismusgeschichte (FGIL 5/6), Innsbruck/Leipzig 1937; Franz X. THALHOFER, Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe. Historisch-kritisch dargelegt, Freiburg i. Br. 1899; Johann SCHMITT, Der Kampf um den Katechismus in der Aufklärungsperiode Deutschlands, München 1935.

13 Vgl. etwa Thomas LAU, Die Kaiserin: Maria Theresia, Wien/Köln/Weimar 2016, 346–349, der die Thematik auf nur wenigen Seiten streift. Selbst die Felbiger-Katechismen werden in der über 1000-seitigen Maria Theresia-Biographie von Barbara Stollberg-Rilinger nur einmal erwähnt. Vgl. STOLLBERG-RILINGER, Maria Theresia (wie Anm. 9), 708f.

Diese Fragen gewinnen zusätzlich an Berechtigung, bedenkt man, dass der Bamberger Regens Johann Schmitt (1892–1955)¹⁴ bereits 1935 gut begründet von Aufklärung und Katechismus als »inneren Gegensätzen«¹⁵ sprach. Immanuel Kant (1724–1804)¹⁶, der sieben Jahre jüngere Zeitgenosse Maria Theresias, bestätigt diese Ansicht in seinem berühmter gewordenen Aufsatz *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* von 1784, wenn er schreibt: *Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat [...] usw., so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen. Ich habe nicht nötig zu denken [...]*¹⁷. Der Katechismus an sich müsste also demgemäß den Menschen an dem *Ausgang [...]* aus seiner *selbstverschuldeten Unmündigkeit*¹⁸ hindern, da er seiner Natur gemäß für andere Menschen »denkt«. Hätte nicht, so lässt sich fragen, eine der Aufklärung in ihrer nicht radikal antikirchlichen Ausprägung durchaus nicht abgeneigte¹⁹, späterhin am österreichischen Spätjansenismus orientierte Reformerin wie Maria Theresia grundsätzlich auf neue Formen der Religionsvermittlung verfallen müssen? Die genannten Fragen werden im Folgenden einer näheren Prüfung unterzogen, wobei sich die vorliegende Untersuchung auf die deutschsprachigen Katechismen sowie das deutschsprachige Schulwesen der Erblände konzentrieren wird, um gerade der österreichischen Katechismuspolitik Maria Theresias nachzugehen.

1. Zur Ausgangslage: Die katechetische und religiöse Situation in Österreich zu Beginn der theresianischen Regentschaft

Will man analysieren, inwiefern die österreichischen Katechismen des 18. Jahrhunderts und des Aufklärungszeitalters als Herrschaftsinstrument oder Mittel der politischen Einflussnahme auf den geistlichen Bereich seitens des Wiener Hofes unter Maria Theresia verwendet wurden, ist es notwendig, sich zunächst kurz die katechetische und religiöse

14 Gebürtig aus Mühlendorf, bis 1912 Besuch des Gymnasiums in Bamberg, Studium der Theologie und der Philosophie in München und Bamberg, 1915–18 Teilnahme am Ersten Weltkrieg, 1920 Priesterweihe, 1920–24 Kaplan in Erlangen und Kurat in Erlangen-Bruck, 1924–29 Assistent und Subregens am Erzbischöflichen Klerikerseminar Bamberg, 1929–31 Weiterstudium in Pädagogik an der Universität München, 1931 Direktor des Erzbischöflichen Knabenseminars Bamberg, 1936 Regens des Klerikerseminars, 1946 Domkapitular, kirchlicher Schulreferent. Zu ihm: Jörg SEILER, Kameradschaft als Widerstand? Der Bamberger Regens Johann Schmitt und priesterliche Identität im Krieg, in: Geistliche im Krieg, hrsg. v. Franz BRENDLE u. Anton SCHINDLING, Münster 2009, 313–342.

15 Vgl. SCHMITT, Kampf (wie Anm. 12), 1–9.

16 Gebürtig aus Königsberg, höhere Schulbildung sowie Universitätsstudium in Königsberg, dann Hauslehrer, ab Mitte der 1750er-Jahre vermehrte publizistische Tätigkeit, 1755 Promotion in Königsberg, im selben Jahr Erhalt der *venia legendi*, Privatdozent, ab 1766 Bibliothekar der königlichen Schlossbibliothek, 1770 Professor für Logik und Metaphysik in Königsberg, 1778 Ablehnung eines Rufs an die Universität Halle, 1786–88 Rektor der Universität in Königsberg, 1787 Mitglied der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Zu ihm: Karl JASPERS, Kant. Leben, Werke, Wirkung, München 1975; Glauben aus eigener Vernunft? Kants Religionsphilosophie und die Theologie, hrsg. v. Werner THIEDE, Göttingen 2004; Kant in der Gegenwart, hrsg. v. Jürgen STOLZENBERG, Berlin 2007.

17 Ursprünglich erschienen als Immanuel KANT, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Berlinische Monatsschrift 1784, 481–494, hier zitiert nach: DERS., Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften (PhB 512), hrsg. v. Horst D. BRANDT, Hamburg 1999, 20–22, hier: 20.

18 Ebd.

19 Nicht umsonst spricht man schon für die Regentschaft Maria Theresias vom »aufgeklärten Absolutismus«, vgl. dazu Rudolf VIERHAUS, Deutschland im Zeitalter des Absolutismus (1648–1763) (Deutsche Geschichte 6), Göttingen ²1984, 113 u. 147–150.

Situation in Österreich zur Zeit ihres Regierungsantritts zu vergegenwärtigen. Dabei soll auch ein Blick auf die staatspolitische Situation geworfen werden, da beide Bereiche zu eng miteinander verflochten sind, als dass man eine Separation vornehmen könnte²⁰.

Als Karl VI. am 20. Oktober 1740 in der neuen Favorita²¹, dem heutigen Theresianum, starb und damit das Haus Habsburg im Mannesstamm erlosch, hatte die Habsburgermonarchie in ihren Hauptländern²² zum großen Teil Verfassungen, die in ihrer Grundstruktur noch aus dem Mittelalter stammten²³. Selbst in den österreichischen und böhmischen Landesteilen lag die Landesverwaltung meistens in der Hand ständischer Ausschüsse, Gerichtsbarkeit und Polizeiverwaltung oblagen den lokalen Herrschaftsbesitzern und den Städten. Eine ausgeprägte staatliche Zentralgewalt hatte sich noch nicht entwickelt, der althergebrachten Vielgestaltigkeit der habsburgischen Territorialmasse entsprach vielmehr eine hohe Disparität in der Provinzorganisation²⁴. Die Schulpolitik, und damit verbunden die schulische Katechese, wurden noch zu Beginn der Regentschaft Maria Theresias als durch den Staat höchstens sekundierte Kirchensache angesehen²⁵, auch wenn der Schutz der »wahren katholischen Religion« als traditionelle habsburgische Herrscherpflicht galt. Nicht umsonst wird von Ferdinand II. (1619–1637)²⁶ der Ausspruch überliefert, er wolle lieber über eine Wüste als über ein Land voller Ketzer herrschen²⁷. Dies bedingte jedoch keineswegs, dass der Monarch eine aktive Katechismuspolitik betrieb. Im burgenländischen Eisenstadt²⁸ etwa war es noch in den 1750er-Jahren die vom städtischen Magistratsdirektor verfasste Schulrektoreninstruktion, die den Ablauf der Schulkatechese vorschrieb. Darin wurde bestimmt, der Rektor solle *seiner Jugend alle Freytag, vor und nachmittag, erstermelten Catechismus explicirn*²⁹. Er sei dem *Phar-Herrn in Spiritualibus allen billichen gehorsamb schuldig*³⁰ und habe sogar eine Erscheinungspflicht *auf des Pfahrherrens Begehren und ansuchen*³¹. Die Entscheidung über

20 Vgl. Kovács, Kirchenpolitik (wie Anm. 2), 62.

21 Der kaiserliche Sommersitz auf der Wieden wurde teils auch als *Alte Favorita* bezeichnet, die Benennungen wurden nicht konsequent durchgehalten, vgl. Felix CZEIKE, Art. Theresianische Akademie, in: Historisches Lexikon Wien, hrsg. v. Felix CZEIKE, Bd. 5, Wien 2004, 443f.

22 Hierunter werden verstanden Österreich, Steiermark, Kärnten, Krain, Tirol, Böhmen, Mähren, Schlesien, Ungarn, Siebenbürgen, Kroatien und Slawonien.

23 Vgl. Ignaz BEIDTEL, Über österreichische Zustände in den Jahren 1740–1792, in: SB Phil.-hist. Kl. Wien 7, 1851, 707–716, hier: 707f.

24 Vgl. ebd.

25 Vgl. ebd. sowie Konrad BAUMGARTNER, Die Seelsorge im Bistum Passau zwischen barocker Tradition, Aufklärung und Restauration (MThS 19), St. Ottilien 1975, 285–288.

26 Gebürtig aus Graz, ab 1590 Erzherzog von Innerösterreich, im österreichischen Bruderzwist zwischen Rudolf II. und Matthias Vermittler, dann Unterstützer des letzteren, 1617 König von Böhmen, 1618 König von Ungarn und Kroatien, 1619 Erzherzog von Österreich und römisch-deutscher Kaiser, Vertreter eines strikt gegenreformatorischen und absolutistischen Kurses. Zu ihm: Thomas BROCKMANN, *Dynastie, Kaiseramt und Konfession. Politik und Ordnungsvorstellungen Ferdinands II. im Dreißigjährigen Krieg* (QFGG 25), Paderborn [u. a.] 2011; Robert BIRELEY, *Ferdinand II. Counter-Reformation Emperor 1578–1637*, Cambridge 2014.

27 Vgl. etwa David MÜLLER, *Leitfaden zur Geschichte des deutschen Volkes*, Berlin 1876, 107.

28 Das Burgenland gehörte zwar zum *Regnum Hungariae*, doch kann die Eisenstädter Verordnung als beispielhaft auch für Schulordnungen in den nicht zur Stephanskronen gehörigen Ländern gesehen werden, vgl. zur städtischen sowie kirchlichen Gewalt in Schulfragen gerade auch in Österreich und Böhmen BEIDTEL, *Zustände* (wie Anm. 23), 708.

29 *Instructio jetziger Zeit eines Schuell-Rectoris in der Eyßenstadt*, abgedruckt in: Helmut ENGELBRECHT, *Geschichte des österreichischen Bildungswesens. Erziehung und Unterricht auf dem Boden Österreichs*, Bd. 3: *Von der frühen Aufklärung bis zum Vormärz*, Wien 1984, 464f., hier: 464.

30 Ebd.

31 Ebd.

den Ablauf katechetischer Glaubensvermittlung lag folglich in den Händen von Stadt und Pfarrherrn.

Wie gestaltete sich vor diesem Hintergrund die katechetische Situation? Seit dem 16. Jahrhundert hatte sich in Österreich eine nahezu unangefochtene Monopolstellung des Katechismus des Petrus Canisius (1521–1597)³² entwickelt³³. König Ferdinand (1531–1564) (später Kaiser Ferdinand I.)³⁴ hatte den großen lateinischen Katechismus des Canisius 1555 in Wien drucken lassen³⁵ und später auch die Verbreitung des canisiuschen *Catechismus minor* und *minimus* massiv gefördert³⁶. Neben dieser Monopolstellung bedingte auch die Nähe zum katechismusreichen bayerischen Gebiet, dass bis zu Beginn des 18. Jahrhunderts kaum neue Katechismen in den österreichischen Ländern erschienen³⁷.

32 Gebürtig aus Nijmegen, Studium in Köln, 1540 Magister Artium, 1543 Eintritt in die Gesellschaft Jesu, 1547–49 Italienaufenthalt, Teilnahme am nach Bologna verlegten tridentinischen Konzil, 1549 Professor und Vizekanzler der Universität Ingolstadt, 1551 Professor in Wien, 1554–55 Administrator der Diözese Wien, 1559–68 Domprediger in Augsburg, 1566 erster Provinzial der neugegründeten Oberdeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu, während seiner Amtszeit Gründung zahlreicher Kollegien, darunter in Ingolstadt, Dillingen, Innsbruck und München, 1571–77 Hofprediger in Innsbruck, 1580 Gründung des Kollegs St. Michael in Freiburg i. Ue., dort bis zu seinem Tod schriftstellerisches Wirken, 1864 Seligsprechung, 1925 Heiligsprechung. Zu ihm: Hubert JEDIN, Art. Canisius, Petrus, in: NDB 3, 1957, 122f.; Rita HAUB, Petrus Canisius und die Bedeutung seiner literarischen Tätigkeit für die Schweiz, in: FGBl 74, 1997, 23–69.

33 Vgl. HOFINGER, Geschichte (wie Anm. 12), 1.

34 Gebürtig aus Alcalá, 1521 Erzherzog von Österreich, 1526 König von Böhmen und Ungarn, 1527 König von Kroatien, 1531 römisch-deutscher König, im Reich Stellvertreter seines Bruders Kaiser Karl V. während dessen langer Abwesenheiten, 1554 Aufteilung der Habsburgischen Erblande durch die Ferdinandeische Hausordnung, nach dem Rücktritt Karls V. 1556 dessen Nachfolger, ab 1558 durch den Frankfurter Kurfürstentag reichsrechtlich legitimierter römisch-deutscher Kaiser. Zu ihm: Ernst LAUBACH, Ferdinand I. als Kaiser. Politik und Herrscherauffassung des Nachfolgers Karls V., Münster 2001; Alfred KOHLER, Ferdinand I. 1503–1564. Fürst, König und Kaiser, München 2003.

35 Canisius verfasste im Dienst der volksmissionarischen Tätigkeit der Jesuiten in Deutschland und Österreich drei Katechismen, die nach Inhalt und Umfang als großer, kleiner und kleinster Katechismus bezeichnet werden. Den hier genannten großen Katechismus hatte er auf Veranlassung König Ferdinands verfasst, der einen katholischen Katechismus für die Erblande wünschte, um das Vordringen der Reformation in Österreich zu unterbinden. Bei dem 1555 erschienenen ersten Katechismus des Canisius handelt es sich um ein umfangreiches Lehrbuch für die höheren Klassen der Lateinschulen. Vgl. Petrus CANISIUS, Summa doctrinae christianae. Per Quaestiones tradita et in usum christianae pueritiae nunc primum editum, Wien 1555.

36 Auf den großen Katechismus von 1555 folgte bereits ein Jahr später ein kleiner, knapper Katechismus, der für die jüngsten Schüler der Lateinschulen, die Jugend in den ländlichen Gebieten und die einfachen Leute bestimmt war. Dabei handelt es sich um den sogenannten *Catechismus minimus*. Vgl. Petrus CANISIUS, Summa doctrinae christianae. Per Quaestiones tradita et ad captum rudiorum accomodata, Ingolstadt 1556. – Der *Catechismus minor*, der das Mittelstück zwischen dem großen und dem kleinsten canisiuschen Katechismus darstellt, wurde 1558 herausgegeben und stellt vermutlich ein Produkt der Anregungen der am Wormser Religionsgespräch 1557 teilnehmenden Löwener Theologen dar. Vgl. Petrus CANISIUS, Parvus Catechismus Catholicorum, Köln 1558/1559. Die Kölner Erstausgabe gilt als verschollen. Alle drei canisiuschen Katechismen erschienen sowohl auf Latein als auch auf Deutsch. Vgl. Franz Josef KÖTTER, Die Eucharistielehre in den katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts bis zum Erscheinen des Catechismus Romanus (1566) (RST 98), Münster 1969, 239–248; Ingrid HRUBY, Petrus Canisius. Summa doctrinae christianae, in: Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur, hrsg. v. Theodor BRÜGGEMANN u. Otto BRUNKEN, Bd. 1: Vom Beginn des Buchdrucks bis 1570, Stuttgart 1987, 284–300.

37 Nennenswert sind für die Zeit zwischen dem Erscheinen der Katechismen des Canisius und der Gründung der Wiener Katechetischen Bibliothek 1696 lediglich die folgenden: zunächst noch im 16. Jahrhundert die deutsche Version eines ursprünglichen italienischen Bilderkatechismus aus der Feder des römischen Jesuiten Giovanni Battista Eliano (1530–1589), vgl. Giovanni Battista

Insbesondere die vom österreichischen Kernland abgekapselten vorderösterreichischen Gebiete wie die Oberämter Günzburg, Altdorf und Bregenz waren durch ihre Nähe zur Buchmetropole Augsburg gut an den katechetischen Buchmarkt Bayerns angebunden.

Einen Markstein in der österreichischen Katechismusentwicklung stellt sodann die Gründung der Wiener Katechetischen Bibliothek bei St. Anna 1696 dar, die das österreichische Schrifttum auf katechetischem Gebiet deutlich intensivierte³⁸. Die Folge war nun eine regelrechte Flut an katechetischer Literatur: Dabei handelte es sich einerseits um wirkliche Katechismen, wie etwa bei der Neuauflage des Katechismus des Jesuiten Georg Scherer SJ (1540–1605)³⁹ von 1716⁴⁰ oder bei dem zwischen 1722 und 1725 dreifach aufgelegten *Christ-Catholischen Stadt- und Land-Catechismus*⁴¹, den die Grazer Katechetische Bibliothek herausgegeben hatte. Andererseits wurde auch eine schiere Masse an Katechismusauszügen, Christenlehren und Religionsbüchern für verschiedene Gemeinschaften – wie etwa für die Ursulinenschulen – publiziert⁴². Nach einer langen Zeit der »Flaute« kam also eine erstaunliche Vielfalt an Katechismen. Hofinger spricht für diese Zeit sogar von einem »Katechismuswirrwarr«⁴³, auch wenn die meisten im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts erschienenen österreichischen Katechismen immerhin die Gliederung in fünf Hauptstücke sowie die Frageform der canisichen Katechismen beibehielten. Kennzeichnend für diesen Katechismustypus, der auch zu Beginn der thesianischen Regentschaft noch den österreichischen Markt beherrschte, war seine nach wie vor barock aufgeladene Gestaltung sowie die überbordende Stoffmenge. Noch dazu behandelten diese Katechismen oftmals peri-

ELIANO, *Doctrina Christiana*: Das ist, ein christlicher Bericht unnd Lehr, in welcher die fürnems-ten geheimnuss, und Hauptstück unsers heiligen Christlichen Glaubens begriffen, unnd dem gemeinen einfältigen Volck, so nicht lesen kann, zu nutz mit schönen neuen figuren für Augen gestelt und eingebildet werden, Graz 1589. Sodann die weitverbreitete katechetische Praxis des schwäbischen Benediktiners Placidus Spies (1592–1659), die für den katechetischen Unterricht bestimmt war, vgl. Placidus SPIES, *Praxis Catechistica*, Das ist: Einfältiges und nützlich Gespräch/ zwischen einem Vatter und Sohn/ von dem rechten Glauben/ und Christlichen Catholischen Lehr, Allen denjenigen/ die Kinder-Lehr halten zum besten beschrieben, Bregenz 1659. An dritter Stelle ist aufzuführen: *Christliche Glaubens-Lehr zu Lieb der Kirchdrauffrischen Jugend aller deren so in den zwölf Städten Zipsischer Gespannschafft wohnhaft seyn*, Wien 1676. Vgl. dazu auch BAUMGARTNER, *Seelsorge* (wie Anm. 25), 292 sowie HOFINGER, *Geschichte* (wie Anm. 12), 2f.

38 Vgl. BAUMGARTNER, *Seelsorge* (wie Anm. 25), 296.

39 Gebürtig aus Schwaz (Tirol), 1559 Eintritt in die Gesellschaft Jesu, 1564 Magister der Philosophie, 1565 Priesterweihe, Hofprediger in Wien und Graz, Unterstützung gegenreformatorischer Bestrebungen am Wiener Hof, 1590 Rektor des Wiener Ordenshauses, 1600 Vorstand der Missionsanstalt in Linz. Zu ihm vgl. Gernot HEISS, *Bedeutung und Rolle der Jesuiten im Verlauf der innerösterreichischen Gegenreformation*, in: *Katholische Reform und Gegenreformation in Innerösterreich 1564–1628*, hrsg. v. France M. DOLINAR [u. a.], Graz/Wien/Köln 1994, 63–76; Joachim WERZ, *Die Predigtregeln Georg Scherers SJ (1540–1605). Ein konfessioneller Etablierungsversuch von professionalisiertem Habitus bei posttridentinischen Predigern des 16./17. Jahrhunderts*, in: *Prediger, Charismatiker, Berufene. Rolle und Einfluss religiöser Virtuosen*, hrsg. v. Christiane AKA u. Dagmar HÄNEL, Münster 2018, 75–100.

40 Vgl. *Der Wiener-Freund in Christo* P. Georg SCHERER, der Gesellschaft Jesu Priester, Theologus, und erstlich im Dom bey St. Stephan, hernach Hof-Prediger Matthiae Rom. Oesterr. Kayzers in Wienn, oder dessen aufrichtig-catholische Glaubens-Lehren zur Ersprießlichkeit mancherley Stands-Persohnen eingerichtet von der Catechetischen Bibliothec S.J. bey St. Anna in Wienn, Wien 1716.

41 Vgl. *Christ-Catholischer Stadt- und Land-Catechismus*, haltet in sich alle vornehmste Grund-Lehren einer wahren allein seeligmachenden Religion [...], vermehret und hervorgegeben von der CATECHETISCHEN BIBLIOTHEC DES ERZ-HERZOG. UND ACADEMISCHEN COLLEGIJ SOCIETATIS JESU IN GRAZ, Steyer 1722, Augsburg 1723, Augsburg 1725.

42 Vgl. HOFINGER, *Geschichte* (wie Anm. 12), 9.

43 Ebd., 12.

phere Fragestellungen der universitären Theologie, wie etwa die alte scholastische Kontroverse zwischen Franziskanern und Dominikanern, ob das vergossene Blut Christi nach der Passion bis zur Auferstehung von der Gottheit getrennt gewesen sei⁴⁴. Als eindrückliches Beispiel für diese barocke Überformung kann der damals weit verbreitete Katechismus des Benediktiners Reginald Perckmayr OSB (ca. 1679–1742)⁴⁵ von 1731 herangezogen werden, der zu berichten weiß, Christus habe in seinem Leben 60.200 Tränen geweint, 235.000 Blutstropfen vergossen (davon 90.105 im Ölgarten) und 6.666 Geißelhiebe erduldet⁴⁶.

Dazu kam die Methode der Katechese: Der Katechismus wurde im konfessionellen Zeitalter und darüber hinaus mitunter nicht nur als Hilfsmittel der religiösen Bildung verstanden, sondern als religiöse Bildung schlechthin. Sein Inhalt wurde mit der Religion gleichgesetzt. Aufgrund dieses Verständnisses konnte im 16. und 17. Jahrhundert sowohl auf katholischer als auch auf protestantischer Seite die Vorstellung aufkommen, im Auswendiglernen und Aufsagen von Katechismuswahrheiten bestünde bereits die Religion⁴⁷. Auch unter Maria Theresia gestaltete sich die katechetische Unterweisung zunächst in einem Abfragen dogmatischen Wissens, das zuvor mithilfe des Katechismus auswendig zu lernen war. Dass diese Methode aufgrund ihrer mechanischen Leblosigkeit die akute Gefahr mit sich brachte, »träges«, nicht tiefer verinnerlichtes Scheinwissen zu produzieren, legt sich aus pädagogischer Perspektive nahe⁴⁸. Darüber hinaus beschränkte sich der Verwendungsrahmen des Katechismus nicht nur auf den pädagogischen Bereich. Vielmehr wurde die strikte Instruktionsmethode zur Detektion Andersgläubiger genutzt. Noch in einer Pastoralinstruktion für Oberösterreich von 1752 wird das sichere Beherrschen der Katechismuslehren als *signum dignosticum* zum Aufspüren von Kryptoprotestanten angeführt⁴⁹: Man setzte darauf, dass sich die nach der Augsburger Konfession erzogenen Kinder solcher Geheimprotestanten, die zur Wahrung des Scheins ihrer Katholizität die Katechese des örtlichen katholischen Geistlichen besuchten, früher oder später durch »falsche« Antworten verraten würden, indem sie in Erinnerung an den heimischen lutherischen Religionsunterricht aus eingeschliffener Gewohnheit etwa auf die Frage nach der Sakramentenzahl »zwei« antworteten oder die *salutatio Angelica* nicht sicher genug

44 Die Franziskaner vertraten dabei eine Trennungslehre, gegen die die Dominikaner opponierten. Vgl. Nicholas VINCENT, *The Holy Blood. King Henry III and the Westminster blood relic*, Cambridge 2001, 112, sowie die diesbezügliche Bulle *Ineffabilis summi providentia Patris* Papst Pius' II. von 1464, DH 1385.

45 Auch Perckmayr oder Perckmar, Benediktiner, Professor der Philosophie (in Salzburg?), dann Subprior des Augsburger Klosters, Herausgeber zahlreicher kontrovers theologischer Bücher. Zu ihm: Franz H. REUSCH, Art. Perckmayr, Reginald, in: ADB 25, 1887, 374; Art. Perckmayr, Reginald, in: *Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur*, hrsg. v. Theodor BRÜGGEMANN u. Otto BRUNKEN, Bd. 2: Von 1570 bis 1750, Stuttgart 1991, 1657f.

46 Vgl. Reginald PERCKHMAR, *Dreyfacher Catholischer Catechißmus. Der erste über die Fünff Haupt-Stück des Catholischen Christenthums. Der anderte Prob und Beweis-thum der fünff Haupt-Stücken wider die Neuglaubigen. Der dritte In wem diß vollkommne Leben bestehe: und, ob man auch in der Welt vollkommen leben könne? So wohl für die Christliche Jugend als andere gottseelige Christen verfasst*, Augsburg/Graz 1731. HOFINGER, *Geschichte* (wie Anm. 12), 144f., Anm. 37 weist auf diesen Katechismus hin.

47 Vgl. Karl RAAB, *Das Katechismusproblem in der katholischen Kirche. Religionspädagogische Untersuchungen zu einer grundsätzlichen Lösung*, Freiburg i. Br. 1934, 36.

48 Zur Problematik insbesondere instruktionsorientierter Lerntheorien vgl. etwa Gabi REINMANN/Heinz MANDL, *Unterrichten und Lernumgebung gestalten*, in: *Pädagogische Psychologie. Ein Lehrbuch*, hrsg. v. Andreas KRAPP u. Bernd WEIDENMANN, Weinheim 2001, 613–658, hier: 615–618.

49 Vgl. *Signa dignostica occultorum Lutheranorum. Instructio Pastoralis ad usum Missionariorum in Austria Superiore Expositorum, Passavii 1752*, in: Rudolf WEISS, *Das Bistum Passau unter Kardinal Joseph Dominikus von Lamberg (1723–1761)*. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Kryptoprotestantismus in Oberösterreich (MThS 21), St. Ottilien 1979, 465f.

rezitieren könnten⁵⁰. In Verbindung mit den akuten pastoralen Problemen in den habsburgischen Pfarreien, die vor allem in den alpinen Regionen viel zu groß dimensioniert und unzureichend mit Seelsorgern ausgestattet waren⁵¹, bestand jedoch eine hohe Wahrscheinlichkeit, dass die noch immer verwendeten Kontroverskatechismen ihre intendierte kontroverse Wirkung gar nicht entfalten konnten – es gab oftmals keinen Seelsorger, der eine regelmäßige Kirchenkatechese hätte abhalten können⁵². Wie wenig erfolgreich diese Art von Katechese war, zeigen zudem Berichte von zahlreichen Abfallbewegungen zum Luthertum unter den österreichischen Bauern im Zeitraum der 1730er- bis 1750er-Jahre⁵³. Bereits hier wird erkennbar, dass sich eine wirksame Katechismuspolitik ausschließlich in Verbindung mit einer Reform der Diözesan- und Pfarreistruktur verwirklichen ließ.

Als Zwischenfazit lässt sich festhalten: Zu Beginn der 1740er-Jahre gab es in Österreich eine hohe Diversität an uneinheitlich gestalteten Katechismen, deren Gros ein deutlich barockes und kontroverstheologisches Gepräge trug. Vermittelt wurde der zumeist quantitativ und aus lernpsychologischer Sicht überfrachtete Katechismusinhalte durch Auswendiglernen und Aufsagen, was eine tatsächliche Verinnerlichung der Glaubensverkündigung nicht unbedingt begünstigte.

2. Maria Theresia – eine Katechismuspolitikerin?

Nahm Maria Theresia diese Situation als problematisch wahr? Zeigte sie auf dem katechetischen Feld einen gestalterischen Willen? Unternahm sie Schritte zur Verbesserung von Katechismus und Katechese? Vorderhand ist dies nicht zu erwarten, schließlich war ihre eigene geistige und religiöse Formung noch gänzlich dem Einfluss des Spätbarock verhaftet: Sie hatte, wie für Mitglieder des Hauses Österreich üblich, eine strenge Erziehung im Sinne der *Pietas Austriaca* erhalten, pflegte zeitlebens eine eucharistisch-marianische Frömmigkeit und behielt die habsburgische Tradition bei, jesuitische Beichtväter zu wählen⁵⁴. Ihren langjährigen Beichtvater Ignaz Kammiller SJ (1693–1777)⁵⁵ beließ sie über ihren Regierungsantritt hinaus bis 1767 auf seinem Posten⁵⁶. Der rituelle Rhythmus des

50 *Si proles in examine Catechetico, fallente lingua, et memoria, e mente Lutheranorum respondeat, et affirmet v.g. duo Sacramenta, vel Orationi Dominicae formulam Heterodoxis familiarem subjiciat, aut minus expedite salutationem Angelicam recitet [...] de parentum, vel tutorum, quorum curae ejusmodi proles concredita est, Fide et Religione prudenter dubitabit.* *Instructio Pastoralis* (wie Anm. 49), 465f.

51 Vgl. etwa Rudolf REINHARDT, Zur Kirchenreform in Österreich unter Maria Theresia, in: *ZfKG* 77, 1966, 105–119, hier: 108.

52 Vgl. etwa August LEIDL, Die religiöse und seelsorgliche Situation zur Zeit Maria Theresias (1740–1780) im Gebiet des heutigen Österreich, in: *OG, N.F.* 16, 1974, 162–178, hier: 164f.

53 Vgl. LEIDL, Situation (wie Anm. 52), 167–169.

54 Wohl kein anderes europäisches Fürstenhaus attribuierte der Spiritualität in der Kindeserziehung sowie in der individuellen Lebensführung der Familienmitglieder einen so hohen Stellenwert wie das Haus Habsburg. Vgl. etwa Winfried ROMBERG, Erzherzog Carl von Österreich. Geistigkeit und Religiosität zwischen Aufklärung und Revolution (*AÖG* 139), Wien 2006, 221 und 261–266.

55 Gebürtig aus Wien, 1709 Eintritt in die Sozietät, danach Lehrer in Wien und Graz, Novizenmeister in Wien, ab 1736 am kaiserlichen Hof, Beichtvater und Lehrer Maria Theresias und deren Schwester Maria Anna, Herausgeber mehrerer Andachtsbücher und Katechismen, nach Aufhebung des Jesuitenordens Rückzug ins Wiener Barnabitenkloster. Zu ihm: Johann N. STOEGER, Art. Kammiller, Ignaz, in: *Scriptores Provinciae Austriacae Societatis Jesu. Ab eius origine ad nostra usque tempora*, Regensburg 1856, 166.

56 Es ist symptomatisch für den Wandel in Maria Theresias Religionspolitik, dass sie Kammiller 1767 durch den einem moderaten Jansenismus zugeneigten Ignaz Müller (1713–1782) als Beichtvater ersetzte, vgl. *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland* (Studien zum

Kirchenjahres strukturierte ihr religiöses Leben. Die Teilnahme an prunkvoll gestalteten Fronleichnamsprozessionen⁵⁷, Versehänge zur Mariensäule am Wiener Hof, die Wallfahrt zum heiligen Leopold in Klosterneuburg, in der Passionswoche die Fußwallfahrt auf den Kalvarienberg von Hernals, der Besuch von bis zu 20 Nachbildungen des »Heiligen Grabes« – die öffentliche Praktizierung ihrer pointiert konfessionellen Religiosität bestimmte ihren Alltag wesentlich mit⁵⁸. Dabei spielte gerade der Öffentlichkeitscharakter der sakralen Handlung eine große Rolle. So empfahl sie ihrer Tochter, der Erzherzogin Maria Christina (1742–1798)⁵⁹, den regelmäßigen öffentlichen Messbesuch: *Les dimanches église publique à la cour, sermon, grande messe; [...] Les fêtes comme celle de la Vierge et des Apôtres ou fête du pays, vous les tiendrez le matin en sortant à l'église in publico sans sermon*⁶⁰. Täglich solle sie andere Kirchen besuchen, insbesondere diejenigen der verschiedenen Orden, um allseitigen Gefallen zu erregen: *A changer toujours d'église pour faire plaisir à tous, même chez les religieuses*⁶¹. Dass eine solchermaßen geprägte Fürstin sich für katechetische Reformen einsetzte, scheint keineswegs selbstverständlich, zumal die Frage, wie sich Maria Theresia zu der komplexen kirchlich-religiösen Umbruchslage ihrer Zeit verhielt, wie mithin die Verbindung ihrer Religiosität und ihrer Kirchenpolitik zu bewerten sei, in der Geschichtswissenschaft kontrovers diskutiert wurde⁶².

Immerhin bestätigen uns die Berichte verschiedener Zeitgenossen die thesianischen Anstrengungen, den katechetischen Unterricht voranzubringen. So bemerkt selbst der lutherische Göttinger Theologieprofessor und Zeitgenosse Maria Theresias Karl Friedrich Stäudlin (1761–1826)⁶³ in seiner Geschichte der theologischen Wissenschaften: *Die Kaiserin Königin Maria Theresia sorgte recht mütterlich und mit großem Aufwande für die Verbesserung der Schulen und besonders des katechetischen Unterrichts in ihren Staaten*⁶⁴. Dazu passt auch Maria Theresias religiöses Selbstverständnis als Herrscherin. Als erstes Prinzip

achtzehnten Jahrhundert 15), hrsg. v. Harm KLÜTING, Norbert HINSKE u. Karl HENGST, Hamburg 1993, 239. Auf diesen fundamentalen »Turn« wird weiter unten eingegangen.

57 Für einen zeitgenössischen Bericht über diese triumphalen Prozessionen vgl. Wien von Maria Theresia bis zur Franzosenzeit. Aus den Tagebüchern des Grafen Karl von Zinzendorf, ausgewählt, aus dem Französischen übersetzt, eingeleitet und kommentiert v. Hans WAGNER (Jahresgabe der Wiener Bibliophilen Gesellschaft), Wien 1972, 33.

58 Vgl. STOLLBERG-RILINGER, Maria Theresia (wie Anm. 9), 580f.

59 Gebürtig aus Wien, ab 1766 verheiratet mit Herzog Albert von Sachsen, 1780 Statthalterin der Österreichischen Niederlande, nach Ausbruch der Französischen Revolution Flucht nach Bonn, 1791 Rückkehr nach Brüssel als Statthalterin, 1792 erneute Vertreibung nach der Niederlage bei Jemappes. Zu ihr vgl. Brigitte HAMANN, Art. Maria Christine (Marie), Erzherzogin von Österreich, in: NDB 16, 1990, 200f.; Elisabeth KOVÁCS, Die ideale Erzherzogin. Maria Theresias Forderungen an ihre Töchter, in: MIOG 94, 1986, 49–81.

60 Maria Theresia an Marie Christine, undatiert, April 1766, in: Briefe der Kaiserin Maria Theresia an ihre Kinder und Freunde, hrsg. v. Alfred VON ARNETH, Bd. 2, Wien 1881, 361–363, hier: 361.

61 Ebd.

62 Vgl. Friedrich WALTER, Die religiöse Stellung Maria Theresias, in: ThprQS 105, 1957, 34–47; Peter HERSCHE, War Maria Theresia eine Jansenistin?, in: ÖGL 15, 1971, 14–25; Grete KLINGENSTEIN, Staatsverwaltung und kirchliche Autorität im 18. Jahrhundert. Das Problem der Zensur in der thesianischen Reform (SIÖK), Wien 1970; STOLLBERG-RILINGER, Maria Theresia (wie Anm. 9), 587f.

63 Gebürtig aus Stuttgart, 1779–84 Studium der Evangelischen Theologie und der Philosophie in Tübingen, 1781 Mag. phil., 1784 theologisches Examen, Abfassung exegetischer Schriften, 1790 Professor in Göttingen, 1792 Dr. theol., 1803 Konsistorialrat, 1804 Ablehnung eines Rufs nach Jena. Zu ihm: Paul TSCHACKERT, Art. Stäudlin, Carl Friedrich, in: ADB 35, 1893, 516–520; Johann M. SCHMIDT, Karl Friedrich Stäudlin. Ein Wegbereiter der formgeschichtlichen Erforschung des alten Testaments, in: EvTh 27, 1967, 200–218.

64 Geschichte der Litteratur von ihrem Anfang bis auf die neuesten Zeiten, hrsg. v. Johann G. EICHHORN, Bd. 6,2: Karl F. STÄUDLIN, Geschichte der theologischen Wissenschaften seit der Verbreitung der alten Litteratur, Göttingen 1811, 769.

der Religionspolitik galt für sie, [...] *dass sie als wahre Landesmutter gleichwie [für] das zeitliche also auch vor das Seelenheil ihrer Untertanen Sorg tragen*⁶⁵ müsse, wie es in den ihrer Religionsgesetzgebung zugrundeliegenden *Principia generalia* heißt. Dem Seelenheil der Untertanen maß sie einen solch hohen Stellenwert bei, dass sich ein jeder gewissenhafte Monarch ohne Unterlass damit befassen müsse: *C'est donc un devoir essentiel d'un souverain, de s'en occuper sans discontinuer*⁶⁶. Um dieses Seelenheil zu gewährleisten, war jedoch das Getauftsein der Untertanen in der alleinseligmachenden katholischen Kirche vonnöten – so lehrten es die Katechismen und dieser Überzeugung hing auch Maria Theresia an⁶⁷.

Da in den 1740er- und 50er-Jahren insbesondere in Oberösterreich und der Steiermark der Kryptoprotentantismus aufflackerte, befand sie sich in dieser Hinsicht in Zugzwang. Gerade in der mangelhaften, weil zu inkonsistenten oder einfach ausbleibenden Kinderkatechese sah sie dem Irrglauben Tür und Tor geöffnet⁶⁸. Dass sie die dringende Notwendigkeit erkannte, durch eifrige Katecheten und gut ausgebildete Lehrer die Jugend zur *sainte religion* zu führen, geht aus ihrer Privatkorrespondenz deutlich hervor: [...] *il faut tâcher de ramener peu à peu les esprits par l'établissement de curés zélés et de bons maîtres d'école, pour instruire du moins la jeunesse, étant difficile de changer les gens dans un certain âge*⁶⁹. Mit einem bloß äußerlichen Konformismus der Untertanen wollte sie sich dabei nicht zufriedengeben. Dass es um ein tatsächliches Erreichen der Herzen und Seelen der Menschen ging, zeigt ihre zumindest anfängliche Ablehnung der später durchaus praktizierten »Transmigrationen«: Man dürfe den Protestanten *keine Emigration verstatten, wodurch die Seel samt dem Unterthan verloren gehet*⁷⁰. Vielmehr müsse man alle *geist- und weltliche[n] Hilfs-Mittel* anwenden, um die *angesteckte Herde* wieder *auf die Straßen ihres Heils* zurückzuführen und das *Land, so mit der Irrlehr beflecket ist, nach und nach wieder rein zu machen*⁷¹. Da sie den Urgrund des »Irrglaubens« insbesondere in der Unwissenheit über die wahre Lehre erblickte, drang sie auf die Entsendung *frommer Missionarien*⁷² sowie auf die Verbreitung *gut catholische[r] Bücher*⁷³.

Dass Maria Theresia also frühzeitig einen Bedarf an geeigneter Katechismusliteratur wahrnahm und diesen Mangel zu beheben suchte, ist insbesondere in den *Principia generalia* klar erkennbar. Wirklich einschneidende Maßnahmen unterblieben jedoch vorerst von ihrer Seite – was allerdings angesichts der bedrängten Situation verständlich ist, in der sich die Monarchin ab 1740 befand. Aufgrund des fadenscheinig begründeten Eroberungszuges des preußischen Königs Friedrichs II. (1740–1786)⁷⁴ gegen Schlesien und des damit

65 *Principia generalia*, in: Peter G. TROPPER, Staatliche Kirchenpolitik, Geheimprotestantismus und katholische Mission in Kärnten (1752–1780) (KLA 16), Klagenfurt 1989, 222–226, hier: 222.

66 Maria Theresia an Erzherzogin Maria Carolina, undatiert, Anfang April 1768, in: Briefe der Kaiserin Maria Theresia an ihre Kinder und Freunde, hrsg. v. Alfred von ARNETH, Bd. 3, Wien 1881, 32–44, hier: 33.

67 Vgl. LAU, Kaiserin (wie Anm. 13), 341.

68 Vgl. STOLLBERG-RILINGER, Maria Theresia (wie Anm. 9), 586.

69 Maria Theresia an Erzherzogin Maria Carolina, undatiert, Anfang April 1768, in: ARNETH (Hrsg.), Briefe, Bd. 3 (wie Anm. 66), 33.

70 *Principia generalia* (wie Anm. 65), 222.

71 Ebd., 223.

72 Ebd.

73 Ebd., 225.

74 Gebürtig aus Berlin, 1740 Kurfürst von Brandenburg und König in Preußen, ab 1772 König von Preußen, Repräsentant des aufgeklärten Absolutismus, etablierte Preußen als fünfte Großmacht der europäischen Pentarchie, setzte weitreichende gesellschaftliche Reformen durch, baute das preußische Bildungssystem aus. Zu ihm: Johannes KUNISCH, Das Mirakel des Hauses Brandenburg. Studien zum Verhältnis von Kabinettpolitik und Kriegführung im Zeitalter des Siebenjährigen Krieges, München 1978; Theodor SCHIEDER, Friedrich der Große. Ein Königtum der Widersprüche, Frankfurt a. M. 1983; Friedrich der Große in Europa – gefeiert und umstritten, hrsg. v. Bernd SÖSEMANN, Stuttgart 2012.

ausbrechenden Österreichischen Erbfolgekrieges (1740–1748) sah sich die Kaiserin *auf einmal zusammen von Geld, Truppen und Rat entblößt*⁷⁵. In dieser hochgradig bedrängten Situation war vorerst noch kein Raum für eine umfassende Katechismusreform, zumal sich Maria Theresia in dieser Phase außerstande sah, [...] *die zu Beherrschung so weit schichtiger und verteilter Länder erforderliche Erfahr- und Kenntnüs umb so weniger besitzen [zu können]*⁷⁶. An dieser Stelle soll lediglich auf einige Tendenzen hingewiesen werden, die für die österreichische Katechetik der 1740er- und 50er-Jahre kennzeichnend sind.

Dabei ist zunächst auf den französisch-lothringischen Einfluss hinzuweisen, den v. a. der erzherzogliche Gemahl Franz I. Stephan (1745–1765)⁷⁷ auf seine Gattin hatte⁷⁸. Die Zuneigung der Herrscherin zur französischen Kultur – zumindest seit ihrer »lothringischen« Hochzeit 1736 bevorzugte Maria Theresia das Französische als Korrespondenzsprache⁷⁹ – sowie das *Renversement des alliances*, das Mitte der 1750er-Jahre die jahrhundertealte Feindschaft zwischen Frankreich und Habsburg beendete⁸⁰, schafften in der Habsburgermonarchie ein günstiges Klima für französische Katechismusliteratur. Da die französischen Katechismen nicht nur eine bessere Stoffauswahl hatten, sondern auch insgesamt einheitlicher gestaltet waren, kam es nun zu einem vermehrten Eindringen französischer Katechismen nach Österreich⁸¹. Neben den vielfach aufgelegten *Instructions générales en forme de Catéchisme*, dem sogenannten *Catéchisme de Montpellier*⁸² des Oratorianers François-

75 Denkschrift von 1750/51. Erstes »Politisches Testament«, in: Maria Theresia. Briefe und Aktenstücke in Auswahl (AQDGNZ 12), hrsg. v. Friedrich WALTER, Darmstadt 1968, 63–97, hier: 64.

76 Ebd.

77 Gebürtig aus Nancy, 1729–36 als Franz III. Herzog von Lothringen und Bar, ab 1736 verheiratet mit Maria Theresia, ab 1737 als Franz II. Großherzog der Toskana, 1740 Mitregent in den Habsburgischen Erblanden, 1745 als Franz I. Kaiser. Zu ihm: Renate ZEDINGER, Franz Stephan von Lothringen (1708–1765). Monarch, Manager, Mäzen (Schriftenreihe der Österreichischen Gesellschaft zur Erforschung des 18. Jahrhunderts 13), Wien 2008.

78 Dies wirkte sich ebenfalls stark auf die Kindererziehung des Herrscherpaares aus, vgl. Elisabeth KOVÁCS, Die ideale Erzherzogin. Maria Theresias Forderungen an ihre Töchter, in: MIOG 94, 1986, 49–80.

79 So berichtet die Tochter einer Kammerdienerin Maria Theresias, Caroline Pichler, im Rückblick: *Da Französisch damals noch viel mehr als jetzt die Sprache der höhern Stände, ja der gebildeten Welt überhaupt war, so war sie denn auch an Maria Theresia's Hof die herrschende, zumal da ihr Gemahl, Kaiser Franz I., als geborner Lothringer kaum Deutsch verstand [...]*. Caroline PICHLER, Denkwürdigkeiten aus meinem Leben, Bd. 1: 1769–1798, Wien 1844, 13. Noch unter Leopold I. und Karl VI. war die bevorzugte Konversationssprache Italienisch, vgl. Volker PRESS, Art. Leopold I., Kaiser, in: NDB 14, 1985, 256–260, hier 259 sowie LAU, Kaiserin (wie Anm. 13), 22. Gleichwohl sei darauf hingewiesen, dass sich Wien stärker als andere deutsche Fürstenhöfe dem Aufstieg des Französischen als internationaler Diplomatiesprache entgegenstellte. Vgl. Corina PETERSILKA, Die Zweisprachigkeit Friedrichs des Großen. Ein linguistisches Porträt (BZrP 331), Berlin 2005, 43.

80 Vertraglich besiegelt im ersten (1756) und zweiten (1757) Versailler Vertrag, vgl. Christopher CLARK, Preußen. Aufstieg und Niedergang 1600–1947, München¹⁴2019, 238f.; vgl. dazu außerdem Heinz DUCHHARDT, Balance of Power und Pentarchie. Internationale Beziehungen 1700–1785 (HGIB 4), Paderborn [u. a.] 1997, 319–334.

81 Vgl. HOFINGER, Geschichte (wie Anm. 12), 13f.

82 Vgl. François-Aimé POUGET, Instructions générales en forme de Catéchisme, que l'on explique on abrégé par l'Écriture sainte et par la Tradition, l'Histoire et les Dogmes de la Religion, la Morale Chrétienne, les Sacrements, les Prières, les Ceremonies et les Usages de l'Église, Paris 1710. Der Katechismus bestand in einer Erwachsenen Ausgabe und zwei unterschiedlich ausführlichen Auszügen für Kinder. Er zählt zu den französischen Diözesankatechismen des 18. Jahrhunderts. Pouget verfasste diesen Katechismus im Auftrag Bischof Colberts von Montpellier. Er wurde von Erzbischof Noailles von Paris approbiert. Vgl. Gerhard J. BELLINGER, Art. Katechismus, in: TRE 17, 1988, 710–744, hier: 731.

Aimé Pouget (1666–1723)⁸³, ist hier insbesondere der berühmte *Catéchisme historique*⁸⁴ Claude Fleury's (1640–1723)⁸⁵ zu nennen. Beide Werke waren etwa seit der Wende zum 18. Jahrhundert auf dem deutschen Buchmarkt zugänglich: Der Pouget-Katechismus wurde erstmals 1724 in Klagenfurt durch Thomas Bey auf deutsch herausgegeben⁸⁶, der Historische Katechismus Fleury's erfuhre bereits 1697 seine beiden deutschen Erstauflagen⁸⁷. Auffällig an beiden Werken ist, dass sie zum Zeitpunkt des Herrschaftsantritts Maria Theresias seit nur wenigen Jahren auf dem *Index librorum prohibitorum* standen: 1721 kamen die französische Ausgabe des Katechismus von Montpellier, wenig später drei Übersetzungen auf den Index, da sowohl der Verfasser des Katechismus, Pouget, als auch der Auftraggeber, der jansenistische Bischof von Montpellier, Charles-Joachim Colbert (1697–1738)⁸⁸, zu den Appellanten gehörten, die die Bulle *Unigenitus Dei Filius* von 1713 ablehnten⁸⁹. Fleury's Werk war 1728 zwar nur unter dem Vermerk *donec corrigatur* indiziert worden, diese *correctio* erfolgte allerdings erst 1778⁹⁰. Dennoch erfuhren beide Katechismen in der thesesianischen Epoche zahlreiche österreichische Neuauflagen, sie wurden oftmals sogar direkt in Wien gedruckt. Der Fleury'sche Katechismus wurde allein zwischen 1750 und 1776 fünfmal in Wien und Innsbruck neu aufgelegt⁹¹.

83 Gebürtig aus Montpellier, 1692 Dr. theol. an der Pariser Sorbonne, anschließend Kurat an St. Roch in Paris, 1696 oder 1697 Oratorianer, Rektor des Diözesanseminars in Montpellier, Seelsorgstätigkeit in der Diözese Saint Malo. Zu ihm vgl. Alfred MOLIEN, Art. Pouget, François-Aimé, in: DTC 12/2, 1935, 2664–2668; Pier D. GUENZI, Inter ipsos graviore antiprobabilistas. L'opera di Paolo Rulfi (1731ca.–1811) nello specchio delle dispute teologico-morali del secolo XVIII (Studia Taurinensia 41), Turin 2013, 229.

84 Vgl. Claude FLEURY, *Catechisme Historique. Contenant en Abregé l'Histoire Sainte et la doctrine Chrétienne*, Erstaufgabe Paris 1679, oftmaliger Nachdruck. In Wien wurde eine französische Auflage 1773 nachgedruckt.

85 Gebürtig aus Paris, jesuitische Schulbildung am aristokratischen Collège de Clermont in Paris, Studium der Rechtswissenschaft und Geschichte, 1658–67 Advokat am Parlement de Paris, ab 1667 Studium der Theologie, 1669 Priesterweihe, 1672–80 Erzieher der Prinzen von Conti, 1680–83 Erzieher des Grafen von Vermandois, des Sohns Ludwigs XIV., 1684 Benefiziat an der Zisterzienserabtei Loc-Dieu, 1689–1705 zweiter Hofmeister der Prinzen von Bourgogne, Anjou und Berry, 1696 Mitglied der Académie française, 1716 Beichtvater Ludwigs XV. Sein Hauptwerk ist eine 20-bändige Kirchengeschichte, an der er knapp 30 Jahre lang arbeitete. Zu ihm: Roman D'AMAT, Art. Fleury, Claude, in: DBF 79, 1976, 35; Fabrice HOARAU, *Claude Fleury, 1640–1723. La raison et l'histoire*, Lille 2005.

86 Vgl. Theodor STRASTIL VON STRASSENHEIM, *Bibliographie der im Herzogtume Kärnten bis 1910 erschienenen Druckschriften*, Klagenfurt 1912, 15.

87 Vgl. *Historischer Catechismus, welcher In einer kurtzen Summa Die Biblische Geschichte und Christliche Lehre begreift*; durch Herrn Claudium FLEURY [...] Nach der vierdten verbessert- und vermehrten Frantzösischen Edition In die Teutsche Sprache übersetzt wie auch mit einem Register versehen, Frankfurt o.J. [1697]; *Historischer Catechismus welcher In einer kurtzen Summa Die Biblische Geschichten und Christliche Lehr begreift*. Durch Hr. Claudium FLEURY [...], Kempten 1697. Vgl. BRÜGGEMANN/BRUNKEN (Hrsg.), HKJL (wie Anm. 45), Bd. 2: Von 1570 bis 1750, Stuttgart 1991, 1273–1275 sowie Christine REENTS/Christoph MELCHIOR, *Die Geschichte der Kinder- und Schulbibel. Evangelisch, katholisch, jüdisch* (ARPäd 48), Göttingen 2011, 128.

88 Gebürtig aus Paris, 1691 Priesterweihe, 1693 Agent général des französischen Klerus, 1696/97 Bischof von Montpellier, 1706 Mitbegründer der königlichen Akademie der Wissenschaften in Montpellier. Er war überzeugter Jansenist, seine Schriften wurden in Rom verurteilt. Zu ihm: Jean P. THOMAS/Eugène THOMAS, *Mémoires historiques sur Montpellier et sur le département de l'Hérault*, Paris, 1827, 196; Olivier ANDURAND, *La Grande affaire. Les évêques de France face à l'Unigenitus*, Rennes 2017.

89 Vgl. Heinrich REUSCH, *Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte*, Bd. 2,1, Bonn 1885, 761f.

90 Vgl. REUSCH, *Index* (wie Anm. 89), 589.

91 Vgl. *Historischer Catechismus, welcher in einer kurtzen Summa die Biblischen Geschichten und Christliche Lehr begreift* durch Hr. Claudium FLEURY, Priester, Abt zu Loc-Dieu, ehemals

Weshalb sorgte Maria Theresia nicht für die Umsetzung der päpstlichen Damnationen? Dass sie über die Vorgänge informiert war und die Verbreitung der Katechismen mit ihrer vollen Billigung geschah, wird bereits daraus ersichtlich, dass die Wiener Fleury-Ausgabe bei Trattner erschien, der als kaiserlicher Hofbuchdrucker alle in Österreich eingesetzten Schul- und Lehrbücher zu drucken hatte⁹². Die frankophonen Katechismen stechen neben ihrer ausgewogenen Struktur und klaren Gliederung insbesondere durch ein Merkmal hervor: Beide Werke sind – Fleury in stärkerem Ausmaß als Pouget – von dezidiert gallikanischer Tendenz, die Macht der Bischöfe wird betont, das Papsttum gänzlich in den Hintergrund gedrängt. In seiner Behandlung des neunten Glaubensartikels erwähnt etwa der Fleury-Katechismus den Heiligen Stuhl nur in einem Nebensatz: [...] *und erkennet eben ein haupt, Christus Jesus im Himmel, und auff Erden der Papst, der sein Vicari ist*⁹³. Die bloße Gemeinschaft mit Rom wird zwar als *Zeichen der wahren Kirchen* (im französischen Original: *marque de la vraie église*) bezeichnet, doch werden daraus keinerlei weitergehende Machtansprüche abgeleitet⁹⁴. Dass Maria Theresia im Rahmen ihrer immer stärker hervortretenden Staatskirchenpolitik eine episkopalistische Position favorisierte, verwundert nicht. Aber dass der Episkopalismus an dieser Stelle auch zur Motivation der Herrscherin wurde, den Druck der begünstigten französischen Katechismen in Wien zu tolerieren und dadurch gegenüber Rom zu opponieren, legt sich aufgrund fehlender anderweitiger Expositionsmerkmale dieser Katechismen nahe. Somit wurden die Katechismen zum Instrument in der Auseinandersetzung zwischen zentralisierendem päpstlichem Absolutismus und Staatskirchenhoheit forderndem frühneuzeitlichem Herrschertum. Darauf soll weiter unten nochmals eingegangen werden.

Der konkrete Affront mit Rom war in diesen Fällen noch geringeren Ausmaßes und der Heilige Stuhl war zur Mitte des Jahrhunderts gezwungen, solche episkopalistischen Einschlüsse als »Einzelerscheinungen, als Ausflüsse des Zeitgeistes oder Einzelübergriffe«⁹⁵ zu interpretieren. Zu zwingend war für Rom die Notwendigkeit, in Zeiten der teils verwaisten, durch Säkularisierungsprojekte umliegender Mächte bedrohten westfälischen Bistümer Hildesheim, Münster, Osnabrück und Paderborn⁹⁶, einer Erstarkung des protestantischen Preußens und zunehmender staatlicher Übergriffe auf kirchliche Besitz- und Rechtsstände (Besteuerung der Geistlichkeit, Missachtung des *Privilegium fori*, Klostervisitationen etc.) auch durch die romanischen Staaten auf die angestammte Katholizität des österreichischen Kaiserhauses zu vertrauen⁹⁷. Die Abwehr der österreichischen Bestrebungen, geistlichen Besitz für die angeschlagenen Staatsfinan-

Informator der Herren Printzen von Conty. Aus dem Französischen übersetzt und mit schönen Kupffern geziert, Wien 1750. Neuauflagen 1763, 1766, 1767, 1773 (französische Ausgabe) und 1776. Vgl. HOFINGER, Geschichte (wie Anm. 12), 84, Anm. 15c.

92 Vgl. dazu Ingeborg JAKLIN, Das österreichische Schulbuch im 18. Jahrhundert aus dem Wiener Verlag Trattner und dem Schulbuchverlag (Buchforschung 3), Wien 2003.

93 FLEURY, Catechismus (wie Anm. 91), 414.

94 Vgl. die Abhandlung zum neunten Glaubensartikel »Von der Kirchen«, FLEURY, Catechismus (wie Anm. 91), 410–414, Zitat 414. Im französischen Original ist zu vergleichen »De l'Église«, FLEURY, Catéchisme (wie Anm. 84), 164–166, Zitat 166.

95 Vgl. Fridolin DÖRRER, Römische Stimmen zum Frühjosephinismus, in: MIÖG 63, 1955, 460–483, hier: 470f.

96 Die Existenz des Hochstifts Paderborn stand mitunter auf dem Spiel, vgl. Max BRAUBACH, Kurfürst Clemens August. Leben und Bedeutung, in: Kurfürst Clemens August. Landesherr und Mäzen des 18. Jahrhunderts. Ausstellung in Schloß Augustusburg zu Brühl 1961, hrsg. v. Rudolf LILL, Köln 1961, 1–22, hier: 20f.

97 Dessen versicherten den Wiener Hof des Öfteren der Papst, der Kardinalstaatssekretär sowie der Wiener Nuntius. Vgl. DÖRRER, Stimmen (wie Anm. 95), 469f.

zen nutzbar zu machen, stand für Rom zunächst im Vordergrund⁹⁸, einen zusätzlichen Konflikt um Schul- und Katechismuspolitik scheute man vorerst. Dass es sich bei dem zunehmenden Vordringen auf angestammtes geistliches Terrain jedoch vielmehr um ein »sich anbahnendes offizielles System«⁹⁹ handelte, in das – so die hier vertretene Ansicht – auch die von Maria Theresia wesentlich beeinflussten Katechismen einzuordnen sind, wurde in Rom zunächst noch nicht erkannt¹⁰⁰.

Eine zweite wichtige Tendenz der katechetischen Literatur zur Jahrhundertmitte, die der Wiener Hof aktiv unterstützte, waren die knapp gehaltenen und stofflich konzentrierten *Fragbüchlein* der seit den 1730er-Jahren vermehrt auftretenden Christenlehrbruderschaften (ab 1732 in der Erzdiözese Wien¹⁰¹). Als wohl bedeutendster Bruderschaftskatechismus ist die Ausgabe des an Canisius orientierten Katechismus in Fragen und Antworten zu beurteilen, den Ignaz Parhamer SJ (1715–1786)¹⁰² 1750 in Wien besorgte¹⁰³. Mit seinen 160 spärlich bedruckten Seiten fehlt ihm jede Ausführlichkeit. Dies dürfte der entscheidende Grund dafür sein, dass hier der päpstliche Primat nicht näher behandelt wird, obwohl man diesem jesuitischen Katechismus sicherlich keine Unterstützung einer staatskirchlichen Position unterstellen will. Dieses *Frag-Büchlein* ist schlichtweg auf einen Minimalgehalt reduziert. So findet sich in der *kurze[n] Auslegung Deren zwölf Articuln des Glaubens* unter dem neunten zwar die Rede vom *sichtbaren Haupt*, doch wird dort die Katholizität als *nota ecclesiae* lediglich angedeutet, die Apostolizität der Kirche nicht einmal erwähnt¹⁰⁴. Vom dogmatischen Gesichtspunkt ist der Parhamer-Katechismus in seiner stark reduzierten Form also offenbar fragwürdigen Gehalts. Dennoch erfuhr er bezeichnenderweise seit 1750 aktive Unterstützung durch den Wiener Hof. Als

98 Der Wiener Nuntius Vitaliano Borromeo (1720–1793) war vielfach mit der Abwehr solcher Bestrebungen beschäftigt. Gegenüber Kardinalstaatssekretär Luigi Maria Torrigiani (1697–1777) beklagte er seinen schweren Stand am Wiener Hof, selbst bei den kirchlichen Autoritäten Österreichs finde er kaum Unterstützung. Vgl. Borromeo an Torrigiani, 19. Dezember 1761, abgedruckt bei: DÖRRER, *Stimmen* (wie Anm. 95), 481f., hier: 482.

99 Vgl. DÖRRER, *Stimmen* (wie Anm. 95), 471.

100 Vgl. ebd.

101 Fürsterzbischof Sigmund Graf Kollonitz (1677–1751) führte die Christenlehrbruderschaft 1732 in Wien ein und etablierte sie 1750 an der Wiener Hofkirche. Vgl. Wiener Schul- und Christenlehralmanach auf das Schuljahr 1781. Mit Ihrer röm. kais. auch kais. königl. apost. Maj. allergnädigster Druckfreyheit, Wien 1781, 4 sowie Martin SCHEUTZ, *Frühneuzeitliche Bruderschaften im Bereich des heutigen Österreich. Ein Forschungsüberblick*, in: *Bruderschaften als multifunktionale Dienstleister der Frühen Neuzeit in Zentraleuropa* (VIÖG 70), hrsg. v. Elisabeth LOBENWEIN, Martin SCHEUTZ u. Alfred Stefan WEISS, Wien 2018, 29–66, hier: 51.

102 Gebürtig aus Schwanenstadt (Oberösterreich), Gymnasial- und Philosophiestudium in Linz, Studium der Theologie in Wien, 1734 Eintritt in die SJ in Trenčín (Ungarn), Lehrtätigkeit in Belgrad, Eger und Banská Bystrica, Katechet der deutschen Jugend in Trnava, 1744 Priesterweihe, 1745 Weiterstudium im kanonischen Recht in Graz, 1747 Dr. phil. und Mag. art. lib. in Wien, 1748 Direktor des Trivialschulwesens, 1752 Praeses der Wiener Keuschheitskommission, 1758 Beichtvater Franz' I. Stephans, 1759 Leiter des Wiener Waisenhauses, 1777 Titularpropst von Drózó, 1781–82 Rektor der Universität Wien, 1782 infulierter Abt von Lekér. Zu ihm: Constantin von WURZBACH, Art. Parhamer, Ignaz, in: *BLKÖ* 21, 1870, 296–299; Georg RIEDER, Ignaz Parhamer's und Franz Anton Marxer's Leben und Wirken, Wien 1873; Anton V. FELGEL, Art. Parhamer, Ignaz, in: *ADB* 25, 1887, 170–172.

103 Vgl. [Ignaz PARHAMER], *Allgemein-nothwendiges Frag-Büchlein über die fünf Hauptstück des kleinen Catechismi Petri Canisii, der Gesellschaft Jesu; aus gnädigstem Befehle, und Anordnung Ihro Hoch-Fürstlichen Eminenz Cardinalen von Kollonitz, etc. etc. für alle Pfarren, und Schulen, der Wienerischen Ertz-Bischöflichen Dioces aufgelegt, und mit nutzlichen Gesängern vermehret*, Wien 1750.

104 Vgl. [PARHAMER], *Frag-Büchlein* (wie Anm. 103), 79.

Motivationsgrund hierfür ist der strikt antireformatorische, kontroverstheologische Einschlag dieses Katechismus anzunehmen. Während etwa der Historische Katechismus Fleury's in seiner ersten Lektion *Von der Schöpfung*¹⁰⁵ oder der spätere *Erläuterte Katechismus* Felbigers zu Beginn *Von dem Daseyn Gottes* sowie *Von der Religion überhaupt* handelt¹⁰⁶, eröffnet Parhamer seine Glaubenslehre – ohne jegliche vorherige Behandlung von Offenbarung und Religion – mit konfessionellen Zuspitzungen. In Anlehnung an den kleinen canisichen Katechismus lauten die ersten drei Fragen: *Was Glaubens bist du? – Wer ist ein Catholischer Christ? – Bey was Zeichen erkennet man einen Catholischen Christen?*¹⁰⁷. Gerade die distinktiven Merkmale des Katholiken rücken hier ins Zentrum der Betrachtung: Einen katholischen Christen erkenne man primär daran, *dass er meide alle Ketzerey und Irrthum*¹⁰⁸. Der kontroverse Charakter ist prägend für das *Frag-Büchlein*. Das liegt auch an der militärisch anmutenden katechetischen Methode, die der Jesuit Parhamer entwickelt: Der Katechismus wurde als Fragenkatalog von 300 Fragen vor den versammelten Korporalschaften und Kompanien¹⁰⁹ der Christenlehrbruderschaft durchexerziert¹¹⁰.

Die öffentlichen Katechismusprüfungen, denen mitunter der Ortsbischof als Examinator beiwohnte, schienen gegenreformatorische Erfolge zu zeitigen. Deshalb setzte sich der Wiener Hof Mitte der 1750er-Jahre aktiv für die Verbreitung dieses Katechismus ein. Als der Passauer Bischof Joseph Dominikus von Lamberg (1723–1761)¹¹¹ die Einführung des Parhamer-Katechismus in seiner Diözese verweigerte, wandte sich Wien mit Nachdruck an den Kardinal, der Einführung dieses Katechismus sowie der katechetischen Mission im Bistum Passau doch noch zuzustimmen¹¹². Man verwies dabei explizit auf den erfolgreichen Einsatz des Katechismus in der Steiermark. Maria Theresia und ihr Gatte Franz I. Stephan schrieben sich sogar persönlich in Parhamers Bruderschaftsbuch ein und bekundeten so ihre ausdrückliche Guttheißung seiner katechetischen Methode¹¹³. 1755 erhielt das *Frag-Büchlein* vom Erzbischöflichen Ordinariat das ausschließliche Ka-

105 Vgl. FLEURY, *Catechismus* (wie Anm. 91), 1–4.

106 Vgl. [JOHANN I. VON FELBIGER], *Erläutertes Katechismus zum Gebrauche der deutschen Stadtschulen in den kaiserlich-königlichen Erbländern*. Mit Guttheißung der geistlichen Oberhirten auf allerhöchsten Befehl zum Druck befördert, Wien 1773, 1f.

107 [PARHAMER], *Frag-Büchlein* (wie Anm. 103), 1.

108 Ebd.

109 Von diesen militärischen Einteilungen spricht Fürst Khevenhüller-Metsch in seinem Tagebucheintrag vom 8. Juni 1755: [...] *es hat diser fromme Mann biß 16.000 theils erwachsene, theils ganz unmündige Kinder unter seiner Direction, welche er nach dem Militar Fuß in Caporalschaften, Companien etc. eingetheilet und mittels derlei Subordination und Disciplin in christlicher Zucht erhalten* [...]. Aus der Zeit Maria Theresias. Tagebuch des Fürsten Johann Josef Khevenhüller-Metsch, Kaiserlichen Obersthofmeisters. 1742–1776, hrsg. im Auftrage der Gesellschaft für Neuere Geschichte Österreichs v. Rudolf Graf KHEVENHÜLLER-METSCH u. Hanns SCHLITZER, Bd. 3: 1752–1755, Wien 1910, 245.

110 Vgl. LEIDL, *Situation* (wie Anm. 52), 174 und Luigi A. RONZONI, Ignaz Parhamer und die Christenlehr-Bruderschaft. Die Franz-Regis-Kapelle in der Jesuitenkirche am Hof in Wien, in: *Die Jesuiten in Wien. Zur Kunst- und Kulturgeschichte der österreichischen Ordensprovinz der »Gesellschaft Jesu« im 17. und 18. Jahrhundert*, hrsg. v. Herbert KARNER u. Werner TELESKO, Wien 2003, 99–112, hier: 101. Vgl. zudem SCHEUTZ, *Bruderschaften* (wie Anm. 101), 51.

111 Gebürtig aus Steyr, Studium der Philosophie und der Theologie in Rom, Bologna und Besançon, 1703 Priesterweihe, 1706 Dompropst in Passau, 1707 Domkapitular in Salzburg, 1712 Bischof von Seckau, 1723 Bischof von Passau, 1738 Kardinal. 1729 verzichtete er zugunsten der neuen Erzdiözese Wien auf den Distrikt unter dem Wienerwald. Er förderte den Ausbau des Schulwesens sowie den Kirchenbau im Stil des Spätbarock. Zu ihm: WEISS, *Bistum* (wie Anm. 49).

112 Vgl. LEIDL, *Situation* (wie Anm. 52), 174; BAUMGARTNER, *Seelsorge* (wie Anm. 25), 37, Anm. 50, 303–311.

113 Vgl. ENGELBRECHT, *Geschichte* (wie Anm. 29), 316, Anm. 98.

techismusmonopol für die Erzdiözese Wien¹¹⁴, 1758 wurde Parhamer sogar Beichtvater des Kaisers¹¹⁵. Bezeichnend für diese Phase der thesianischen Katechismuspolitik ist, dass hier ein jesuitischer Katechismus noch die eindeutige Unterstützung des Hofes finden konnte. Die Katechismuspolitik Maria Theresias war hier – auch trotz der oben skizzierten zunehmend episkopalistischen Tendenz – noch klar antireformatorisch ausgerichtet. In dieser Dichotomie bewegte sich Maria Theresia: Sie bemühte sich einerseits, ihre herrschaftliche Stellung gegen römische Ansprüche mit allen Mitteln auszubauen, andererseits drang sie darauf, die aufkeimende protestantische Bewegung in ihren österreichischen Ländern zu unterdrücken. Beide Bestrebungen lassen sich auch, wie hier erkennbar wird, in ihrer Katechismuspolitik nachweisen.

Freilich erfolgte die Unterdrückung protestantischer Tendenzen in Österreich nicht allein aus privaten konfessionellen Aversionen der Herrscherin, sondern wohl vor allem aus konkreten staatspolitischen Erwägungen heraus: Die beiden schlesischen Kriege zu Beginn der Regentschaft Maria Theresias sowie der damit verbundene österreichische Erbfolgekrieg, in dem sich die Herrscherin einer Koalition eines Großteils der europäischen Mächte gegenüber sah, stellten für sie eine traumatische Erfahrung dar¹¹⁶. Da Brandenburg-Preußen dabei als gefährlicher Aggressor agiert hatte, woraus sich allmählich ein preußisch-österreichischer Dualismus im Reich entwickelte, stieg der von Kaunitz (1711–1794)¹¹⁷ formulierte Grundsatz einer *réduction de la Maison de Brandebourg à son état primitif de petite puissance très secondaire*¹¹⁸ sogar zu einem Leitmotiv der thesianischen Außenpolitik auf. Dieser Konflikt war ebenso hochgradig konfessionalistisch aufgeladen, markierte der Siebenjährige Krieg doch einen Höhepunkt der konfessionellen Polarisierung des Reiches¹¹⁹. In der Folge wirkte die äußere Herausforderung durch Preußen auch nachhaltig auf die innere Verfassung und die Innenpolitik der Donaumonarchie¹²⁰. Nun wurden nach dem Ende des Erbfolgekrieges

114 Vgl. RONZONI, Parhamer (wie Anm. 110), 101.

115 Vgl. ebd., 102.

116 Vgl. etwa Matthew S. ANDERSON, *The war of the Austrian succession (Modern wars in perspective)*, London/New York 1995, 80–89. – Maria Theresia hat über den ersten schlesischen Krieg späterhin noch oft die Ansicht geäußert, es sei die schwerste Krise gewesen, die das Haus Habsburg je zu überstehen hatte, vgl. LAU, Kaiserin (wie Anm. 13), 91.

117 Wenzel Anton Graf Kaunitz Rietberg (1711–1794), gebürtig aus Wien, stammte aus westfälischem sowie mährischem Adel, Studium der Rechtswissenschaft in Leipzig, 1734 Regimentsrat in Niederösterreich, 1735 Mitglied des Reichshofrats in Wien, 1742 bis 1744 außerordentlicher Gesandter in Turin, ab 1749 Mitglied des Geheimen Rats, 1750–1752 österreichischer Botschafter in Paris, 1753 österreichischer Staatskanzler, 1764 Erhebung in den Reichsfürstenstand, 1776 in den erbländischen Fürstenstand. Zu ihm vgl. Grete KLINGENSTEIN, *Der Aufstieg des Hauses Kaunitz. Studien zur Herkunft und Bildung des Staatskanzlers Wenzel Anton (SHKBA 12)*, Göttingen 1975; Franz A. J. SZABO, *Staatskanzler Fürst Kaunitz und die Aufklärungspolitik Österreichs*, in: Maria Theresia und Ihre Zeit. Eine Darstellung der Epoche von 1740–1780 aus Anlass der 200. Wiederkehr des Todestages der Kaiserin, hrsg. v. Walter KOSCHATZKY, Salzburg/Wien 1979, 40–45; Angela KULENKAMPFF, *Österreich und das Alte Reich. Die Reichspolitik des Staatskanzlers Kaunitz unter Maria Theresia und Joseph II.*, Köln/Weimar/Wien 2005, wobei darauf hinzuweisen ist, dass einige Schlussfolgerungen Kulenkampffs deutlich zu weit ausgreifen, vgl. Lothar SCHILLING, *Rez. zu: KULENKAMPFF, Österreich (wie Anm. 117)*, in: *sehpunkte* 5, 2005, Nr. 9 (09.09.2005), abrufbar unter: <http://www.sehpunkte.historicum.net/2005/09/7894.html> (zuletzt aufgerufen am 28. September 2019).

118 Ansicht des Fürsten Kaunitz über die militärische und politische Lage Österreichs, 7. September 1778, in: *Heiliges Römisches Reich 1776–1806. Reichsverfassung und Staatssouveränität (VIEG 38)*, hrsg. v. Karl O. VON ARETIN, Bd. 2: *Ausgewählte Aktenstücke, Bibliographie, Register*, Wiesbaden 1967, 1f., hier: 2.

119 Vgl. CLARK, Preußen (wie Anm. 80), 260.

120 Vgl. ebd., 254.

im direkten Umfeld Maria Theresias Spekulationen über die Rolle Friedrichs II. im Zusammenhang mit dem österreichischen Geheimprotestantismus angestellt: Der Kaiserin wurden Berichte zugestellt, der Preußenkönig habe Emissäre in die vom Protestantismus unterwanderten Gebiete Österreichs entsandt, um die Krypto protestanten mit umstürzlerischem Gedankengut zu infiltrieren¹²¹. Auch wenn diese Vorwürfe eher ins Reich der am Wiener Hof kursierenden Mythen zu gehören scheinen, so mussten sie doch für Maria Theresia hochgradig plausibel wirken – nicht selten gingen von den österreichischen Krypto protestanten gegen Wien gerichtete Aversionen aus. Als etwa 1775 in Mähren Aufstände ausbrachen, registrierte der Wiener Hof aufmerksam, dass gerade die protestantischen Minderheiten im Land sehr stark an der antihabsburgischen Meinungsbildung mitgewirkt hatten¹²². Eine Unterdrückung dieser Bewegungen – nicht zuletzt mithilfe klar gegenreformatorischer Katechismen und einer strikt durchexerzierten katechetischen Bildung – legte sich für Maria Theresia also allein schon aus staatspolitischen Gründen nahe. Dazu kam, dass ein angestrebter (doch i. d. R. unerreichter) Monokonfessionalismus ohnehin als tragende Säule des frühmodernen Staates wahrgenommen wurde¹²³. Insbesondere in einem so hochgradig von Diversität der Völker und Sprachen geprägten Staat wie der Donaumonarchie musste konfessionelle Homogenität von hoher Attraktivität für den Monarchen sein¹²⁴. Durch die Absolutsetzung des katholischen Glaubens versuchte die Kaiserin, das Programm einer Uniformisierung ihrer Untertanen voranzutreiben, deren religiöse Disziplinierung somit neben die wirtschaftliche und moralische trat¹²⁵. Die Katechismuspolitik Maria Theresias lässt sich folglich nicht losgelöst von den großen Linien ihrer Staatspolitik sehen, sondern muss in den Rahmen staatspolitischer Erwägungen eingeordnet werden.

Die gegenreformatorische Tendenz scheint beim Parhamer-Katechismus deutlich der ausschlaggebende Impuls für die Unterstützung des Wiener Hofes gewesen zu sein. Dass die Hofburg trotz offenkundiger Defizite des Katechismus sowie verbreiteter Kritik an der Parhamerschen Methode¹²⁶ zunächst am *Frag-Büchlein* festhielt, weist freilich auch auf einen Mangel an geeigneten Alternativen hin, zumal die Überbetonung des Memorierens einen »geistlosen, weithin intellektualistischen Lehr- und Lernbetrieb«¹²⁷ zur Folge hatte. Zum wirklichen Verstehen und Verarbeiten der Glaubensaussagen war der Parhamer-Katechismus kaum geeignet, was auch zeitgenössischen außerösterreichischen Beobachtern auffiel. 1773 wurde in der Berliner *Allgemeinen Deutschen Bibliothek* Friedrich Nicolais (1733–1811)¹²⁸ eine Rezension zu einer späteren Ausgabe des »Frag-Büchleins« Parhamers

121 Konkret handelt es sich um Anklagen des Vertrauten Maria Theresias, P. Pius Manzanor, gegen den Preußenkönig und dessen Verbindungen zum Geheimprotestantismus, vgl. LEIDL, Situation (wie Anm. 52), 165.

122 Vgl. LAU, Kaiserin (wie Anm. 13), 310.

123 Vgl. Ricarda MATHEUS, Konversionen in Rom in der Frühen Neuzeit. Das Ospizio dei Convertendi 1673–1750 (BDHIR 126), Berlin/Boston 2013, 208–223.

124 Vgl. Arno HERZIG, Der Zwang zum wahren Glauben. Rekatholisierung vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, Göttingen 2000, 177.

125 Vgl. STOLLBERG-RILINGER, Maria Theresia (wie Anm. 9), 706.

126 Eine anonym erschienene, zeitgenössische Beschreibung der Methode moniert, dass *ihre* [der Kinder] *zarten Seelen in eine enge Maschine eingeschränkt, ihre Freyheit gewaltig zusammen geschnürt und ihre Fahigkeiten zu einseitig gelenkt werden*. Im Ganzen wird der katechetische Drill als *einseitige[s] und mechanische[s] Exercitium* bezeichnet. Brief Nr. 18, 24. Februar 1774, in: Freymüthige Briefe an Herrn Grafen von V. über den gegenwärtigen Zustand der Gelehrsamkeit der Universität und der Schulen zu Wien, [hrsg. v. Johann T. SATTLER, Johann M. AFSPRUNG u. Johann F. MIEG], Frankfurt a. M./Leipzig 1775, 127–133, hier: 128f.

127 BAUMGARTNER, Seelsorge (wie Anm. 25), 306.

128 Gebürtig aus Berlin, 1747 Besuch der Latina der Franckeschen Stiftungen in Halle, 1748 Besuch der Heckerschen Realschule in Berlin, 1749–51 Buchhandelslehre in Frankfurt (Oder), 1752 Mitarbeit in der väterlichen Buchhandlung in Berlin, 1755 Publikation der *Briefe über den itzigen*

veröffentlicht, die ein vernichtendes Urteil über den Parhamer-Katechismus sowie die katechetische Situation in den Erbländern im Allgemeinen fällt. In süffisantem Ton wird die Besprechung folgendermaßen eröffnet: *Wie höchst elend die christlichen Schul- und Gesangbücher für die Jugend in den mehresten katholischen Ländern noch immer beschaffen sind, davon haben uns dieser kleine Catechismus [...] und die Lieder von neuen überzeugt*¹²⁹. In der Folge mokiert sich das aufgeklärt-protestantische Blatt über die viel zu komplexen und für Kinder unangemessenen dogmatischen Inhalte, die wie zum Ausgleich dafür mit einem kategorisch antiprottestantischen Grundtenor versehen seien. Den auf der ersten Seite des Parhamer-Katechismus präsentierten Grundsatz, der Katholik müsse alle Irrtümer ablehnen, *so die Praelaten und Lehrer der Catholischen Kirchen einhellig verwerfen und verdammen*¹³⁰, kommentiert der Rezensent: *Also nachverdammen muß die unschuldige Seele gleich von Kindheit auf lernen, wovon sie noch gar keinen Begriff hat*¹³¹. Damit war der Nagel auf den Kopf getroffen: Der Parhamer-Katechismus wurde von Wien kaum wegen seiner pädagogischen Qualitäten unterstützt, sondern weil man ihm zutraute, ein wirksames Mittel im Kampf gegen den Protestantismus zu sein.

Aus den hier dargestellten Punkten wird Folgendes ersichtlich: Maria Theresia betrieb, seit ihr die Beendigung der schlesischen Kriege mehr innenpolitischen Handlungsspielraum ließ, eine aktive Katechismuspolitik. Durch die Unterstützung staatskirchlich orientierter Katechismen nach gallikanischem Vorbild sollte ihre Stellung gegenüber Rom gestärkt werden, durch den Einsatz klar gegenreformatorischer Katechismen versuchte sie, geheimprotestantische Umtriebe in den Erblanden zu unterdrücken. Dabei war sie einerseits von dem persönlichen, von ihrem Vater übernommenen Antrieb geleitet, als Herrscherin für das Seelenheil ihrer Untertanen verantwortlich zu sein, andererseits lagen ihrer Katechismuspolitik konkrete staatspolitische Motive zugrunde: die Verfolgung einer Politik der Monokonfessionalisierung sowie die Verhinderung vorgeblicher durch Kryptoprottestanten angeheizter Unruhen in den Randregionen der Donaumonarchie, die in der Hofburg als reale Gefahr wahrgenommen wurden. Gleichzeitig war sie stark eingeschränkt, was das zur Verfügung stehende Arsenal an katechetischer Literatur betraf. Es drängte sich immer stärker die Einsicht auf, dass eine Verbesserung der katechetischen Situation in Österreich vonnöten sei, die auch eine effizientere Nutzung des Katechismus als Medium zur Stärkung des wahren katholischen Glaubens ermöglichte.

Zustand der schönen Wissenschaften in Deutschland, Freundschaft mit Lessing und Moses Mendelssohn, Mitarbeit an Lessings *Theatralischer Bibliothek*, 1758 Übernahme der Nicolaischen Buchhandlung, ab 1759 Mitherausgeber der Literaturzeitschrift *Briefe, die neueste Literatur betreffend*, 1765 Gründung der *Allgemeinen Deutschen Bibliothek* als einflussreichstes Rezensionsorgan der deutschen Hochaufklärung, 1781 Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1798 Mitglied der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Durch seine weitverbreiteten Schriften und seine erfolgreiche Vernetzung baute er Buchhandlung und Verlag zu einem Mittelpunkt der norddeutschen Hoch- und Spätaufklärung aus. Zu ihm: Horst MÖLLER, Art. Nicolai, Friedrich, in: NDB 19, 1999, 201–203; Erich DONNERT, Antirevolutionär-konservative Publizistik in Deutschland am Ausgang des Alten Reiches. Johann August Starck (1741–1816). Ludwig Adolf Christian von Grolmann (1741–1809). Friedrich Nicolai (1733–1811), Frankfurt a. M. [u. a.] 2010.

129 Vgl. Rezension zu: Ignaz PARHAMER, Allgemeines Mission-Fragbüchlein, in drey Schulen ordentlich eingetheilt: mit beygesetzten Gesängern, nebst nutzbaren Bericht von der Christenlehrbruderschaft vermehret; und mit den fünf Hauptstücken Pertri Canisi versehen; zum Gebrauch aller Seelsorger, Schulmeister, Aeltern, Kindern und Mitglieder der Christenlehrbruderschaft in der Wienerischen Erzbischöflichen Diöces herausgegeben, Augsburg 1771, in: Allgemeine Deutsche Bibliothek, hrsg. v. Friedrich NICOLAI, Bd. 19,1, Berlin/Stettin 1773, 227–230. Bei der Ausgabe von 1771 handelt es sich um eine identische Neuauflage des Parhamer-Katechismus von 1750, der sogar dieselbe Seitenzahl aufweist.

130 PARHAMER, Frag-Büchlein (wie Anm. 103), 1f.

131 Vgl. Rezension (wie Anm. 129), 228.

3. Reformbemühungen Maria Theresias im Bereich der katechetischen Literatur

Bereits 1751 hatte Maria Theresia eine *große Remedur* des Ordens- und Klosterwesens angekündigt¹³², die ein umfassenderes staatliches Eingriffsrecht in religiöse Belange mit sich bringen sollte¹³³. Eine Motivationsgrundlage hierfür ist darin zu sehen, dass im selben Jahr die Entdeckung von Geheimprotestanten in Oberösterreich, Steiermark und Kärnten bekannt wurde, was die bisherigen Bemühungen in einem negativen Licht erscheinen ließ¹³⁴. Betroffen waren insbesondere die Diözesen Salzburg, Passau, Lavant, Seckau und Gurk¹³⁵. Hinzu kam, dass der Barnabiten-Provinzial Pius Manzador (1761–1774)¹³⁶, ein Vertrauter und Günstling Maria Theresias, bei einer geheimen Klerus-Untersuchung 1756 in Österreich enorme Missstände in der Organisation von Pfarrei und Katechese auf dem Land aufdeckte¹³⁷. Offenbar zählten die Seelsorger die Katechese und katechetische Predigt keineswegs zu den selbstverständlichen Aufgaben ihres pastoralen Dienstes¹³⁸. Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass in der theresianischen Politik seit der Mitte der 1750er-Jahre die Tendenz erkennbar ist, die katechetische Glaubensvermittlung immer stärker zu ordnen und zu reglementieren. Wesentliche Impulse erhielt die Kaiserin

132 In ihrem ersten »politischen Testament« schreibt sie: *Und wäre nicht allein nicht löblich, sondern hielte es viel mehr für sträflich, wann an die Geistlichkeit mehrers gegeben und abgetreten würde, weiln einerseits sie solches nicht bedürfen, andererseits aber jene, so selbte besitzen, leider! nicht so anwenden, wie sie sollten, und anbei das Publicum sehr bedrucken. Dann kein Kloster in den Schranken der Stiftung verbleibet und viele Müßiggänger angenommen werden, welches alles eine große Remedur noch erfordern wird [...]*, Denkschrift 1750/51 (wie Anm. 75), 72.

133 Vgl. Gerda LETTNER, Das Spannungsfeld zwischen Aufklärung und Absolutismus. Die Ära Kaunitz (1749–1794) (FKDG 105), Göttingen 2016, 38f. sowie Karl ACHAM, Geistige Entwicklungen, ihr politisches Umfeld und die Anfänge der Geisteswissenschaften in Graz. Von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, in: Kunst und Geisteswissenschaften aus Graz. Werk und Wirken überregional bedeutsamer Künstler und Gelehrter. Vom 15. Jahrhundert bis zur Jahrtausendwende (Kunst und Wissenschaft aus Graz 2), hrsg. v. Karl ACHAM, Wien/Köln/Weimar 2009, 59f.

134 Vgl. Elisabeth KOVÁCS, Ultramontanismus (wie Anm. 11), 13.

135 Vgl. REINHARDT, Kirchenreform (wie Anm. 51), 106. – Vgl. dazu auch Peter G. TROPPER, Emigriert – missioniert – deportiert. Protestanten und Geheimprotestantismus in Österreich und Salzburg zwischen Gegenreformation und Toleranz, in: RJKG 13, 1994, 179–189.

136 Gebürtig aus Wien, Spross einer Adelsfamilie italienischer Herkunft, 1724 Profess, beim Ordenseintritt Ablegung seiner Taufnamen, Studium der Theologie in Wien, 1729 Priesterweihe, danach Einsatz in Schule und Mission, Mitglied der Religionshofkommission (1756 aufgelöst), 1756 leitender Akteur in den Verhandlungen mit Papst Benedikt XIV. um eine *cassa religionis*, 1758 Generalvisitor, 1761 auf expliziten Wunsch Maria Theresias Ordensgeneral (*Praepositus generalis*), 1764 Nomination auf das kroatische Bistum Zengg-Modruš, wobei die späte Verleihung der bischöflichen Dignität Zeichen dafür ist, dass diese nur als Gunsterweis für einen Prälaten zur Honorierung früherer Verdienste zu verstehen ist, 1772 Versetzung nach Hermannstadt (Siebenbürgen). Vgl. zu ihm János TEMESVÁRY, Manzador Pius erdélyi püspök élete és irodalmi működése (Leben und literarisches Wirken des siebenbürgischen Bischofs Pius Manzador), Budapest 1931; Giuseppe BOFFITO, Scrittori Barnabiti o della Congregazione dei Chierici regolari di San Paolo (1533–1933). Biografia, bibliografia, iconografia, Bd. 2, Florenz 1933, 400–403; Joachim BAHLCKE, Ungarischer Episkopat und österreichische Monarchie. Von einer Partnerschaft zur Konfrontation (1686–1790) (FGKöM 23), Stuttgart 2005, 147–150; Viliam Štefan DÓCI OP, Die seelsorgliche Tätigkeit der Kaschauer Predigerbrüder. Ein Dominikanerkonvent im Ambiente von Pfarrei, Stadt und Staat im 18. Jahrhundert, Berlin/Boston 2018, 121–124.

137 Vgl. KOVÁCS, Ultramontanismus (wie Anm. 11), 13f. sowie LEIDL, Situation (wie Anm. 52), 166–170.

138 Vgl. ebd., 170.

dabei von verschiedenen Stellen: So empfahl Manzador, der als Mitglied der neu geschaffenen Religionshofkommission direkten Zugang zu Maria Theresia hatte¹³⁹, der Kaiserin 1757 in einer Denkschrift die Publikation guter religiöser und damit auch katechetischer Schriften¹⁴⁰. Ebenso drängte das *Directorium in publicis et cameralibus*, in persona Johann Christoph Freiherr von Bartenstein (1689–1767)¹⁴¹ – stärker als Direktoriumspräsident Friedrich Wilhelm Graf von Haugwitz (1702–1765)¹⁴² –, bei der Kaiserin auf die Einführung und Unterstützung katechetischer Missionen im Land ob der Enns, Steiermark und Kärnten¹⁴³. Tatsächlich verstärkte Maria Theresia in der Folge die katholische Mission durch die zunehmende Etablierung von katechetisch operierenden *missiones vagae* sowie *missiones stabiles*, die hauptsächlich von Ordensleuten, insbesondere von Jesuiten oder Kapuzinern, getragen wurden¹⁴⁴. Bartenstein stand den Jesuiten dabei eher ablehnend gegenüber und sprach sich aufgrund der größeren Beliebtheit beim Volk für die Kapuziner aus¹⁴⁵ – ein Vorschlag, dem sich die Kaiserin offenbar anschloss¹⁴⁶.

139 Vgl. BAHLCKE, Episkopat (wie Anm. 136), 148.

140 Vgl. Responsum ad Scriptum nomine Sanctitatis Suae P. Manzador extraditum. LEIDL, Situation (wie Anm. 52), 163 gibt für diesen Entwurf die Signatur des Archivs des ehemaligen Ministeriums für Kultus und Unterricht an: AMKU, Rubrik 68, Generalia 1756, Zahl 63. Mittlerweile befindet sich dieses Archiv im Allgemeinen Verwaltungsarchiv des österreichischen Staatsarchivs in Wien. Das Responsum findet sich dort unter den Akten des Alten Kultus, AT–OeStA/AVA Kultus, AK Katholisch 654, 68.

141 Gebürtig aus Straßburg, entstammte einer streng lutherischen Familie, Studium von Sprachen, Geschichte und Rechtswissenschaften in Straßburg, Studienabschlüsse 1709 (Geschichte) und 1711 (Jura), Umzug nach Wien, dort Förderung durch Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), 1715 Konversion zum Katholizismus, 1719 Erhebung in den Ritterstand, Sekretär, später Protokollführer der Geheimen Konferenz, engster Vertrauter Kaiser Karls VI., 1732 Reichsfreiherr, Geheimer Rat, Vizekanzler der österreichischen Staatskanzlei, prägte zentral die habsburgische Haus- und Außenpolitik, 1753 Wechsel in die Innenpolitik. Zu ihm vgl. Alfred von ARNETH, Art. Bartenstein, Johann Christoph Freiherr von, in: ADB 2, 1875, 87–93; Friedrich WALTER, Männer um Maria Theresia. Mit 16 Bildtafeln und einem Farbbild, Wien 1951, 19–38; STOLLBERG-RILINGER, Maria Theresia (wie Anm. 9), 221–229.

142 Gebürtig aus Brauchitschdorf (Liegnitz), ab 1725 nach Konversion zum Katholizismus Beamter der schlesischen Landesverwaltung, 1742 Präsident der zentralen Landesverwaltung in Restschlesien, Einschränkung der verbliebenen Machtposition der adeligen Landstände, ab 1743 Vertreter von Reformplänen zur Ausschaltung des ständischen Einflusses auf die *politica et cameralia*, Bekämpfung der Misswirtschaft in Kärnten und Krain, ab 1747 Durchführung seiner Reformen in allen Provinzen außer Ungarn, den Niederlanden und Italien, ab 1749 Präsident des neu geschaffenen *Directorium in publicis et cameralibus*, wodurch er zum Mitbegründer des »Kernstaates« Österreich wurde, 1760 wegen Konkurrenz zu Fürst Kaunitz-Rietberg in den Staatsrat abgeschoben und damit politisch kaltgestellt. Vgl. zu ihm: Constantin von WURZBACH, Art. Haugwitz, Friedrich Wilhelm Graf, in: BLKÖ 8, 1862, 68f.; Friedrich WALTER, Art. Haugwitz, Friedrich Wilhelm Graf von, in: NDB 8, 1969, 95f.; Dagmar RUZICKA, Friedrich Wilhelm Graf von Haugwitz (1702–1765). Weg, Leistung und Umfeld eines schlesisch-österreichischen Staatsmannes, Frankfurt a. M. 2002; Hans-Wolfgang BERGERHAUSEN, Österreichische Reformprojekte für ein wiedererobertes Schlesien, in: MIÖG 116, 2008, 331–344.

143 LEIDL, Situation (wie Anm. 52), 171 verweist auf einen diesbezüglichen Vortrag vom 10. Januar 1757. Für die in diesem Zusammenhang sehr interessanten Konferenzen zwischen Direktorium und Staatskanzlei über Religionsangelegenheiten vgl. insbesondere die Akten in AT–OeStA/HHStA, StK, Vorträge 73.

144 Vgl. REINHARDT, Kirchenreform (wie Anm. 51), 107f. sowie LEIDL, Situation (wie Anm. 52), 171–173.

145 Vgl. Vortrag vom 26. Februar 1752, AT–OeStA/HHStA, StK, Vorträge 68 (1752 I–V), Konv. 2, fol. 140–143.

146 Vgl. Paul DEDIC, Die Maßnahmen Maria Theresias gegen die Oberennstaler Protestanten bis zur Errichtung der steierischen Konversionshäuser, in: JGPrÖ 61, 1940, 73–155, hier: 106.

Bei den »Missionen« handelte es sich allerdings um ein Instrument der außerordentlichen Seelsorge, womit erneut das Problem einer mangelhaften *ordentlichen* katechetischen Glaubensvermittlung aufscheint. Ein strukturelles Defizit bestand darin, dass die katechetische Unterweisung noch immer – wie in den vorausgehenden Jahrhunderten – primär Volks- und Kirchenkatechese war¹⁴⁷. Schulkatechese wurde zumeist nur als Einprägung und Wiederholung des in der Kirchenkatechese Gelernten betrieben¹⁴⁸. Da durch das westfälische Friedensinstrument das Schulwesen als *annexum religionis* klar dem kirchlichen Bereich zugeordnet und dieser Rechtszustand zum Reichsgesetz erhoben wurde¹⁴⁹, kam der landesherrlichen Kompetenz *de iure* eine lediglich unterstützende Funktion für den Unterricht zu¹⁵⁰. Dadurch befanden sich jedoch Katechese und Religionsunterricht weitgehend außerhalb des reglementierenden staatlichen Zugriffs; mussten Reformen durchgeführt werden, so war dies nur über den »Umweg« der kirchlichen Bestimmungen möglich. Zudem war die Quote an Kindern, die überhaupt die Schule besuchten, insbesondere auf dem Land verheerend¹⁵¹.

Es lag folglich nahe, zur Konsolidierung religiösen Wissens im Volk eine Schulreform mit Verbindlichkeitscharakter und Präsenzpflicht anzustrengen sowie die Katechese stärker ins Curriculum einzubinden. Diese Bemühung findet sich etwa in der neuen Gymnasialordnung von 1764 wieder, die der Muratori-Schüler Giovanni Battista Gaspari (1702–1768)¹⁵² zusammen mit dem österreichischen Jesuiten-Provinzial sowie einigen Gymnasialpräfekten erarbeitet hatte und die die Studienhofkommission der Kaiserin zur Einführung empfahl¹⁵³. Darin wurde dem katechetischen Unterricht zunächst für die ersten vier Jahre der kleine canisische Katechismus zugrunde gelegt, für die beiden Abschlussjahre sollte der größere Canisius verwendet werden¹⁵⁴. Interessant ist dabei die explizite Maßgabe, der Stoff des Katechismus solle nicht nur auswendig gelernt werden, sondern die Kinder sollten auch die *ratio sententiarum* wiedergeben können, anstatt bloßen Worthülsen anzuhängen¹⁵⁵. Maria Theresia verfügte noch im selben Jahr, dass diese *sehr wohl verfasste Instruction für die Sechs untern Schulen durchgehends beobachtet werden möge*¹⁵⁶.

147 Vgl. HOFINGER, Geschichte (wie Anm. 12), 20, sowie THALHOFER, Entwicklung (wie Anm. 12), 65f.

148 Vgl. ebd.

149 Das *Instrumentum Pacis Osnabrugensis* zählt die Besetzung der Schulen zu den Nebenrechten des *Exercitium confessionis: Cuiusmodi annexa habentur institutio consistoriorum, ministeriorum tam scholasticorum, quam ecclesiasticorum, Ius Patronatus, aliaque similia iura* [...]. *Instrumentum Pacis Osnabrugensis ex exemplaribus Hoffmanni, Obrechtii, Puffendorfi, aliorumque speciatim Io. Godofr. de Meiern recognitum, notis marginalibus et indice instructum in usum auditorum suorum* edidit Johann Rudolph ENGAU, Jena 1739, 35.

150 Vgl. BAUMGARTNER, Seelsorge (wie Anm. 25), 285.

151 Einen guten Eindruck von diesen Verhältnissen vermittelt ENGELBRECHT, Geschichte (wie Anm. 29), 21–24. So fand etwa der Unterricht auf dem Land oft ohnehin nur im Winter statt, da im Sommer die Kinder zur Feldarbeit herangezogen wurden. Auch der Mädchenanteil an den Schulkindern war minimal.

152 Gebürtig aus Levico im Trentino, Schüler Ludovico Antonio Muratoris (1672–1750), 1758 Professor für Geschichte an der Universität Wien, 1759 von der Studienhofkommission mit der Oberaufsicht (*ober-Inspection*) über die Gymnasien betraut, in dieser Funktion *Director Scholarum humaniorum*, Verfasser der ersten verbindlichen staatlichen Regelung der Gymnasialstudien. Zu ihm: Eckhart SEIFERT, Paul Joseph Riegger (1705–1775). Ein Beitrag zur theoretischen Grundlegung des josephinischen Staatskirchenrechts (SRG 5), Berlin 1973, 165; ENGELBRECHT, Geschichte (wie Anm. 29), 467.

153 Vgl. ebd.

154 Vgl. *Instructio pro Scholis humanioribus*, in: ebd., 467–482, hier: 475f.

155 *Nec Catholica haec institutio memoriae tantum mandabitur, sed et adsuescent pueri sententiarum ipsarum rationem reddere, nec solis vocibus haerere*. Ebd.

156 Vgl. ENGELBRECHT, Geschichte (wie Anm. 29), 467.

Damit förderte die Kaiserin einen Prozess, der um die Jahrhundertmitte zu einer Entwicklung weg von der Volks- und Kirchenkatechese hin zur verstärkten Schulkatechese führte¹⁵⁷. Die Verbindung der Katechese mit der Förderung der Schulpolitik und -reform wurde Maria Theresia auch von Kardinal Leopold Ernst von Firmian (1763–1783)¹⁵⁸, Fürstbischof von Passau und Berater der Kaiserin, im Rahmen eines Promemorias nachdrücklich empfohlen: *Um nun deme noch besser vorzukommen, und das etwa noch verborgene Unkraut leichter auszurotten, finde ich als ein besonders gutes Mittel, daß der Unterricht der Jugend in den Schullen mit aller Aufmerksamkeit befördert auch mittelst allerhöchst landesfürstl. Verordnungen auf die besten Weege eingeleitet werde*¹⁵⁹.

Die hier skizzierten Ansätze wurden in der Folge intensiviert, als mit dem Tod Franz I. Stephans 1765 die große »Wende« in der Kirchenpolitik Maria Theresias eintrat¹⁶⁰. Zentrale Entwicklungslinien in dieser Phase waren die Reglementierung und »Verstaatlichung« der Katechismuspolitik, die eng an eine grundlegende Reform des Schulwesens gebunden wurde. Auch das Streben nach einem österreichischen Einheitskatechismus, ganz im Sinne der Uniformitätspolitik der Kaiserin, ist hier zu nennen. Deshalb soll abschließend noch ein Blick auf die Katechismusreform unter Maria Theresia in den 1770er-Jahren geworfen werden.

Zentraler Akteur in dieser Reform war Johann Ignaz von Felbiger (1724–1788)¹⁶¹. Der Abt des Augustiner-Chorherrenstiftes im schlesischen Sagan hatte die Aufmerksamkeit der Kaiserin durch seine grundlegende Schulreform in Schlesien auf sich gezogen, im Rahmen derer er in Zusammenarbeit mit dem Prior seines Stiftes, Benedikt Strauch (1724–1803)¹⁶²,

157 Vgl. HOFINGER, Geschichte (wie Anm. 12), 108f., 161, Anm. 109.

158 Gebürtig aus Trient, 1739 Bischof von Seckau, daneben Administrator des Suffraganbistums Trient, 1763 Fürstbischof von Passau, Berater Maria Theresias, richtete ein Priesterseminar in Passau ein, 1772 Kardinal. Zu ihm: August LEIDL, Leopold Ernst von Firmian, in: Ostbairische Grenzmarken 13, 1971, 5–26; DERS., Art. Leopold Ernst von Firmian, in: NDB 14, 1985, 293f.; Alessandro CONTI, Leopoldo Ernesto Firmian (1708–1783) e l'arcidiocesi di Salisburgo, in: AISIG 32, 2006, 71–126.

159 Promemoria des Fürstbischofs von Passau über die Nothwendigkeit der Verbesserung des Schulwesens in den k.k. Erbländern, Mai 1769, in: BAUMGARTNER, Seelsorge (wie Anm. 25), 541–544, hier: 541; ebenfalls abgedruckt in: ENGELBRECHT, Geschichte (wie Anm. 29), 489f. Im Anschluss an den hier zitierten Passus verweist der Kardinal auf die unlängst erfolgte Einführung eines neuen allgemeinen Katechismus in seiner Diözese und legt dies auch der Kaiserin nahe.

160 Darauf hat zuerst Elisabeth Kovács hingewiesen. Vgl. KOVÁCS, Kirchenpolitik (wie Anm. 2), 64f.

161 Gebürtig aus Głogów/Glogau (Schlesien), Studium der Philosophie und Theologie in Breslau, 1744–46 Hauslehrer, 1746 Eintritt in das Augustiner-Chorherrenstift Sagan, 1748 Erzpriester und Abt des Stiftes, 1762 Studium der pädagogischen Methode an der Heckerschen Realschule in Berlin, 1765 Verfasser des Generallandschulreglements für die katholischen Schulen in Schlesien und Glatz, ab 1773 Reformator des österreichischen Schulwesens, 1776 Resignation als Abt, 1777 Oberdirektor des *Gesamnten Normalschulen-Geschäfts*, 1782 Versetzung nach Ungarn. Zu ihm: Herbert SCHÖNEBAUM, Art. Felbiger, Johann Ignaz von, in: NDB 5, 1961, 65f.; Josef STANZEL, Die Schulaufsicht im Reformwerk des Johann Ignaz von Felbiger (1724–1788). Schule, Kirche und Staat in Recht und Praxis des aufgeklärten Absolutismus (RSWV 18), Paderborn 1976.

162 Gebürtig aus Frankenstein (Schlesien), Studium der Philosophie und der Theologie in Breslau, 1746 Eintritt ins Augustiner-Chorherrenstift in Sagan, 1747 Profess, 1748 Priesterweihe, Cellerar, Weiterstudium im Kanonischen Recht, der Patristik und der Kirchengeschichte, Kaplan in Dittersbach, später Stadtkaplan, Curatus und Sonntagsprediger in Sagan, 1762 Prior des Saganer Stifts, Novizenmeister, Schulaufseher, 1778 Abt. Zu ihm: Georg Christoph HAMBERGER/Johann G. MEUSEL, Das gelehrte Teutschland, oder Lexikon der jetzt lebenden teutschen Schriftsteller, Bd. 7, Lemgo 1798, 692; Heinrich DOERING, Die gelehrten Theologen Deutschlands im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert. Nach ihrem Leben und Wirken dargestellt, Bd. 4, Neustadt a. d. Orla 1835, 416–418; HOFINGER, Geschichte (wie Anm. 12), 36.

einen dreistufigen Katechismus, den »schlesischen Katechismus«, verfasst hatte¹⁶³. Dieser bestand aus drei separaten Ausgaben¹⁶⁴ unterschiedlichen Umfangs und sollte nach dem Willen Maria Theresias auch für alle Schulen Österreichs eingeführt werden, weshalb 1771 eine erste österreichische Ausgabe des mittleren Saganer Katechismus gedruckt wurde¹⁶⁵. Die Art und Weise, wie Maria Theresia bei der Einführung der neuen Katechismen vorgeht, wirft ein bezeichnendes Schlaglicht auf das Selbstbewusstsein, mit dem sie ihre Katechismuspolitik betrieb: Als Regierungsrat Franz Karl Hägelin (1735–1809)¹⁶⁶ sie darauf aufmerksam machte, dass die Katechismen vor einer Einführung in Österreich erst den bischöflichen Ordinariaten zur Genehmigung vorzulegen seien, schwächte sie diesen Einwand durch den Verweis ab, es seien nur die drei niederösterreichischen Ordinate dazu zu hören¹⁶⁷. Damit verneinte sie ein ursprüngliches Verfügungsrecht der Bischöfe über den Religionsunterricht in ihren Diözesen, die Bischöfe wurden de facto nur noch als Fachzensoren im Auftrag der Regierung gesehen. Auf dieser Linie liegt auch ein Hofdekret von 1772, das der Bücherzensurkommission die Anweisung gab, Religionsbücher, zu denen auch die Katechismen zählten, ausschließlich von Simon Ambros Edler von Stock (1710–1772)¹⁶⁸ zensurieren zu lassen¹⁶⁹. Damit gewann ein reformorientierter, dem »Jansenismus«¹⁷⁰

163 Vgl. Winfried ROMBERG, Johann Ignaz von Felbiger und Kardinal Johann Heinrich von Frankenberg (ArbSKG 8), Sigmaringen 1999, 35–38.

164 Die Ausgaben unterschieden sich nach Komplexität und Ausführlichkeit. Es handelt sich um folgende Katechismen: [Johann I. VON FELBIGER], Römisch-katholischer Catechismus für die erste Classe der Kinder in den Schulen Saganischen Stifts Can. Reg. Ord. S. Augustini Congr. Lat., Sagan 1765; [Benedikt STRAUCH], Römisch-katholischer Catechismus für die II. Classe der Kinder in den Schulen Saganischen Stifts Can. Reg. Ord. S. Augustini Congr. Lat., Sagan 1765; [Benedikt STRAUCH], Römisch-Katholischer Catechismus für die IIIte Classe der Kinder in Schulen des Saganischen Stifts Can. Reg. Ord. S. Augustini Congr. Lateran. Nebst einer Vorrede, darinn von der Einrichtung und dem Gebrauche des für jede Classe verfertigten Catechismi ausführlich gehandelt wird, Sagan 1766.

165 Vgl. Joseph A. Freiherr VON HELFERT, Die österreichische Volksschule. Geschichte, Systematik, Statistik, Bd. 1: Die Gründung der österreichischen Volksschule durch Maria Theresia, Prag 1860, 135.
166 Gebürtig aus Freiburg i. Br., Studium der Philosophie in Halle bei Christian Wolff, 1764 Mitarbeiter der niederösterreichischen Landesregierung, 1770 niederösterreichischer Regierungsrat, Theaterzensor, Beisitzer der Bücherhofkommission. Er gilt als Schöpfer der thesesianischen Normal- und Realschule, der die umfassende Reformtätigkeit Felbigers vorbereitet hatte. Zu ihm: Friedrich NICOLAI, Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz, im Jahre 1781. Nebst Bemerkungen über Gelehrsamkeit, Industrie, Religion und Sitten, Bd. 3, Berlin/Stettin 1784, 353; Constantin VON WURZBACH, Art. Hägelin, Franz Karl, in: BLKÖ 7, 1861, 174.

167 Vgl. HOFINGER, Geschichte (wie Anm. 12), 65f.

168 Gebürtig aus Wien, stammte aus ungarischem Adel, 1725–32 Studium am Collegium Germanicum in Rom, 1732 Dr. phil und Dr. theol., 1734 Domkanoniker an St. Stephan in Wien, dann Domkantor, Prälat und zugleich Propst von St. Peter, später Titularbischof von Rosone, 1759 Direktor der Theologischen Fakultät zu Wien, Mitglied der Studienhofkommission, des Zensurkollegiums und des außerordentlichen *Consensus in publico-ecclesiasticis*. Er ging radikal gegen die Jesuiten an der Wiener Universität vor und förderte aktiv die Verbreitung jansenistischer Literatur. Zu ihm: Heinrich REUSCH, Art. Stock, Simon von, in: ADB 36, 1893, 280f.; Elisabeth Kovács, Zur Gründung des Schwandnerischen Benefiziatkapitels an der St. Peterskirche in Wien 1754, in: BWDG 15, 1974, 25–30; DIES., Ultramontanismus (wie Anm. 11), 16.

169 Vgl. HELFERT, Volksschule (wie Anm. 165), 150; vgl. zur Wiener Zensur der Zeit auch Hans WAGNER, Die Zensur in der Habsburgermonarchie (1750–1810), in: Buch- und Verlagswesen im 18. und 19. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der Kommunikation in Mittel- und Osteuropa (SGKMO 4), hrsg. v. Herbert G. GÖPFERT, Gerard KOZIELEK u. Einhard WITTMANN, Berlin 1977, 28–44.

170 Zur Problematik dieser eingeführten Bezeichnung, die vor allem »Fremdbezeichnung« und »Kampfbegriff« war, vgl. Rudolf REINHARDT, Der Jansenismus, in: RJKG 13, 1994, 191–198. – Zum ursprünglich gnadentheologischen Jansenismus vgl. Der Jansenismus – eine »katholische Häresie«?

nahestehender Theologe das Zensurmonopol über die österreichischen Katechismen, was von Maria Theresia offenbar gewollt war. Nachdem Christoph Anton Graf Migazzi (1757–1803)¹⁷¹, seit 1757 Erzbischof von Wien, anfänglich jansenistische Strömungen in Wien unterstützt hatte¹⁷² und Maria Theresia unter dem Einfluss französischer Literatur und aufgeklärter Kreise am Wiener Hof selbst zum österreichischen Spätjansenismus (bzw. in vielerlei Hinsicht zum »Febronianismus«¹⁷³) tendierte¹⁷⁴, besetzte sie jetzt auch die Wiener Zensurstellen durchgängig mit Jansenisten: Gerard van Swieten (1700–1772)¹⁷⁵ wurde Präses der Zensur- und Studienhofkommission, Hofrat Karl Anton von Martini (1726–1800)¹⁷⁶ sein engster Mitarbeiter, der bereits genannte Simon von Stock gehörte ebenfalls dem Zensurkollegium an und beseitigte durch Verdrängung der Jesuiten aus dem akademischen Senat deren Einfluss auf das Schulwesen¹⁷⁷. Jansenistische Positionen ließen sich in den neuen Katechismen unter diesen Umständen deutlich leichter durchsetzen. Der Jansenismus war mit seiner regalistischen Kirchenrechtslehre bestens geeignet als theologische Grundlage des theresianischen Reformwerks¹⁷⁸, im Rahmen dessen die Kaiserin fundamental in einen Bereich eingriff, der nach althergebrachter Regelung dem kirchlichen Zuständigkeitsbereich oblag. Wenn im Verständnis des Jansenismus der Herrscher *advocatus et defensor ecclesiae*

Das Ringen um Gnade, Rechtfertigung und die Autorität Augustins in der frühen Neuzeit (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 159), hrsg. v. Dominik BURKARD u. Tanja THANNER, Münster 2014.

171 Gebürtig aus Trient, Schulbildung in Salzburg, 1723 Page am fürstbischöflichen Hof in Passau, ab 1732 Studium der Philosophie und der Theologie als Germaniker in Rom, 1736 Dr. iur. utr. an der Sapienza in Rom, Weiterstudium in Kirchenrecht in Innsbruck, 1738 Priesterweihe, Domkanoniker in Brixen, 1741 Assessor Bischof Thuns in der Römischen Rota, 1742 Domkanoniker in Trier, 1745 Auditor Rotae, 1751 Koadjutor von Mechelen, Titularerzbischof von Cartagine, 1756 Bischof von Waitzen/Vác, 1757 Erzbischof von Wien, 1761 Kardinal. Zu ihm: Cölestin WOLFSGRUBER, Christoph Anton Kardinal Migazzi, Fürsterzbischof von Wien. Eine Monographie und zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Josephinismus, Ravensburg ²1897; Peter HERSCHE, Art. Migazzi, Christoph Graf, in: NDB 17, 1994, 486–488; Joachim BÜRKLE, Art. Migazzi, Christoph Bartholomäus Anton, in: BBKL 40, 2019, 823–836.

172 Vgl. Timothy HOCHSTRASSER, Cardinal Migazzi and Reform Catholicism in the Eighteenth-Century Habsburg Monarchy, in: Catholicism and Austrian Culture (Austrian Studies 10), hrsg. v. Ritchie ROBERTSON u. Judith BENISTON, Edinburgh 1999, 16–31, hier: 20.

173 Dazu vgl. Dominik BURKARD, Art. 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.

174 Vgl. HERSCHE, Maria Theresia (wie Anm. 62), hier: 20f., sowie KOVÁCS, Kirchenpolitik (wie Anm. 2), 69.

175 Gebürtig aus Leiden, Studium der Chemie, Pharmazie und Medizin in Leuven und Leiden, 1725 Dr. med., Privatlehrer, 1745 Leibarzt und Berater Maria Theresias, 1759 Präses der Studienhofkommission. Er tat sich als Reformers des Zensurwesens hervor. Zu ihm: Frank T. BRECHKA, Gerard van Swieten and his World 1700–1772 (IAHI 36), Den Haag 1970; Werner E. GERABEK, Art. Swieten, Gerhard von, in: Enzyklopädie Medizingeschichte, hrsg. v. Werner E. GERABEK [u. a.], Berlin/New York 2005, 1369.

176 Gebürtig aus Revò, 1741 Studium der Rechtswissenschaft in Innsbruck, 1747–50 Weiterstudium in Wien, 1754 Professor für Naturrecht in Wien, 1760 Mitglied der Studienhofkommission, 1773 Mitglied der Gesetzgebungskommission. Zu ihm: Wolfgang ROTHER, Art. Karl Anton von Martini, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie, hrsg. v. Helmut HOLZHEY u. Vilem MUDROCH, Bd. 5,1: Die Philosophie des 18. Jahrhunderts. Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation, Schweiz, Nord- und Osteuropa, Basel 2014, 655–661 (Literatur: 708).

177 Vgl. Eduard WINTER, Der Josefinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740–1848 (BGRWD 1), Berlin 1962, 34–45.

178 Vgl. KOVÁCS, Kirchenpolitik (wie Anm. 2), 66 sowie KLINGENSTEIN, Staatsverwaltung (wie Anm. 62), 164–184.

war, dann entspricht dies auch dem herrscherlichen Selbstverständnis Maria Theresias¹⁷⁹. Auf dieser herrschaftstheoretischen Grundlage nahm es die Kaiserin als ihr Recht und sogar ihre Pflicht wahr, ohne Rücksprache mit der römischen Zentrale Reformen auch im wichtigen katechetischen Bereich durchzuführen. Dass sich hier ein großes Konfliktfeld mit Rom auftat, deutet sich in Wiener und Römischen Quellen an, müsste aber von der Forschung noch weiter untersucht werden¹⁸⁰. Die Bestrebungen nach einem einheitlichen Katechismus in den Erblanden gingen jedenfalls von Maria Theresia persönlich aus. Als Bischof Firmian von Passau sich gegen die saganischen Katechismen mit der Begründung wehrte, er habe bereits einen Katechismus in seiner Diözese, wies ihn Maria Theresia zurecht: der Saganische Katechismus sei in *allen Diözesen Meiner gesamten Böhmisch-Österreichischen Erblände zum Gebrauch für die Schulen vorzuschreiben* [...], und Firmian solle *dieser Meiner Gesinnung sich zu fügen keinen Anstand nehmen, folglich den gedachten Katechismus auch in dem österreichischen Teil der Passauischen Diözese*¹⁸¹ einführen.

1773 konnte Maria Theresia Felbiger gewinnen, persönlich zur Anleitung der Schul- und Katechismusreform nach Österreich zu kommen: Er wurde zum Generaldirektor des deutschen Normalschulwesens ernannt und fand somit Aufnahme in die mit der Reform betraute niederösterreichische Schulkommission¹⁸². In diesem Rahmen stellte er eigens für Österreich einen größeren Katechismus zusammen, den *Erläuterten Katechismus* von 1773¹⁸³, der letztlich über einige Zwischenstufen und die Bearbeitung einer eigens gebildeten Katechismuskommission zum österreichischen Normalkatechismus von 1777 ausgestaltet wurde¹⁸⁴. Da dieser in nicht weniger als sieben verschiedenen Auflagen erschien, wurde auch von einem »System der übereinstimmenden Katechismen für den Religionsunterricht«¹⁸⁵ gesprochen. Der Erläuterte Katechismus ist dabei von besonderer Wichtigkeit, da er den einzigen großen Katechismus darstellt, den Felbiger selbst erarbeitet hat – die größeren saganischen Katechismen gehen in stärkerem Maß auf Prior Benedikt Strauch zurück, Felbiger fügte lediglich Vorrede, Anhang und die katechetische Haupttabelle hinzu¹⁸⁶. Will man untersuchen, welchen Einfluss die österreichische Katechismuspolitik Maria Theresias auf die Gestaltung der Felbiger-Katechismen hatte, ist ein Vergleich der explizit für Österreich abgefassten Katechismen, also des Erläuterten und des Normalkatechismus, mit den Saganer Katechismen lohnenswert, da Felbiger zu Abfassungszeit der saganischen Katechismen noch Untertan Friedrichs II. von Preußen gewesen war. Hier könnte auf viele auffällige Veränderungen hingewiesen werden, an dieser Stelle sollen lediglich zentrale Beispiele herausgegriffen werden.

179 Vgl. Peter HERSCHE, *Der Spätjansenismus in Österreich* (VKGÖ 7), Wien 1977, 357–405.

180 Der Verfasser dieses Aufsatzes bereitet eine Studie zu diesem Forschungskomplex vor.

181 Resolution Maria Theresias vom 31. August 1772, zitiert nach HOFINGER, *Geschichte* (wie Anm. 12), 68. Die Resolution befindet sich in den Staatsratsakten des Wiener Kabinettsarchivs, AT-OeStA/HHStA, KA, StR 1–1767–1833.

182 Vgl. ROMBERG, *Felbiger* (wie Anm. 163), 24f.

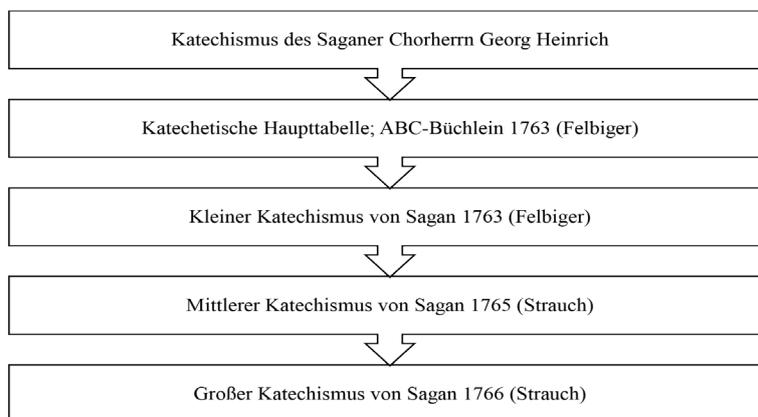
183 Vgl. [FELBIGER], *Erläuterte Katechismus* (wie Anm. 106).

184 Vgl. [Johann I. von FELBIGER], *Der große Katechismus mit Fragen und Antworten zu dem öffentlichen und privat Unterrichte der Jugend, in den kais. königl. Staaten. Mit röm. kais. auch kaiserl. königl. apost. Majest. Allergnädigster Druckfreyheit wie auch mit Genehmhaltung der geistl. Obrigkeit*, Wien 1777. – Für die verschiedenen Ausgaben und Zwischenstufen vgl. HOFINGER, *Geschichte* (wie Anm. 12), 70–112; THALHOFER, *Entwicklung* (wie Anm. 12), 78–88; RAAB, *Katechismusproblem* (wie Anm. 47), 40f. Eine kurze Übersicht zu Verhältnis und Beziehung der unterschiedlichen Stufen untereinander findet sich im nachfolgenden Schema in diesem Aufsatz.

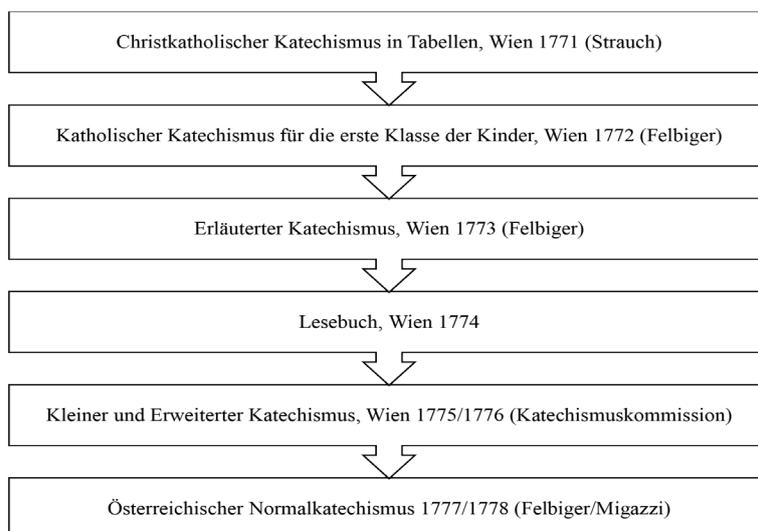
185 Vgl. HELFERT, *Volksschule* (wie Anm. 165), 521.

186 Vgl. THALHOFER, *Entwicklung* (wie Anm. 12), 78f.; HOFINGER, *Geschichte* (wie Anm. 12), 35f. und 71.

Entwicklung der Saganischen Katechismen:



Weitere Entwicklung in Österreich:



Ein Prüfstein zur Einordnung der politischen Tendenz von Katechismen ist das vierte Gebot des Dekalogs, da an dieser Stelle für gewöhnlich auch das Verhältnis von Untertanen und Landesfürsten besprochen wird. Es versteht sich, dass im vorliegenden Fall sowohl die saganischen als auch die österreichischen Felbiger-Katechismen zur Treue gegenüber dem Herrscher mahnen, doch lassen sich immerhin gewisse Nuancierungen feststellen. So hält der große Saganer Katechismus von 1766¹⁸⁷ die Untertanen an, *den Fürsten und Obrigkeiten unterthan und gehorsam, und zu allen guten Werken bereit*¹⁸⁸ zu sein. Auch einem

187 Vgl. [STRAUCH], Catechismus für die IIIte Classe (wie Anm. 164).

188 Ebd., 131.

andersgläubigen Landesherrn gegenüber müsse man gehorsam sein – dies war auf Friedrich II. gemünzt. Jedoch geht dieser Katechismus von der Grundvoraussetzung eines gerechten Herrschers aus¹⁸⁹. Der Erläuterter und der Normalkatechismus hingegen weiten diese Lehre aus: Hier ist der explizite Hinweis gesetzt, man sei der Obrigkeit gegenüber immer zur Folgsamkeit verpflichtet, selbst wenn diese unrecht handelte: *sie mögen gut oder böse seyn*¹⁹⁰. Diese ausdrückliche Betonung der unbedingten Verpflichtung gegenüber dem Herrscher in den österreichischen Katechismen scheint als Barriere gegen den von den Jesuiten gelehrtten Probabilismus eingebaut worden zu sein: Implizit wird der Grundsatz *lex dubia non obligat* ausgeschlossen – für die Untertanen sind auch die Befehle eines in ihren Augen moralisch schlechten Herrschers bindend. Für die am aufgeklärten Absolutismus orientierte Maria Theresia war der Probabilismus, der ein Widerstandsrecht des Volkes gegenüber dem Herrscher begründen konnte, besonders suspekt¹⁹¹. So scheint sie auch den Katechismus als Instrument genutzt zu haben, die entgegengesetzte Lehre des Tutorismus, der eine unhinterfragte Befolgung aller Gesetze verlangte, im Volk zu verbreiten. Auch diese Bemühung ließe sich gut in die Tendenz einer Stärkung der monarchischen Zentralgewalt einordnen.

Bei der Behandlung des neunten Glaubensartikels lassen sich ebenso nuancierte, mit Bedacht gewählte Veränderungen feststellen. Die Differenz zwischen dem großen Saganer Katechismus und den österreichischen Katechismen fällt hier nochmals stärker aus. Der Saganer behandelt ausführlich auf über zehn Seiten die Unfehlbarkeit der Kirche¹⁹², er deutet die Infallibilität des Papstes an und streift auch die Unfehlbarkeit der Konzilien unter dem Vorsitz des Papstes. Es werden also aus dem Amt des Stellvertreters Christi weitreichende Folgerungen gezogen. Ganz anders behandeln den neunten Glaubensartikel der Erläuterter und der Normalkatechismus. Hier wird zwar der Papst als Stellvertreter Christi und Oberhaupt der wahren Kirche genannt¹⁹³, doch entfällt die Lehre von der Unfehlbarkeit gänzlich. Auch werden ansonsten keinerlei weiterreichende Gehorsamsansprüche des Papstes formuliert. Der Normalkatechismus nennt vielmehr in leicht episkopalistischer Manier als Nachfolger Petri die *Römische[n] Bischöfe, Päbste genannt*¹⁹⁴. Die Gemeinschaft mit Rom wird folglich als Abgrenzungsmerkmal mit Stoßrichtung gegen den Protestantismus durchaus aufgenommen, ansonsten wird die Bindung an den Papst allerdings recht locker dargestellt, um jede Gefahr der Schmälerung staatskirchlicher Ansprüche zu verhindern. Das »Idealbild« einer formal an Rom gebundenen, doch ansonsten dem landesherrlichen Zugriff unterstehenden Kirche steht hier im Hintergrund.

Dass diese Veränderungen nicht nur der jansenistisch dominierten Studienhofkommission zu verdanken sind, sondern der Absicht Maria Theresias entsprachen, legen die quellenmäßig überlieferten Diskussionen hinter den Kulissen nahe¹⁹⁵. Die Kaiserin stand in zahlreichen Fragen zwischen den Stühlen und hatte zwischen Migazzi, der Katechismuskommission und den jansenistisch geprägten Regierungsräten zu vermitteln. So gab es in der Frage nach der Unfehlbarkeit des Papstes und dessen Verhältnis zum Generalkonzil ab 1776 eine hitzige Diskussion zwischen den verschiedenen Parteien am Wiener Hof: Wortführer waren

189 Vgl. ebd., 127–131.

190 Vgl. [FELBIGER], Erläuterter Katechismus (wie Anm. 106), 72; [DERS.], Der große Katechismus (wie Anm. 184), 86.

191 Vgl. KOVÁCS, Ultramontanismus (wie Anm. 11), 35f. sowie DIES., Beziehungen (wie Anm. 11), 40.

192 Vgl. [STRAUCH], Catechismus für die IIIte Classe (wie Anm. 164), 46–57.

193 Vgl. [FELBIGER], Erläuterter Katechismus (wie Anm. 106), 30–32; [DERS.], Der große Katechismus (wie Anm. 184), 40–46.

194 [FELBIGER], Der große Katechismus (wie Anm. 184), 41.

195 Zumal Maria Theresia selbst immer wieder vehement auf die Einführung der revidierten Katechismen der Schulreform drängte. Vgl. etwa die Hofdekrete vom 27. Juni 1776 an alle Länderstellen, AT-OeStA/AVA, Unterricht, StHK, 24 Katechismus, 144 ex 1776, fol. 21r–22r und 5. Juni 1777, AT-OeStA/AVA, Unterricht, StHK, 24 Katechismus, 119 ex 1777, fol. 96r.

Migazzi, der zu diesem Zeitpunkt bereits einen fundamentalen Gesinnungswandel durchgemacht hatte und prinzipiell ultramontane und antijansenistische Positionen vertrat¹⁹⁶, und Franz Sales von Greiner (1732–1798)¹⁹⁷, Hofrat und enger Vertrauter der Kaiserin. Greiner versuchte gegen Migazzi nachzuweisen, dass *der Papst nicht für sich allein unfehlbar, und auch nicht über ein General Concilium sey*¹⁹⁸. Indem er für die staatskirchliche Position eintritt, schreibt er hier: *Denn einmal itzt glaubt doch in der ganzen Christenheit kein Gelehrter mehr an die Unfehlbarkeit des Papstes für seine Person. [...] Warum solle man also aus niedriger Schmeicheley für den römischen Hof eines mit dem andern vermischen und zweydeutige Sätze hinschreiben, mithin sich das Ansehen geben als ob man nicht Muth genug hätte, den Schülern die Wahrheit frey zu sagen, die sie also gleichsam nur errathen sollen*¹⁹⁹. In den oben skizzierten Lehren des Normalkatechismus zum neunten Glaubensartikel wird ersichtlich, dass sich Greiner bei Maria Theresia offenbar gegen Migazzi durchsetzen konnte.

Angesichts dieser kontroversen Auseinandersetzungen um die einzelnen Katechismuslehren nimmt es nicht wunder, dass Felbiger als Verfasser und Promotor der verschiedenen Katechismen in der Folge vom ultramontanen Lager mangelnde Katholizität vorgeworfen wurde²⁰⁰. Nicht nur sein Erläuterter Katechismus wurde von bischöflicher Seite scharf kritisiert²⁰¹, auch eine von ihm verfasste Sammlung katechetischer Lieder wurde als unkatholisch gebrandmarkt²⁰². In Greiner fand Felbiger jedoch einen Fürsprecher bei Maria Theresia: [...] *und wenn ich mich so ausdrücken darf, so ist es ja einmal nicht nöthig, dass man auf jeder Zeile eine Erzkatholische Meynung zum Unterscheidungszeichen hinsetze*²⁰³.

196 Vgl. HOCHSTRASSER, Cardinal Migazzi (wie Anm. 172), 23f.; BÜRKLE, Art. Migazzi (wie Anm. 171), 827f.

197 Gebürtig aus Wien, Studium der Rechtswissenschaft in Wien, 1752 Akzessist im Staatsdienst, Mitarbeiter in der böhmischen Hofkanzlei, 1761 Konzipist, 1765 Sekretär beim Hofkriegsrat, 1768 Hofsekretär bei der böhmischen und österreichischen Hofkanzlei, 1771 Erhebung in den Ritterstand, 1773 Hofrat, geheimer Referent der Hofkanzlei, Mitarbeiter der Studienhofkommission und der deutschen Schulkommission. Zu ihm: CONSTANTIN VON WURZBACH, Art. Greiner, Franz Ritter von, in: BLKÖ 5, 1859, 326f.

198 Aufsatz Greiners, Wien, 29. Februar 1776, abgedruckt in: ALFRED VON ARNETH, Maria Theresia und der Hofrath von Greiner, in: SB Phil.-hist. Kl. Wien 30, 1859, 307–378, hier: 345–354.

199 Vgl. ebd., 350.

200 Vgl. STOLLBERG-RILINGER, Maria Theresia (wie Anm. 9), 713.

201 Neben Migazzi urteilten insbesondere die ungarischen Bischöfe scharf über den Katechismus. 197 irriige Sätze wurden darin ausfindig gemacht. In der Folge drängten sie auf die Unterdrückung des Katechismus. Vgl. JOHANN I. VON FELBIGER, Die Beschaffenheit und Größe der Wohltat, welche Maria Theresia durch die Verbesserung der deutschen Schulen Ihren Unterthanen dem Staate und der Kirche erwiesen hat, Prag 1781, 57. Auch die ausführliche Kritik der ungarischen Bischöfe am Erläuterten Katechismus liegt gedruckt vor: *Animadversiones Episcoporum Hungariae in Catechismum normalem, qui sub titulo Erläuterter Katechismus zum Gebrauche der deutschen Schulen editus, in linguas vernaculas convertendus, et in scholas populares Hungariae Catholicas pro communi doctrinae Religionis norma anno 1775 inducendus fuerat*, Buda 1788.

202 Diese Information geht auf eine Notiz Hofrat Greiners zurück, der ohne genauere Angaben lediglich von katechetischen Liedern spricht. Vgl. Billet Greiner an Maria Theresia, s. d., abgedruckt in: ARNETH, Greiner (wie Anm. 198), 359f., hier: 359. Welche Ausgabe in der betreffenden Notiz gemeint ist, lässt sich nicht genau eruieren. Möglich wären die vom Direktor der Wiener Normal-schule Messmer besorgte, auf einer früheren Saganer Ausgabe basierende Version: *Katechetische Gesänge zum Gebrauche in den Deutschen Schulen der k. k. Erbländer*, Wien 1775. Am wahrscheinlichsten handelt es sich um: *Verbesserte Katechetische Gesänge, welche nach der Ordnung und dem Inhalte des für die k. k. Staaten vorgeschriebenen Katechismus sind abgeändert worden*. Nebst einem Anhang von Liedern zu der heiligen Messe und dem Segen, Wien 1778.

203 Billet Greiner an Maria Theresia, s. d., abgedruckt in: ARNETH, Greiner (wie Anm. 198), 359f., hier: 360.

Dass Felbiger die Vorwürfe gemäß Reskript Maria Theresias dennoch *punct vor punct*²⁰⁴ beantworten musste, ist bezeichnend für das thesesianische Verständnis der Reformkatechismen: Staatskirchliche Positionen waren erwünscht, Zweifel an der katholischen Rechtgläubigkeit der Katechismen nahm Maria Theresia jedoch keineswegs auf die leichte Schulter²⁰⁵. Zum Beweis seiner Orthodoxie berief sich Felbiger auf die strukturelle und inhaltliche Ähnlichkeit seiner Katechismen zum *Catechismus Canisianus* und zum *Catechismus Romanus*, so in seiner Vorrede zum Erläuterten Katechismus von 1773²⁰⁶. Wie wir an den hier gezeigten Nuancierungen jedoch sehen, konnten auf subtile Weise zentrale Anliegen der kirchenpolitischen Reform Maria Theresias in die neuen österreichischen Katechismen eingebunden werden. Die strukturelle Ähnlichkeit zu den römischen Katechismen diente also lediglich als Schutzschild vor Angriffen aus dem ultramontanen Lager.

4. Ergebnisse

Maria Theresia begriff die Bedeutung der Katechismen als wirksames Medium der Glaubensvermittlung und setzte sie demzufolge gezielt für ihre religionspolitischen Ziele ein. Vehement griff sie dabei in einen Bereich ein, der bis dato staatlich wenig reglementiert war und in den Händen der lokalen bischöflichen Administration oder der städtischen Magistratsverwaltung gelegen hatte. Auch für den Bereich der katechetischen Literatur verfolgte sie eine Agenda der Zentralisierung und der Uniformisierung. Dabei ist ihre Katechismuspolitik in den Rahmen ihrer weiteren kirchlichen Reformpolitik sowie ihrer staatspolitischen Agenda einzuordnen. Motivationen für ein Eingreifen in den Bereich der Katechese stellten für sie einerseits der Glaube an die herrscherliche Verpflichtung zur Errettung der Seelen ihrer Untertanen dar, andererseits musste auch die Katechese als Feld begriffen werden, auf dem die Auseinandersetzung um die Unterweisungshoheit als Kompetenzkonflikt zwischen Staat und Kirche ausgetragen wurde. Insbesondere in der außenpolitisch ruhigeren Phase nach Abschluss des Österreichischen Erbfolgekrieges und des Siebenjährigen Krieges nutzte Maria Theresia die Katechismen als Stütze ihrer von staatskirchlich-febronianischen Tendenzen geprägten Reformpolitik. Das Medium »Katechismus« war dabei flächendeckend einsetzbar und bot die Möglichkeit, in Verbindung mit der Erneuerung des Schulwesens gerade die jungen Generationen im Sinne der eigenen Reformvorstellungen entscheidend zu prägen. Dem Prinzip der *Accomodation* folgend²⁰⁷, nutzte Maria Theresia dabei einen Wissenskanal typisch katholischer Volksfrömmigkeit. Durch ihren lehrenden Charakter und die leichte Erwerbbarkeit eigneten sich die Katechismen hervorragend, weite Volksteile »staatszerzieherisch« zu prägen. Dabei sind zwei wesentliche Stoßrichtungen der thesesianischen Katechismuspolitik festzustellen: Einerseits sollte die hochgradig disparate Donaumonarchie durch eine Politik der Vereinheitlichung und Monokonfessionalisierung angesichts des aufkeimenden Kryptoprottestantismus in Kärnten und der Steiermark stabilisiert werden, andererseits lag es im Interesse Wiens, eine ultramontane Annäherung an Rom zu verhindern, da diese die staatskirchlichen Kompetenzansprüche zu unterminieren drohte.

204 Maria Theresia an Greiner, s. d., abgedruckt in: ARNETH, Greiner (wie Anm. 198), 360.

205 Vgl. STOLLBERG-RILINGER, Maria Theresia (wie Anm. 9), 713.

206 Vgl. [FELBIGER], Erläutertes Katechismus (wie Anm. 106), Vorrede, 4.

207 Vgl. STOLLBERG-RILINGER, Maria Theresia (wie Anm. 9), 591.

DOMINIK BURKARD

Experimentierfeld Schule

Katechismenvielfalt im katholischen Württemberg des 19. Jahrhunderts

Im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts gerät mit der Frage der Volksbildung überhaupt¹ auch die religiöse Bildung² in Bewegung. Innerhalb nur weniger Jahre kommt es in nahezu allen Territorien – man kann fast sagen: flächendeckend – zu Schulreformen: Einführung der allgemeinen Schulpflicht, Errichtung von Volksschulen bzw. Anstellung von Lehrern durch die Gemeinden, aber auch Änderung bestehender Lehrpläne und damit natürlich: ein erhöhter Bedarf an Schulbüchern, auch an Katechismen³. Das Ganze geschieht keineswegs ohne Reibungen, fast regelmäßig kommt es zu Auseinandersetzungen mit den Betroffenen,

1 Vgl. Franz X. THALHOFER, Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe historisch-kritisch dargelegt, Freiburg i.Br. 1893, 57–59; Das niedere Schulwesen im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert, hrsg. v. Peter ALBRECHT u. a. (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung. Kultur und Gesellschaft in Nordwestdeutschland zur Zeit der Aufklärung 20), Tübingen 1995; Eugen PAUL, Geschichte der christlichen Erziehung. Bd. 2: Barock und Aufklärung, Freiburg i.Br. 1995; Schule und Staat im 18. und 19. Jahrhundert. Zur Sozialgeschichte der Schule in Deutschland, hrsg. v. Klaus L. HARTMANN, Frankfurt a.M. 1974; Volksbildung durch Lesestoffe im 18. und 19. Jahrhundert/Educating the people through reading material in the 18th and 19th centuries. Voraussetzungen, Medien, Topographie, hrsg. v. Reinhart SIEGERT (Philanthropismus und populäre Aufklärung 5/Presse und Geschichte 68), Bremen 2012. – Für Altwürttemberg: Michael HERBERT, Erziehung und Volksbildung in Altwürttemberg. Umbruch und Neuorientierung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts (Studien und Dokumentationen zur deutschen Bildungsgeschichte 20), Weinheim u. a. 1982. – Dass das Thema auch von geistlichen Kreisen des katholischen Deutschlands vorangetrieben wurde, zeigt die von Michael FEDER in Würzburg herausgegebene Zeitschrift: Magazin zur Beförderung des Schulwesens im katholischen Teutschlande (1791–1797). – Aus dem zeitgenössischen Diskurs: Briefe über religiöse Volksbildung. Ein Versuch zunächst für Volksschullehrer, und dann für jeden, dem Religion und Sittlichkeit am Herzen liegt, in: Geistliche Monatschrift mit besonderer Rücksicht auf die Konstanzer Diözese 2, 1803, 53–64, 101–120.

2 Die Veränderungen erreichten auch die Universitäten und die Reform des Theologiestudiums, das deutlich stärker pastoral-praktisch (und historisch-biblich) orientiert wurde. War im österreichischen Studienplan Franz Stephan Rautenstrauchs (1734–1785) von 1774 die Pastoraltheologie als eigenständiges Fach aus der Moraltheologie und dem Kirchenrecht herausgelöst worden, so kam es 1785/86 zu einer weiteren Ergänzung durch das Fach Normalschulmethode und Katechese. Vgl. Josef MÜLLER, Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Stephan Rautenstrauchs »Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen« (Wiener Beiträge zur Theologie 24), Wien 1969, 143–158; Von der Pastoraltheologie zur Praktischen Theologie 1774–1974, hrsg. v. Erika WEINZIERL u. Gottfried GRIESL (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 15), Salzburg/München 1976.

3 Die Zustände auf dem flachen Land waren im allgemeinen alles andere als gut. Vgl. den zeitgenössischen Diskussionsbeitrag: Wie sehen in unserer Diözese die Dorfschulen noch größtenteils aus, in: Geistliche Monatschrift mit besonderer Rücksicht auf die Konstanzer Diözese 2/2, 1803, 148–184, 252–264.

man wehrt sich gegen den Zugriff auf die Kinder. Reibungen aber auch zwischen Kirche und Staat, einem Staat, der – in absolutistischer Ausprägung – die alleinige, jedenfalls letzte Zuständigkeit in Schuldigen – auch in Sachen Religionsunterricht – für sich reklamiert⁴.

Aber nicht nur die Schullandschaft ändert sich, auch die pädagogischen und katechetischen Vorstellungen werden einer gründlichen Revision unterzogen. Diskutiert wird über die richtige oder bessere katechetische Methode. Und es wird experimentiert. Die neuere Philosophie macht ihren Einfluss geltend: Kant, die »sokratische Methode«⁵, während das feste Frage- und Antwort-Schema für den katechetischen Unterricht nun abgelehnt oder zumindest reduziert wird, und auch das – angeblich nur stupide – Memorieren.

All dies fällt in eine Zeit, die politisch bald überschattet wird von der Französischen Revolution, deren Auswirkungen die Euphorie hinsichtlich der Erziehung des Menschengeschlechts deutlich abbremsen. Überschattet auch von den Napoleonischen Kriegen, von Säkularisation und Mediatisierung, vom Ende der alten Reichskirche und überhaupt des Alten Reiches. Die politische, auch die kirchliche Landkarte Europas ändert sich grundlegend. Die Selbstständigkeit kleiner Territorien geht verloren, alte kirchliche Verbindungen und Zusammengehörigkeiten werden mit einem Federstrich gelöst. Ganze Landstriche werden bislang fremden oder feindlichen Herrschaftsgebieten zugeschlagen. Gewachsene, auch religiös befestigte und geformte Mentalitäten, prallen aufeinander. Es beginnt eine Phase der Unklarheit, der Unsicherheit – ohne dass, noch nach Jahren, ein Ende absehbar ist. Erkennbar werden riesige Veränderungen und ungeahnt starke Kontinuitäten. Wir werden dies auch im katechetischen Bereich noch sehr deutlich sehen.

Erst rund 20 Jahre nach der Säkularisation kommt es zu einer flächendeckenden kirchlichen Neuordnung, die Bestand haben wird. Die deutschen Katholiken sind inzwischen größtenteils zu Untertanen evangelischer Fürsten und Landesherren geworden. Die Zeit zwischen 1802 und 1821 bzw. 1827/1828 ist eine Zeit der Provisorien, die sich je länger je mehr doch als erstaunlich stabil erweisen wird⁶. Allenthalben gibt es die beiden widerstrebenden Bedürfnisse: auf der einen Seite möglichst viel an Bestehendem aus der alten in eine neue, ungewisse Zeit herüberzuretten, auf der anderen Seite aber den neuen Verhältnissen und Notwendigkeiten gerecht zu werden. In diesem Spannungsfeld agieren gerade die Pfarrer und Seelsorger, die nicht nur als Kirchendiener, sondern auch als

4 Die (Streit-)Literatur zum Kampf um die geistliche Schulaufsicht ist Legion. Er wurde vor allem im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert geführt. Kritik gab es freilich schon früher. Vgl. ENNO FOCKEN, *Die geistliche Schulaufsicht und ihre Kritiker im 18. Jahrhundert* (Probleme der Erziehung 5), Wiesbaden-Dotzheim 1967.

5 Vgl. Gabriele WEISS, *Die sokratische Methode in der Pädagogik des 18. Jahrhunderts*, in: Sokrates im Gang der Zeiten, hrsg. v. Wolfgang VON DER WEPPE u. a. (Sokrates-Studien 6), Tübingen 2006, 143–166; Werner SIMON, »Sokratische Methode« als Lernweg religiöser Bildung. (Religions-)Pädagogik im Kontext der Katholischen Aufklärung, in: *Religion und Bildung – interdisziplinär*. Festschrift für Michael Wermke zum 60. Geburtstag, hrsg. v. Thomas HELLER (Studien zur Religiösen Bildung 17), Leipzig 2018, 143–156. – Der Freiburger Münsterpfarrer Bernhard Galura (1764–1856) machte sich in mehreren Schriften zum eifrigen Verfechter der »sokratischen Methode«: Bernard GALURA, *Grundsätze der sokratischen Katechisirmethode*. Eine Einleitung in den Katechismus nach sokratischer Methode für katholische Eltern und Lehrer, [Freiburg i. Br.] 1793; Bernard GALURA, *Grundsätze der wahren (d. i. sokratischen) Katechisirmethode*. Eine Einleitung zu den Gesprächen eines Vaters mit seinem Sohne über die christkatholische Religion, Augsburg 1798. – Zu ihm: Joseph HEMLEIN, *Bernhard Galuras Beitrag zur Erneuerung der Kerygmantik* (Freiburger theologische Studien 60), Freiburg i. Br. 1952.

6 Für die Kirche – Pfarrer und Gläubige – bricht aber zugleich auch eine Zeit der Überregulierung an durch eine Vielzahl staatlicher Verordnungen, während sich immer deutlicher zeigt, dass auf weite Strecken eine kirchliche Führung fehlt. Vgl. Johann J. LANG, *Sammlung der württembergischen Kirchen-Geseze*. Dritter Theil. Enthaltend die katholischen Kirchen-Geseze vom Jahre 1803 bis zum Jahr 1834 und die Einleitung in dieselben (Vollständige, historisch und kritisch bearbeitete Sammlung der württembergischen Geseze 10), Tübingen 1836.

Staatsknechte »an vorderster Front« stehen und dem Anspruch gerecht werden sollen, im Vollsinn des Wortes »Volkserzieher« zu sein.

1. Zur Ausgangslage

Das vormals nahezu ausschließlich evangelische Herzogtum Württemberg erwarb im Zuge von Säkularisation und Mediatisierung rund 400.000 katholische Untertanen unterschiedlichster Herrschaftsbereiche⁷. In kirchlicher Hinsicht unterstanden diese Untertanen verschiedenen Diözesen und kirchlichen Gewalten: vor allem dem Bistum Konstanz, aber auch den Diözesen Würzburg, Augsburg, Speyer und Worms, der Fürstpropstei Ellwangen und dem Deutschen Orden. Die ehemaligen weitläufigen Gebiete der Abteien spielten noch einmal eine eigene Rolle. Kurzum: Mit der Einverleibung des viel besungenen süddeutschen »Flickenteppichs« hatte Württemberg auch ganz verschiedene religiöse Traditionen und Mentalitäten übernommen. Diese Unterschiede spiegelten sich wider in den jeweiligen Katechismustraditionen⁸. Denn tatsächlich waren die schulrechtlichen Verhältnisse des Schwäbischen Kreises im Alten Reich so verwickelt und verschiedenartig wie sonst kaum irgendwo⁹.

In Österreich galt ab Dezember 1774 die »Allgemeine Schulordnung für die österreichischen Staaten«. Sie brachte die allgemeine Schulpflicht, einen festen Lehr- und Stundenplan mit Sommer- und Winterkurs sowie nach Klassen abgeteilten Gemeinschaftsunterricht. Seit 1800 wurde die von Johann Ignaz von Felbiger (1724–1788)¹⁰ eingeführte

7 Vgl. Matthias ERZBERGER, Die Säkularisation in Württemberg von 1802–1810. Ihr Verlauf und ihre Nachwirkungen, Stuttgart 1902; Rudolf REINHARDT, Von der Reichskirche zur oberrheinischen Kirchenprovinz, in: ThQ 158, 1978, 36–50. – Zu den Versuchen, eine einheitliche Kirchenorganisation zu entwickeln 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.

8 Der vorliegende Beitrag greift im Wesentlichen zurück auf die nach wie vor maßgebliche – wenn auch in den Urteilen einseitige – Studie von Franz WEBER, Geschichte des Katechismus in der Diözese Rottenburg von der Aufklärungszeit bis zur Gegenwart. Mit einer Vorgeschichte über die schwäbischen Katechismen von Canisius bis Felbiger, Freiburg i. Br. 1939.

9 In Altwürttemberg hatte die allgemeine Schulpflicht eine lange Tradition. Bereits in der Kirchenordnung von 1553 war die universitäre Ausbildung der Pfarrer und deren anschließender Bildungsauftrag vor Ort festgelegt worden, seit 1648 war in der Synodalordnung die Schulpflicht für alle Kinder gesetzlich festgelegt. Vgl. auch Ernst GUNDERT, Das württembergische Volksschulwesen unter dem Einfluß der Aufklärung (1793–1816), in: Neue Blätter aus Süddeutschland für Erziehung und Unterricht 33, 1904, 37ff. – Knappe Überblicke über die im Folgenden skizzierte Schulsituation in den einzelnen neuwürttembergischen Gebieten bietet schon der zweite Band von: Geschichte des Volksschulwesens in Württemberg, Bd. 1: Das Volksschulwesen in dem früheren Herzogtum und im jetzigen Königreiche Württemberg, Bd. 2: Das Volksschulwesen in den neuerworbenen katholischen Landesteilen Neuwürttemberg, hrsg. v. Bernhard KAISER, Stuttgart 1895–1897.

10 Gebürtig aus Glogau (Schlesien), Studium der Philosophie und Theologie in Breslau, 1744–46 Hauslehrer, 1746 Augustiner-Chorherr in Sagan, 1748 Abt des Stifts, 1762 pädagogische Studien in Berlin, 1765 Verfasser des Generallandschulreglements für die katholischen Schulen in Schlesien und Glatz, ab 1773 Reformator des österreichischen Schulwesens, 1776 Resignation als Abt, 1777 Oberdirektor des Normalschulwesens. Zu ihm: Ulrich KRÖMER, Johann Ignaz von Felbiger. Leben und Werk (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge 22), Freiburg i. Br. 1966; Josef STANZEL, Die Schulaufsicht im Reformwerk des Johann Ignaz von Felbiger (1724–1788). Schule, Kirche und Staat in Recht und Praxis des aufgeklärten Absolutismus (RSWV 18), Paderborn 1976; Helmut ENGELBRECHT, J. I. Felbiger und die Vereinheitlichung des Primarschulwesens in Österreich. Bemerkungen zur pädagogischen Schrift »Kern des Methodenbuches, besonders für die Landschulmeister in den kaiserlich-königlichen Staa-

Normalschule mehr und mehr durch die neue Volksschule abgelöst, die in ihrer Methode von Johann Heinrich Pestalozzi (1746–1827)¹¹ inspiriert war¹².

Im schwäbischen Vorderösterreich wurde die neue Schulordnung mit großer Energie durchgesetzt. Der Bischof von Konstanz, Maximilian Christoph von Rodt (1717–1800)¹³, erließ 1780 als Ordinarius für große Teile des vorderösterreichischen Gebiets einen Hirtenbrief, in dem er den unter österreichischer Staatshoheit stehenden Teil seines Klerus nachdrücklich ermahnte, der Schulverbesserung keine Hindernisse in den Weg zu legen, sie vielmehr zu fördern und vor allem fleißig die vorgeschriebene Schulkatechese zu erteilen¹⁴. Zu einem Protagonisten im schwäbischen Klerus wurde der Rottenburger Stadtpfarrer Ludwig Anton Haßler (1755–1819)¹⁵, ein geborener Wiener und persönlicher Schüler Felbigers¹⁶.

Bald folgten dem Beispiel auch andere Gebiete. 1778 führten die Reichsstadt Schwäbisch Gmünd und die Abtei Neresheim die Schulreform nach Österreichs Vorbild durch, es folgten das Fürstentum Oettingen-Wallerstein, die Herrschaft Waldburg-Zeil und das Stift Buchau-Kappel. 1780 wurde diese schließlich auch von der Fürstpropstei Ellwangen mit

ten« (1777), in: Johann I. FELBIGER, Kern des Methodenbuches, besonders für Landschulmeister in den kaiserlich-königlichen Staaten, ND Wien 1981; Eugeniusz KLEIN, Johann Ignaz von Felbiger und seine Reform der Lehrmethoden in anthropologischer Sicht, in: Aufklärung in Schlesien im europäischen Spannungsfeld, hrsg. v. Wojciech KUNUCKI (Aufgeklärter Sensualismus 2), Wrocław 1998, 155–161; Winfried ROMBERG, Johann Ignaz von Felbiger und Kardinal Johann Heinrich von Franckenberg, Wege der religiösen Reform im 18. Jahrhundert (Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte 8), Sigmaringen 1999; Karen LAMBRECHT, Gelehrte Briefe. Sagan und das Korrespondentennetz von Johann Ignaz von Felbiger, in: *Śląska republika uczonych* (= Schlesiensche Gelehrtenrepublik) 1, 2004, 302–324.

11 Gebürtig aus Zürich, Besuch des Collegium Carolinum in Zürich, Landwirtschaftslehre, ab 1769 Bewirtschaftung eines Hofes, den er 1774 in eine Armenanstalt umwandelte, Scheitern des Projekts, schriftstellerisch tätig, vorübergehende Einrichtung eines Waisenhauses im Kloster Stans, dann in Burgdorf (1799), Aufbau einer Erziehungsanstalt (in Verbindung von Schule, Pensionat, Schulmeisterseminar und Waisenhaus), ab 1805 in Iferten, Entwicklung seiner Pädagogik: Lernen durch Anschauung; Sprache, Zahl und Form als Elemente der geistigen Bildung; Glaube, Liebe und Gehorsam als Elemente der sittlichen; Bewegung als Element der körperlichen Bildung; Übersetzung des Theologischen ins Anthropologische. Zu ihm: Karl DIENST, Art. Pestalozzi, in: BBKL 7, 1994, 250–253.

12 WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 30. – Vgl. etwa den Diskussionsbeitrag im Klerus des Bistums Konstanz: Pestalozzis neue Methode des Elementarunterrichts, in: Geistliche Monatschrift mit besonderer Rücksicht auf die Konstanzer Diözese 1/10, 1802, 793–800, 883–888.

13 Gebürtig aus Kehl, aus ritterschaftlichem Adel, vor 1727 Ritter des Malteserordens, dann Domherr in Konstanz, Augsburg und Würzburg, 1727 Studium in Freiburg und Siena, 1760 Archidiakon am Konstanzer Domstift, 1766 Domkantor, 1773 Dompropst, 1770–1775 auch Domdekan in Augsburg, 1775 Fürstbischof von Konstanz als Nachfolger seines Bruders Kardinal Franz Konrad von Rodt (1706–1775). Zu ihm: Rudolf REINHARDT, Maximilian Augustinus Christoph von Rodt, in: GATZ, Bischöfe 1990, 384f.; Rudolf REINHARDT, Maximilian Augustinus Christoph von Rodt, in: *Helvetia Sacra*, Abt. I, Bd. 2: Erzbistümer und Bistümer II, 2. Teil: Das Bistum Konstanz. Das Erzbistum Mainz. das Bistum St. Gallen, 2 Bde., bearb. v. Franz X. BISCHOF u. a., Basel/Frankfurt a. M. 1993, 459–464.

14 WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 31.

15 Gebürtig aus Wien, 1777 Priesterweihe, 1784 Professor für orientalische Sprachen und Exegese in Wien, 1788 Stadtpfarrer in Rottenburg, 1795 Stadtpfarrer in Oberndorf und zusätzlich 1802–1805 Oberschulaufseher über die 300 deutschen Schulen des damaligen schwäbischen Österreichs, 1806 auch Dekan des Landkapitels Rottweil, 1811 königlich-württembergischer Geistlicher Rat, 1817 Generalvikariatsrat in Rottenburg. Zu ihm: NEHER 1, 9.

16 Ludwig A. HASSLER, Die christliche Religionslehre in 60 Skizzen, Meersburg 1805; DERS., Die christliche Religionslehre in 60 Skizzen, 3 Bde., Meersburg/Rotweil 1807; DERS., Christliche Religions-Lehre und Religions-Geschichte in 120 Skizzen. Zum Gebrauche in Kirchenkatechesen für Erwachsene, neue verb. Auflage Rotweil 1829; DERS., Die christliche Glaubens- und Sittenlehre in Predigten auf alle Sonn- und Feiertage, 2 Bde., Freiburg/Konstanz 1811.

ihrem großen Territorium unter Kurfürst Clemens Wenzeslaus von Sachsen (1739–1812)¹⁷ übernommen, 1781 von der Grafschaft Rechberg und 1782 von der Reichsstadt Rottweil¹⁸.

1784 wurde am Sitz des Hoch- und Deutschmeisters in Mergentheim die Normalschule eingeführt, 1788 dann auch in allen Nebenstädten und Ortschaften des Deutschordensgebietes und im Gebiet der Benediktinerabtei Ochsenhausen. Auch in den kleinen katholischen Enklaven des Herzogtums Württemberg wurde unter dem aufgeklärten Herzog Carl Eugen (1744–1793)¹⁹ die Schulmethode Felbigers

17 Geboren auf Schloss Hubertusburg (Wermsdorf), das vierzehnte Kind von Kurfürst Friedrich August II. von Sachsen (1696–1763) und der österreichischen Erzherzogin Maria Josefa (1699–1757), 1760 Eintritt in den österreichischen Kriegsdienst, dann aber Entscheidung für den geistlichen Stand, 1763 Bischof von Freising und Regensburg, auf die er 1768 verzichtete, um Erzbischof und Kurfürst von Trier und Fürstbischof von Augsburg zu werden, 1787 auch Fürstpropst von Ellwangen, 1763 Empfang der niederen Weihen und der Subdiakonatsweihe, 1764 Priesterweihe, 1766 Bischofsweihe, Bau des Schlosses in Koblenz, herrschaftliche Hofhaltung, aber nur selten prunkvolle Empfänge, aufgeklärten Ideen zugetan, Förderer des Schulwesens, von der Französischen Revolution und der Säkularisation schwer getroffen, Rückzug nach Augsburg. Zu ihm: Adalbert VON BAYERN, Metternichs Pate erzählt. Aus Briefen des Prinzen Clemens Wenzeslaus von Sachsen, Kurfürsten von Trier und Fürstbischofs von Augsburg, in: Festgabe für Seine Königliche Hoheit Kronprinz Rupprecht von Bayern, hrsg. v. Walter GOETZ, München-Pasing 1953, 2–61; Heribert RAAB, Clemens Wenzeslaus von Sachsen und seine Zeit 1739–1812, Bd. 1: Dynastie, Kirche und Reich im 18. Jahrhundert, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1962; Manfred WEITLAUFF, Das Bistum Augsburg zwischen Säkularisation und Bayerischem Konkordat (1817/21). Clemens Wenzeslaus von Sachsen, der letzte Augsburger Fürstbischof (1768–1812) und sein Generalvikariat, in: Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 42, 2008, 1–64; Michael EMBACH, Die Schulreform Erzbischof Clemens Wenzeslaus' unter Johann Friedrich Hugo von Dalberg (1760–1812), in: Der Trierer Erzbischof und Kurfürst Clemens Wenzeslaus (1739–1812) – eine historische Bilanz nach 200 Jahren. Vorträge einer Tagung in der Stadtbibliothek Trier im November 2012, hrsg. v. Michael EMBACH u. Reinhold BOHLEN (Quellen und Abhandlungen zur mittelhessischen Kirchengeschichte 133), Trier 2014, 237–258.

18 Das Bedürfnis einer Reform des Volksschulwesens war ab Mitte der 1770er-Jahre spürbar vorhanden. Erste Ansätze scheiterten jedoch. Erst 1782 griff man beherzt durch und dehnte die Bemühungen auch auf das städtische Gymnasium und Lyzeum aus. So wurde Rottweil neben Gmünd bald der Mittelpunkt eifriger Schulreformen, 1797/98 wurden die österreichischen Reformen auf das Lyzeum mit seinen philosophischen und theologischen Kursen ausgedehnt. Vgl. KAISER (Hg.), Geschichte (wie Anm. 9), insbes. 363–367; 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 und (zum höheren Schulwesen) August STEINHAUSER, Das Gymnasium in Rottweil am Neckar 1630–1930, in: 300 Jahre Gymnasium Rottweil (1630–1930). Jubiläumsschrift, hrsg. v. August STEINHAUSER, Rottweil 1930, 15–172, hier: 90–102.

19 Geboren in Brüssel, ältester Sohn von Herzog Karl Alexander (1684–1737) und Maria Augusta von Württemberg (1706–1756), geborene Prinzessin von Thurn und Taxis, bereits als Neunjähriger Herzog, bis zur Volljährigkeit unter der Administration der Herzöge der württembergischen Seitenlinien, zur Erziehung am Hof König Friedrichs II. von Preußen (1712–1786), 1744 für mündig erklärt und Antritt der Regierung des Herzogtums Württemberg, aufwendige Prachtentfaltung seines Hofes (Bau des Neuen Schlosses in Stuttgart, der Schlösser Solitude, Monrepos, Hohenheim), die Württemberg an den Rand des Ruins führte, 1748 Heirat der Prinzessin Elisabeth Friederike Sophie von Brandenburg-Bayreuth (1732–1780) (1756 deren Rückkehr nach Bayreuth), zahllose Affären und mehrere Mätressen, mit denen er zahlreiche illegitime Kinder hatte (über 70 illegitime Söhne anerkannt), 1785 Heirat der geschiedenen Freifrau Franziska Leutrum von Ertingen (1748–1811) (Reichsgräfin von Hohenheim), Interesse für Pädagogik, finanziell belastender Ausbau der Hofbibliothek (heute Württembergische Landesbibliothek), aufgeklärte wirtschaftliche Reformen. Zu ihm: Jürgen WALTER, Carl Eugen von Württemberg – ein Herzog und seine Untertanen. Biographie, Mühlacker 1987; Karlheinz WAGNER, Herzog Carl Eugen von Württemberg, Stuttgart 2001; Aufgeklärte Herrschaft im Konflikt. Herzog Carl Eugen von Württemberg 1728–1793, hrsg. v. Wolfgang MÄHRLE (Geschichte Württembergs. Impulse der Forschung 1), Stuttgart 2017. – Zum Streit um die Beurteilung der aufgeklärten Geistlichen, die der Herzog

eingeführt²⁰. Mit der neuen Volksschule war auch für den Katechismus eine neue Zeit angebrochen. Die Katechismusfrage wurde in ihrem ganzen Umfang aufgerollt. Die Folgen:

1. Der Schwerpunkt der religiösen Unterweisung verschob sich grundsätzlich von der Kirchenkatechese hin zur Schulkatechese. Die weltliche Herrschaft forderte überall nachdrücklich die regelmäßige Erteilung des Religionsunterrichts innerhalb der Schule. Das heißt: Der Katechismus wurde ein ausgesprochenes Schulbuch.
2. Es wurde eine neue, gestufte Form notwendig, weil der Unterricht nun nach Klassen getrennt und als Massenunterricht erteilt wurde.
3. Auch der theologische Gehalt der Katechismen blieb nicht unberührt. Zu nennen sind die neue Auffassung von Toleranz, die Ablehnung von Polemik, die Betonung der Moral vor dem Dogma, eudämonistische und utilitaristische Einstellungen in der Sittenlehre, die Zurückweisung der Scholastik und Kasuistik.
4. Durch das neue Interesse des Staates an der Schule und seine Forderungen auch gegenüber dem Katechismus kam es zu Zusammenstößen zwischen Kirche und Staat²¹.

Wie sah nun der Katechismusgebrauch in den einzelnen Landesteilen aus? – Da ist zunächst einmal die Österreichische Schulherrschaft²² zu nennen und mit ihr die bildungspolitischen Initiativen Maria Theresias (1740–1780)²³, insbesondere das Projekt eines österreichischen Einheitskatechismus'. Das Bischöfliche Ordinariat von Konstanz befasste sich – weil ein großer Teil von Vorderösterreich zur Diözese Konstanz gehörte – in den Jahren nach 1772 mehrfach mit der Wiener Katechismusfrage²⁴.

Allerdings ergriff Bischof Maximilian Christoph von Rodt (1717–1800), als er 1776 die Regierung im Bistum Konstanz antrat, selbst die Initiative und gab einen eigenen Katechismus in Auftrag, um die so nötige Gleichförmigkeit in seinem riesigen Bistum zu erreichen, das sich ja vom Gotthard-Massiv im Süden bis nach Ludwigsburg im Norden und vom Rhein bis an die Iller erstreckte, insgesamt über 1.700 Pfarreien in 64 Dekanaten umfasste. Als Grundlage des neuen Konstanzer Diözesankatechismus wählte man den schlesischen Katechismus von 1766, benützte aber auch – um eine gewisse Gleichförmigkeit mit dem Wiener Katechismus zu erreichen – den Wiener Entwurf von 1773. Der Wiener Katechis-

an seinen Hof zog, mit denen er auch seine Schulpolitik gestaltete und die z.T. von großer Bedeutung auch für die spätere kirchliche Entwicklung waren: Johannes B. SÄGMÜLLER, Die kirchliche Aufklärung am Hofe des Herzogs Karl Eugen von Württemberg (1744–1793). Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Aufklärung, Freiburg i. Br. 1906. – Kritisch dazu: Sebastian MERKLE, Sägmüllers »Kirchliche Aufklärung am Hofe des Herzogs Karl Eugen von Württemberg«, in: Deutsche Literaturzeitung 30, 1909, 1221–1227, 1285–1293. – Die Fortsetzung der Diskussion: Johannes B. SÄGMÜLLER, Entgegnung, in: Ebd., 1612–1614; Sebastian MERKLE, Antwort, in: Ebd., 1614f.

²⁰ Und zwar durch die Neresheimer Patres Werkmeister und Pracher. Vgl. WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 34.

²¹ WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 35.

²² Vgl. ebd., 41–44

²³ Gebürtig in Wien, 1736 Heirat mit Franz Stephan von Lothringen (1708–1765), ab 1740 österreichische Landesherrin sowie Königin von Böhmen und Ungarn. Zu ihr: Bettina BRAUN, Eine Kaiserin und zwei Kaiser. Maria Theresia und ihre Mitregenten Franz Stephan und Joseph II. (Mainzer historische Kulturwissenschaften 42), Bielefeld 2018; Barbara STOLLBERG-RILLINGER, Maria Theresia. Die Kaiserin in ihrer Zeit. Eine Biographie, München 2019.

²⁴ Die Einführung des Katechismus wurde durch Dekret vom 1. August 1772 mitgeteilt. Im November 1774 erhob das Ordinariat gegenüber Wien Kritik am erläuterten Katechismus. Noch während der Konstanzer Diözesankatechismus gedruckt wurde, kamen aus Wien neue Katechismusedwürfe. Plan stand gegen Plan. Rodt benachrichtigte Wien, erklärte sein Dilemma, berief sich aber auch darauf, dass in der österreichischen Schulordnung den Bischöfen die Wahl des Katechismus überlassen war.

mus konnte nicht einfach adoptiert werden, weil ihn die Schweizer Diözesanen nicht angenommen hätten. 1777 erschien also – noch bevor der Wiener Einheitskatechismus fertiggestellt war – der bischöflich-konstanzische Diözesankatechismus²⁵. Zwar approbierte von Rodt nach dem Erscheinen des Wiener Einheitskatechismus auch diesen und führte ihn im österreichischen Teil seiner Diözese ein, zog aber seinen eigenen Diözesankatechismus keineswegs zurück²⁶. Der Konstanzer Katechismus musste gegenüber dem Wiener als konservativer gelten und wurde besonders im Schweizer Teil der Diözese gebraucht. Noch 1866 veranstaltete man in Einsiedeln »auf Verlangen« einen Nachdruck – es gab also offenbar noch so spät eine gewisse Nachfrage nach dem nahezu 100 Jahre alten Katechismus. Auch nördlich des Bodensees war der Konstanzer Diözesankatechismus mancherorts verbreitet.

Im Bistum Augsburg²⁷ war unter Bischof Klemens Wenzeslaus von Sachsen (1739–1812, reg. 1768–1812) ab 1774 ebenfalls eine Schulreform durchgeführt worden. Führender Kopf war hier Schuldirektor Anton Schneller (1783–1811)²⁸, der nicht nur einen eigenen Schulplan²⁹ entwarf und für die Wirksamkeit der »Normalschule« eintrat³⁰, sondern neben Theologischem, eigenen Schulbüchern³¹ und schulpädagogisch-kate-

25 Wie der schlesische Katechismus von 1766, so war dieser Konstanzer Katechismus in drei Stufen für drei Klassen eingeteilt. Abweichend von Felbiger (sieben Hauptstücke) wurde an den fünf Hauptstücken des Canisius festgehalten, um beim Landvolk keine »Irrung und widrige Eindrücke« zu erwecken. Der Katechismus für die 3. Klasse war fast wörtlich dem Wiener Entwurf von 1773 entnommen. Ein Konstanzer Proprium ist der Anhang, der eine sehr ausführliche »Erklärung der vornehmsten Kirchenzeremonien« enthält. Er war für die Oberstufe der Schüler und die Schulentlassenen bestimmt. Alles in allem macht der Katechismus einen eher ungelentken Eindruck und ist auch unklarer formuliert als der Katechismus Felbigers.

26 Auf umfangreiches Quellenmaterial zur Auseinandersetzung zwischen Konstanz und Wien in diesem Zusammenhang verweist Rudolf REINHARDT, *Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit*. Zugleich ein Beitrag zur archivalischen Erforschung des Problems »Kirche und Staat« (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 2), Wiesbaden 1966, 302f.

27 Vgl. WEBER, *Geschichte* (wie Anm. 8), 45.

28 Gebürtig aus Lechthale (Landgerichtsbezirke Reutte in Tirol), philosophische und theologische Studien in Innsbruck, 1763 Priesterweihe, Seelsorger in Tirol und Bayern, 1771 Repetitor im Augsburger Priesterseminar Pfaffenhausen, 1773 Promotion zum Dr. theol., Professor der Hl. Schrift und hebräischen Sprache an der Universität Dillingen (bis zu deren Auflösung 1803), 1774 zusätzlich Pfarrer in Wittislingen, fürstbischöflich Geheimer Rat, 1779 Prokanzler der Universität Dillingen, zudem Direktor des deutschen Schulwesens der Stadt Dillingen sowie des Hochstifts Augsburg (in dieser Eigenschaft errichtete und leitete er Normalschulen), 1794 zusätzlich Dekan des Landkapitels Dillingen. Neben seinen Ämtern auch schriftstellerisch ungemein fruchtbar. Die von ihm verfassten Schulbücher ließ er auf eigene Kosten drucken. Zu ihm: Art. Schneller, in: BLKÖ 31, 1876, 44f.; Martin NIESSELER, Joseph Anton Schneller, Hieronymus Andreas Mertens. Zwei bedeutende Pädagogen in der Reichsstadt und im Bistum und Hochstift Augsburg im ausgehenden 18. Jahrhundert, Neusäß-Steppach 1988.

29 Joseph A. SCHNELLER, Entwurf des niederen Schulwesens in Dillingen, sowohl in dem hochf. bischöfl. Gymnasium nach aufgehobener Gesellschaft Jesu, als in den um dieselbe Zeit neu errichteten teutschen Schulen, Dillingen 1780.

30 Joseph A. SCHNELLER, Einleitung zu der christlichen Katechese, Dillingen 1774; DERS., Katholische Unterweisung in der christlichen Lehre, 2 Bde., Dillingen 1774; DERS., Die Normalschule, wie sie seyn sollte [...], [Dillingen] 1786.

31 Joseph A. SCHNELLER, Rechnungsbüchlein zum Gebrauche der Normalschulen, Dillingen o.J.; DERS., Schule der Höflichkeit und Sittenlehre für die Schuljugend, Dillingen o.J.; DERS., Naturgeschichte und Naturlehre für die Schuljugend, Dillingen o.J.; DERS., Auserlesene geistliche Gesänge für die Schuljugend mit musikalischen Noten, Dillingen o.J.; DERS., Die Dillingische Schreibfeder, oder Anleitung zur teutschen und lateinischen Calligraphie in 31 Kupfertafeln, Dillingen o.J.

chetischen Schriften³² auch eine Religionsgeschichte³³ sowie einen Katechismus in zwei umfangreichen Bänden (1781) verfasste³⁴. 1784 erschien noch ein kleinerer Auszug aus dem Katechismus³⁵. Schnellers Katechismen fanden auch im Ellwanger Gebiet Verwendung. 1787 wurde der umtriebige Schuldirektor allerdings auf Betreiben des Augsburgers Provikars abgesetzt; auch sein Nachfolger Franz Andreas Nömer (1752–1808)³⁶ verfasste eigene Katechismen³⁷.

In der Fürstpropstei Ellwangen³⁸ unterstanden die Schulorte etwa hälftig den Diözesanbischöfen von Konstanz und Würzburg. Fürstpropst Klemens Wenzeslaus hatte sich also mit den Diözesanbischöfen von Würzburg und Konstanz ins Benehmen zu setzen. 1785 wurde der Katechismus Felbigers von 1766 eingeführt³⁹. 1786 beschloss die Ellwan-

32 Joseph A. SCHNELLER, Der kleine Katechismus oder Auszug aus den größern katholischen Unterrichts- oder Christenlehr-Büchern, Dillingen 1778, 1784, 1804. – Schneller verfasste auch einen noch kürzeren Katechismus zum Auswendiglernen: J[oseph] A. S[CHNELLER], Katholischer Haus-Katechismus oder Kurzer Begriff aller jener Stücke, welche die katholische Jugend zum allerersten auswendig lernen und wissen soll, auf die gemeinste und leichteste Art verf., Dillingen 1775, 1779. – Außerdem: DERS., Catechetisches Gebet- und Gesangbuch, Dillingen 1779.

33 Joseph A. SCHNELLER, Die Geschichte der wahren Religion von ihrem Ursprunge an bis auf unsere Zeiten, zum Behufe der Christen- und Schullehrer, Dillingen o.J.

34 [Joseph A. SCHNELLER], Katholischer Katechismus, darin auf die gemeinste und leichteste Art verfaßt ist erstlich ein kurzer Inhalt aller jener Stücke, welche die katholische Jugend am allerersten auswendig lernen und wissen soll: Sodann eine weitläufigere Unterweisung und Auslegung der christlichen Lehre, für drey Klassen der Lehrlinge eingerichtet durch J. A. S. Ss. Th. D., Dillingen 1781. – Dieser Katechismus war mehr eine Enzyklopädie als ein Leitfad. Zum Beispiel enthielt er auf allein über 80 Seiten eine Aufzählung aller Ablass. Die 5 Hauptstücke des Canisius sind beibehalten, aber in einer sonst nirgends üblichen Reihenfolge: 1. Glaube, 2. Gebote, 3. Sakramente, 4. Gebet, 5. Christliche Gerechtigkeit. Vgl. WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 45, 267.

35 Joseph A. SCHNELLER, Der kleine Katechismus oder Auszug aus den größern katholischen Unterrichts- oder Christenlehr-Büchern. Für vier Klassen der Lernenden eingerichtet, Dillingen 1784.

36 Gebürtig aus Deggendorf, Studium der Humaniora und der Philosophie in Passau, der Theologie und des Kirchenrechts in Wien, Priesterweihe, Rückkehr nach Bayern, zunächst Pfarrkaplan, dann »Privatinformator«, 1787 Subregens am Priesterseminar Dillingen und Normalschul-Direktor. Verfasser eines Lehrplans für die Dillinger Elementarschulen und von Schulbüchern, 1788 Errichtung einer »Feyertagsschule«, 1796 Schulinspektor und Katechet an der Münchener Hofkirche sowie Professor an der Pagerie, 1799 Professor für Kirchenrecht und der Kirchengeschichte am Münchener Lyzeum, 1807 Stadtpfarrer von Straubing. Zu ihm: [https://personenlexika.digital-sammlungen.de/Lexika/Nömer,_Franz_Andreas_\(GND_100228097\)](https://personenlexika.digital-sammlungen.de/Lexika/Nömer,_Franz_Andreas_(GND_100228097)).

37 Franz A. NÖMER, Katechismus oder kristkatholischer Glaubensunterricht für die deutschen Schulen in 4 Klassen eingetheilt, München 1788; DERS., Katechismus oder christkatholischer Glaubensunterricht für die deutschen Schulen. Erste Klasse, Dillingen a. d. Donau 1793. – Außerdem: DERS., Biblische Geschichte zum Gebrauche der deutschen Schulen, Bd. 1: Altes Testament für die 2te Klasse, Dillingen 1789, Bd. 2: Neues Testament, für die 3te Klasse, Dillingen 1789; DERS., Vollständiger systematischer Religions Unterricht. Ein Unterrichtsbuch für die Jugend, und Lesebuch für das Volk, 5 Bde., München 1786–1788.

38 Vgl. WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 45–47.

39 Die einheitliche Einführung begegnete allerdings zahlreichen Schwierigkeiten. Die Würzburger Pfarreien beriefen sich darauf, dass bei ihnen der Würzburger Diözesankatechismus von 1752 vorgeschrieben sei. Vorstöße, zunächst beim Ruraldekan Weiß in Stimpfach (im November 1786) blieben ohne Erfolg. Es gab in der Ellwanger Schulkommission allerdings auch grundsätzliche Vorbehalte gegen Felbigers Katechismus. Die praktische Erfahrung zeige, dass dieser für die 1. Klasse zu umfangreich und zu schwer sei. Man fasste den Beschluss, den Konstanzer Diözesankatechismus als den »begreiflichsten« nachzudrucken und allgemein einzuführen. Dies lehnte jedoch Kurfürst Clemens Wenzeslaus ab. – Beim Würzburger Diözesankatechismus handelt es sich um: Catholischer Catechismus Ven. P. Petri Canisii [...] Durch kurtze Fragen und Antworten Für Die kleinere Jugend erkläret; Vor Die grössere mit Sprüchen und Exemplen der H. Schrift bewähret; Für beyde mit gewöhnlichen Gebettern vermehret, Zur Einhelligen Übereinstimmung in Kirchen, Schulen, und Mißionen zu gebrauchen,

ger Schulkommission, für die Ellwanger Schulen die Koblenzer Ausgabe (also Bistum Trier) nachzudrucken. Diese Ellwanger Ausgabe des Schlesischen Katechismus wurde im Ellwanger Territorium bis in die ersten Jahre des 19. Jahrhunderts gebraucht und verdrängte auch die dort bereits eingeführten Katechismen von Schneller.

Auch im Bereich der nahegelegenen Reichsstadt Gmünd⁴⁰ war Felbigers Katechismus in einem eigenen Nachdruck eingeführt. Die ebenfalls benachbarte Herrschaft Donzdorf⁴¹, deren Schulorte teils nach Konstanz, teils nach Augsburg gehörten, bestimmte lediglich, den jeweiligen Diözesankatechismus zu gebrauchen. Dasselbe gilt für das übrige Gebiet des Deutschen Ordens⁴². Im Endeffekt lief auch dies auf Felbigers Katechismus hinaus.

Im Bistum Speyer⁴³ hatte sich 1770 Bischof August Graf von Limburg-Styrum (reg. 1770–1797)⁴⁴ kurz nach seinem Regierungsantritt energisch des Schulwesens angenommen. Harte Kritik übte er an der Katechetisiermethode der Jesuiten-Missionare, weil die Jugend dadurch nichts weniger gewinne als einen klaren, bestimmten Sinn in jenen Dingen, die in den mehr moderierten und reflektierten Antworten enthalten seien. Limburg-Styrum empfahl, beim Unterricht der Jugend nicht nur das Gedächtnis durch wiederholte Glaubensfragen und Antworten zu trainieren, sondern ihr vielmehr »die hinlänglichen Begriffe« und »ein rührendes Bewusstsein der heiligen Wahrheiten in die Herzen« zu senken. Das Motiv seiner Reform des niedrigen Schulwesens war nicht Aufklärung, sondern Sorge um einen zweckmäßigen Unterricht. Auch er führte die Reform nach dem Vorbild und mit den Hilfsmitteln Felbigers durch. 1778 wurde der dreiteilige Schlesische Katechismus in einer für die Diözese eigens bearbeiteten Ausgabe eingeführt⁴⁵.

Im Gebiet der Reichsstadt Rottweil, wo man nach der Aufhebung des Jesuitenordens den Anschluss an die österreichische Studienreform suchte, gebrauchte man von 1782 bis mindestens 1805 verschiedene Ausgaben des Wiener Katechismus von 1777⁴⁶.

Einen eigenen Weg ging man in den Schulen des Stiftes Neresheim, wo man seit 1790 einen Katechismus des Schuldirektors und Benediktiners Karl Nack (1751–1828)⁴⁷ benutzte, der den

Aus Gnädigstem Befehl Ihro Hochfürstlichen Gnaden Caroli Philippi, Bischöffen zu Wirtzburg Und Hertzogen zu Francken ec. ec. Mit Hochfürstlichem Gnädigstem Privilegio, Wirtzburg 1752.

40 Vgl. WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 47.

41 Vgl. ebd., 49.

42 Die Schulordnung im Deutschordensgebiet von 1788 schrieb vor, dass die christliche Glaubenslehre erteilt werden solle »aus dem Katechismus desjenigen Bistums, in welchem die Ortschaften respektive gelegen sind«. Außerdem wurde Felbigers Katechismus empfohlen.

43 Vgl. WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 49.

44 Geboren auf Schloss Gemen bei Borken (Münsterland), Schulbesuch in Koblenz, 1729 (mit acht Jahren) Tonsur und niedere Weihen, 1730 auf Veranlassung seines Onkels Damian Hugo von Schönborn (1676–1743) Domizellar in Speyer, 1742–1743 Studium in Rom, dann in Würzburg, Mitglied verschiedener Kapitel, 1745 Priesterweihe in Münster, 1753 Domkapitular und 1753 Domdekan in Speyer, 1770 unter massivem Druck Frankreichs und der Kurpfalz Fürstbischof von Speyer, Feind der Aufklärung und febronianischer Ideen. Zu ihm: Hans AMMERICH, Art. Limburg-Styrum, in: GATZ, Bischöfe 1990, 279–281; Jakob WILLE, August Graf von Limburg-Styrum, Fürstbischof von Speier. Miniaturbilder aus einem geistlichen Staat im 18. Jahrhundert (Neujahrsblätter der Badischen Historischen Kommission NF 16), Heidelberg 1913; Johannes RÖSSLER, Die kirchliche Aufklärung unter dem Speierer Fürstbischof August von Limburg-Styrum (1770–1797). Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung, in: Mitteilungen des Historischen Vereins der Pfalz 34, 1915, 1–161.

45 Limburg-Styrum verfasste dazu einen begleitenden Hirtenbrief. Darin verwies er ausdrücklich darauf, dass dieser bereits in den meisten Kirchensprengeln Deutschlands eingeführt sei. »Wir haben diesen Katechismus vor anderen gewählt, weil er seine ganz besonderen Vorzüge hat«. Zit. nach WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 49.

46 Vgl. WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 47.

47 Gebürtig aus Holzheim bei Dillingen, Eintritt in die Abtei Neresheim, Professor an der dortigen klösterlichen (später fürstlich Taxisschen) Studienanstalt, 1807 säkularisiert und Pfarrer in Druisheim,

kleinsten canisianischen Katechismus mit den didaktischen Forderungen der Aufklärungspädagogik verband. Dieser Nacksche Katechismus blieb hier bis in die 1840er-Jahre in Gebrauch⁴⁸.

Im Ergebnis lässt sich sagen: Zwischen 1770 und 1790 wurde in den meisten Schulen des schwäbischen Gebietes irgendein Katechismus vom Typ Felbigers verwendet⁴⁹. Daneben bestanden noch lange Zeit die besonderen Diözesankatechismen fort – zum einen der Konstanzer von 1778⁵⁰, zum anderen der Würzburger Katechismus von Franz Xaver Widenhofer (1708–1755)⁵¹. In der Pfarrei Deubach bei Königshofen, die einst zum Mainzer Hochstift gehörte, hielt sich der Mainzer Diözesankatechismus von 1760⁵². Aber noch in den 1780er-Jahren geriet alles abermals in Bewegung. Denn die Vertreter der Aufklärung lehnten die Methode Felbigers ab, bekämpften sie und machten sie lächerlich. Einer der zentralen Vorwürfe lautete, Felbiger bringe nur eine »Memorialreligion« hervor, aber keine Christusreligion. Ihm setzten die Aufklärer die sokratische Methode entgegen. Sie allein sei imstande, eine eigene Überzeugung und sittliche Stärke zu erzielen, und so zum »Selbstdenken« anzuleiten. Also *Geisttötung* dort, *Geistbildung*

zuletzt Domkapitular in Augsburg. Zu ihm: Marquard PICHLER, Rede am Grabe des Hochwürdigsten Herrn Domkapitulars Karl Nack bei Seiner Beerdigung am 10. July 1828, Augsburg 1828; Ludwig HÖRMANN VON HÖRBACH, Art. Nack, in: ADB 23, 1886, 201; SÄGMÜLLER, Aufklärung (wie Anm. 19), 131–135; Paulus A. WEISENBERGER, Aus den klösterlichen Tagebuchaufzeichnungen des einstigen Priors von Neresheim und späteren Domkapitulars von Augsburg, Karl Aloys Nack, über das letzte Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts, in: Jahrbuch des Verein für Augsburger Bistumsgeschichte 15, 1981, 291–320; DERS., Tagebuchaufzeichnungen des P. Karl Alys Nack über das Schul- und Bildungswesen im Reichsstift Neresheim gegen Ende des 18. Jahrhunderts, in: Jahrbuch des Verein für Augsburger Bistumsgeschichte 16, 1982, 160–197; Norbert BAYRLE-SICK, Katholische Aufklärung als staatsbürgerliche Erziehung. Leben und Werk des Volkserziehers Karl Aloys Nack OSB von Neresheim 1751–1828. Mit einer Reihenuntersuchung katechetischer Schriften 1668–1837, St. Ottilien 1995.

48 Nack war einst unter Werkmeister Novize in Neresheim gewesen, dann dessen Kollege im Stuttgarter Hofpredigerkollegium. Seine katechetischen Vorstellungen sind weitblickend: »Die Kinder lernen gewöhnlich den Katechismus wörtlich lesen, und auswendig daher sagen, ohne ihn zu verstehen. Begnügt sich nun auch der Lehrer mit diesem Worterkennnisse, dann ist freylich gefehlt, arg gefehlt. [...] Hat hingegen der Lehrer Geschicklichkeit, und gibt er sich Mühe, mit den Kindern immer zuerst von der Sache zu reden, und ihnen die Bedeutung der Worte (so viel ist möglich und schicklich ist) zu erklären, ehe sie dieselben lesen, und auswendig lernen, dann wird sein Unterricht, auch nach der gewöhnlichen Anlage, Einrichtung der Katechismus, nicht ohne Nutzen seyn«. Ausgehend von dieser Erkenntnis übernimmt Nack konsequent zunächst lediglich die Formeln des kleinsten deutschen Katechismus des Canisius und schickt diesen Wort- und Sacherklärungen sowie die dazugehörigen biblischen Erzählungen voraus bzw. lässt sie folgen. Auf diese Weise hält er am traditionellen Katechismus fest und verbindet dies mit Ausklärungspädagogik. WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 48.

49 1770–1790 wurden die Katechismen Felbigers im ganzen Bereich der späteren Diözese Rottenburg weitgehend eingeführt. Dies geschah teils mit Zustimmung der zuständigen Bischöfe, teils einfach durch die Schulherrschaft ohne förmliche Erlaubnis des Bischofs. Vgl. WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 41.

50 In einzelnen Schulen der Konstanzer Diözese hielt sich der Diözesankatechismus aufgrund seiner konservativen Haltung bis 1841. Interessanterweise war dies durchweg in ehemaligen Klosterschulen so.

51 Gebürtig aus Fulda, 1729 Eintritt in den Jesuitenorden, Studien in Rom, lehrte dort Griechisch, Seelsorger (Volksmissionar) u. a. in Florenz und Würzburg, 1740 Immatrikulation in Würzburg, ein Jahr Professor für Polemik, anschließend bis 1748 für Exegese und Hebräisch, außerdem Katechet an St. Peter, später an Liebfrauen, 1749–1755 wieder Professor für Exegese und Hebräisch. Zu ihm: Franz OBERTHÜR, Philipp Adam Ulrichs, ehemaligen öffentlichen Lehrers der bürgerlichen Rechte an der hohen Schule zu Würzburg, Lebensgeschichte, mit drey Kupfern, Sulzbach 1824, 220; Ludwig K. WALTER, Dozenten und Graduierte der Theologischen Fakultät Würzburg 1402 bis 2002 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstift 63), Würzburg 2010. – Zu seiner katechetischen Wirksamkeit vgl. auch [Johann M. FEDER], Geschichte des Katechismuswesens im Würzburger Bisthume, Heilbronn/Rothenburg a. d. Tauber 1794, 63ff.

52 Diese Katechismen – ob Felbiger oder Canisius oder sonst einer – galten in den Augen der Aufklärung als rückständig. Vgl. WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 50.

hier. Von Kritikern wurde die Methode des Sokrates wiederum als »Mehlmethode« und »Schubladenmethode« bezeichnet, weil man vom Brot in der Schublade und vom Mehl ausgehe, um auf das Dasein Gottes und seine Vorsehung zu schließen.

Wie auch immer: 1788 schrieb Kaiser Joseph II. (1741–1790)⁵³ für alle österreichischen Schulen die sokratische Lehrart vor⁵⁴. Im gleichen Jahr 1788 veröffentlichte das Ordinariat von Mainz eine Preisaufgabe, um einen zeitgemäßen Katechismus zu fördern. In diesem Zusammenhang verfasste der damals als Hofprediger in Stuttgart wirkende Aufklärer Benedikt Maria Werkmeister (1745–1823)⁵⁵ eine Schrift »Ueber den neuen katholischen Katechismus«⁵⁶. Werkmeister wollte nicht nur zeigen, wie ein guter Katechismus sein müsse, sondern machte sich auch gleich selbst an einen Entwurf. Es war der erste Versuch, einen aufgeklärten katholischen Katechismus zu schaffen⁵⁷. – Interessant ist der Aufbau. Werkmeister ordnet den Stoff in fünf Teile, folgt aber – weil er die zunehmende Fähigkeit der Kinder berücksichtigen möchte – nicht den Canisianischen Hauptstücken, sondern der Maxime, von der natürlichen Religion und der natürlichen Sittlichkeit zur katholischen Glaubenslehre voranschreiten zu können. Der Aufbau sieht in Webers negativer Charakterisierung folgendermaßen aus:

- I. Für die kleinsten Kinder leichtfassliche Lehren der natürlichen Religion, nämlich rationalistischen Beweisgänge über den Begriff und das Dasein Gottes, Vorsehung Gottes, Unsterblichkeit der Seele, Kinderpflichten;

53 Geboren auf Schloss Schönbrunn, 1765–1780 nur Mitregent seiner Mutter Maria Theresia in den Ländern der Habsburgermonarchie, 1780 Alleinregent als Erzherzog von Österreich, Exponent des aufgeklärten Absolutismus (»Josephinismus« als vielschichtiger und umstrittener Begriff). Zu ihm vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Joseph_II. (Stand: 24.03.2021); zum Josephinismus an neuerer Literatur: Andreas FREYE, Die Josephinischen Reformen in Österreich unter Maria Theresia und Joseph II. mit dem Schwerpunkt der Kirchenreform, München 2007; Josephinismus als Aufgeklärter Absolutismus, hrsg. v. Helmut REINALTER, Wien/Köln/Weimar 2008; Josephinismus zwischen den Regimen. Eduard Winter, Fritz Valjavec und die zentraleuropäischen Historiographien im 20. Jahrhundert, hrsg. v. Franz L. FILLAFER u. Thomas WALLNIG (Schriftenreihe der Österreichischen Gesellschaft zur Erforschung des 18. Jahrhunderts 17), Wien/Köln/Weimar 2016; Der Josephinismus. Ausgewählte Quellen zur Geschichte der thesianisch-josephinischen Reformen, hrsg. v. Harm KLUETING, Darmstadt 2019.

54 WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 51.

55 Gebürtig aus Füssen, Benediktiner in Neresheim, 1780 Direktor der höheren und niederen Studien im Kloster, seit 1784 in württembergischen Diensten: Hofprediger in Stuttgart, 1790 säkularisiert, 1796 Pfarrer in Steinbach, 1807 Geistlicher Rat in Stuttgart, 1808 Mitglied des Zensurkollegiums, 1816 Mitglied der Oberstudiendirektion, 1817 Oberkirchenrat. Zu ihm: August HAGEN, Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg. Bildnisse aus einem Zeitalter des Übergangs, Stuttgart 1953, 9–215; BURKARD, Staatskirche (wie Anm. 7), Reg.

56 [Benedikt M. WERKMEISTER], Ueber den neuen katholischen Katechismus. Bei Gelegenheit einer Mainzischen Preisaufgabe, Frankfurt a. M. 1789. – Dazu SÄGMÜLLER, Aufklärung (wie Anm. 19), 74–77.

57 Werkmeister hatte in Stuttgart zusammen mit Beda Pracher (1750–1819) 1785 einen »Religionsunterricht für die herzoglichen württembergischen katholischen Landschulen« herausgegeben. Das Werk blieb unvollendet, es wurden nur einige Bogen gedruckt. – WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 58–61 urteilt über die Katechismusschrift Werkmeisters ebenso wegwerfend wie Sägmüller: Sie schlage aller katholischen Auffassung geradezu ins Gesicht. Werkmeister wolle die damaligen Katechismen »gänzlich vernichten«, insbesondere aber den Schlesischen Katechismus Felbigers von 1766 und den bischöflich-speyerischen Katechismus von 1778. – Es fällt auf, dass im Folgejahr ein anonymer Vorschlag erschien, der sich zwar ganz auf die Salzburger Verhältnisse stützte, aber viele Anleihen machte: Ideal eines Katechismus zur kritischen Bearbeitung und methodischen Einleitung eines vollendeten Katechismus. Der Menschheit zur Versittlichung geweiht von einem Geistlichen, der sittlich-religiöse Erziehung ausübet, Ulm 1800. – Da auch Werkmeister im Vorjahr bei Johann Conrad Wohler in Ulm (Vorschläge zu einer Liturgiereform) publiziert hatte und als Benediktiner über gute Kontakte nach Salzburg verfügte, ist ein enger Konnex anzunehmen. – Als anonymer Verfasser der Ulmer Schrift kommt freilich auch Aegidius Jais (1750–1822) in Betracht, der damals mit Salzburger Schulerfahrungen ins Kloster Benediktbeuern zurückgekommen war.

- II. natürliche Religion und Sittenlehre in weiterem Umfang, entsprechend der zunehmenden Fähigkeit der Kinder;
- III. Religion Jesu. Es wird den Kindern gesagt, dass die natürliche Religion von keinem Menschen so rein und vollkommen vorgetragen worden sei, wie von einem gewissen großen Manne, nämlich Jesus von Nazareth;
- IV. die christliche Sittenlehre, wobei vieles nicht Unwesentliches als Mönchsmoral über Bord geworfen wird;
- V. die Glaubenslehre, aber ohne Schulmeinungen und ohne Schulterminologie, nur umfassend folgende Lehren: 1) Gott, 2) Einheit Gottes, 3) die Eigenschaften Gottes, 4) die Schöpfung, 5) die Schöpfung des Menschen, 6) die göttliche Vorsehung, 7) die Ratschlüsse Gottes mit dem Menschengeschlecht (Glückseligkeitslehre), 8) Sündenfall und Sünde, 9) Erlösungswerk, 10) Teilnahme an dem Erlösungswerk durch den Glauben, 11) der Heilige Geist und seine Wirkungen, 12) die heiligste Dreifaltigkeit, 13) die Hilfsmittel der christlichen Vollkommenheit nach den Vorschriften Jesu/Sakramente, 14) andere Hilfsmittel der christlichen Vollkommenheit, nämlich Heilige Schrift, Gebet, Heilige, das Fasten, die evangelischen Räte, die Gelübde, 15) Unsterblichkeit, 16) Kirche.

Der Weg von einer natürlichen Religion und Gotteserkenntnis über die Sittenlehre bis hin zur Glaubenslehre ganz am Ende war neu. Die Schrift fand viel Kritik, etwa in der »Mainzer Monatschrift von geistlichen Sachen«⁵⁸ und in der Augsburger Zeitschrift »Kritik über gewisse Kritiker«⁵⁹. Die »Wirzburgischen Anzeigen«⁶⁰ hingegen urteilten günstiger und empfahlen die Schrift den Jungkatecheten⁶⁰. Werkmeister selbst berichtet in seiner späteren Autobiographie: »Meine zweyte Schrift über den katholischen Katechismus etc. sollte eigentlich verhindern, dass nicht unbefugte Arbeiter sich an die Mainzische Preisaufgabe wagen möchten. Ich wollte also nicht nur zeigen, wie ein guter Katechismus beschaffen sein müsse, sondern machte gleich selbst einen Entwurf, eine Skizze, wie ich wünschte, dass er verfasst werden möchte. Wirklich scheint meine Schrift gewirkt zu haben, denn ich hörte nicht, dass viele die Preisfrage bearbeitet, noch weniger, dass einer Arbeit der Preis zuerkannt worden wäre. Meine Schrift

58 Vgl. Vorläufige Gedanken eines Landpfarrers bei Gelegenheit des Aufforderungsschreibens eines hochwürdigen erzbischöflichen gnädigen General-Vicariats zu Mainz an die Diöcesan-Geistlichkeit zur Verfertigung eines neuen Katechismus, d. d. Mainz den 13ten Nov. 1788, in: Monatschrift von geistlichen Sachen 5, 1789, 59–64.

59 Vgl. Rez. zu: Ueber den neuen katholischen Katechismus. Bei Gelegenheit einer mainzer Preisaufgabe, Frankfurt 1790, in: Kritik über gewisse Kritiker, Rezensenten und Broschürenmacher 4, 1790, 209–215, 217–222. – Der anonyme Kritiker begann mit dem Satz »Die Wichtigkeit des Gegenstandes, der in dieser Schrift abgehandelt wird, und die Umstände unserer Zeiten scheinen eine genaue Anzeige, und Prüfung zu fordern« und endete mit dem vernichtenden Urteil: »Alle wahre Katholiken werden den Wunsch thun: Vor so einem Katechismus bewahre uns der liebe Herr Gott!« Werkmeisters Plan sei veraltet, weil er die kantische Philosophie nicht beachte, im übrigen voller dogmatischer Fehler sei. – Die Zeitschrift setzte sich noch ein zweites Mal mit dem Werkmeisterschen Plan auseinander: Was ist vom Planmacher eines neuen katholischen Katechismus, von dem schon N. 21, und 22 Meldung geschah, zu halten?, in: Kritik über gewisse Kritiker, Rezensenten und Broschürenmacher, Augsburg 4, 1790, 257–261. Hier wird der Rezensent noch beleidigender. Der Verfasser sei »weder Katholik, noch Protestant; er ist der allerlockerste Indifferentist. Ja sein Plan, im ganzen genommen, zielt dahin, Unchristen, Naturalisten und recht wilde Heyden zu zügeln«. – Eine praktische Umsetzung des Katechismusplans lieferte Werkmeisters Freund Eulogius SCHNEIDER, Katholischer Unterricht in den allgemeinen Grundsätzen des praktischen Christentums, Bonn 1790. – Das Werk hat zwei Teile, 1. die moralischen Dogmen, 2. die moralischen Vorschriften. Auch Schneiders Katechismus wurde in der Folge von der Augsburger Kritik aufgespießt. Vgl. THALHOFER, Entwicklung (wie Anm. 1), 99; SÄGMÜLLER, Aufklärung (wie Anm. 19), 104–108.

60 »Einige wenige Ausdrücke abgerechnet (die vielleicht bey manchen Lesern den Herrn Verfasser der Heterodoxie verdächtig machen werden), wird das Werk seiner vortrefflichen Gedanken wegen mit ungemeinem Nutzen von allen katholischen Jungkatecheten gelesen werden«. Zit. nach WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 60f.

erhielt in der Mainzer Monatschrift anfangs eine günstige Anzeige, die Blau aufgesetzt hatte; da man aber in der Folge hörte, dass ich der Verfasser sey, so wurde gleich eine andere, tadelnde, eingerückt. Blau schrieb mir bey dieser Gelegenheit: ein Mainzer Orthodox hätte dem Weibbischof Heimes beygebracht, es sey zum Nachtheile der Mainzer Monatschrift, daß eine so anstößige Schrift darin gelobt worden, und ihm, Blau selbst, hatte der Weibbischof gesagt: da jetzt Rom auf die Schritte der deutschen Erzbischöfe so eifersüchtig lauere, so müsse man in Mainz vorsichtig seyn, und daher sey auch die zweyte grobe Recension gegen meine Schrift eingerückt worden. [...] Erst mehrere Jahre nachher [...] hatte ich Gelegenheit, die giftige und verketzernde Recension meiner Schrift zu lesen, die die Augsbürgischen Exjesuiten in ihrer Kritik über gewisse Kritiker, Recensenten und Brochurenmacher, drucken ließen. Der Subregens des Seminars, ein Exjesuit, hatte sich diese Recension mit eigener Hand abgeschrieben, und die Repetenten, die ihn verlachten, gaben mir dieses Product, um mich zu überzeugen, wie wenig Eindruck es auf sie gemacht hatte⁶¹.

In Würzburg, Freiburg⁶², Dillingen⁶³ und Salzburg wurde damals auf neu errichteten Lehrstühlen der Pastoraltheologie das aufgeklärte Katechismusideal angestrebt. In Würzburg setzte sich vor allem der Moralthologe Johann Michael Feder (1754–1824)⁶⁴ für die Erneuerung des Katechismus und der Katechismusmethode ein. Er schrieb zu diesem Zweck eine »Geschichte des Katechismuswesens« im Bistum Würzburg⁶⁵. Auch sein »Magazin zur Beförderung des katholischen Schulwesens«⁶⁶ arbeitete in dieser Hinsicht. Hier forderte Feder u. a., ein Katechismus dürfe keine Fragen aufwerfen, deren Lösung über die Fassungskraft der Jugend gehe und ihr nichts nütze⁶⁷. Im Übrigen wünschte er sich eine stärkere Betonung der Sittenlehre mit der Begründung, »die Glaubenslehre ist wegen der Sittenlehre da«.

61 Benedikt M. WERKMEISTER, [Autobiographie], in: Jahrschrift für Theologie und Kirchenrecht 6/3, 1830, 535f.

62 In Freiburg wirkte Carl Schwarzel (1746–1809) als überzeugter Anhänger der neuen Gedanken der Pastoraltheologie. Über Bernhard Galura (1764–1856) wurde auch Hirschers *Katechismus* davon beeinflusst. Auch der Freiburger Dogmatiker Engelbert Klüpfel (1733–1811) kritisierte die bestehenden Katechismen. Einer der überzeugtesten Anhänger war der Katechet an der Freiburger Normalschule, Johann Nepomuk Biechle (1762–1829). In den 1790er-Jahren wurde ein heftiger Methodenstreit zwischen der angeblich geistbildenden Sokratischen Methode und der als geisttötend bekämpften Felbigerschen Lehrart ausgefochten.

63 In Dillingen wirkten an der Normalschule als Direktoren nacheinander die beiden Schüler Felbigers, Joseph Anton Schneller (bis 1787) und Franz Andreas Noemer (bis 1896). Pastoraltheologie hörten die schwäbischen Theologen dort zwischen 1784 und 1794 bei Johann Michael Sailer (1751–1832).

64 Gebürtig aus Öllingen bei Schweinfurt, Studium in Würzburg, 1777 Promotion zum Lic. theol., 1777 Priesterweihe, Kaplan im Juliusospital, 1786 Promotion zum Dr. theol. und ao. Professor für orientalische Sprachen, 1791–1811 zudem Direktor der Universitätsbibliothek Würzburg, 1795–1803 Professor der Moralthologie und Patristik, Zensurrat, 1798 Geistlicher Rat, mit Eulogius Schneider befreundet. Zu ihm: Johannes STELZENBERGER, A. J. Fahrman, A. J. Rosshirt, J. M. Feder, in: Aus der Vergangenheit der Universität Würzburg, Festschrift zum 350jährigen Bestehen der Universität, hrsg. v. Max BUCHNER, Würzburg 1932, 286–295; Manfred BRANDL, Die deutschen katholischen Theologen der Neuzeit. Ein Repertorium, Bd. 2: Aufklärung, Salzburg 1978, 61; Friedrich W. BAUTZ, Art. Feder, in: BBKL 2, 1990, 5.

65 FEDER, Geschichte (wie Anm. 51).

66 Magazin zur Beförderung des Schulwesens im katholischen Deutschland, 3 Bde., Würzburg 1791–1797; es folgte: Praktisch-theologisches Magazin für katholische Geistliche, 3 Bde., Würzburg 1798–1800.

67 Ein Katechismus dürfe als Schulbuch nicht gegen die Sprachlehre und Rechtschreibung verstoßen, die in den Katechismus aufgenommenen Schriftstellen müssten so deutlich wie möglich übersetzt sein, die ausgewählten Beispiele und Schrifttexte müssten auch wirklich beweiskräftig sein. Es dürfte für verschiedene Begriffe nicht derselbe Ausdruck gebraucht werden, zum Beispiel also nicht der Ausdruck Glauben einmal für die fides qua credimus, ein anderes Mal für die fides quam credimus, und wieder ein anderes Mal für die Summe der Lehrsätze der verschiedenen Religionen. Bemerkenswert ist, dass Feder gegen die Aufnahme der damals noch nicht definierten Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes in den Katechismus polemisiert. Vgl. WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 54f.

Die jungen schwäbischen Katecheten, die zwischen 1790 und 1800 in Würzburg, Freiburg, Dillingen und Salzburg herangebildet wurden, brachten allerdings keinen ganz einheitlichen Geist mit in die Heimat. Denn zwischen den Schülern Johann Michael Sailers (1751–1832)⁶⁸ in Dillingen und den Anhängern eines Carl Schwarzel (1746–1809)⁶⁹ in Freiburg gab es große Unterschiede⁷⁰. Nicht wenige waren mit dem Rationalismus, den Schriften der Philanthropisten und Kantianer bekannt geworden und wollten den traditionellen Weg verlassen. Erkennbar ist jedoch ein großer Eifer für das Amt des Volks- und Kinderlehrers, das man für das Wichtigste des Pastoralamtes hielt, und für die Kenntnis der neuen Methode der Aufklärung. Damit war der Boden bereitet für die großen Wandlungen, die sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Katechismuswesen vollzogen⁷¹.

2. Rahmen und rechtliche Voraussetzungen

Um 1800 herum war die Katechismusfrage also nach allen Seiten hin offen. Katechetisch-methodisch, aber auch theologisch, insofern die alte kirchliche Tradition abgebrochen war, es die Jesuiten als bevorzugte Träger der Katechese nicht mehr gab und mit der Aufklärung vermeintliche theologische Sicherheiten geschwunden waren. Nicht zuletzt aber waren die Zuständigkeiten ungeklärt. Auf der einen Seite stand die württembergische Staatsregierung, die ab 1806 über das Gremium eines katholischen Geistlichen Rats (Katholischer Kirchenrat⁷²) tiefgreifend auf Kirche und Schule einwirkte. Auf der anderen

68 Gebürtig aus Aresing bei Schrobenhausen (Schwaben), 1770 Eintritt in den Jesuitenorden in Landsberg am Lech, 1772 philosophisch-theologische Studien in Ingolstadt, 1775 Priesterweihe, 1777 öffentlicher Repetitor in Ingolstadt, 1780 zweiter Professor für Dogmatik sowie Promotion zum Dr. theol., 1784 Professor für Moral- und Pastoraltheologie an der fürstbischöflichen Universität Dillingen, 1799–1821 Professor für Moral- und Pastoraltheologie sowie Homiletik und Pädagogik an der bayerischen Landesuniversität, 1821/22 Domkapitular und Weihbischof von Regensburg, 1825 Dompropst, 1829 Bischof von Regensburg. Zu ihm: Gerard FISCHER, Johann Michael Sailer und Johann Heinrich Pestalozzi, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1954; Johann HOFMEIER, Seelsorge und Seelsorger. Eine Untersuchung zur Pastoraltheologie Johann Michael Sailers, Regensburg 1967; Raimund LACHNER, Art. Sailer, in: BBKL 8, 1994, 1182–1197; Von Aresing bis Regensburg. Festschrift zum 250. Geburtstag von Johann Michael Sailer am 17. November 2001, hrsg. v. Konrad BAUMGARTNER u. Peter SCHEUCHENPFLUG (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 35), Regensburg 2001.

69 Gebürtig aus Eggendorf, Sohn eines wohlhabenden Bauern, einige Jahre in der Seelsorge, 1779 Professor der Polemik, Patristik und theologischen Literaturgeschichte an der Universität Innsbruck, dort auch Logenmitglied, zudem Universitätsbibliothekar, 1781 Geistlicher Rat des Fürstbischofs von Brixen, Promotion zum Dr. theol., am 8. Dezember 1781 Weigerung, den verlangten Eid auf die Unbefleckte Empfängnis Mariens abzulegen, die Entlassung durch den Fürstbischof wurde verhindert, 1783 Professor der Polemik und theologischen Literaturgeschichte in Freiburg, zugleich Examinator bei den Konkursprüfungen sowie Pfarrer in Lehen und Betzenhausen, 1785 Professor für Pastoraltheologie, Mitbegründer der Loge »Zur edlen Aussicht«, 1786/87 deren Meister vom Stuhl, 1788–1789 Rektor der Universität, 1805 Pfarrer am Freiburger Münster und Direktor der allgemeinen Schule, dort auch Lehrer der Katechetik und Pädagogik. Zu ihm: Josef MÜLLER, Der Freiburger Pastoraltheologe Carl Schwarzel (1746–1809). Unter besonderer Berücksichtigung seiner Stellung zu Jansenismus und Aufklärung, Freiburg i. Br. 1959.

70 Von Schwarzel selbst stammt: Carl SCHWARZEL, Praktischer Religionsunterricht zum Gebrauch katechetischer Vorlesungen, 2 Bde., Ulm 1796.

71 WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 57.

72 Zum Katholischen Kirchenrat vgl. Max MILLER, Die Organisation und Verwaltung von Neu-württemberg unter Herzog und Kurfürst Friedrich, Stuttgart/Berlin 1934; Rudolf REINHARDT, Zur württembergischen Kirchenpolitik im frühen 19. Jahrhundert, oder: der katholische Landesbischof – Sektionschef im Kultusministerium?, in: RJKG 11, 1992, 241–249, hier: 247f.

Seite fehlte in gewisser Weise die kirchliche Instanz, die für alle Katholiken Württembergs hätte sprechen können. Zunächst gab es noch die alten Zuständigkeiten, auch wenn die meisten Bischöfe nach der Säkularisation so gut wie keine Lenkungsfunktion mehr ausübten. Eine Ausnahme machte der aufgeklärte Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860)⁷³, der kirchlicherseits formal bis 1821 für den Konstanzer Anteil zuständig blieb, während Württemberg 1812 mit dem Generalvikariat Ellwangen, dem zunächst der Augsburger, dann auch der Würzburger Bistumsanteil unterstellt wurde, neue Fakten schuf. Doch noch war man von einer dauerhaften Regelung der kirchlichen Jurisdiktionsverhältnisse weit entfernt, und damit auch von einer einheitlichen Lösung der Katechismusfrage.

Der Gebrauch und Erfolg der Katechismen hingen natürlich aufs engste mit dem Organisationsgrad und dem Stand des Volksschulwesens zusammen, das im Königreich Württemberg nach Konfessionen getrennt und dem Evangelischen Konsistorium beziehungsweise (ab 1806) dem Katholischen Kirchenrat unterstellt war. An den einzelnen Orten übten die Pfarrer die Schulaufsicht aus, bzw. im Dekanat die geistlichen Schulinspektoren.

Die Versorgung mit Volksschullehrern war zu Beginn des 19. Jahrhunderts völlig unzureichend. Die evangelische Lehrerausbildung erfolgte seit 1811 im Lehrerseminar in Esslingen und zusätzlich seit 1843 in Nürtingen. Eine entsprechende katholische Einrichtung gab es seit 1825 in Schwäbisch Gmünd. Für die Lehrer an den Lateinschulen bzw. Gymnasien gab es zunächst das mit dem Wilhelmsstift in Tübingen verbundene Präparandeninstitut⁷⁴. In vielen Gemeinden wurde um 1803 während der Sommermonate überhaupt keine Schule gehalten, sodass auch im Religionsunterricht die Kontinuität fehlte und das Gelernte wieder verloren ging.

Wessenberg, seit 1802 Generalvikar des Bistums Konstanz und als solcher für den größten Teil Württembergs zuständig, bestimmte noch im selben Jahr, dass jeder Pfarrer zwei- bis dreimal in der Woche die Volksschule besuchen müsse, um den Religionsunterricht selbst zu erteilen oder aber ihn wenigstens zweckmäßig zu fördern. Kapläne und Benefiziaten wurden wiederholt zur Mitwirkung verpflichtet⁷⁵. Das Evangelium dulde – so Wessenberg – keinen Diener des Altars, der im Weinberg des Herrn müßig sei und sich nicht um die Förderung von Wahrheit und Tugend kümmere. Bei der Pfarrvisitation hatten Pfarrer, Kapläne und Vikare vor dem Dekan jeweils einen kurzen Religionsunterricht zu halten⁷⁶. Ein besonderes Augenmerk wurde auf die Anleitung der Kinder zum

73 Gebürtig aus Dresden, 1802–1814 Generalvikar des Bistums Konstanz, Vertreter Dalbergs auf dem Wiener Kongress, 1813 Priesterweihe, 1817–1827 Kapitularvikar. Zu ihm: Joseph BECK, Freiherr Ignaz Heinrich von Wessenberg. Sein Leben und Wirken. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der neueren Zeit. Auf der Grundlage handschriftlicher Aufzeichnungen Wessenbergs, Freiburg i. Br. 1862, ²1874; Kirche und Aufklärung – Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), hrsg. v. Karl-Heinz BRAUN (Schriftenreihe der katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), München/Zürich 1989; Franz X. BISCHOF, Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03–1821/27) (Münchener Kirchenhistorische Studien 1), Stuttgart 1989; Manfred WEITLAUFF, Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860). Domkapitular von Konstanz und Augsburg, Generalvikar des Bistums Konstanz. Kirchlicher Reformator und Kirchenpolitiker zwischen Säkularisation und Neuorganisation der Kirche Deutschlands. Mit einem Quellen- und Dokumentenanhang. Zum 150. Todestag (Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistums-geschichte 44), Augsburg/Lindenberg 2010.

74 Dieses wurde von Ellwangen nach Tübingen übertragen. Vgl. UAT 44/173,43: Fasz. XLVII: Präparandeninstitut 1816–1817.

75 Vgl. etwa: 10. August 1808 Bischöfl. Konstanz. Ordinariats-Zirkular, die Mitwirkung der Kapläne hinsichtlich der Aufsicht und des christlichen Unterrichts in den Volksschulen betreffend. Abgedr. in: LANG, Sammlung (wie Anm. 6), 224f.

76 LANG, Sammlung (wie Anm. 6), 3f., 224f., 266ff., 463ff., 557ff.

Beten gerichtet; ein mechanisches Beten sollte durch Abwechslung und reiche Auswahl verhindert werden; ein eigenes Gebetbuch für Kinder wurde als notwendig erachtet⁷⁷.

Am 10. September 1808 wurde eine von Werkmeister entworfene Württembergische Schulordnung eingeführt, die überall an wenigstens drei Tagen der Woche die Sommerschule durchsetzte⁷⁸. Für jede Klasse waren wöchentlich zwei Religionsstunden vorgeschrieben. 1831 wurde der tägliche Schulbesuch obligatorisch. Als Katechismus für den Religionsunterricht empfiehlt die Schulordnung einen Katechismus, und zwar (§ 27) das vom Bamberger Subregens Johann Friedrich Batz (1770–1807)⁷⁹ stammende »Lehrbuch der christkatholischen Religion in Fragen und Antworten«⁸⁰. Ganz offenkundig entsprach dieser Katechismus den Vorstellungen Werkmeisters am ehesten. Das Batzsche Lehrbuch wurde tatsächlich der meistverbreitete Katechismus in Württemberg, 1830 wurde er übrigens auch in Rottweil nachgedruckt⁸¹. – Ansonsten spielt die Frage des zu verwendenden Katechismus in der württembergischen Gesetzgebung interessanterweise keine Rolle. In Langs Sammlung der württembergischen Kirchengesetze zwischen 1803 und 1836 taucht der Katechismus nicht einmal als Stichwort auf⁸². Auch das Württembergische Volksschulgesetz vom 29. September 1836 schweigt zur Frage des Katechismus. Das württembergische Kirchengesetz vom 30. Januar 1862 allerdings sprach dann nicht nur das Recht zur Leitung des katholischen Religionsunterrichts in den Volksschulen sowie an den sonstigen öffentlichen und privaten Unterrichtsanstalten dem Bischof zu, sondern überließ diesem ausdrücklich auch die Auswahl und Bestimmung der Katechismen und Religionshandbücher⁸³. Dass dies vorher nicht so war, werden wir noch sehen.

Eine reiche Reglementierungstätigkeit gab es übrigens zur Christenlehre. Nur soviel: Die flächendeckende Durchsetzung dieser Einrichtung, die der Wiederholung, Ergänzung, Vertiefung und Einübung des in der Schule Gelernten bei der schulentlassenen Jugend dienen sollte, war ausgesprochen schwierig. Bereits ein Spezialdekret des katholischen Geistlichen Rats hinsichtlich der Gottesdienstordnung vom 2. August 1808 bestimmte, dass für Schulkinder sonntags keine Christenlehre mehr erteilt werden dürfe, stattdessen aber die Pfarrer sonntags um 14.15 Uhr in der Kirche der erwachsenen Jugend den christlichen Unterricht mit vorhergehendem und nachfolgendem deutschen Gesang zu erteilen hätten⁸⁴. Damit konkretisierte

77 Zunächst behalf man sich mit ausgewählten Gebeten aus den Katechismen. Vgl. August HAGEN, *Geschichte der Diözese Rottenburg*, Bd. 1, Stuttgart 1956, 380f.

78 Dazu WEBER, *Geschichte* (wie Anm. 8), 74–77.

79 Gebürtig aus Bamberg, 1788 Promotion zum Dr. phil., 1793 Aufnahme ins Priesterseminar, 1794 Promotion zum Dr. theol. und Professor der Kirchengeschichte, zugleich Subregens am Priesterseminar, das er zweckmäßiger organisierte, 1800 Direktor des Universitätshauses und des Gymnasiums, der philosophischen Studien, der Volksschulen, Beisitzer der Schulkommission, Wirklicher Geistlicher Rat, Professor der Moralthologie, nach der Säkularisation und der Auflösung der Bamberger Universität Rektor des Lyzeums, reiche schriftstellerische Tätigkeit. Trotz seines jungen Alters von schwereren Krankheiten heimgesucht, 1805 Pfarrer in Baunach, wo er zwei Jahre später auch starb. Zu ihm: [https://personenlexika.digitale-sammlungen.de/Lexika/Batz,_Johann_Friedrich_\(GND_118653601\)](https://personenlexika.digitale-sammlungen.de/Lexika/Batz,_Johann_Friedrich_(GND_118653601)) (Stand: 24.03.2021).

80 Johann F. BATZ, *Lehrbuch der christkatholischen Religion in Fragen und Antworten*. Ein Geschenk für Kinder, Bamberg 1799 (bis 1812 zwölfmal aufgelegt); DERS., *Kleines Lehrbuch der katholischen Religion*, ein Auszug aus dem größeren Lehrbuch, Bamberg 1800 (bis 1813 zweiundzwanzig rechtmäßige Auflagen, und häufig an verschiedenen Orten nachgedruckt).

81 WEBER, *Geschichte* (wie Anm. 8), 76, 268.

82 Vgl. LANG, *Sammlung* (wie Anm. 6). – Auch HAGEN, *Geschichte* (wie Anm. 77), 381f. geht nur sehr summarisch über die Katechismusfrage hinweg.

83 30. Januar 1862 Kirchengesetz, Art. 13. Abgedr. in: Adolf VON VOGT, *Sammlung kirchlicher und staatlicher Verordnungen für das Bisthum Rottenburg, Schwäbisch Gmünd 1876*, 257f.

84 2. August 1808 Spezial-Dekret des königl. kath. Geistlichen Rats, die Gottesdienstordnung an Sonn- und Werktagen betreffend. Abgedr. in: LANG, *Sammlung* (wie Anm. 6), 222. – Zur Christenlehre vgl. auch HAGEN, *Geschichte* (wie Anm. 77), 376–379.

der Geistliche Rat jedoch lediglich eine bischöflich-konstanzische Verordnung vom 5. Januar 1803, die an allen Sonntagen und gebotenen Feiertagen einen vor- und nachmittäglichen Unterricht mit Predigt und Christenlehre vorschrieb, »damit auf solche Art das christliche Volk hinreichende Gelegenheit erhalte, im Verlauf eines jeden Jahres über den Inhalt der Religion vollständig belehrt zu werden« – eine Bestimmung, die das Konstanzer Ordinariat im August 1808 noch einmal einschärfte⁸⁵. 1810 wurde den Pfarrern unter anderem auferlegt, nicht nur jährliche Listen der zum Schulbesuch verpflichteten Jugend zu führen, sondern auch derjenigen, die zum Besuch der Christenlehre und der Wiederholungsschule verpflichtet waren⁸⁶.

Ganz offenkundig wurden diese Vorgaben aber nicht überall rezipiert. Die Christenlehre scheint teils durch nachmittägliche Andachten verdrängt worden zu sein, teils wurde die staatliche Beschränkung der Christenlehre auf die schulentlassene Jugend aber auch nicht beachtet. Jedenfalls sah sich der Geistliche Rat im Januar 1812 veranlasst, die früheren Bestimmungen aufs Neue einzuschärfen, und zwar mit der expliziten Begründung, »da die Predigt und der Religions-Unterricht einen so wesentlichen Theil der Gottes-Verehrung ausmachen«. Immerhin wurde nun gestattet, zur Christenlehre auch die geeigneten Kinder der dritten Elementarklasse zuzulassen⁸⁷. 1821 musste – nun die kirchliche Seite – das Rottenburger Generalvikariat die Verpflichtung zum »Besuch des catechetische[n] Religions-Unterrichts für die erwachsene Jugend, der sogenannten Christenlehre an Sonntagen« erneut einschärfen. Alle ledigen Personen männlichen und weiblichen Geschlechts, namentlich auch die auf Urlaub sich befindlichen Soldaten, wurden bis zur erreichten Volljährigkeit, also bis zum zurückgelegten 25. Lebensjahr, darauf verpflichtet. Die Verordnung musste von den Pfarrern von der Kanzel herab bekannt gegeben werden. Hausväter und Hausmütter waren aufzufordern, ihre Kinder und Untergebenen zum ununterbrochenen Besuch der Christenlehre anzuhalten und dieser – wenn möglich – auch selbst beizuwohnen, um dadurch ein gutes Beispiel zu geben⁸⁸. Die gemeinschaftlichen Oberämter wurden überdies verpflichtet, Pfarrämter und Kirchenkonvent bei der Durchsetzung des catechetischen Religionsunterrichts (d. h. der Christenlehre) zu unterstützen und insbesondere an der Exekution von Kirchengangmitteln und Kirchenstrafen mitzuwirken⁸⁹.

Offenbar kam es in der Folge zu vielerlei Klagen und Beschwerden. Insbesondere weigerten sich aber die Soldaten, den Anordnungen zu entsprechen. Ein staatlich genehmigter Erlass des Generalvikariats von 1822 gab deshalb nähere Anweisungen, wie in solchen Fällen zu verfahren sei. Zunächst sollten die Widerspenstigen lediglich durch die Pfarrer ermahnt werden. Bei weiterem Widerstand waren sie allerdings vor den betreffenden Kirchenkonvent zu zitieren. Schließlich sollte das gemeinschaftliche Oberamt um geeignete Maßregeln gebeten werden. Allerdings legte das Generalvikariat den Geistlichen bei Behandlung der Betroffenen besondere seelsorgliche Klugheit ans Herz. Beschimpfende Strafen, Schelten und Herabwürdigung der Betroffenen bringe – so hieß es – oft nur das Gegenteil dessen hervor, was gewollt sei. Nirgendwo sonst müsse der Seelsorger wohl vor allem väterliche Liebe walten lassen als im christlichen Unterricht. Selbst die Strenge dürfe nur die eines Vaters sein, um die Wider-

85 20. August 1808 Bischöfl. Konstanz. Ordinariats-Zirkular, die abgestellten Feiertage betreffend, abgedr. in: LANG, Sammlung (wie Anm. 6), 226–228, hier: 227.

86 5. November 1810 Bischöflich Konstanz. Ordinariats-Verordnung, die Aufbewahrung der amtlichen Akten bei jeder Pfarr- oder sonstigen Pfründe betreffend. LANG, Sammlung (wie Anm. 6), 340–343, hier: 341.

87 14. Januar 1812 Reskript des königlich katholischen Geistlichen Rats den katholischen Gottesdienst an Sonn- und Feiertagen betreffend. LANG, Sammlung (wie Anm. 6), 393.

88 17. Juli 1821 Erlass des Generalvikariats, den Besuch der Christenlehre betreffend. LANG, Sammlung (wie Anm. 6), 676.

89 25. September 1821 Verfügung des königlichen Katholischen Kirchenrats, den Besuch des catechetischen Religion-Unterrichts betreffend. LANG, Sammlung (wie Anm. 6), 679f.

strebenden zur Besinnung und zum Gehorsam zu bringen⁹⁰. Man hört aus diesen Bestimmungen die Schwierigkeiten der Durchsetzung des Christenlehr-Unterrichts deutlich heraus. Vor allem in der Diaspora stieß die Verpflichtung zur Christenlehre bis zum 25. Lebensjahr auf Unverständnis, denn auf protestantischer Seite galt das 18. Lebensjahr als Stichdatum. Als erschwerende Gründe wurden zudem die Bedürfnisse des Wirtschaftslebens und die Selbstständigkeit von Handwerksgesellen angeführt, die bereits auf Wanderschaft gewesen waren.

Die Christenlehre scheint aber offenbar nicht nur bei den Adressaten, sondern auch bei der Pfarrgeistlichkeit selbst ungeliebt gewesen sein. Dies zeigt ein Erlass von 1823, der die gesamte Geistlichkeit »nachdrücklichst« an die bestehenden Verordnungen erinnerte: Christenlehre müsse für die gesamte, der Kinderschule entwachsenen Jugend – in der Regel nach der Sonntagsschule und vor dem Nachmittagsgottesdienst – gehalten werden, und zwar wenigstens eine Dreiviertelstunde lang. Ausnahmen dürfe es nur am Ostersonntag und Pfingstsonntag geben, außerdem – aber nur einmal – an je einem Sonntag in der Heuernte, in der Fruchternte und in der Weinlese. Die Pflicht zur Christenlehre – so wurde wiederholt festgestellt – sei ein wesentlicher Bestandteil der Amtstätigkeit der Pfarrgeistlichkeit, dem nichts Untergeordnetes vorgezogen werden dürfe. Alle etwaigen Hindernisse, etwa der zu späte Beginn des vor-mittäglichen Hauptgottesdienstes, besondere Zeremonien und Feierlichkeiten, Betstunden, Opfergänge oder gar Prozessionen, müssten beseitigt werden. Im Übrigen müsse auch der regelmäßige und pünktliche Besuch der Christenlehre durch die Gläubigen der Filialgemeinden sichergestellt werden. Den Dekanen wurde die genaue Überwachung eingeschärft; bei den Dekanatsvisitationen waren die Verkündbücher, in die alle Christenlehren einzutragen waren, genau durchzusehen. Verstöße seien anzuzeigen und streng zu ahnden. Der Erlass gibt auch eine Begründung für die Notwendigkeit der regelmäßigen Christenlehre: »indem sie [die Pfarrgeistlichen] gerade hier am meisten bei der Jugend zu wirken, die in der Schule erhaltene Lehren, welche so leicht bei den noch so zarten Eindrücken der Schuljugend verfliegen, erneut ins Gedächtnis zu rufen, bei reiferem Verstand zu erhöhen, wirksamer in den schon mehr erstarkten Herzen zu beleben, und so der vielfach eingerissenen Unsittlichkeit und Verdorbenheit einen starken Damm entgegen zu setzen vermögen«. Die Geistlichen müssten sich deshalb bemühen, »ihre Pfarrangehörigen für diese seegenreiche Anstalt liebzugewinnen, und sie zu belehren, daß für die Jugend der Besuch der Christenlehre eben so wesentlich zur würdigen Feyer des Sonntags als die Anhörung der Predigt und der heil[igen] Messe für das christliche Volk überhaupt gehöre«⁹¹. – Wiederholung, Ergänzung, Vertiefung, Einübung – das waren die wesentlichen Funktionen von Sonntagsschule und Christenlehre. Auch der Katholische Kirchenrat unterstrich dieses Bemühen des Ordinariats im Januar 1824 noch einmal mit einer eigenen Verfügung: An allen Orten, wo Pfarrer und Schullehrer, vom Gemeindevorstand unterstützt, ihre Pflichten erfüllten, zeigten sich bereits gute Früchte. Doch dies sei nicht überall so. »Durchgreifende und gegen Nachlässigkeit strenge Maßregeln sind daher notwendig, um sich des vollkommenen Gedeihens beider Anstalten, welche so mächtig auf das Wohl des katholischen Konfessionsteils einwirken, zu versichern. Die Pfarrgeistlichen und die Schullehrer müssen sie als eine ihrer wesentlichsten Amtsobliegenheiten ansehen, und mit Liebe, Eifer und Klugheit erfüllen, auch dabei der Mithilfe des Orts-Vorstandes und der Unterstützung des gemeinschaftlichen Oberamts gewiss sein«. Abermals wurde verlangt, jede Abweichung von den Vorschriften sei von Dekanen und Schulinspektoren »jederzeit und ohne Schonung« anzuzeigen und werde vom Kirchenrat »mit geschärfter Strafe« und »ohne Nachsicht geahndet«⁹².

90 24. Februar/23. April 1822 Erlass des Generalvikariats, den Besuch der Christenlehre von Seiten der beurlaubten Soldaten betreffend. LANG, Sammlung (wie Anm. 6), 698f.

91 18. November 1823 Erlass des Generalvikariats, die Christenlehre an Sonntagen betreffend. LANG, Sammlung (wie Anm. 6), 766f.

92 3. Januar 1824 Verfügung des königlich Katholischen Kirchenrats, die Sonntags-Christenlehren und Schulen betreffend. LANG, Sammlung (wie Anm. 6), 770–772. – Erkennbar ist sowohl beim Ka-

Die Christenlehre blieb gleichwohl ein weitgehend ungeliebtes Kind. Eine Umfrage beim Klerus ergab 1844 allerdings keine Mehrheit für eine Verkürzung der verpflichtenden Zeit. 1846 gestattete das bischöfliche Ordinariat immerhin pfarrliche Dispense für einzelne Personen, Familien oder sogar ganze Gemeinden⁹³.

Dem Christenlehrunterricht wurden nicht – wie man etwa meinen könnte – die üblichen Katechismen zugrunde gelegt, sondern eigene Bücher⁹⁴. Auch hier gab es eine gewisse Vielfalt; ein verpflichtender Kanon existierte offenbar nicht⁹⁵.

3. Die »Katechismusfrage«

Als Wessenberg 1802, gerade mal 27-jährig und nur Subdiakon, sein Amt als Generalvikar der großen Diözese Konstanz antrat, war die Katechismusfrage virulent. Wessenberg unternahm umgehend Schritte, eine Reform in Gang zu bringen mit dem Ziel, einen Diözesankatechismus für das Konstanzer Bistum zu schaffen. Zunächst wurde die Katechismusfrage grundsätzlich aufgeworfen. Dies geschah in einem Organ, das Wessenberg eigens schuf, um in seinem Klerus einen lebhaften Austausch über alle Fragen der Pastoral und Seelsorge herbeizuführen, der »Geistliche[n] Monatsschrift«, die ab dem dritten Jahrgang unter dem Titel »Archiv für die Pastoral Konferenzen« fortgeführt wurde⁹⁶.

Einen Anfang machte Wessenbergs Freund und Gesinnungsgenosse Fridolin Huber (1763–1841)⁹⁷, der schon im ersten Jahrgang einen programmatischen Aufsatz über die Ei-

tholischen Kirchenrat als auch – später – bei Bischof Keller die Tendenz, den Besuch der Christenlehre mit dem gleichen Verpflichtungsgrad auszustatten wie den Besuch der Liturgie (»Sonntagspflicht«). Der fleißige Besuch der Christenlehre konnte insofern erzwungen werden, als die Verpflichtung sanktionsbewehrt wurde. Säumigen wurde gedroht, ihnen als Brautleuten die Trauung wegen zu geringer religiöser Kenntnisse zu verweigern. Vgl. HAGEN, Geschichte (wie Anm. 77), 377f.

93 Erlass vom 8. Mai 1846. Vgl. VOGT, Verordnungen (wie Anm. 83), 63f.

94 HAGEN, Geschichte (wie Anm. 77), 378f.

95 Es handelte sich mit einer Ausnahme um Werke von Pfarrgeistlichen der jungen Diözese: HASSLER, Religionslehre (wie Anm. 16); Fridolin HUBER, Handbuch der Religion für das erwachsene christkatholische Volk, 2 Bde., Freyburg/Konstanz [1808], Meersburg/Rotweil 1809, Meersburg/Rotweil 1828; Johann A. HASSL, Christkatholischer Religions-Unterricht als Hausbuch für den Bürger und Landmann, Gmünd 1814; Georg SOCHER, Christenlehrbuch für katholische Seelsorger, Katecheten und Lehrer, 4 Bde., München 1795, ²1803/04; Thomas BURKART, Populäres Religions-Handbuch zum Gebrauche für Katecheten in Kirchen und Schulen. Zum Unterrichte ... eingerichtet nach dem von demselben Verfasser erschienenen Katechismus, Bd. 1: Die Glaubenslehre, Bd. 2: Die Sittenlehre, Bd. 3: Die Heilsmittellehre, Rotweil 1838–1939.

96 Geistliche Monatsschrift mit besonderer Rücksicht auf die Konstanzer Diözese, Meersburg 1802–1803; Fortsetzung unter dem Titel: Archiv für die Pastoral Konferenzen in den Landkapiteln des Bisthums Konstanz, Meersburg, dann Konstanz/Freiburg 1804–1827. Im Auszug: Die wichtigsten Ergebnisse der Pastoral Konferenzen im Bistum Konstanz von 1802–1827 in systematischem Zusammenhang geordnet, oder das Archiv für die Pastoral Konferenzen im Bistum Konstanz im Auszuge, Ehingen 1835–1839. – Zur Zeitschrift: Alois STIEFVATER, Das Konstanzer Pastoral-Archiv. Ein Beitrag zur kirchlichen Reformbestrebung im Bistum Konstanz unter dem Generalvikar I. H. von Wessenberg, 1802–1827, Freiburg i.Br. 1940; Maria E. GRÜNDIG, Die Kirchen- und Frömmigkeitsreformen der Spätaufklärung in Südwestdeutschland. Ignaz Heinrich von Wessenburg und das Archiv für Pastoral Konferenzen. Struktur, Funktion und Wirkung, Mag.-Arbeit, Tübingen 1988; eingegangen in: Maria E. GRÜNDIG, »Zur sittlichen Besserung und Veredelung des Volkes«. Zur Modernisierung katholischer Mentalitäts- und Frömmigkeitsstile im frühen 19. Jahrhundert am Beispiel des Bistums Konstanz unter Ignaz H. von Wessenberg, Tübingen 1997 (masch.) (ohne Behandlung der Katechismuskussion).

97 Gebürtig aus Hochsal (Baden), 1789 Priesterweihe, Dr. theol. und Dr. iur., 1793 Kaplan in Oberndorf, 1796 Pfarrer in Waldmössingen, 1809 Pfarrer und Schulinspektor in Deißlingen,

genschaften eines katholischen Katechismus schrieb⁹⁸ und an diesen von ihm entwickelten Maßstäben in einem zweiten Aufsatz Kritik an den bestehenden Katechismen übte⁹⁹. Hier geht Huber mit Felbiger hart ins Gericht und schließt: »Es ist also hohe Zeit, daß ein Katechismus verfaßt und vorgeschrieben werde, der von allen diesen wesentlichen Fehlern frei ist, und alle Eigenschaften und Vollkommenheit in sich vereinigt, die zu einem zweckmäßigen Volkskatechismus gehören«. Dieser Aufsatz erregte im Klerus einige Beunruhigung, weil man die in den Katechismen vorgetragene Glaubenslehre angegriffen glaubte¹⁰⁰. Huber sah sich genötigt, in einem dritten Aufsatz klarzustellen, dass aus der Veränderung des Katechismus keine Änderung im Wesen der Religion zu befürchten sei¹⁰¹.

Auf eine Anfrage aus dem Klerus gab Wessenberg 1803 allerdings folgende Auskunft: »Inzwischen verdient die Regel, daß der Seelsorger das vorhandene Alte so gut als immer möglich zu benutzen suchen müsse, bis an dessen Stelle von der rechtmäßigen Behörde etwas Besseres gesetzt wird, umso mehr allen Beifall, als ohnehin der Katechismus seiner Natur nach immer nur der Buchstabe bleiben wird, der von dem Eifer und den Geistesgaben des Lehrers den belebenden, fruchtbaren Geist erwartet«¹⁰².

Im *Archiv* blieb in den kommenden Jahren die Katechismusfrage ständig auf der Tagesordnung. In reicher Zahl wurden Entwürfe und Pläne für die Stoffauswahl und die Stoffanordnung eines neuen Katechismus vorgestellt. 1803 erschien ein Plan, der offensichtlich von Wessenberg selbst herrührte¹⁰³. 1806 legte Josef von Mets (1758–1819)¹⁰⁴, ein Freund Sailers, der 1812 erster Rat des neuen Generalvikariats Ellwangen werden sollte, einen ganz ähnlichen Plan vor¹⁰⁵. 1807 schrieb Wessenberg dann eine Preisaufgabe aus, die den Klerus zur praktischen Mitarbeit an der Lösung der Katechismusfrage führen

1825–28 Regens des Priesterseminars in Rottenburg unter Beibehaltung seiner Pfarrei, mit dem Titel eines Kirchenrats ausgezeichnet. Zu ihm: NEHER 1, 389; HAGEN, Aufklärung (wie Anm. 55), 216–278; Abraham P. KUSTERMANN, Art. Huber, in: DHGE 24, 1993, 1382–1385; Dominik BURKARD, »Im Namen des Allerheiligsten ...«. Das Testament Fridolin Hubers. Zum 150. Todestag des Spätaufklärers, in: RJKG 10, 1991, 183–195.

98 Fridolin HUBER, Über die Eigenschaften eines katholischen Katechismus, in: Geistliche Monatschrift 1/11, 1802, 834–858.

99 Fridolin HUBER, Bescheidene Kritik der gewöhnlichen Katechismen nach den aufgestellten Eigenschaften eines zweckmäßigen Katechismus, in: Geistliche Monatsschrift 1/12, 1802, 908–953.

100 Vgl. Missionsnachrichten, in: Der Katholik 1, 1821, 582–586, hier: 586.

101 Fridolin HUBER, Ist durch die Veränderung der Katechismen etwa die Veränderung im Wesen der Religion zu befürchten?, in: Geistliche Monatschrift mit besonderer Rücksicht auf die Konstanzer Diözese 2/1, 1803, 15–52.

102 Zit. nach WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 80.

103 Praktischer Leitfaden für Katecheten und Schullehrer, bey dem Unterricht der Jugend, in der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, in: Geistliche Monatschrift mit besonderer Rücksicht auf die Konstanzer Diözese 2, 1803, 89–94; Plan des allgemeinen praktischen Leitfadens für Katecheten und Schullehrer, bey dem Unterricht der Jugend in der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, in: Ebd., 95–100, 177–192.

104 Gebürtig aus Ebenhofen (Bayern), 1786 Priesterweihe, Dr. theol., Hofmeister bei Graf Schenk von Stauffenberg, 1794 Pfarrer in Freihalden, 1796 Kaplan in Eberstall, 1801 zudem bischöflich-konstanzer Geistlicher Rat, 1802 Pfarrer in Rißtissen und 1804 zudem Dekan des Landkapitels Laupheim, 1809 wegen Krankheit seiner Stelle enthoben, 1810 geistlicher Regierungsrat in Konstanz, 1812 1. Generalvikariatsrat in Ellwangen, 1817 pensioniert (in Ulm). Zu ihm: NEHER 1, 7f.; Joseph ZELLER, Das Generalvikariat Ellwangen 1812–1817 und sein erster Rat Dr. Joseph von Mets. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Diözese Rottenburg. Nebst erstmaliger Herausgabe der Autobiographie des Geistlichen Rats Dr. Joseph von Mets, Tübingen 1928; Norbert WOLFF, Zwei Studenten des ehemaligen Klosters Benediktbeuern als Reformer im katholischen Württemberg. Benedikt Maria v. Werkmeister (1745–1823) und Joseph v. Mets (1758–1823), München 1998.

105 Joseph von METS, Wie soll Religionsunterricht überhaupt beschaffen seyn?, in: Archiv für die Pastorkonferenzen in den Landkapiteln des Bisthums Konstanz 3/11, 1806, 363–378. – Es folgten in den kommenden Jahren weitere Beiträge.

sollte. Es ging darum, »die Artikel des Glaubens und der Sittenlehre nach dem Winke und dem Bedürfnisse der Zeiten zweckmäßiger darzustellen und mit evangelisch-apostolischem Geist ins gehörige Licht zu setzen«. Der Katechismus solle nach drei Klassen unterschieden werden, nämlich für die erwachsene, die mittlere und die kleinere Jugend.

Zwar wurden mehrere Preisarbeiten eingereicht, die Preisrichter kamen allerdings zu dem Urteil, dass keine der Arbeiten die festgesetzten Erfordernisse eines Katechismus vollständig befriedigten¹⁰⁶. So wurde auch keiner Arbeit der Preis zugesprochen. Belobigt wurden aber sieben Einsendungen, u. a. von Fridolin Huber¹⁰⁷, Joseph Innozenz Chrysostomus Fehr (1771–1846)¹⁰⁸ und Johann Nepomuk Biechele (1762–1827)¹⁰⁹, dem Vorkämpfer der Sokratik an der Freiburger Normalschule.

4. Ein neuer (Konstanzer) Diözesankatechismus

Wessenberg gab zugleich bekannt, dass man dem Bedürfnis des christlichen Unterrichts in den Schulen demnächst durch einen neuen Bistums-Katechismus, bei dessen Abfassung man die vorliegenden besseren Arbeiten bestmöglich genutzt habe, nachkommen werde. Der hier angekündigte neue Bistumskatechismus war Wessenbergs eigenes Werk. Ein erster Entwurf von 1809 gelangte allerdings nicht an die Öffentlichkeit. Er war zweistufig gehalten, für jüngere und ältere Schüler, und in Frage- und Antwortform. Er wurde aber selbst von Freunden Wessenbergs wie Philipp Joseph Brunner (1785–1829)¹¹⁰ und Hieronymus von Kolborn (1744–1816)¹¹¹

106 Vgl. dazu WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 82.

107 Zu ihm s. o. Seiner Mängel wegen wurde der Katechismus nie gedruckt. Stattdessen veröffentlichte Huber 1808 erstmals sein »Handbuch der Religion für das erwachsene christkath. Volk«. Dazu vgl. Anm. 95. Es wurde gelobt wegen der Popularität der Darstellung und der Beweise sowie wegen dessen innerer Konsistenz.

108 Gebürtig aus Ravensburg, Studium in den ehemaligen Stiften Weissenau und Salmansweil, kurzfristig Novize in Weissenau, 1792 Fortsetzung der Studien in Dillingen, dort Repetitor für Philosophie, 1795 Priesterweihe, 1796 Vikar in Amtzell, 1790 Pfarrer in Obertheuringen, und 1820–1828 zugleich Kammerer des Dekanats. Zu ihm: NEHER 1, 369. – Fehr soll nach WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 82 einen »dreifachen Katechismus« verfasst haben, der wegen der »herzlichen Sprache, die dem Katecheten geziemt, und der zweckmäßigen Benützung der heiligen Schriften«, gelobt wurde.

109 Gebürtig aus Endingen, 1781 Eintritt in die Zisterzienserabtei Thennenbach, Studium in Freiburg unter Matthias Dannenmayer (1744–1805), Ludwig A. Haßler (1755–1825) und Engelbert Klüpfel (1733–1811), 1789 Priesterweihe in Konstanz, dann Repetitor in Freiburg, 1792 Promotion zum Dr. theol., 1794 Pfarrer in Rotweil am Kaiserstuhl, 1803 Bischöfl. Deputat, 1812 Stadtpfarrer in Karlsruhe, 1815 Pfarrer von St. Martin in Freiburg. Zu ihm: BRANDL, Theologen (wie Anm. 64), 17. – Von ihm stammt: Johann N. BIECHELE, Vollständiger christ-katholischer Religionsunterricht. Zum Gebrauche für Lehrer und Schüler in drey Theilen mit einleitenden Begriffen vom Daseyn Gottes. Eine von dem Fürstbischöflichen Ordinariate zu Konstanz gekrönte Preisschrift, Heidelberg 1810. Gelobt wurde der Katechismus wegen seiner »zweckmäßigen Nachweisung der Verbindung zwischen den Glaubens- und Sittenlehren«. – Weitere Bearbeitungen hatten geliefert ein Priester C. J. Beckmann in München, Pfarrer Peter Keller (ein Bruder des späteren Bischofs), Pfarrer Martin Küderle von Esenhausen und Pfarrer J. M. Ihlen von Missen in Bayrisch-Schwaben.

110 Gebürtig aus Philippsburg, Studium in Heidelberg, Priesterweihe, Repetent der Philosophie am Konvikt in Heidelberg, 1785 Pfarrvikar in Ersingen, Kaplan in Odenheim bei Bruchsal, 1787 Pfarrer in Tiefenbach, 1803 Schul- und Kirchenrat in der Kirchenkommission Bruchsal, nach deren Auflösung geistlicher Regierungsrat in Karlsruhe, 1813 Regierungsrat in der katholischen Kirchensektion des Innenministeriums. Zu ihm: Josef BAYER, Dr. Philipp Joseph Brunner, Ministerialrat in Karlsruhe und Pfarrer in Hofweier, in: FDA 92, 1972, 201–221; BURKARD, Staatskirche (wie Anm. 7), Reg.

111 Gebürtig aus Niederwalluf (Rheingau), Studium der Philosophie und Theologie in Mainz, Erzieher der Grafen Friedrich Lothar (1761–1811) und Johann Philipp von Stadion (1763–1824),

kritisiert¹¹², woraufhin Wessenberg seinen Entwurf zurückzog. Der geplante Bistumskatechismus erschien dann 1812 unter dem Titel »Katechismus oder Leitfaden zum christkatholischen Religionsunterricht«¹¹³. Er weist wesentliche Veränderungen auf: Die Einteilung nach Klassen wurde fallengelassen, ebenso die Frage-Antwort-Form. Die Gliederung folgt den von Petrus Canisius (1521–1597) her bekannten drei göttlichen Tugenden, aber in veränderter Reihenfolge (Glaube, Liebe, Hoffnung) und ohne Anschluss an die traditionellen Stücke des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, des Vaterunsers und des Dekalogs¹¹⁴.

Einleitung: Von dem Menschen und der sichtbaren Welt

1. Teil: vom Glauben (vom Glauben überhaupt, von Gott und seinen Eigenschaften, von Christus, vom Heiligen Geist, von der christlichen Kirche);
2. Teil: von der christlichen Liebe (1. von dem sittlich Guten: Pflichten in Rücksicht auf Gott, auf sich selbst, auf den Nächsten, auf die besonderen Stände; 2. von dem sittlich Bösen oder von der Sünde: von dem Ursprung, von der Natur und dem Wesen, vom sittlich Bösen in Hinsicht auf Gott, auf sich selbst, auf den Nächsten;
3. von den künftigen Schicksalen des Menschen, mithin von der christlichen Hoffnung: Todgericht, Himmel, Hölle; von Gottes Vorsehung).

Ein großes Echo fand dieser Katechismus allerdings nicht. Im Jahr darauf brachte der Konstanzer Dompfarrer Joseph Willibald Strasser (1769–1846)¹¹⁵ einen Christkatholischen Katechismus für die untere Klasse der Elementarschüler und einen für die obere Klasse

Kanoniker an Sankt Stephan in Mainz, 1792 Dekan des Stifts, 1785 außerdem Kanoniker des Kollegiatstifts Sankt Leonhard in Frankfurt a. M., wahrscheinlich auf Fürsprache Karl Theodor von Dalbergs 1788 Geistlicher Rat in Mainz, 1794 Mitglied des Mainzer Generalvikariats, 1801 mit Dalberg nach Regensburg, Unterhändler Dalbergs über ein Konkordat in Wien (1803) und Paris (1807), 1805 Wirkl. Geheimer Rat, 1807 Dalbergs Weihbischof und Verwalter des Aschaffener Teils des ehemaligen Erzstifts Mainz, zugleich Geheimer Staatsrat im Großherzogtum Frankfurt. Zu ihm: Heribert RAAB, Art. Kolborn, in: NDB 12, 1979, 456f.; Franz DUMONT, Karl Kolborn: Erneuern und bewahren. Der letzte Dekan des Stephanstiftes, in: 1000 Jahre St. Stephan in Mainz. Festschrift, hrsg. v. Helmut HINKEL (QAMrhKG 63), Mainz 1990, 333–371.

112 Brunner kritisierte vor allem, dass der Katechismus etwa bei der Lehre von der Kirche viel zu theologisch und zu wenig biblisch sei. Die Schriftbeweise Wessenbergs seien teils nicht beweiskräftig, teils falsch übersetzt, teils falsch verwertet. Allerdings fand Brunner auch Lob: »Dem Geiste der Polemik und der Intoleranz sind alle Zugänge in das kindliche Herz verschlossen durch sorgfältige Verdrängung jener heillosen Lehre: Extra Ecclesiam nulla Salus!« Immerhin biete Wessenbergs Entwurf eine geeignete Grundlage, um daraus einen brauchbaren Katechismus zu schaffen. Brunner empfahl ein neues Preisausschreiben und als Gutachter seinen Freund Werkmeister, ferner Thaddäus Dereser (1757–1827), Beda Pracher und Wilhelm Mercy (1753–1825). Vgl. WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 86.

113 [Ignaz H. VON WESSENBERG], Katechismus oder Leitfaden zum christkatholischen Religionsunterricht. Mit Genehmigung des Bischöflichen Ordinariats von Konstanz, Konstanz 1812.

114 WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 86 fällt das harte Urteil: »Wir müssen den Konstanzer Bistumskatechismus als einen absoluten Versager bezeichnen«. Positiv urteilten hingegen Karl Theodor Dalberg und das Konstanzer Pastoral-Archiv. Großes Aufsehen machte der Katechismus Wessenbergs jedoch nicht. Zu Dalbergs Bemühungen im Blick auf die Schule vgl. Rudolf REINHARDT, Zur Schulpolitik Karl Theodor von Dalbergs. Zugleich ein Beitrag zu seiner Bibliographie, in: RJKG 12, 1993, 169–173.

115 Gebürtig aus Wolfach (Kinzigtal), Studium in Salzburg, 1792 Priesterweihe, 1810 Pfarrer in Meersburg, 1813 Dompfarrer in Konstanz. Zu ihm: BRANDL, Theologen (wie Anm. 64), 245; Friedrich POPP, Studien zu liturgischen Reformen im Zeitalter der Aufklärung, in: FDA 87, 1967, 7–86; Franz KOHLSCHNEIDER, »Schulmesse« und »Kindermesse« seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts. Joseph Willibald Strasser (1744–1817) als Vorläufer einer Liturgie für und mit Kindern, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 35/36, 1993/94, 43–81.

heraus¹¹⁶. Die Ausarbeitung geschah unter Aufsicht und mit Genehmigung des Generalvikariats. Als Vorlage benützt wurde besonders der soeben erschienene Bamberger Diözesankatechismus von 1812¹¹⁷, weil dieser sich unter den übrigen deutschen Bistumskatechismen auszeichnete, die Frage-Antwort-Form verwendete und sich um Einfachheit, aber Bestimmtheit des Ausdrucks mühte. 1814 verfasste von Mets einen »Leitfaden zum christkatholischen Religionsunterricht«¹¹⁸, der aber lediglich ein Auszug aus dem Konstanzer Katechismus von 1812¹¹⁹ war. Die Einteilung ist dieselbe, die Sätze wurden wesentlich gekürzt und präzisiert und die Frage-Antwort-Form wieder angewandt. Außerdem wurden knappe Merkreime hinzugefügt. Der Leitfaden wurde vom Ellwanger Generalvikar sämtlichen Seelsorgern seines Sprengels empfohlen¹²⁰. Strasser und von Mets waren das magere Ergebnis der Wessenbergschen Initiative, die aber keine weitere Wirkung besaß¹²¹.

Neben diesen aufgeklärten Katechismen erschienen auch Katechismen, die in einem stärker »kirchlichen« – oder besser: traditionellen – Geist gehalten waren. In seinen Dillinger Vorlesungen konstatierte Sailer bei den jüngsten Katechismen zwar viele Veränderungen, aber wenige Verbesserungen. Als Irrtum der Zeit bezeichnete er etwa die Vorstellung, Gebet und Andacht seien lediglich instrumentelle Mittel zur Förderung der Tugend. Dasselbe gelte von der Vorstellung, der Mensch müsse selbstständig sein und selbstständig handeln. Sailer verurteilte das intellektuelle Rasonieren von Pädagogen, die dadurch die schöne Kindlichkeit zerstöre und die Religion als das höchste Gut der Menschen nur zur Krücke von Sittlichkeit mache. Den Verbesserungsversuchen der Aufklärung setzt Sailer den zu Unrecht geschmähten kleinen Katechismus des Petrus Canisius entgegen.

Vor allem Sailers Schüler Christoph Schmid (1768–1854)¹²² bemühte sich um eine Renaissance des kleinen Katechismus des Petrus Canisius und begründete dies mit dem außerordentlichen kirchlichen Ansehen des Jesuiten, mit dem außergewöhnlichen Erfolg des Buches, seiner Kürze und seiner Übersichtlichkeit, die alle Kinder leicht im Ge-

116 Joseph W. STRASSER, *Christkatholischer Katechismus für die obere Klasse der Elementarschüler*, Konstanz 1812, 41822; DERS., *Christkatholischer Katechismus für die obere Klasse der Elementarschüler*, Konstanz 1814. Als Fortsetzung des Katechismus für die untere Klasse der Elementarschüler, Konstanz 1814.
117 [Franz STAPF], *Katechismus der christkatholischen Religion*, hrsg. mit allerhöchster Genehmigung Seiner Königl. Majestät von Baiern auf Anordnung des bischöflichen Generalvikariats des Bistums Bamberg zum Gebrauche in Kirchen und Schulen, 2., mit einem Anh. von Gebeten und Andachtsuebungen verm. Aufl., Bamberg 1812. – Hierzu eingehend: Wilhelm MAHLMEISTER, *Der Bamberger Diözesankatechismus von 1812. Eine Untersuchung zu Franz Staps theologischem Schaffen* (Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Landesgeschichte), Würzburg 1978.

118 Joseph VON METS, *Leitfaden zum christlichen Religionsunterricht*, Gmünd 1815; Rottenburg a. N. 21820.

119 [Joseph VON METS], *Katechismus oder Leitfaden zum christkatholischen Religionsunterricht*. Mit Genehmigung des bischöflichen Ordinariats von Konstanz, Konstanz 1812. – Dieser Katechismus wird bei Neher 1, 8 Mets zugeschrieben.

120 WEBER, *Geschichte* (wie Anm. 8), 87f.

121 Ebd., 86.

122 Gebürtig aus Dinkelsbühl, Besuch der Schulen seiner Heimatstadt, dann des Gymnasiums in Dillingen, Studium in Dillingen (hier bei Johann M. Sailer), nebenher Hauslehrer, 1791 Priesterweihe, zunächst Pfarrvikar, 1796 Kaplan und Schuldirektor in Thannhausen, 1806 auch Schulinspektor, 1816 Pfarrer in Oberstadion bei Ulm, 1826 Domkapitular in Augsburg, mehrfach als Professor in Aussicht genommen, Bischofskandidat, Dichter von Kirchenliedern (»Ihr Kinderlein kommet«) und einer der erfolgreichsten Jugendbuchautoren seiner Zeit. Zu ihm: Christoph VON SCHMID, *Erinnerungen aus meinem Leben*, 3 Bde., hrsg. v. Albert WERFER, Augsburg 1853–1855 (neu hrsg. u. komm. v. Hans PÖRNACHER), München 1968; Christoph von Schmid und seine Zeit, hrsg. v. Hans PÖRNACHER, Weissenhorn 1968; Uto MEIER, *Christoph von Schmid. Katechese zwischen Aufklärung und Biedermeier*, St. Ottilien 1991; Silvia WIMMER, *Art. Schmid, Christoph*, in: BBKL 9, 1995, 384–387; Ursula CREUTZ, *Christoph von Schmid 1768–1854. Leben, Werk und Zeitgenossen*, Weissenhorn 2004.

dächtnis behalten könnten¹²³. Es war dies freilich bereits eine Abkehr von den Katechismen der Aufklärungszeit. Die Schmidische Ausgabe¹²⁴ wurde von dem auch sonst schriftstellerisch¹²⁵ und katechetisch¹²⁶ äußerst produktiven Pfarrer Johann Aloys Haßl (1778–1861)¹²⁷ in Zöbingen neu bearbeitet und erschien 1814¹²⁸, zuletzt noch einmal 1837¹²⁹. Eine weitere Bearbeitung des Canisius legte noch 1840 der auch sonst liturgisch und pastoral experimentierfreudige Pfarrer Johann Baptist Schneider (1791–1857)¹³⁰ in Oeffingen vor¹³¹. Einen weiteren Katechismus, der sich von der Aufklärungstheologie abwandte, gab 1819 Franz Adam Zieger (1775–1837)¹³² für die größere Jugend heraus¹³³.

Wie schwierig die Katechismusfrage zu lösen schien, zeigt eine Bemerkung von Pfarrer Wilhelm Mercy (1753–1825)¹³⁴ in Gruol bei Haigerloch (in dem kirchlich zum Erzbistum

123 Vgl. WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 94.

124 [Christoph VON SCHMID], Kleiner katholischer Katechismus nach Petrus Canisius. Nebst e. kurzen Beicht- u. Kommunion-Unterrichte, München ¹1810. – Das schmale Bändchen wurde bis mindestens 1825 aufgelegt.

125 Haßl verfasste insbesondere eine Reihe von Gebets- und Andachtsbüchern und gab auch Predigten heraus. Mitunter waren diese katechetisch orientiert. Vgl. etwa: Johann A. HASSL, Kern der wichtigsten Betrachtungen und Gebete für das ganze Kirchenjahr, Gmünd 1818; DERS., Der Tempel Gottes. Gebet- und Unterrichtsbuch, Augsburg 1827; DERS., Wegweiser für die aus der Schule tretende Jugend, Augsburg 1826; DERS., Siona. Religiöse Abendvorträge an fromme Gebildete, aber nicht Theologen von Profession über die Quellen u. wichtigsten Wahrheiten des hl. kath. Glaubens, Passau 1830.

126 HASSL, Christkatholischer Religions-Unterricht (wie Anm. 95); Johann A. HASSL, Christkatholischer Catechismus, Ellwangen/Gmünd 1819; DERS., Handbüchlein für katholische Kinder zweiter und dritter Klasse, Gmünd 1821, ²1822; DERS., Lesebuch für die katholische Sonntags-Schul-Jugend in- und ausser der Sonntags-Schule, zur Förderung des Glaubens und guter Sitten, Heilbronn/Rothenburg a. d. Tauber 1824. – Von dem als Schulinspektor wirkenden Haßl stammt auch die schulpolitische Schrift: Johann A. HASSL, Das Eine Nothwendige für Schulen, d. i. wahre Bildung, und treue und allseitige Pflichterfüllung der Lehrer und kräftige Unterstützung derselben, von Seite der geistlichen und weltlichen Ortsvorsteher und der Eltern, Ravensburg 1827.

127 Gebürtig aus Thannhausen, 1801 Priesterweihe, anschließend Hofmeister für die acht Kinder des fürstlich Wallersteinschen Rats Joseph A. von Belli de Pino (1765–1833), 1807 Pfarrer in Zöbingen und 1817 zusätzlich Schulinspektor, 1835 Pfarrer und Schulinspektor in Westhausen, 1853 Resignation als Pfarrer und Kaplan in Westhausen. Zu ihm: NEHER 1, 382.

128 Kleiner katholischer Katechismus des Petrus Canisius. Nach Ch. SCHMID vermehrt und verbessert von A. HASSL, Gmünd 1814. – Zeitgleich und unter demselben Titel – ebenfalls »nach Christoph Schmid bearb. und verm.« erschien ein allerdings etwas umfangreicherer Katechismus auch in Luzern.

129 Kleiner katholischer Katechismus des Petrus Canisius. Nach Ch. SCHMID verm. und verb. von A. HASSL, Gmünd 1837.

130 Gebürtig aus Rottweil, 1816 Priesterweihe, 1823 Pfarrer in Leinzell, 1828 Pfarrer in Oeffingen, 1849 Pfarrer in Dormettingen. Zu ihm: NEHER 1, 462.

131 Entwurf einer liturgischen Beicht und Kommunion mit 13 Beicht- und 18 Kommunion-Reden, von Pfarrer SCHNEIDER, Rottweil 1831; Johann B. SCHNEIDER, Rede bei der Trauung einer gemischten Ehe, Stuttgart 1838; DERS., Worte des Friedens. Predigt gehalten in Oeffingen am Fronleichnamsfeste 1841, Heilbronn [1841].

132 Gebürtig aus Mergentheim, 1801 Priesterweihe, 1803 Hofkaplan des Deutschen Ordens, Präfekt des Seminars und geistlicher Assessor in Mergentheim, 1809 – nach Aufhebung des Deutschordens-Seminars – pensioniert, 1811 Pfarrer in Weilheim, 1815 zusätzlich Schulinspektor und 1823 zunächst provisorisch, 1827 definitiv Kammerer des Dekanats Wurmlingen. Zu ihm: NEHER 1, 455.

133 Franz A. ZIEGER, Katholischer Katechismus für die größere Jugend, Ellwangen/Gmünd 1819, ¹1823, Ravensburg ³1828. – Von ihm auch: DERS., Lesebüchlein zum Gebrauche bey dem Religionsunterricht der ersten Classe, Gmünd 1816, Ravensburg ²1826; DERS., Kleine Naturlehre für Kinder, Gmünd 1816, ²1824.

134 Gebürtig aus Überlingen, 1870 Eintritt in das Prämonstratenserkloster Rot (bei Memmingen), 1777 Priesterweihe, 1787 Hofprediger in Stuttgart, 1788 säkularisiert, 1798–1819 Pfarrer in Gruol (bei Haigerloch). Zu ihm: Rudolph EYTH, Erinnerungen an Wilhelm Mercy, Rotweil 1828; SÄGMÜLLER,

Freiburg geschlagenen Hohenzollerischen) von 1822: »Notwendiger ist ein Katechismus für den erzbischöflichen Bezirk. Eine schwere Arbeit! – Leicht, wenn meine Idee richtig ist. Er soll kein Buch sein, keinen Verfasser haben, und sich durch das auszeichnen, worüber er bedachtsam schweigt. Gelehrsamkeit wäre am unrechten Orte verschwendet. Einfachheit und Kürze sind wesentliche Eigenschaften; denn er ist für Kinder und die Masse des Volkes, er soll nicht Theologie, nur Religion enthalten, und nichts anders sein als eine gedrängte, leichtfaßliche Darstellung der Glaubens- und Sittenlehre in einer festgesetzten Ordnung, das Neue Testament im Kleinen, ein Auszug, eine Skizze. Die Erklärung ist Sache des Katecheten. Man überläßt ihm ja die Erklärung des Evangeliums auf dem Predigtstuhl. Er ist es, der das Skelett mit Fleisch und Blut, mit Beweis- und Beweggründen ausfüllen soll. Man hat aus der Freude und dem Troste des Menschen ein mühseliges Studium gemacht, als wenn das Christentum nicht eine universale Religion wäre, eine Religion für Griechen und Barbaren. Man plagt die Jugend in der Schule mit so vielen und so langen Kinderlehren, daß ihnen der Katechismus auf die Tage ihres Lebens entleidet. Man überläßt, man überhäuft, man überschwemmt.«¹³⁵.

Nach der Besetzung des Rottenburger Bischofsstuhls durch Johann Baptist von Keller (1774–1845)¹³⁶ wurden die Stimmen wieder lauter, die einen neuen Diözesankatechismus forderten. Tatsächlich hatte die Verwirrung inzwischen einen hohen Grad erreicht. Zum einen brachte der Klerus aus seinen seitherigen Sprengeln bereits verschiedene Katechismen mit. So hatten die Würzburger etwa neben dem alten Widenhoferschen Katechismus auch den neuen von Aegidius Jais (1750–1822)¹³⁷ und dann den Würzburger Diözesankatechismus von 1823¹³⁸ in Benutzung. Zum anderen verwendeten Pfarreien, die an der

Aufklärung (wie Anm. 19), 135–145; Albert WALDENSPUL, Wessenberg-Briefe im Pfarrarchiv Gruol, in: *Oberrheinisches Pastoralblatt* 61, 1960, 257–260; BRANDL, *Theologen* (wie Anm. 64), 159f.

135 Wilhelm Mercy, Für die künftigen Bischöfe, Tübingen 1822, 25f.; zit. nach WEBER, *Geschichte* (wie Anm. 8), 79.

136 Gebürtig aus Salmannswil am Bodensee, 1797 Priesterweihe in Salzburg, 1798 Kaplan in Stetten am kalten Markt, 1802 Pfarrer in Weildorf bei Salem, 1803 Pfarrer in Biningen bei Engen, 1806 Stadtpfarrer in Radolfzell und 1808 zugleich Dekanats-Kommissar der beiden Landkapitel Radolfzell und Stein, 1808 Stadtpfarrer in Stuttgart und Geistlicher Rat, 1816 in Rom von Pius VII. (1800–1823) zum Titularbischof von Evara geweiht, apostolischer Provikar, 1819 Generalvikar in Rottenburg, 1828 erster Bischof der neu errichteten Diözese. Zu ihm: NEHER 1, 13; Johann Baptist von Keller, erster Bischof von Rottenburg. Eine biographische Skizze, nebst Blicken auf die katholische Kirche Württembergs. Aus den Papieren eines Verstorbenen, hrsg. v. Wilhelm BINDER, Regensburg 1848; Rudolf REINHARDT, Art. Keller, in: GATZ, *Bischöfe* 1983, 366–369; Hubert WOLF, Johann Baptist von Keller (1877–1945). Das Bild eines Bischofs im Spannungsfeld von Staat und Kirche, von Aufklärung und Orthodoxie, in: RJKG 3, 1984, 213–234.

137 Gebürtig aus Mittenwald, früh Halbwaise, Besuch der Klosterschule Benediktbeuern, dann des Gymnasiums der Jesuiten in München, dort Beginn einer lebenslangen Freundschaft mit Johann Michael Sailer, 1769 Eintritt ins Benediktinerkloster Benediktbeuern, weitere Studien im Kloster St. Emmeram in Regensburg, 1773 Rückkehr nach Benediktbeuern und Abschluss seines Theologiestudiums, 1776 Priesterweihe, 1778 Professor am Benediktinergymnasium in Salzburg, auch Schulpräfekt, 1788 Seelsorger in Jachenau, 1792 Novizenmeister in Rott, 1802 nach der Auflösung des Klosters Professor für Moraltheologie an der Universität Salzburg, 1805 auch Rektor, 1806 Prinzenenerzieher am Hof des Großherzogs Ferdinand III. von Toskana (1769–1824) in Würzburg, hier Verfasser des Würzburger Landeskatechismus und weiterer katechetischer Werke, 1814 mit dem Großherzog nach Florenz, im gleichen Jahr allerdings Rückkehr nach Benediktbeuern, Hilfsgeistlicher des Ortspfarrers, bis zu seinem Tod literarisch tätig. Zu ihm: P. Aegidius Jais: nach Geist und Leben geschildert. Von seinen Freunden, München/Regensburg 1826; Erich MÜLLER, *Aegidius Jais. Sein Leben und sein Beitrag zur Katechetik* (Freiburger Theologische Studien 108), Freiburg i. Br./Basel/Wien 1979.

138 *Katechismus der christkatholischen Religion* hg. mit Allerhöchster Genehmigung Seiner Königlichen Majestät von Bayern, auf Anordnung des Hochwürdigsten Bischofs Friedrich von Würzburg. Zum Gebrauche in Kirchen und Schulen der Diözese Würzburg. Auf gnädigsten Auftrag der Königl. Bayerischen Regierung des Untermainkreises, Würzburg 1823.

Grenze zu Bayern lagen, neben dem alten Wiener Einheitskatechismus auch die neueren bayerischen Diözesankatechismen. Und schließlich waren im Gebiet des bisherigen Bistums Konstanz neben dem Wiener Einheitskatechismus und dem bischöflich-konstanzi-schen Diözesankatechismus auch die Katechismen von Mets und Batz in Gebrauch.

Eine einheitliche Regelung seitens des Rottenburger Ordinariats schien also ein dringendes Bedürfnis. Zumal das 1821 errichtete Bistum auch sonst noch keineswegs eine Einheit bildete. Ein Katechismus – so hoffte man – konnte dazu beitragen, die aus verschiedenen Sprengeln, Priesterhäusern und Gegenden kommenden Priester zu einem Diözesanklerus zusammenzuführen. 1831 erschien ein Sendschreiben an das katholische Landvolk Württembergs, das dem Bischof vorwarf, nicht sofort an die Einführung eines neuen Diözesankatechismus gegangen zu sein. Domkapitular Urban Ströbele (1781–1858)¹³⁹ antwortete, man habe bereits etliche vorhandene Katechismen durchgesehen, aber bis jetzt noch keinen Katechismus gefunden, der den Forderungen, die man heutzutage einem solchen Lehrbuch entgegenbringe, entspreche. Er kündigte an, das Ordinariat werde die Bearbeitung eines Katechismus wahrscheinlich zum Gegenstand einer Preisfrage machen¹⁴⁰.

Doch konkrete Schritte ließen auf sich warten. Da legte 1831 Johann Baptist Hirscher (1788–1865)¹⁴¹, seit 1817 Professor der Moral- und Pastoraltheologie in Tübingen, seine Katechetik¹⁴² vor, die eine katechetische Erneuerung größten Stils verhieß. Ihm ging es darum, den Unterricht aus der toten Büchergelehrsamkeit zu befreien und zu einer christlichen Lebensschule zu machen. Deshalb war ihm der Religionsunterricht auch nichts Mechanisches, sondern etwas Organisches. Sehr drastisch drückte Hirscher seine Hauptidee gelegentlich folgendermaßen aus: »Es sind überhaupt, aber ganz besonders in einem gewissen Alter des katechetischen Lebens, einige wenige Samenkörner, aus denen die gesamten Früchte des hö-

139 Gebürtig aus Obermarchtal, 1803 Priesterweihe, Prämonstratenser in Obermarchtal, nach Aufhebung des Klosters 1806 Stadtpfarrer in Buchau (Friedrichshafen) und Schulinspektor, 1819 Stadtpfarrer und Dekan in Riedlingen, 1828 Domkapitular in Rottenburg sowie Stadtdekan, Dom- und Stadtpfarrer bis 1835, 1840–1848 wiederum Stadtdekan, 1846 zum Bischof gewählt, aber von Rom nicht bestätigt. Zu ihm: NEHER 1, 20; Dominik BURKARD, Augustin Theiner – Ein deutscher Doppelagent in Rom? Oder: Vom Umgang mit Quellen am Beispiel der Rottenburger Bischofswahlen von 1846/47, in: RJKG 19, 2000, 191–251. – Von Ströbele, der unter anderem für liturgische Reformen (Verbindung des Kommunionempfangs mit der Messfeier) eintrat, stammt: Urban STRÖBELE, Katholisches Gesang- und Gebetbuch zur Feier des öffentlichen Gottesdienstes im Bistum Rottenburg, Stuttgart 1837. Es wurde bis 1857 im »Verlags-Comptoir des katholischen Gesang- und Gebetbuches« verlegt.

140 WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 101.

141 Gebürtig aus Alt-Ergarten (Bodnegg), Besuch der Klosterschule in Weißenau, des Gymnasiums in Konstanz, 1807 Studium in Freiburg, 1810 Priesterweihe in Meersburg, Kaplan in Röhlingen (bei Ellwangen), 1812 Repetent in Ellwangen, 1817 Prof. für Moral- und Pastoraltheologie in Tübingen, 1837 Prof. für Moraltheologie und Katechese in Freiburg, 1839 zudem Domkapitular, 1850 Domdekan, mehrfach Mitglied der Ersten Kammer in Baden, 1863 Aufgabe der Lehre. Zu ihm: Franz BLÄCKER, Johann Baptist von Hirscher und seine Katechismen in zeit- und geistesgeschichtlichem Zusammenhange. Ein Beitrag zur Katechismusfrage der Gegenwart (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge 6), Freiburg i. Br. 1953; Walter FÜRST, Wahrheit im Interesse der Freiheit. Eine Untersuchung zur Theologie J. B. Hirschers (1788–1865) (Tübinger Theologische Studien 15), Mainz 1979; Joachim FALLER, »Mir scheint, es wäre an der Zeit zu handeln ...«. Johann Baptist von Hirscher. Werk und Wirken in einer Epoche des Umbruchs (1845–1865) (Forschungen zur ober-rheinischen Landesgeschichte 52), Freiburg i. Br./München 2006.

142 Johann B. HIRSCHER, Katechetik. Oder der Beruf des Seelsorgers, die ihm anvertraute Jugend im Christenthum zu unterrichten (zugleich ein Beitrag zur Theorie eines christkatholischen Katechismus), nach seinem ganzen Umfange dargestellt, Tübingen 1831, ²1832, ³1834, ⁴1840. – Dazu vgl. Dominik BURKARD, Katechetik. Oder der Beruf des Seelsorgers [...] (1831)/Über das Verhältnis des Evangeliums zur theologischen Scholastik (1823), von Johann Baptist Hirscher, in: Lexikon der theologischen Werke (LthW), hrsg. v. Michael ECKERT, Eilert HERMS, Bernd-Jochen HILBERATH u. Eberhard JÜNGEL, Tübingen 2003, 429f.

heren Lebens hervor wachsen. Ein theologisches Kompendium dagegen in das Erdreich gelegt – geht nicht auf«. Hirschers Erziehungsziel ist die Idee des Reiches Gottes. »Die Jugend zur christlichen Großjährigkeit heranzubilden, sie folglich zur glaubensvollen und liebthätigen Gemeinschaft des in Jesus Christus gekommenen und im hl. Geiste lebendigen Reiche Gottes führen«¹⁴³. Hirscher lehnte die falsch verstandene Sokratik ab.

Die *Katechetik* machte Hirscher mit einem Schlag zum anerkannten Führer auf diesem Gebiet. Einen *Leitfaden zum christkatholischen Religionsunterricht in geschichtlicher Darstellung*¹⁴⁴ legte sein Schüler, der sehr produktive aber jung verstorbene Josef Anton Biggel (1801–1838)¹⁴⁵ vor¹⁴⁶, den er später in einer kürzeren Fassung in Frage- und Antwortform brachte¹⁴⁷. Biggel verfasste außerdem eine Reihe weiterer Schulbücher¹⁴⁸.

Zwei andere Katechismen, die unmittelbar nach Hirschers *Katechetik* erschienen, blieben indes von dieser unberührt. Bernhard Maurer (1778–1859)¹⁴⁹ von Wangen hatte bereits 1828 einen Katechismusplan entworfen, sein Katechismus erschien 1832¹⁵⁰. Er blieb in seiner Wirkung aber auf das persönliche Umfeld Maurers beschränkt¹⁵¹. Auch Thomas Burkart (1803–1868)¹⁵², ein Kurskollege Biggels, legte einen Katechismus vor, der stark kompilatorisch gearbeitet war¹⁵³ und

143 Zit. nach WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 104f.

144 Joseph A. BIGGEL, *Leitfaden zum christkatholischen Religionsunterrichte*. In geschichtl. Darst., Tübingen 1831.

145 Gebürtig aus Herzmanns (Wangen), 1828 Priesterweihe, Pfarrverweser von Hohentengen, 1833 Pfarrer in Burgberg, 1837 Pfarrer in Zöbingen. Zu ihm: NEHER 1, 479.

146 Dabei folgte Biggel nach WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 110 ganz dem Plan Hirschers, blieb aber »viel zu weitschweifig und dunkel«.

147 Joseph A. BIGGEL, *Katechismus der christkatholischen Religionslehre zum Gebrauch in Schule und Kirche*, Stuttgart ¹1837.

148 Joseph A. BIGGEL, *Das Nothwendigste und Nützlichste aus der Naturlehre, Naturgeschichte, Geographie, Gesundheits- und Höflichkeitslehre für Elementar-Schulen*. Zugleich ein Gegenstand zu Gedächtnis-, Verstandes-, Sprach- und Styl- Uebungen, Ellwangen 1832; DERS., *Leitfaden beim Unterricht in der Deutschen Sprache und im Rechtschreiben*, Ulm 1834. – Sehr erfolgreich wurden mehrere Gebets- und Erbauungsbücher Biggels, die postum hohe Auflagenzahlen erreichten: Joseph A. BIGGEL, *Die betrachtende Seele in dem Gebete des Herrn. Ein Andachtsbuch zur Beförderung des häuslichen und öffentlichen Gottesdienstes*, 1831, Hall 1851; DERS., *Des Christen Wandel im Erdenthale und seine Sehnsucht nach der himmlischen Heimat. Ein Gebet- und Erbauungsbuch für katholische Christen aller Stände*, Stuttgart ¹⁻²1837, ⁸1843, ¹⁸1862, Leipzig ²⁰1873, Konstanz ²³1897; DERS., *Der Sieg des Kreuzes. Christkatholisches Gebet- und Erbauungsbuch für fromme Christen*, Würzburg ⁶1854, Passau ⁹1871. – Eine umgearbeitete Fassung erschien unter dem Titel: *Der Sieg des Kreuzes. Des Christen Wiederversöhnung mit Gott und seine Einführung in die ewige Herrlichkeit. Ein Gebetbuch für katholische Christen aller Stände*, Berlin [ca. 1880]; DERS., *Predigten auf alle Sonn- und Festtage des katholischen Kirchenjahres*. Zugleich ein Erbauungsbuch für das Volk, Nördlingen 1840; Jehovah. Ein katholisches Gebet- und Erbauungsbuch für das reifere jugendliche Alter. Aus dem Nachlasse des Pfarrers Joseph Anton BIGGEL, Stuttgart 1848.

149 Gebürtig aus Wäschenbeuren, 1802 Priesterweihe, 1813 Pfarrer in Apfelbach, 1815 Pfarrer in Sontheim, auch Schulinspektor und seit 1823 Dekanatsverweser, 1827 Stadtpfarrer und Dekan in Wangen, 1839 Pfarrer in Dürmentingen. Zum Ritter des Königlichen Ordens der Württembergischen Krone ernannt und mit dem Personaladel geehrt, vermutlich wegen seiner Uebersicht der für die katholische Geistlichkeit in Württemberg bestehenden Staats- und Kirchengesetze, 2 Bde., Wangen 1831, ²1837. Zu ihm: NEHER 1, 407.

150 Bernhard MAURER, *Katechismus der christkatholischen Religion für die 2. und 3. Schülerklasse und für die gesamte Christenlehrjugend*, Wangen 1832.

151 WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 111f., hier auch ausführlich zur Anlage des Katechismus.

152 Gebürtig aus Rottweil, 1828 Priesterweihe, 1832 Pfarrer in Seedorf, 1845 Pfarrer in Schörzingen. Zu ihm: NEHER 1, 480.

153 Er benutzte für seinen Katechismus vor allem den Bamberger Diözesankatechismus von Regens Franz Stapf (1766–1820), aber auch die biblische Geschichte von Christoph Schmid, die »Skiz-

1837¹⁵⁴ erschien, später aber mehrfach umgearbeitet, in Frage- und Antwortform gebracht und seiner aufklärerischen Tendenz entkleidet wurde. Er erschien zuletzt noch einmal 1867¹⁵⁵. Burkart veröffentlichte 1838/1839 auch ein »Handbuch zum Gebrauche für Katecheten in Kirchen und Schulen«¹⁵⁶ sowie »Katechetische Vorträge«¹⁵⁷, die vermutlich für die Christenlehre gedacht waren. Seine katechetischen Auffassungen fasste Burkart 1839 in einer eigenen Publikation zusammen, die immerhin zwei Auflagen erlebte¹⁵⁸, und äußerte sich auch mehrfach über spezielle Fragen im »Magazin für Pädagogik und Didaktik«¹⁵⁹.

Auf eine Anfrage von Dekan Franz Xaver Schöninger (1792–1845)¹⁶⁰ von Zwiefalten, ob der ersehnte Diözesankatechismus nun bald erscheine, oder ob man noch weiterhin andere Katechismen anschaffen solle, antwortete das Ordinariat, man beschäftige sich derzeit mit dem Entwurf eines Diözesankatechismus¹⁶¹. Gemeint war damit ein Entwurf des Rottenburger Domdekans Ignaz von Jaumann (1778–1862)¹⁶².

zen« von Ludwig Anton Haßler sowie den Katechismus Ignaz Jaumanns (dazu unten). Vgl. WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 111. – Stapf verfasste zu seinem Katechismus nicht nur ein Handbuch, sondern auch Predigtentwürfe und Predigtmaterial.

154 Thomas BURKART, Katechismus der christkatholischen Lehre, Rottweil 1837.

155 Thomas BURKART, Katechismus der christkatholischen Lehre. Zum Gebrauche bei Schul- und Kirchen-Katechesen, vermehrte und verbesserte Auflage Villingen ³1843, vermehrte und gänzlich umgearbeitete Auflage Villingen 1848, ⁵1854, Spaichingen ⁶1867. – 1864 erschien zudem ein Katechismus für die Schulanfänger: DERS., Kleiner Katechismus für Schüler von 6 bis 10 Jahren, Spaichingen 1864.

156 Vgl. oben. Thomas BURKART, Populäres Religions-Handbuch zum Gebrauche für Katecheten in Kirchen und Schulen. Zum Unterrichte ... eingerichtet nach dem von demselben Verfasser erschienenen Katechismus, Bd. 1: Die Glaubenslehre, Bd. 2: Die Sittenlehre, Bd. 3: Die Heilmittellehre, Rottweil 1838–1839, Villingen 1841, Regensburg (in 2 Bden.) 1855.

157 Thomas BURKART, Ausführliche katechetische Vorträge über das heilige Sakrament der Busse und des Altars, Tübingen 1843; DERS., Ausführliche katechetische Vorträge über die christlichen Heilmittel. Unter Zugrundelegung seines Religionshandbuchs, Villingen 1844; DERS., Ausführliche katechetische Vorträge über die christliche Sittenlehre, Ulm 1845; DERS., Ausführliche katechetische Vorträge über die christkatholische Glaubenslehre. Zum Gebrauche für Katecheten, besonders beim Christenlehr-Unterricht. Unter Zugrundelegung seines Religionshandbuchs, Rottweil 1845.

158 Thomas BURKART, Der Katechet in der ersten Elementarklasse oder praktischer Wegweiser für Religionslehrer bei Ertheilung des Religionsunterrichts vor Schülern in d. ersten Schuljahren, Spaichingen 1839, ²1842.

159 Von ihm stammt außerdem: Thomas BURKART, Deutsches Ritual, oder praktische Anweisungen für katholische Seelsorger zur segensreichen Verwaltung des liturgischen Amtes. Zugleich ein Erbauungsbuch für die Gläubigen, Rottweil 1841. – Es folgten weitere Erbauungsbücher: DERS., Heiliger Opferaltar, oder Gebet- und Erbauungsbuch für katholische Christen jeden Standes, Geschlechtes und Alters, Rottweil 1842, Villingen ³1854; DERS., Der fromme Schüler vor seinem himmlischen Vater oder Gebet- und Erbauungsbüchlein für Elementarschüler, Villingen 1845; DERS., Christlicher Jugendtempel. Ein Gebet- und Andacht-Buch für die reifere Jugend, Ulm 1845.

160 Gebürtig aus Weil der Stadt, 1823 Priesterweihe, 1823 Oberpräzeptoratsverweser in Gmünd, 1824 Repetent in Tübingen, 1825 Pfarrer in Westernhausen, 1832 Pfarrer und Dekan in Zwiefalten, 1836 Stadtpfarrer und Dekan in Riedlingen. Zu ihm: NEHER 1, 468.

161 WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 113.

162 Gebürtig aus Wallerstein im Ries, 1801 Priesterweihe in Augsburg, Vikar in Marktoffingen und Minderoffingen bei Wallerstein, 1803 Schlosskaplan in Schwendi, 1805 Pfarrer in Großschafhausen und 1811 zugleich Schulinspektor, 1814 Stadtpfarrer und Dekan in Rottenburg, 1817 zugleich Generalvikariatsrat, 1818–1821 Gesandter bei den Frankfurter Verhandlungen, 1825–1851 Mitglied der Abgeordnetenversammlung, 1828 Domkapitular und Domdekan in Rottenburg, 1845–1848 Kapitularvikar. Zu ihm: NEHER 1, 17; BURKARD, Staatskirche (wie Anm. 7), Reg.

5. Ein (nur empfohlener) »Diözesankatechismus«

Jaumann war unstrittig der einflussreichste Mann im Kapitel und verfügte aus seiner Mitarbeit auf den »Frankfurter Konferenzen« zudem über beste Kontakte zur Stuttgarter Regierung. Mit Wessenberg teilte er eine starke Abneigung gegen die römische Kurie, kämpfte gegen Missbräuche im kirchlichen Leben und stand von Anfang an in einem eher gespannten Verhältnis zu Bischof Keller. Als Aufklärer zeigte er ein starkes Interesse an der Katechismusfrage. Angeblich auf Veranlassung des Ordinariats verfasste Jaumann – vielleicht nach Durchsicht der vielen im Ordinariat eingegangenen Vorschläge – einen eigenen Katechismusedentwurf. Dieser wurde durch das Ordinariat geprüft und gutgeheißen, allerdings nicht sogleich als Diözesankatechismus deklariert. Man wollte zuvor die Stimmung der Diözesangeistlichkeit einholen und angesichts der Stellung des Verfassers eine gewisse Unparteilichkeit wahren¹⁶³.

Die im Februar 1833 zur Subskription aufgeforderten Dekanatämter sollten den neuen Katechismus bestellen und über ihre Erfahrungen mit ihm beim Unterricht berichten. Im Herbst erschienen dann zwei Katechismen Jaumanns im Buchhandel: ein größerer¹⁶⁴ und ein kleinerer¹⁶⁵. Von der Art her waren diese Katechismen ein Kompromiss zwischen den aufgeklärten Vorstellungen Werkmeisters und Wessenbergs auf der einen Seite, und der Katechismustheorie Hirschers auf der anderen Seite. Er habe, so schreibt Jaumann, von den vielen Katechismen jene benutzt, die sich ihm für seinen Zweck darboten, erwähnt auch – wohl eher als apologetische Behauptung – den Römischen Katechismus, der eine Gewähr für seine Katholizität sei. Sein Entwurf solle demgegenüber jedoch »ein christkatholischer Katechismus für ein christkatholisches Volk« sein. Dafür habe er manche Winke der *Katechetik* Hirschers beherzigt, aber auch das nicht genug zu schätzende, umfangreiche Christenlehrbuch von Socher¹⁶⁶ herangezogen¹⁶⁷.

Tatsächlich wendet Jaumann in der Darstellungsweise Hirschers Grundsätze an. Er lässt die Fragen weg und schreibt thetisch in Lesebuchform. Auch bemüht er sich um eine gemütvolle Abhandlung, die stark biblische Anklänge zeigt. Die Wahrheiten sollen fruchtbar dargestellt werden. Ihre Bedeutung für das Leben wird nach Hirschers Vorbild und zum Teil mit dessen Worten hervorgehoben. Überhaupt ist die Gesamtanlage nach den Vorschlägen Hirschers geformt. Jaumann wählt den genetisch-geschichtlichen Gang der Heilsgeschichte vom Reich Gottes und verabschiedet sich damit von der »klassischen« Einteilung in vier (Katechismus Romanus) oder fünf (Canisius) Hauptstücke sowie von der systematischen Dreiteilung in eine Glaubens-, Sitten- und Tugendmittellehre. Der Gedankengang ist ein organischer.

Die Gliederung in I. Gott der Vater, Schöpfer des Himmels und der Erde (Schöpfungsgeschichte, Geschichte des jüdischen Volkes), II. Jesus Christus, III. Heiliger Geist (mit der Lehre von der Kirche und den Sakramenten), IV. Frommes und sittliches Leben (Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst, gegen den nächsten und Standespflichten), V. Ewiges Leben (Tod, Unsterblichkeit, Gericht, Fegefeuer, Hölle, Himmel, Auferstehung der Toten und Jüngstes Gericht) verschafft dem geschichtlich denkenden Verfasser

163 »Es wurden dem Verfasser mehrere Bemerkungen mitgeteilt, die er getreulich benutzte, das Werkchen selbst erhielt auch nach seiner ganzen Anlage die Bischöfliche Ordinariats-Gutheissung, nur glaubte das bischöfliche Ordinariat – und nach der Ansicht des Verfassers mit Recht –, vorerst die Stimmung der Diözesan-Geistlichkeit darüber vernehmen zu sollen, bevor die Erklärung zum Diözesankatechismus erfolgt«. Rottenburger Kirchenblätter 4, 1833, 1ff. Zit. nach WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 114.

164 Ignaz JAUMANN, Größerer Katechismus der christkatholischen Lehre. Zum Gebrauch in Kirchen und Schulen, besonders für die Schüler der dritten Klasse, und für Sonntagsschüler, Tübingen 1834, ²1838. – Dazu WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 115–120.

165 Ignaz JAUMANN, Kleinerer Katechismus der christkatholischen Lehre. Leitfaden für die Schüler der zweiten Klasse, Tübingen ¹⁻²1834, eine vermehrte Auflage ³1838.

166 Vgl. oben.

167 Rottenburger Kirchenblätter 4, 1833, 16; zit. nach WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 115.

die Möglichkeit, das Alte und Neue Testament, die Geschichte des Christentums und die Kirchengeschichte, mit besonderer Berücksichtigung der Christianisierung Deutschlands und Schwabens sowie der Gründung der Diözese Rottenburg, in seinem Katechismus einzufügen¹⁶⁸. So wird sein Katechismus zugleich zu einer biblischen Geschichte und einem Abriss der Kirchengeschichte.

Im Vergleich zu Hirschers theozentrischer und christozentrischer Reich-Gottes-Idee¹⁶⁹ bleibt Jaumann hingegen eher anthropozentrisch ausgerichtet. Am Beginn seines Unterrichts steht nicht Gott, sondern der Mensch. Nicht das übernatürliche Licht des Glaubens als Himmelsgabe, sondern der kritische Verstand lenkt den Gedankengang. Jaumann hält sich aber auch nicht – wie die Rationalisten – mit langen Beweisen für das Dasein Gottes und mit der weitläufigen Entwicklung seiner Eigenschaften aus der sogenannten natürlichen Religion auf. »Das jugendliche Herz« – so schreibt er in seiner Einleitung – »ist kein durch Leidenschaften und Zweifel mit Unkraut überwachsener Acker, sondern ein reines Feld, in welches nur der gute Samen braucht gestreut zu werden, um zu keimen, zu wurzeln, zu wachsen, zu grünen, zu blühen und reichliche Früchte zu bringen. Auch bringen alle Beweise Gott nicht in uns hinein, wenn er nicht in uns wäre«¹⁷⁰.

So sehr Jaumann in der Anlage Hirscher folgt, so sehr weicht er in der Durchführung der Einzelheiten von ihm ab und orientiert sich an dem Aufklärer Socher. Ausdruck dessen ist, dass Jaumann den Sinn des öffentlichen Gottesdienstes lediglich in der »Erbaunung« sieht¹⁷¹ und der Kritik (etwa an Missständen bei Prozessionen und Wallfahrten¹⁷² oder an einer missbräuchlichen Auffassung von den Sakramentalien¹⁷³) viel Raum gewährt¹⁷⁴. Die Urkirche ist für Jaumann das Ideal¹⁷⁵, zu dem er die Kirche der Gegenwart zurückführen will. Die Pflichten der bürgerlichen Toleranz, das friedliche Zusammenleben der Konfessionen im Königreich Württemberg, die Ehrfurcht vor dem König und der Regierung nehmen in Jaumanns Katechismus einen besonderen Platz ein¹⁷⁶. Die Leh-

168 Die Verdienste der Regierung um die Einrichtung der Katholiken Württembergs, bei der Jaumann eine zentrale Rolle spielte, werden im einzelnen genannt: die Gründung von Lehranstalten und Konvikten, die Verbesserung der Schulen. Jaumann erkennt hier die Gnade des Königs, die Bemühungen der Regierung, die Großherzigkeit der Stände. Die Katholiken dürften aber auch darauf vertrauen, »dass ihnen die Selbständigkeit, Verfassung und Freiheit ihrer Kirche, die ihr vermöge der feyerlichen Verträge und der Landesverfassung zusteht, fest, unverbrüchlich und treu werden erhalten werden«. JAUMANN, Größerer Katechismus (wie Anm. 164), 190.

169 Vgl. auch die Konzeption seiner Moralthologie: Johann B. HIRSCHER, *Christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit*, 2 Bde., Tübingen 1835–1836. – Vgl. Josef RIEF, *Reich Gottes und Gesellschaft nach Johann Sebastian Drey und Johann Baptist Hirscher* (Abhandlungen zur Moralthologie 7), Paderborn 1965; Max SECKLER, *Das Reich-Gottes-Motiv in den Anfängen der Katholischen Tübinger Schule* (J.S. Drey und J.B. Hirscher). Zugleich ein Beitrag zur Theorie des Christentums, in: ThQ 168/4, 1988, 257–282.

170 Rottenburger Kirchenblätter 4/1, 1833, 15f., zit. nach WEBER, *Geschichte* (wie Anm. 8), 116f.

171 JAUMANN, Größerer Katechismus (wie Anm. 164), 228.

172 Ebd., 172f., 233.

173 Ebd., 238.

174 Auch das »Auslaufen« in fremde Kirchen wird – aus der Perspektive einer pfarrzentrierten Seelsorge zurecht – getadelt. Ebd., 229.

175 Ebd. 120ff., 140f. u. ö.

176 Ebd., 117: »Auch wir leben unter Protestanten, der größere Teil unseres Königreichs, so wie unser König selbst ist dieser Konfession (diesem Glaubensbekenntnisse) zugetan [...]. Uns Katholiken geziemt, der Obrigkeit, wenn sie auch eines anderen Glaubensbekenntnisses ist, untertan zu sein, und sie zu ehren [...], mit den andern Glaubensgenossen in Friede, Duldung zu leben, Streitigkeiten, besonders über die Lehren der Kirche zu vermeiden, um so viel weniger dürfen wir die Gebräuche der Andersglaubenden verspotten, sondern wir sollen sie als Überzeugung und die Gebräuche, wodurch auch sie ihre Verehrung Gott und Jesus bezeigen, ehren; mit einem Worte die Liebe, die Jesus

re, wonach die katholische Kirche die wahre und allein seligmachende Kirche ist, wird von Jaumann allerdings ausdrücklich angeführt und auch näher erläutert¹⁷⁷.

Als Memorierbuch war Jaumanns Katechismus nicht geeignet. Hierzu waren die Sätze selbst im kleinen Katechismus zu umfangreich, zudem fehlten die zum Memorieren hilfreichen Fragen. Deshalb wurden – wahrscheinlich nach entsprechender Kritik – in der zweiten Auflage Fragen hinzugefügt, und zwar am Schluss eines jeden Abschnitts und damit gewissermaßen als Hilfe zur Kontrolle des Gelesenen. Der für die zweite Klasse gedachte kleinere Katechismus bot denselben Stoff wie der größere und verzichtete lediglich auf dessen anschauliche Details. Der von Hirscher aufgestellte Grundsatz des organischen und konzentrischen ›Aufstiegs‹ beim Lernen wurde von Jaumann also nicht umgesetzt¹⁷⁸.

Während Jaumann vom König ein schmeichelhaftes Handschreiben erhielt, war die Aufnahme des Katechismus im Klerus gespalten. Manches wurde anerkannt, besonders die ungezwungene Anordnung des Stoffes. Anderes fand Kritik, selbst von kirchenpolitischen Gesinnungsgenossen. So sah der Rottweiler Stadtpfarrer und Dekan Bernhard Strobel (1779–1859)¹⁷⁹ in dem Katechismus keinen Katechismus, sondern ein Religionshandbuch¹⁸⁰. Der Aufklärer Fridolin Huber rezensierte den Katechismus »frei und unparteiisch«, lobte vor allem den praktischen Teil (die Pflichtenlehre), obwohl er darin vieles vermisste, »was das Volk wissen soll, um darnach zu leben«¹⁸¹, übte dann aber vor allem scharfe Kritik. Bitter wird beispielsweise vermerkt, dass die Lehre von der allein seligmachenden Kirche nicht in einen Katechismus gehöre¹⁸². Beanstandet wird auch die Sprache, die für Kinder zu schwer und zu wenig verständlich sei¹⁸³.

Möglich, dass die zwiespältige Aufnahme der Tatsache geschuldet war, dass Jaumanns Katechismus den Aufklärern zu gläubig und dem gläubigen Klerus und Volk zu aufgeklärt war. Die Person des Verfassers dürfte aber ebenso eine Rolle gespielt haben. Jaumann galt als Ver-

lehrte und übte, auch jederzeit üben, auf daß wir, wenn wir auch in der Lehre getrennt sind, vereint seien in der Liebe. Nicht spottet fremder Kirchenlehre, zum Glauben zwang selbst Jesus nicht; durch unseren Wandel zu bekehren, dies, Brüder, dies sei unsere Pflicht«.

177 JAUMANN, Größerer Katechismus (wie Anm. 164), 168.

178 Jaumann hoffte, sein größerer Katechismus könne zum Volksbuch werden: »Das Büchlein möge durch seinen Inhalt und seinen gesteigerten Vortrag das Herz mancher Schüler und Schülerinnen in der Art gewinnen, daß der Handwerksbursche dasselbe als einen Wegweiser und Denkzeichen neben seinem Wanderbüchlein in die Tasche stecke, oder die Dienstmagd in ihr Schreinlein lege, und zuweilen darin lese, auch wohl mancher Hausvater oder manche Hausmutter als ein Hausbüchlein wähle, um manchmal selbst darin zu lesen, oder sich vorlesen zu lassen, und sie alle Trost und Belehrung, je nach Bedürfnis suchen und finden«. Zit. nach WEBER, Geschichte (wie Anm. 8), 118f.

179 Gebürtig aus Neresheim, 1803 Priesterweihe, Benediktiner in Zwiefalten, 1803 pensioniert, 1806 Kaplan in Weingarten, 1810 Garnisonsprediger und Waisenhauspfarrer in Ludwigsburg, 1814 Stadtpfarrer und Dekan in Rottweil, 1841–1849 als ältester Dekan auch Mitglied der Abgeordnetenkammer, 1849 mit dem Titel Kirchenrat in den Ruhestand versetzt. Zu ihm: NEHER 1, 441; Chronik der Pfarrei Heilig-Kreuz in Rottweil 1814–1879, hrsg. v. Bernhard RÜTH, bearb. v. Werner WITTMANN u. Armin BRAUN (Documenta suevica 19), Konstanz 2010, 18–20.

180 Gleichwohl wurden die Jaumannschen Katechismen im Oktober 1833 in den Rottweiler Schulen eingeführt. Vgl. RÜTH (Hrsg.), Chronik (wie Anm. 179), 103. – Die Chronik vermerkte allerdings auch im Dezember 1847 das Verbot des Katechismus durch die römische Indexkongregation. Ebd., 134.

181 Fridolin HUBER, Rez. zu Jaumann, Katechismus, in: Freimüthige Blätter über Theologie und Kirchentum 6, 1834, 317–347, hier: 318 u. 342.

182 »Sie erzeugt nur Glaubenssatz, Unduldsamkeit, Streitsucht; sie ist überdieß nicht geoffenbart. Wer ein Verlangen nach Wahrheit hat, und sie annimmt, sobald sie ihm in rechter Weise gezeigt wird, ein solcher gehört schon dem Geiste und dem Willen nach zur wahren, folglich zur seligmachenden Kirche, wenn ihm gleich ihre Lehren weder ganz, noch zum Theil bekannt sind«. Ebd., 324.

183 Ebd., 347.

treter und Mitschöpfer des Staatskirchentums, das mit vielem Althergebrachten gebrochen hatte. Dies dürfte v.a. bei den jungen Ultramontanen im Klerus gegolten haben. Sie lehnten den Katechismus völlig ab. Es war sicher ungerechte Übertreibung, wenn diese behaupten, der Katechismus sei »ohne allen Vergleich das Schwächste« was auf dem katechetischen Gebiet geleistet worden sei¹⁸⁴. Insgesamt war man enttäuscht, weil der versprochene Diözesankatechismus ausgeblieben war und das Ordinariat den Katechismus Jaumanns lediglich zur Einführung empfahl. Man hatte es also wiederum nur mit einem Versuch zu tun, das Katechismusproblem war nicht gelöst. Immerhin wurde Jaumanns Katechismus, vor allem der kleinere, zwischen 1834 und 1842 in vielen Schulen verwendet. 1847 jedoch kam er auf den Index der verbotenen Bücher – aus ähnlichen Gründen, wie dann auch Hirschers Katechismus.

Je schärfer sich seit 1830 die kirchenpolitischen Fronten abzeichneten, je mehr dem bisherigen staatskirchlichen Establishment – bestehend aus Domkapitel, Kirchenrat, den meisten Dekanen, selbst so eigenen Publizisten wie Benedikt Alois Pflanz (1797–1844)¹⁸⁵ und Fridolin Huber – in der Tübinger Theologischen Fakultät mit Johann Adam Möhler (1796–1838)¹⁸⁶ als Kopf der Jungkirchlichen und in der radikaleren »Donzdorfer Fakultät«¹⁸⁷ eine Konkurrenz erwuchs, desto mehr geriet auch die Katechismusfrage in diesen kirchenpolitischen Strudel und die Auseinandersetzungen¹⁸⁸.

184 So Andreas MAUCH, *Der alte und der neue Katechismus. Zugleich ein Beitrag zur Theorie eines römisch-katholischen Katechismus. Erster Theil: Der neue oder Hirscher'sche Katechismus*, Augsburg 1844, 143. – Mauch gehörte wie Hirschers schärfster Konkurrent Schuster zur sogenannten »Donzdorfer Fakultät«. Vgl. Dominik BURKARD, *Zeichen frommen Lebens oder Instrument der Politik? Bruderschaften, »Donzdorfer Fakultät« und Versuche katholischer Milieubildung*, in: Hohenstaufen-Helfenstein. Historisches Jahrbuch für den Kreis Göppingen 8, 1998, 151–186. – Mauch ließ seiner Schrift noch eine Fortsetzung folgen: Andreas MAUCH, *Der alte und der neue Katechismus. Zugleich ein Beitrag zur Theorie eines römisch-katholischen Katechismus. Zweiter Theil, Erste Abtheilung: Der alte oder Canisius'sche resp. römische Katechismus*, Einsiedeln 1849. – Der dritte Band unterblieb, vielleicht weil mit der Annahme des Schusterschen Katechismus als Rottenburger Diözesankatechismus das Ziel der »Donzdorfer« – und damit das Ziel der Wortäußerung von Mauch – erreicht war.

185 Gebürtig aus Eschpachweiler bei Ellwangen, Studium in Ellwangen und Tübingen, 1818/19 Präparand zum höheren Lehramt in Tübingen, 1820 Priesterweihe, Vikar in Höchstberg, Duttensberg und Oberndorf, 1822 Präzeptoratsprüfung, 1824 Professorratsprüfung, 1823 Präzeptoratsverweser in Ehingen, 1826 Professor am Gymnasium in Rottweil, 1830 und 1833–36 Mitglied der Abgeordnetenversammlung, 1836 Pfarrer in Moosheim (bei Saulgau), 1843 Pfarrer in Schörzingen. Zu ihm: Dominik BURKARD, *Art. Pflanz*, in: BBKL 7, 1994, 423–427; DERS., *Benedikt Alois Pflanz. Integrationsfigur des »liberalen Katholizismus« im 19. Jahrhundert* (Kleine Schriften des Stadtarchivs Rottweil), Rottweil 2004.

186 Gebürtig aus Igersheim (Franken), seit 1813 Studium der Philosophie und Theologie in Ellwangen und Tübingen, 1819 Priesterweihe, nach kurzer Tätigkeit in der Seelsorge 1821 Repetent am Wilhelmsstift, 1822 Privatdozent für Kirchengeschichte in Tübingen, 1826 ao. und 1828 o. Professor, 1835 o. Professor für neutestamentliche Exegese und christliche Literaturgeschichte in München, 1838 Ernennung zum Domdekan in Würzburg. Zu ihm: Rudolf REINHARDT, *Verzeichnis der gedruckten Arbeiten Johann Adam Möhlers (1796–1838)*. Aus dem Nachlaß Stefan Lösch († 1966), in: *Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Referate und Berichte des Arbeitskreises katholische Theologie (Studien zur Theologie- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts 11)*, Göttingen/Zürich 1975, 1–71; DERS., *Bekannte und unbekannte Texte aus dem Nachlaß Johann Adam Möhlers. Eine kritische Sichtung*, in: *Catholica. Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie* 36, 1982, 49–64, insbes. 27–30; Abraham P. KUSTERMANN, *Die erste Generation der »Katholischen Tübinger Schule« zwischen Revolution und Restauration*, in: *RJKG* 12, 1993, 11–34; Rudolf REINHARDT, *Zur Möhler-Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert*, in: *Johann Adam Möhler (1796–1838). Kirchenvater der Moderne*, hrsg. v. Harald WAGNER (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts 20), Paderborn 1996, 13–33.

187 Vgl. Hubert WOLF, *Im Zeichen der »Donzdorfer Fakultät«. Staatskirchenregiment – »Liberales« Theologie – Katholische Opposition*, in: Hohenstaufen-Helfenstein. Historisches Jahrbuch für den Kreis Göppingen 3, 1993, 96–116; BURKARD, *Zeichen* (wie Anm. 184).

188 WEBER, *Geschichte* (wie Anm. 8), 121.

6. Der »Fall Lauter«

Eine Initialzündung kam in der Katechismusfrage dem »Fall Lauter« zu¹⁸⁹. Kaplan Wilibald Lauter (1810–1861)¹⁹⁰ hatte im August 1839 beim Antritt seiner Stelle in Schwäbisch-Gmünd eine dritte und vierte Knabenklasse übernommen und in letzterer überhaupt keinen Katechismus vorgefunden, in der dritten Klasse den Leitfaden von Mets. Lauter entschied sich, in beiden Klassen den alten Mainzer Katechismus von 1760 (in seiner 1814 von Colmar herausgegebenen Fassung) einzuführen. Dies geschah mit Wissen, aber ohne Widerspruch des Schulinspektors. Der Katechismus erregte allerdings bald die Missbilligung einiger Unbekannter. Eine Rolle spielte dabei vermutlich, dass Lauter gleichzeitig in der Mischehenfrage mit den Behörden in Konflikt geriet und ihm deshalb das Odium eines Zeloten und Störers des konfessionellen Friedens anhaftete¹⁹¹.

Bei einer Razzia auf Befehl des Oberamts wurden im Juni 1841 alle vorfindlichen Exemplare des Katechismus konfisziert. Diese wurden zwei Monate später zwar wieder zurückgegeben, ihre amtliche Benutzung war jedoch untersagt. Auch das Bischöfliche Ordinariat missbilligte die Aktion Lauters mit dem Bemerkten, »dass es nicht der Willkür eines jeden Geistlichen anheimgegeben werden könne, den nächsten besten Katechismus, der nicht die Gutheißung des inländischen Ordinariats habe, in der Schule einzuführen«. Ein Bedürfnis könne nicht geltend gemacht werden, weil man ja genug eingeführte und teils ausdrücklich approbierte Katechismen besitze. Der Mainzer sei darüber hinaus für einen gründlichen Religionsunterricht in der Volksschule völlig ungeeignet wegen seiner Auswahl, Anordnung und Darstellung des Lehrstoffes. Einige Stellen bei der Behandlung des sechsten Gebotes seien für das jugendliche Zartgefühl Ärgernis erregend, anderes verletze die Achtung gegen die Andersgläubigen. Der Schulinspektor teilte den betroffenen Kaplänen mit, einstweilen sei nach dem Katechismus von Mets zu unterrichten, den auch er selbst benutzte. Die Kapläne Lauter und Johann Nepumuk Custor (1801–1870)¹⁹² hielten sich jedoch nicht an diese Anweisung. Während Custor künftig eigene Hefte verwendete, legte Lauter seinem Unterricht den »Catechismus Romanus« zugrunde¹⁹³.

189 Vgl. ebd., 122–124.

190 Gebürtig aus Rißegg bei Biberach, 1835 Priesterweihe, 1837 Repetent in Tübingen, 1839 Kaplan in Gmünd, 1845 als Pfarrer nach Salzstetten versetzt, aber die Pfarrei nicht angetreten, 1846 Kaplan in Mittelbiberach, 1847 Kaplan in Erbach, 1850 Pfarrer in Donaurieden und 1856 zusätzlich provisorischer Kammerer des Dekanats Ehingen, 1861 Pfarrer in Oggelsbeuren. Zu ihm: NEHER 1, 506.

191 August HAGEN, Der Mischehenstreit in Württemberg (1837–1855) (Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft 58), Paderborn 1931, 90–92.

192 Gebürtig aus Rottweil, 1826 Priesterweihe, 1830 Kaplan in Gmünd, 1843 Pfarrer in Igersheim. Zu ihm: NEHER 1, 474.

193 Catechismus, Ex decreto Concilii Tridentini, ad parochos, Pii quinti Pont. Max. ivssu editvs. – Das Konzil von Trient hatte die Erarbeitung eines Katechismus bereits in der ersten Tagungsperiode (1545–1548) angeregt, aber erst in der dritten Tagungsperiode (1562–1563) in Angriff genommen. Auf seiner letzten Sitzung am 4. Dezember 1563 beschloss das Konzil, die noch nicht zum Abschluss gebrachte Aufgabe samt dem bisher erarbeiteten Material an den Papst weiterzureichen. Pius IV. (1559–1565) beauftragte im Januar 1564 eine unter Leitung von Karl Borromäus (1538–1584) stehende Redaktionskommission aus ehemaligen Konzilsteilnehmern mit der Weiterführung. 1566 brachte eine Revisionskommission unter Leitung von Kardinal Guglielmo Sirleto (1514–1585) die Arbeiten zum Abschluss. Die lateinische Ausgabe erlebte ca. 550 Auflagen, dazu kamen über 350 Auflagen in insgesamt 18 Sprachen. Die erste deutsche Übersetzung erschien 1568 in Dillingen. Vgl. Gerhard BELLINGER, Der Catechismus Romanus und die Reformation. Die katechetische Antwort des Trienter Konzils auf die Haupt-Katechismen der Reformatoren, Paderborn 1970; DERS., Der Catechismus Romanus des Trienter Konzils. Ein Handbuch für Predigt und Unterweisung der Gläubigen, in: RJKG 16, 1997, 23–40; Michael F. FELDKAMP, Catechismus Romanus, in: ECKERT u. a. (Hrsg.), Lexikon der theologischen Werke (wie Anm. 142), 70f.

Das Vorgehen von Kirchenrat und Ordinariat rief die schärfste Opposition hervor. Für den Ordinariatserlass war Jaumann verantwortlich gewesen, weil sich Bischof Keller damals auf einer längeren Reise in München befand, wo er mit dem Nuntius verhandelte. Nach seiner Rückkehr machte Keller aus der Gmünder Katechismus-Angelegenheit einen Probierstein für den ohnehin schwelenden Kompetenzstreit zwischen Bischof und Katholischem Kirchenrat und stellte die Frage, wer denn eigentlich zur Bestimmung des Katechismus berechtigt sei. Diese Kompetenzfrage gelangte in Bischof Kellers berühmter Motion von 1841/42 vor die Abgeordnetenversammlung in Stuttgart. Dort stellte Keller fest: »Wie kann man hier noch von einer Autonomie der Kirche sprechen, wenn die Staatsbehörde den Katechismus und Religionsbücher einführt und Verfügungen in Dingen trifft, die nicht zu den gemischten, sondern zu den rein kirchlichen gehören. Darf man sich noch wundern, dass, wie in neuerer Zeit geschehen ist, das Oberamt (wenn auch der Dekan mit handelte, so handelte er als Staatsdiener, da er vom Bischof nicht dazu befugt wurde) einen alten, durch hundertjährigen Gebrauch ehrwürdigen Katechismus den Kindern in der Schule wegnehmen lässt, ohne vorher das Ordinariat im Geringsten in Kenntnis gesetzt zu haben?«¹⁹⁴

Diese rhetorische Frage war freilich polemischer Natur, denn weder der Staat noch der Bischof hatten bisher einen Katechismus eingeführt. Zwar hatte der Kirchenrat in einem früheren Entwurf die Einführung neuer Katechismen und anderer Religionsbücher in den Volksschulen zur Sache der Oberschulbehörde erklärt, doch hatte dieser Entwurf nie Rechtskraft erlangt. Und auf den »Frankfurter Konferenzen«, die die Bildung der Oberrheinischen Kirchenprovinz und der Diözese Rottenburg überhaupt erst möglich gemacht hatten, war in einem – allerdings nicht näher gekennzeichneten Gutachten – neben anderem die »Einführung neuer Liturgien und allgemeingültiger Katechismen« ausdrücklich als Reservatrecht des Domkapitels bezeichnet worden¹⁹⁵.

Im Schulgesetz von 1836 war die Frage der Einführung von Katechismen noch ausgespart worden. Zu Recht wies Minister Johannes Schlayer (1792–1860)¹⁹⁶ in seiner Entgegnung den Bischof darauf hin, dass er in diesem Punkt keinen Grund habe, über eine Beschränkung von Rechten zu sprechen. Andererseits war nicht von der Hand zu weisen, dass von staatlicher Seite, wenn auch unter Mitwirkung des zuständigen Dekans, der Mainzer Katechismus eigenmächtig verboten worden war.

Der Gmünder Zwischenfall gab dem Katholischen Kirchenrat jedoch Anlass, am 6. August 1841 eine Rundfrage an die Schulinspektoren zu richten, welche Katechismen und Religions-Handbücher in den einzelnen Pfarreien und Schulen des Landes in Gebrauch seien. Das Ergebnis ist aufschlussreich und gibt einen interessanten Einblick in den Ist-Stand am Vorabend der Einführung des ersten Rottenburger Diözesankatechismus. Was auffällt, ist die große Vielfalt an gebrauchten Katechismen, insgesamt 28 verschiedene Typen, die Religions-Handbücher nicht eingerechnet. Manche Typen sind in verschiedenen Bearbeitungen vorhanden, so wurden vom Canisianischen Katechismus mindestens acht verschiedene Bearbeitungen verwendet. Der Wiener Einheitskatechis-

194 Zit. nach WEBER, *Geschichte* (wie Anm. 8), 124f.

195 o. D. und nähere Bezeichnung. HStA Stuttgart E 65 Verz. 40 Bü 123 [neue Signatur: E 63/4 Bü 37].

196 Gebürtig aus Tübingen, Besuch der Lateinschule, in Mössingen Ausbildung zum Schreiber, 1806 Philosophie- und Jurastudium in Tübingen, 1816 Sekretär im Departement des Kirchen- und Schulwesens (Kultministerium, seit 1817 mit dem Innenministerium vereinigt), 1817 Kanzleidirektor, 1822 Oberregierungsassessor, 1824 Oberregierungsrat, 1825 Heirat, 1825–1831 Abgeordneter der Stadt Tübingen in der Zweiten Kammer, 1832 Staatsrat, 1832 bis zur Revolution von 1848 provisorischer Leiter des Innen- und Kultministeriums, seit 1839 als Staatsminister, 1849–50 erneut Innenminister, 1856–60 wieder Landtagsabgeordneter für Tübingen und dort öfter in Opposition zur Regierung. Zu ihm: BURKARD, *Theiner* (wie Anm. 139), 191–251; Frank RABERG, *Biographisches Handbuch der württembergischen Landtagsabgeordneten 1815–1933*. Im Auftrag der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Stuttgart 2001, 787; DERS., *Art. Schlayer*, in: NDB 23, 2007, 30f.

mus von 1777¹⁹⁷ war in 20 verschiedenen Ausgaben im Gebrauch. Die größte Vielfalt herrschte im Schulinspektorsbezirk Laupheim, wo in 21 Schulen 10 verschiedene Bücher verwendet wurden, im Schulinspektorsbezirk Stuttgart zählte man in 12 Schulen 10 verschiedene Katechismen; es gab auch Pfarreien, in denen mehrere Katecheten verschiedene Bücher gebrauchten, so zum Beispiel in Schussenried.

Es gab wohl verschiedene Gründe dieser großen Mannigfaltigkeit. Zum einen lag die Wahl des Katechismus völlig in der Hand des Pfarrers bzw. des Geistlichen. Teilweise versuchte ein Schulinspektor, einen bestimmten Katechismus einzuführen. So war Dekan Joseph Ignaz Laiber (1781–1856)¹⁹⁸ im Ulmer Kapitel für die Einführung des »Augsburger Catechismus« von 1836 eingetreten, Dekan Strobel in Rottweil für den Katechismus Jaumanns. Zum anderen trieben die Katechismusautoren selbst eine gewisse Propaganda für ihren Katechismus. Selbstverständlich benutzte Fridolin Huber in seiner Pfarrei Deißlingen sein eigenes »Handbuch der Religion«¹⁹⁹ ebenso wie Johann Aloys Haßl seinen Katechismus²⁰⁰ in Westhausen. Schließlich aber machte sich vor allem der Einfluss der Nachbardiözesen geltend, wie sich an den ehemaligen Würzburger Dekanaten ablesen lässt. Hier hatte sich der Würzburger Katechismus von 1823²⁰¹ fast in allen Schulen durchgesetzt, obwohl diese Pfarreien überhaupt nicht mehr zur Diözese Würzburg gehörten. Pfarrer Peter Konzet (1788–1858)²⁰² hatte diesen 1839 sogar aus seiner alten Pfarrei Apfelbach (Bad Mergentheim) mit in seine neue Pfarrei Ringschnait im Dekanat Ochsenhausen mitgenommen. In den oberschwäbischen Dekanaten wirkte hingegen der Einfluss Österreichs nach, sodass dort mitunter der Wiener Einheitskatechismus von 1777 fast ausschließlich in Gebrauch war.

Anhand des Gebrauchs der Katechismen lässt sich sehr schön auch die theologische und kirchenpolitische Ausrichtung der Pfarrer ablesen. Die stärker konservativ eingestellten Geistlichen benutzten den Wiener Einheitskatechismus oder verschiedene Bearbeitungen des Canisius, oder auch den Augsburger Catechismus von 1836. Anhänger der staatskirchlich-josephinischen oder aufgeklärt wessenbergischen Richtung präferierten die Katechismen von Batz, Jais, Mets oder den *Leitfaden*²⁰³ von Beda Pracher (1750–1819)²⁰⁴. Wenn hier auch manches der Bequemlichkeit und dem Herkommen geschuldet sein mochte, so lässt sich doch deutlich erkennen, dass das Pendel zu Beginn der 1840er-Jahre bereits deutlich zugunsten der streng-kirchlichen Richtung ausschlug. Die Zeit der Auf-

197 Vgl. dazu den Beitrag von Joachim Bürkle in diesem Band (S. 147–178).

198 Gebürtig aus Saulgau, 1806 Priesterweihe, Vikar in Stuttgart, 1811 zweiter Kaplan und Garnisonsprediger in Stuttgart, 1816 erster Kaplan, 1827 Stadt- und Garnisonspfarrer sowie Dekan in Ulm, 1837 Domkapitular in Rottenburg. Zu ihm: NEHER 1, 20.

199 Vgl. oben Anm. 95.

200 Vgl. oben Anm. 128.

201 Vgl. oben Anm. 138.

202 Gebürtig aus Bindern (bei Bludesch/Vorarlberg), 1813 Priesterweihe, 1834 inkardiniert und Pfarrer in Apfelbach (Bad Mergentheim), 1838 Pfarrer in Ringschnait. Zu ihm: NEHER 1, 458.

203 Beda PRACHER, *Leitfaden zum christkatholischen Religionsunterricht in kurzen Sätzen*. Mit landesherrlicher und Bischöflicher Erlaubnis, Tübingen 1808. Offenbar gab es 1822 und 1832 weitere Auflagen. Vgl. WEBER, *Geschichte* (wie Anm. 8), 269. – Pracher hatte schon früher ein allgemeines Lehrbuch herausgegeben: DERS., *Lehrbuch für die Herzogl. Wirtembergischen katholischen Landschulen*, Bd. 1: Für die I. Classe der Schüler, Bd. 2: Für die II. Classe der Schüler, Bd. 3: Für die III. Classe der Schüler, o. O., 1785.

204 Gebürtig aus Holnstein (Oberpfalz), Benediktiner in Neresheim, 1783 in St. Gallen und 1785 in Stuttgart, um den Landschulen eine bessere Einrichtung zu geben, dann Pfarrvikar in Justingen und Pfarrer in Drackenstein, 1791 Pfarrer in Leinstetten, 1809 Stadtpfarrer und Dekan in Stockach, 1810 Pfarrer in Schörzingen und 1810–15 Dekanatskommissär des Landkapitels Ebingen, 1817 für seine Arbeit zur Reform der Schulen öffentlich ausgezeichnet, 1817 Generalvikariatsrat in Rottenburg. Zu ihm: NEHER 1, 9f.; SÄGMÜLLER, *Aufklärung* (wie Anm. 19), 194–156.

klärung war vorüber. Der vom Bischöflichen Ordinariat immerhin empfohlene Katechismus von Jaumann hatte sich bis 1841 nur in 188 von 747 Schulen durchsetzen können²⁰⁵.

Ohne Zweifel sah sich Bischof Keller nicht zuletzt durch die staatliche Reaktion auf seine Motion unter Zugzwang. Er musste nun endlich etwas Konkretes in der Katechismusfrage seiner Diözese tun. Da traf es sich günstig, dass 1842 Hirscher einen von ihm ausgearbeiteten Katechismus publizierte, den der Freiburger Erzbischof Hermann von Vicari (1773–1868)²⁰⁶ im Juli 1842 nach Rottenburg schickte mit der Bemerkung, er werde diesen Katechismus in der Erzdiözese Freiburg als Diözesankatechismus vorschreiben. Kein Wunder, dass Keller zugriff, zumal er große Stücke auf Hirscher hielt, den er sich – wenn auch erfolglos – als Koadjutor gewünscht hatte.

Es dürfte deutlich geworden sein, wie vielfältig und vielleicht auch verwirrend in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Katechismuslandschaft war; und wir sprechen ja nur von der Diözese Rottenburg. Freilich müsste einmal verglichen werden, ob es in anderen Bistümern signifikant anders aussah²⁰⁷. Diese Vielfalt war der politischen Situation geschuldet. Sie zeigt aber auch, wie rege sich der Pfarrklerus an der Suche nach einer guten Lösung der Katechismusfrage beteiligte, zum anderen, wie uneinheitlich die Diözese noch war und welch unterschiedliche Vorstellungen man von einem guten Katechismus hatte.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts änderte sich die Situation – nach dem Streit um Hirschers Katechismus – radikal. Aus den kirchenpolitischen Flügelkämpfen ging die streng kirchlich gesinnte Partei als Siegerin hervor. Deren Katechismus – von Ignaz Schuster (1813–1869)²⁰⁸ – wurde definitiv 1849 (unter Bischof Josef von Lipp [1795–1869, reg. 1847–1869]) erster Diözesankatechismus von Rottenburg²⁰⁹. Es wäre aber wahrscheinlich naiv zu glauben, er hätte sich damit auch überall durchgesetzt.

205 WEBER, *Geschichte* (wie Anm. 8), 177f.

206 Gebürtig aus Aulendorf, Studium in Augsburg und Wien, 1797 Promotion zum Dr. utr. iur., Priesterweihe, 1802 im Konstanzer Ordinariat, 1816 Offizial, 1827 Generalvikar und Domkapitular in Freiburg, 1830 Domdekan, 1832 Weihbischof, 1843 Erzbischof von Freiburg. Zu ihm: Karl-Heinz BRAUN, *Hermann von Vicari und die Erzbischofswahlen in Baden. Ein Beitrag zu seiner Biographie* (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte 35), Freiburg i. Br. 1990.

207 Eben erschienen ist: Werner SIMON, *Kontinuitäten, Abbrüche, Umbrüche und Wandel. Zur Geschichte des Diözesan-Katechismus im (Erz-)Bistum Mainz im langen 19. Jahrhundert*, in: *AMrhKG* 72, 2020, 157–202.

208 Gebürtig aus Ellwangen, Studium in Tübingen, 1837 Priesterweihe, 1838 zum Repetenten im Wilhelmsstift ernannt, stattdessen aber Präzeptoratsverweser in Gmünd, 1841 Pfarrer in Treffelhausen, 1847 von der Theologischen Fakultät Freiburg zum Dr. theol. h. c. promoviert, 1848 zudem Kammerer des Landkapitels Deggingen, Mitglied der »Donzdorfer Fakultät«, 1857 Pfarrer in Unter-Ailingen bei Friedrichshafen. Zu ihm: NEHER 1, 512; Heinrich REUSCH, *Art. Schuster*, in: *ADB* 33, 1891, 102f.

209 Ignaz SCHUSTER, *Katechismus der katholischen Religion*, Freiburg i. Br. 1845, ¹1846, neu bearb. 1850; DERS., *Kleiner Katechismus der katholischen Religion für die zwei untern Schulklassen*, Freiburg i. Br. 1846; DERS., *Katechismus für das Bistum Rottenburg*, Freiburg i. Br. 1849, ²1853, zuletzt 1885; DERS., *Kleiner Katechismus für das Bistum Rottenburg*, Freiburg i. Br. 1849 – Diese Katechismen fanden auch sonst eine sehr weite Verbreitung und erlebten eine große Zahl von Auflagen. Noch größere Verbreitung fand: Ignaz SCHUSTER, *Biblische Geschichte des Alten und Neuen Testaments im Auszuge für katholische Schulen*, Freiburg i. Br. 1847, ³1848 (mehrfach übersetzt). Außerdem: DERS., *Kurze biblische Geschichte. Zum Gebrauch für die untere Classe der Volksschulen*, Freiburg i. Br. 1867, ³1869; DERS., *Katechetisches Handbuch oder faßliche und gründliche Unterweisung der Jugend in der katholischen Religion. Unter Zugrundelegung seines großen und kleinen Katechismus zugleich aber zum Gebrauche für jeden andern Katechismus*, 5 Bde., Freiburg i. Br. 1848–1853.

NORBERT KÖSTER

»Zu einem Glauben heranbilden, der in Liebe thätig ist«

Johann Baptist Hirschers Freiburger Diözesankatechismus von 1842 und der Katechismusstreit am Oberrhein

Von neuscholastischen Tendenzen blieben Württemberg und Baden im 19. Jahrhundert am längsten verschont. So konnte hier noch Ende der 30er-, Anfang der 40er-Jahre eine lebhaftere Diskussion um neue Diözesankatechismen geführt werden, die andernorts längst zugunsten neuscholastischer Katechismen entschieden waren.

1. Ein Diözesankatechismus für das neue Bistum Freiburg

Im Erzbistum Freiburg beauftragte Erzbischof Bernhard Boll (1756–1836)¹ am 18. Februar 1829, also eineinhalb Jahr nach seiner Weihe², Domdekan Josef Vitus Burg (1767–1833)³ mit den Vorplanungen zu einem Diözesankatechismus⁴. Burg legte Ende März grundsätzliche Überlegungen vor⁵. Die in Gebrauch befindlichen Katechismen der einzelnen Bistumsteile wichen seiner Ansicht nach so stark von der Tradition ab, dass es nicht sinnvoll sei, den besten von ihnen auszuwählen⁶. Es ist unverkennbar, dass Burg die Gunst der Stunde nutzte, die Aufklärungskatechismen abzuschaffen. Dennoch wollte er nicht einfach auf klassische Katechismen zurückgreifen. Zwar sollte der neue Katechismus die Lehre der römisch-katholischen Kirche *gründlich, vollständig und deutlich enthalten*, aber doch kein *theologisches Compendium* sein, sondern durch *Kürze und Einfachheit* [...] *eine lebendige Religion der Jugend* erreichen⁷. Wichtig war Burg hierbei der Bezug zur Heiligen Schrift. Unter den Antworten des Katechismus sollten – kleiner gedruckt – Schrifttexte als Nachweis und Erläuterung eingefügt werden⁸. Die Gliederung des neuen Katechismus sah über die beiden klassischen Hauptteile der Glaubens- und Sittenlehre eine offenbarungsgeschichtliche

1 1774 Zisterzienser in Salem, 1780 Priesterweihe, 1792 Dozent für Kirchenrecht. Nach der Säkularisation 1805 Prof. für Philosophie in Freiburg, 1809 ebd. Münsterpfarrer. Bereits 1824 vom badischen Großherzog designiert, wurde Boll erst 1827 von Rom zum ersten Erzbischof ernannt. Er starb am 6.3.1836 im Amt. Zu ihm: Erwin GATZ, Art. Boll, Bernhard, in: GATZ, Bischöfe 1983, 63–65.

2 Vgl. Franz BLÄCKER, Johann Baptist von Hirscher und seine Katechismen in zeit- und geistesgeschichtlichem Zusammenhange. Ein Beitrag zur Katechismusfrage der Gegenwart (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge 6), Freiburg i. Br. [u. a.] 1953, 16.

3 Zu ihm: Anton BRÜCK, Art. Burg, Vitus Anton, in: GATZ, Bischöfe 1983, 85–87.

4 Vgl. zum Folgenden: Norbert KÖSTER, Der Fall Hirscher. Ein »Spätaufklärer« im Konflikt mit Rom? (Römische Inquisition und Indexkongregation 8), Paderborn 2007, 118–122, 138f.

5 Vgl. hierzu: BLÄCKER, Katechismen (wie Anm. 2), 16–19.

6 Ebd., 17.

7 Ebd.

8 Vgl. ebd.

Einleitung und eine abschließende *Lehre von den Gnadenmitteln* vor, also eine Hinführung zum kirchlichen Leben in all seinen Aspekten⁹. Burgs Überlegungen wurden im neu konstituierten sechsköpfigen Domkapitel kontrovers diskutiert¹⁰. Bald kam es allerdings zu Spannungen zwischen Boll und Burg¹¹ und als Burg 1829 Bischof von Mainz wurde, wurde die Katechismusfrage in Freiburg zunächst nicht weiterverfolgt.

Nachfolger Burgs als Domdekan wurde Generalvikar Hermann von Vicari (1773–1868)¹², der dann Domkapitular Conrad Martin (1765–1844)¹³, vormals Pfarrer und Dekan in Neuenburg, mit dem Verfassen eines neuen Katechismus zu beauftragte¹⁴. Martin legte erst vier Jahre später, Ende 1836, seinen Katechismus zusammen mit einer theoretischen Abhandlung¹⁵ vor¹⁶. Martins Katechismus wurde im Domkapitel im Blick auf Umfang und Anordnung heftig kritisiert, vor allem von dem Exegeten Leonard Hug (1765–1846)¹⁷. Martin zog ihn daraufhin als Vorschlag für einen Diözesankatechismus zurück, veröffentlichte ihn aber 1838 dennoch¹⁸.

Inzwischen war Erzbischof Boll im März 1836 verstorben und nach einigen Querelen Domkapitular Ignaz Anton Demeter (1773–1842)¹⁹ zum Nachfolger gewählt und im Januar 1837 konsekriert worden. Demeter, gebürtig aus dem Bistum Augsburg, beabsichtigte, den neuen, von Rom approbierten Katechismus²⁰ des Sailer-Schülers Christoph

9 Vgl. ebd., 17f.

10 Vgl. ebd., 19–22.

11 Vgl. BRÜCK, Burg (wie Anm. 3), 86. – Vgl. auch Karl-Heinz BRAUN, Hermann von Vicari und die Erzbischofswahlen in Baden. Ein Beitrag zu seiner Biographie (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte 35), Freiburg i. Br. [u. a.] 1990, 56.

12 Studium in Augsburg und Wien, 1797 Dr. utr. iur. und Priesterweihe, 1802 Tätigkeit im Konstanzer Ordinariat, 1816 Offizial, 1827 Generalvikar und Domkapitular in Freiburg, 1830 Domdekan, 1832 Weihbischof und 1843 Erzbischof von Freiburg. Zu ihm: Karl-Heinz BRAUN, Art. Vicari, Hermann von, in: GATZ, Bischöfe 1983, 774–778; BRAUN, Vicari (wie Anm. 11), 58–59.

13 1789 Priesterweihe, 1793 Pfarrer in Neuenburg, 1807 ebd. Dekan, 1833 Domkapitular. Zu ihm: EAF, Priesterkartei. Vgl. BRAUN, Vicari (wie Anm. 11), 42.

14 Vgl. BLÄCKER, Katechismen (wie Anm. 2), 25.

15 Conrad MARTIN, Beitrag zu einem zeitgemässen Katechismus für die Erzdiözese Freiburg, Freiburg i. Br. 1837.

16 Vgl. BLÄCKER, Katechismen (wie Anm. 2), 25–28.

17 Nach dem Abitur in Konstanz Studium ebd. am Collegium Josephinum, ab 1783 im Generalseminar in Freiburg. Nach Abschluss der Studien 1787 Repetent in Freiburg, 1789 Eintritt in das Meersburger Priesterseminar und 1790 Priesterweihe in Konstanz. Nach kurzer Vikariatszeit 1791 Prof. der orientalischen Sprachen, der hebräischen Altertümer und der Einleitung in das Alte Testament in Freiburg. Bald wurde sein Lehrauftrag auch auf das Neue Testament ausgedehnt, das dann den Schwerpunkt seiner Arbeit bildete. Hug blieb bis zu seinem Tod 1846 Prof. an der Theol. Fakultät. Seit 1827 gehörte er dem Domkapitel der Erzdiözese an. Zu ihm: Gerald MÜLLER, Art. Hug, Johann Leonhard, in: LThK³ 5, 1996, 300.

18 Christkatholischer Katechismus für die mittlere und obere Klasse der Elementarschule, die Sonntagsschüler und Christenlehrlinge, Freiburg i. Br. 1838. Nach BLÄCKER, Katechismen (wie Anm. 2), 28 hatte Conrad Martin einen »Kleinen Katechismus für die Kleinen« vorgelegt. Es kann sich dabei nur um diesen Katechismus oder dessen ersten Teil gehandelt haben.

19 Nach dem Studium in Dillingen 1796 Priesterweihe und Vikar in Ried, 1802 Pfr. in Lautlingen, 1808 in Rastatt und ebd. Leiter des kath. Lehrerseminars. Aus Gesundheitsgründen 1818–1833 Rückzug auf die Pfarrei Sasbach, unterbrochen im Jahr 1826, wo er Ministerialrat in der kath. Kirchensektion in Karlsruhe war. 1833 Domkapitular und Münsterpfarrer in Freiburg und nach einigen Querelen um seine Wahl 1836 Erzbischof von Freiburg (Weihe 1837). Zu ihm: Erwin GATZ, Art. Demeter, Ignaz Anton, in: GATZ, Bischöfe 1983, 122f.

20 Christoph von SCHMID, Kleiner katholischer Katechismus nach Petrus Canisius nebst einem kurzen Beicht- u. Kommunion-Unterrichte, München ⁵1803, 1810 (32 S.).

Schmid (1768–1854)²¹ für das Erzbistum einzuführen, war aber angesichts einer sehr kritischen Rezension in den *Freimüthigen Blättern* vorsichtig geworden. Das Domkapitel war sich ebenfalls nicht sicher und beschloss eine Befragung der Landkapitel²². In den zahlreichen Rückmeldungen ist die Meinung einhellig, dass die älteren, an Canisius orientierten Katechismen nicht mehr geeignet seien²³. Auch die von der Aufklärung stark geprägten Katechismen fanden wenig Anklang. Vor allem der nicht wenig verbreitete, 1765 erstmals erschienene Katechismus Johann Ignaz von Felbigers (1724–1788)²⁴, der im Speyrer Bistumsteil 1778 offiziell eingeführt worden war, wurde häufig kritisiert²⁵.

Für einen neuen Diözesankatechismus gab es eine ganze Reihe an Vorschlägen. Neben Einzelvoten für weniger verbreitete Katechismen fanden sich mehrere Hinweise auf den Österreichischen Katechismus, der vor allem im Konstanzer Bistumsteil üblich war²⁶. Den mit Abstand größten Zuspruch bekam aber der 1812 veröffentlichte und von Franz Stapf (1766–1820)²⁷ verfasste Bamberger Diözesankatechismus²⁸, der im Würzburger²⁹, Wormser und Mainzer Bistumsteil bereits sehr verbreitet war und zu dem inzwischen auch umfangreiche Arbeitshilfen erschienen waren. Der von Demeter favorisierte Katechismus Schmidts wurde in den Voten einhellig als ungeeignet abgelehnt. Ihm fehle alles, was ein Katechismus brauche: *Kürze, Klarheit und Gemütlichkeit*. Zudem fehle es ihm an theologischer Gründlichkeit und systematischer Ordnung³⁰.

Was die Einführung des Bamberger Katechismus verhinderte, war, dass in sehr vielen Landkapiteln die *Katechetik*³¹ des Tübinger Pastoral- und Moraltheologen Johann Baptist

21 Studium in Dillingen, u. a. bei Johann Michael Sailer (1751–1832), 1791 Priesterweihe, 1796 Kaplan und Schuldirektor in Thannhausen, 1806 Schulinspektor ebd., 1816 Pfarrer in Oberstadion bei Ulm, 1826 Domkapitular in Augsburg. Schmid war seit langem für seine katechetische Literatur berühmt. Bereits als Schuldirektor in Thannhausen hatte er 1803 eine Kurzfassung des Katechismus von Petrus Canisius herausgegeben. Zu ihm: Silvia WIMMER, Art. Schmid, Christoph, in: BBKL 9, 1995, 384–387.

22 Vgl. BLÄCKER, Katechismen (wie Anm. 2), 30.

23 Vgl. ebd., 32.

24 Nach dem Studium der Theologie Eintritt in das Augustiner-Chorherrenstift Sagan. Priesterweihe 1748, 1758 Abt des Stiftes. Von Maria Theresia 1774 zur Reform des Schulwesens nach Wien berufen, 1778 bis 1782 Oberdirektor der österreichischen Schulen und Propst von Pressburg. Zu ihm: Fritz MÄRZ, Art. Felbiger, Johann Ignaz, in: LThK³ 3, 1995, 1214.

25 Johann I. VON FELBIGER, Katholischer Katechismus des saganischen Prälats Herrn Joh. Ignaz von Felbiger Auf gnädigsten Befehl Sr. Hochfürstlichen Gnaden August, Bischofes und Fürsten zu Speier, ... zum Gebrauche des Speierischen Bistums eingerichtet für die erste und zweite Klasse. Bruchsal: Bevern [ca. 1778] ([3] Bl., 150 S. (Die Einleitung endet mit »Bruchsal den 16ten des Wintermonats 1778«).

26 Der große Katechismus mit Fragen und Antworten samt der vollständigen Einleitung in die Kenntniß der Gründe der Religion und den beweisenden Stellen zum Gebrauche in den kaiserl. königl. Staaten, Konstanz 1777 (200, 72 S.). Es erschien dazu auch ein *Kleiner Katechismus*.

27 1783 Dr. phil, 1790 Priesterweihe, 1805 Regens des Seminars, Professor der Moral und Geistlicher Rath in Bamberg, 1810 zusätzlich Professor für Dogmatik. Zu ihm: Johann F. VON SCHULTE, Art. Stapf, Franz, in: ADB 35, 1893, 449.

28 Katechismus der christkatholischen Religion. Hrsg. [...] auf Anordnung des bischöflichen Generalvikariats des Bisthums Bamberg zum Gebrauche in Kirchen und Schulen. 2., mit einem Anh. von Gebeten und Andachtsuebungen verm. Aufl., Bamberg 1812 (VIII, 192, 16 S.) Die erste Auflage ist bibliographisch nicht nachweisbar.

29 Katechismus der christkatholischen Religion: Zum Gebrauche in Kirchen und Schulen der Diözese Würzburg, Würzburg 1823. Der Würzburger Diözesankatechismus von 1823 ist eine um den ersten, »anthropologischen« Teil gekürzte Ausgabe des Katechismus von Stapf.

30 Vgl. BLÄCKER, Katechismen (wie Anm. 2), 39.

31 Vgl. Dominik BURKARD, Katechetik. Oder der Beruf des Seelsorgers [...] (1831)/Über das Verhältnis des Evangeliums zur theologischen Scholastik (1823), von Johann Baptist Hirscher, in:

Hirscher (1788–1865)³² aus dem Jahr 1831 als hervorragendes Grundlagenwerk gesehen wurde³³. Von Hirscher sei ein Katechismus zu erwarten, der viele Erwartungen erfülle³⁴.

2. Hirschers Katechetik

Hirscher hatte bereits 1823 einen von den Mainzer »Ultramontanen« Andreas Räß (1794–1887)³⁵ und Nikolaus Weis (1796–1869)³⁶ herausgegebenen französischen Katechismus³⁷ in einer fast 300-seitigen Abhandlung heftig kritisiert³⁸. Darin wollte er zeigen, *daß der Geist der Scholastik in dem [...] Werk herrsche, und daß gewisse bösertige Folgen [...] von dem Gebrauche desselben schwerlich zu trennen seyen*³⁹.

Neben den vielen überflüssigen Inhalten, zu denen es gar keine Offenbarung gebe⁴⁰, sieht Hirscher das Problem im Gottesbild: *Den Gott des Verfs. könnten wir weder anbeten noch lieben*⁴¹. Bereits hier entwirft Hirscher die Grundrichtung für seine Katechetik: *Wenn eine Religionslehre wahr, gründlich, deutlich, und fruchtbar seyn soll, so wird vor allem erfordert, daß sie alle göttlichen Offenbarungen, Anstalten und Führungen in ihrem segensreichen Ein- und Zusammenwirken auf die Erlösung und Heiligung der Menschen fasse und darstelle [...]*⁴². Sonst wird alles *ohne eine Erkenntnis zu bewirken, wie ein unbestimmter Laut verhallen*⁴³. Das gelte insbesondere für die Ethik, die nur dann fruchtbar vermittelt werden könne, wenn sie *im genauen Zusammenhang mit dem Werden des himmlischen Reiches in uns, gefaßt und dargestellt*⁴⁴ werde.

Acht Jahre später, im Jahr 1831, veröffentlichte Hirscher dann sein grundlegendes Werk *Katechetik: oder der Beruf des Seelsorgers, die ihm anvertraute Jugend im Christenthum zu unterrichten und zu erziehen, nach seinem ganzen Umfange dargestellt von Johann Baptist Hirscher (Zugleich ein Beitrag zur Theorie eines christkatholischen Katechismus)*⁴⁵. Hirscher legte damit als erster eine Theorie des Katechismus

Lexikon der theologischen Werke (LthW), hrsg. v. Michael ECKERT, Eilert HERMS, Bernd-Jochen HILBERATH u. Eberhard JÜNGEL, Tübingen 2003, 429f.

32 Studium in Freiburg, 1810 Priesterweihe, 1812 Repetent in Ellwangen, 1817 Prof. für Moral- und Pastoraltheologie in Tübingen, 1837 Prof. in Freiburg, 1839 Domkapitular, 1850 Domdekan. Zu ihm: Friedrich W. BAUTZ, Art. Hirscher, Johann Baptist von, in: BBKL 2, 1990, 897–899.

33 Zum Folgenden vgl. KÖSTER, Hirscher (wie Anm. 4), 107–117.

34 Vgl. BLÄCKER, Katechismen (wie Anm. 2), 39–46.

35 Studium in Mainz, 1816 Priesterweihe, 1819 Professor für Philosophie am Mainzer Priesterseminar, 1824 Professor für Dogmatik ebd., 1830 Regens im Priesterseminar Straßburg, 1841 Generalvikar und Koadjutor, 1842–1887 Bischof von Straßburg. Zu ihm: Erwin GATZ, Art. Räß, Andreas, in: GATZ, Bischöfe 1983, 584–590.

36 Theologiestudium ab 1813 in Mainz, 1818 Priesterweihe, 1820 Pfarrer in Dudenhofen, 1822 Domkapitular in Speyer, 1841 Generalvikar und 1842–1869 Bischof von Speyer. Zu ihm: Ludwig LITZENBURGER, Art. Weis, Nikolaus, in: GATZ, Bischöfe 1983, 801–803.

37 Entwürfe zu einem vollständigen katechetischen Unterricht zum Behufe der Geistlichen/Benoît Guillet. Aus dem Französischen übersetzt und mit Zusätzen vermehrt von Andreas Räß und Nikolaus Weis, 4 Bde., Mainz 1821.

38 Ueber das Verhältniß des Evangeliums zu der theologischen Scholastik der neuesten Zeit im katholischen Deutschland, Tübingen 1823.

39 Ebd., 8.

40 Vgl. ebd., 34.

41 Ebd., 36.

42 Ebd., 10.

43 Ebd., 50.

44 Ebd., 60.

45 Tübingen 1831, ²1832, ³1834, ⁴1840 (neu bearbeitet).

vor⁴⁶. Er brachte nicht nur im Anschluss an Sailer und Bernhard Heinrich Overberg (1754–1826) psychologische Aspekte zu den Verstehensmöglichkeiten der Adressaten in seine Überlegungen ein⁴⁷, sondern konzipierte die Katechetik aus einem neuen Grundansatz⁴⁸. Der Religionspädagoge Norbert Mette fasst das Anliegen Hirschers so zusammen: »Er betonte entschieden die Überzeugung, es gehe in der Glaubensvermittlung nicht um Dogma, sondern um Kerygma, um Leben, nicht um Lehre, um Können, nämlich Leben können, nicht um Wissen, um denken zu können.«⁴⁹

Hirscher gliedert sein Werk in zwei Teile, von denen sich der größere erste mit Auswahl⁵⁰, Anordnung⁵¹ und Darstellung⁵² des katechetischen Stoffes wie mit der in der Katechese zu gebrauchenden Sprache⁵³ beschäftigt. Hirschers Grundanliegen ist dabei, den katechetischen Stoff auf das Notwendige zu begrenzen⁵⁴ und *organisch*⁵⁵ darzustellen, d. h. so, dass Gottes Handeln heilsgeschichtlich⁵⁶ *als ein Einziges Ganzes voll Gnade und Weisheit*⁵⁷ erscheint. Der Glaube soll nicht nur erkannt und anerkannt werden⁵⁸, sondern bleibend *Gemüth* und Willen prägen⁵⁹. Der zweite Teil ist der Gestaltung von Gebet und Gottesdienst und der sittlichen Erziehung im Allgemeinen gewidmet. Über die Vermittlung der Glaubensinhalte hinaus muss nämlich nach Hirscher der Katechet *noch weit unmittelbarer auf den Vollzug des katechetischen Wortes einwirken: er muß dieses bei seinen Zöglingen geradezu in Leben umsetzen, und umsetzen lassen*⁶⁰.

In sechs katholischen Zeitschriften erschienen zum Teil äußerst umfangreiche Rezensionen, wobei die hermesianische *Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie* mit 68 Druckseiten Spitzenreiter war. Die Zeitschriften lobten allesamt die Intention des Werkes und referierten ausführlich dessen Inhalt. Die *Katechetik* galt als Schließung einer

46 Vgl. Franz WEBER, Geschichte des Katechismus in der Diözese Rottenburg von der Aufklärungszeit bis zur Gegenwart. Mit einer Vorgeschichte über die schwäbischen Katechismen von Canisius bis Felbiger, Freiburg i. Br. 1939, 101f., 104; BLÄCKER, Katechismen (wie Anm. 2), 61.

47 Vgl. Werner SIMON, »... und haben mich einen subjectiven Theologen genannt«. Johann Baptist Hirschers »Katechetik«. Eine »subjektorientierte« Theorie des katechetischen Handelns in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Pastoraltheologische Informationen 17, 1997, 1/2, 3–12, hier: 5f. u. 8–11; Albert BIESINGER, Katechetische Argumentationsstränge bei J. B. Hirscher, in: Glaube als Lebensform. Der Beitrag Johann Baptist Hirschers zur Neugestaltung christlich-kirchlicher Lebenspraxis und lebensbezogener Theologie, hrsg. v. Gebhard FÜRST, Mainz 1989, 61–76, hier: 71–73.

48 Vgl. WEBER, Katechismus (wie Anm. 46), 109–112. Zur heutigen Bedeutung von Hirschers Katechetik siehe Albert BIESINGER, Zur Relevanz des katechetischen Ansatzes Hirschers für die gegenwärtige katechetische Situation, in: FÜRST, Glaube als Lebensform (wie Anm. 47), 115–127.

49 Norbert METTE, Religionspädagogik (Leitfaden Theologie 24), Düsseldorf 1994, 79.

50 HIRSCHER, Katechetik⁴ (wie Anm. 45), 19–109. – Vgl. BLÄCKER, Katechismen (wie Anm. 2), 63–70.

51 HIRSCHER, Katechetik⁴ (wie Anm. 45), 110–175. – Vgl. BLÄCKER, Katechismen (wie Anm. 2), 70–74.

52 HIRSCHER, Katechetik⁴ (wie Anm. 45), 176–484. – Vgl. BLÄCKER, Katechismen (wie Anm. 2), 75–80.

53 HIRSCHER, Katechetik⁴ (wie Anm. 45), 485–499. – Vgl. BLÄCKER, Katechismen (wie Anm. 2), 80–84.

54 Vgl. BIESINGER, Argumentationsstränge (wie Anm. 47), 66.

55 Vgl. ebd., 68–71.

56 Vgl. HIRSCHER, Katechetik⁴ (wie Anm. 45), 115, 117. – Vgl. BIESINGER, Argumentationsstränge (wie Anm. 47), 67.

57 Vgl. HIRSCHER, Katechetik⁴ (wie Anm. 45), 113.

58 Vgl. ebd., 203–380.

59 Vgl. ebd., 381–484.

60 Ebd., 500.

Lücke, alle fanden in ihr viele bemerkenswerte Gedanken und passende Beispiele. Sie hielten eine Erneuerung der Katechese im Sinne Hirschers für notwendig. Dennoch gab es auch Einiges an Kritik.

Die gemäßigt aufklärerischen Zeitschriften (*Zeitschrift für die Geistlichkeit des Bisthums Freyburg*⁶¹ und *Freimüthige Blätter*⁶²) hielten sich hierbei sehr zurück. Auch der anonyme Rezensent des ultramontanen *Katholik*⁶³ enthielt sich nahezu jeder Kritik, wodurch sich die Redaktion allerdings zu einer Anmerkung am Schluss der Rezension veranlasst sah: *So sehr wir auch das Treffliche in diesem Buche anerkennen, und deßwegen den Seelsorgern dessen Lesen und Meditieren sehr anempfehlen, müssen wir doch bemerken, daß einiges unsere Zustimmung nicht erhalten kann. Nebst manchen Ausdrücken müssen wir mißbilligen, daß der Hr. Verfasser so sehr die Einführung der deutschen Messe zu erzielen sucht. [...] Dann können wir auch den Vorschlag nicht gut heißen, daß den Pfarrern gestattet werde die Firmung zu ertheilen. [...] D. R.*⁶⁴

Dafür fiel die Kritik in Gießen und Bonn umso deutlicher aus. Die zum ultramontanen Lager gehörenden Gießener *Jahrbücher(n) für Theologie und christliche Philosophie*⁶⁵ kritisierten, dass Hirscher klassische Begriffe der Dogmatik nicht verwende und sich auch nicht mit ihnen auseinsetze⁶⁶. Es bleibe bei *einer gewissen oratorisch-malerischen Unbestimmtheit*⁶⁷. Grundsätzlich bemerkt der Rezensent, Hirschers Entwicklung der *Glaubens- und Pflichtenlehre nur am Faden der Geschichte*⁶⁸ könne letzten Endes die Wahrheiten nicht systematisch formulieren. Zudem plädiert er für eine klare Trennung von Glaubens- und Sittenlehre⁶⁹.

Von dieser Kritik unterschied sich die der Hermesianer nicht wesentlich. In der *Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie* rezensierte der Bonner Kirchenhistoriker Johann Wilhelm Joseph Braun (1801–1863)⁷⁰ die *Katechetik* Hirschers⁷¹. Ausführlich setzt sich Braun mit einigen theologischen Grundbegriffen bei Hirscher auseinander. Zunächst kritisiert er, Hirscher identifiziere den Hl. Geist mit dem *gute[n] Christensinn*. *Dieses Identificiren ist nicht allein unrichtig, wie wohl am Tage liegt, sondern ich halte es auch für sehr gefährlich, als zur religiösen Schwärmerei führend*⁷².

61 *Zeitschrift für die Geistlichkeit des Bisthums Freyburg* 4, 1832, 223–266. – Dass die Zeitschrift keine Kritik anmeldete, hängt damit zusammen, dass sie von dem Freiburger Exegeten Johannes Leonhard Hug herausgegeben wurde, der Hirscher unbedingt nach Freiburg holen wollte.

62 *Freimüthige Blätter über Theologie und Kirchenthum* 1, 1830; 3, 1832; N. F. 1 = 4, 1833 – 24 = 27, 1844. Sie waren ein von Benedikt Alois Pflanz (1797–1844) herausgegebenes Sprachrohr des Reformkatholizismus in Württemberg und wandten sich vor allem gegen die Tübinger Theologische Quartalschrift, die unter dem Einfluss von Möhler und Drey zunehmend ihre Richtung änderte. Vgl. Dominik BURKARD, Benedikt Alois Pflanz. Integrationsfigur des »liberalen Katholizismus« im 19. Jahrhundert (Kleine Schriften des Stadtarchivs Rottweil), Rottweil 2004.

63 *Der Katholik* 12, 1832, Bd. 45 = VII.–IX. Heft, 340–360.

64 Ebd., 359f.

65 *Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie* 1, 1834 – 7, 1836. Die Zeitschrift erschien 1834 in 3 Bänden (= 6 Hefte), 1835 und 1836 in 2 Bänden. Ein Reprint erschien Frankfurt 1978.

66 Vgl. *Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie* 1, 1834, 380f.

67 Ebd., 389. – Vgl. ebd., 404.

68 Ebd., 396.

69 Ebd., 399.

70 1833 Prof. für Kirchengeschichte in Bonn, 1843 als »Hermesianer« amtsenthoben. 1848 Mitglied der Nationalversammlung, 1852–1863 auch des Berliner Landtags. Zu ihm: Herman H. SCHWEDT, Art. Braun, Johann Wilhelm Josef, in: LThK² 2, 1994, 659f.

71 *Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie* 2, 1833, 4. Heft, 140–158; 5. Heft, 134–154; 7. Heft, 166–193. Der Artikel ist zwar nur mit »B....« gekennzeichnet, dieses Kürzel mit vier Punkten passt im Autorenkreis aber nur zu Braun.

72 Ebd., 5. Heft, 137.

Der Rezensent nimmt des Weiteren Stellung gegen die von Hirscher ausgelassene Belehrung über moraltheologische Grundbegriffe und die damit fehlende Klarheit über die Grundstruktur der Moraltheologie. Die Kinder müssten darüber belehrt werden, *daß wir theils durch unsere Vernunft schon, theils durch übernatürliche Offenbarung den Willen Gottes für unser Wollen, Thun und Unterlassen erkennen [...]*⁷³. Braun vermisst in der *Katechetik* dementsprechend eine klare Pflichtenlehre, die auf förmlichen Beweisen gründen müsse. Braun ist der Meinung, *daß auch im Jugendunterrichte jede Wahrheit bewiesen werden müsse, es sei denn, daß die Beweisführung der Fassungskraft der Jugend nicht zugänglich sei*⁷⁴.

Braun unterscheidet dabei genau zwischen Autoritäts- und Vernunftbeweisen und legt ausführlich dar, in welchem Falle welcher der Beweise zu gebrauchen sei⁷⁵. Auch Braun lehnt eine offenbarungsgeschichtliche Anordnung des katechetischen Stoffes ab und plädiert für eine Ordnung *nach allgemeinen Rubriken, die alles erschöpfen, was nur immer hinsichtlich religiöser Gegenstände von Werth und Interesse sei*⁷⁶. Für die Hermesianer stand am Beginn die ordnende *Zusammenstellung* der Offenbarungsinhalte. Diese Zusammenstellung erst hatte für sie *Wirksamkeit auf Gefühl und Willen*⁷⁷. Dementsprechend gibt es für Braun – ganz im Unterschied zu Hirscher – auch keine christlichen Wahrheiten, die *ohne allen Einfluß auf den religiös-sittlichen Sinn und Wandel* sind⁷⁸. Bei aller Wertschätzung der Person Hirschers lehnt Braun die *Katechetik* ab und hätte sich die Beibehaltung der herkömmlichen Anordnung von Katechismen gewünscht⁷⁹.

Dass Hirscher angesichts dieser Rezensionen mit der Veröffentlichung eines Katechismus wartete, ist gut verständlich. Erst der Wechsel nach Freiburg und die dortige Erwartungshaltung ließen ihn ans Werk gehen.

3. Hirschers Diözesankatechismus

1836 folgte Hirscher sehr gerne einem Ruf nach Freiburg, zu sehr waren ihm seine Fakultätskollegen in Tübingen fremd geworden⁸⁰. 1839 wurde er zudem in das Domkapitel gewählt⁸¹. Dabei dürfte auch die Katechismusfrage eine nicht unbedeutende Rolle gespielt haben. Hirscher nahm sich der Sache gleich an und legte den Entwurf zum Katechismus dem Ordinariat in seiner Sitzung vom 20. November 1840 vor⁸².

Der Aufbau des Katechismus folgt nicht Symbolum und Dekalog, sondern ist, wie Hirscher es nennt, *organisch*:

Erstes Hauptstück. Von Gott dem Vater, dem allmächtigen Schöpfer Himmels und Erde.

Zweites Hauptstück. Von Gott dem Sohn und heiligen Geist, dem Erlöser und Heilmacher der Menschen.

73 Ebd., 141.

74 Ebd., 7. Heft, 176.

75 Vgl. ebd., 174–182.

76 Ebd., 5. Heft, 150.

77 Vgl. ebd., 147–154.

78 Ebd., 7. Heft, 173.

79 Vgl. ebd., 187.

80 Vgl. BRAUN, Vicari (wie Anm. 11), 61f.; Hubert SCHIEL, Johann Baptist von Hirscher. Eine Lichtgestalt aus dem deutschen Katholizismus des XIX. Jahrhunderts, Freiburg i. Br. 1926, 42.

81 Vgl. BRAUN, Vicari (wie Anm. 11), 88.

82 EAF, B2–19, 125, f. 1. – Zum Folgenden vgl. BLÄCKER, Katechismen (wie Anm. 2), 113–130. Bläcker zitiert die Archivalien des EAF nach einem veralteten System und gibt jeweils eine Einzelnummer an. Inzwischen haben die Faszikel eine Seitenzählung, die hier jeweils angegeben ist.

Drittes Hauptstück. Von der Einsetzung des Menschen in die ihm zubereitete Erlösung und Heiligung, d. i. von der Rechtfertigung.

Viertes Hauptstück. Von dem Leben des Menschen im Stand der Heiligung.

Fünftes Hauptstück. Von der Erlösung und Heiligung des Menschen in ihrer immerwährenden Fortdauer. (Von der Kirche.)

*Sechstes Hauptstück. Das Werk der Entsündigung, Heiligung und Beseligung*⁸³.

Dieser Aufbau zeigt zunächst, dass Hirscher sich von den Katechismen der Aufklärungszeit klar absetzt⁸⁴ und einen heilsgeschichtlichen Aufbau wählt. Dadurch fällt der Katechismus nicht in eine »historische« Glaubens- und eine Sittenlehre auseinander. Die Sittenlehre steht hier vor allem im dritten und vierten Hauptstück als Antwort des Menschen auf die Erlösungstat Christi, sie bleibt also klar an die Offenbarung rückgebunden. Im fünften Hauptstück fließen in der Lehre von der Kirche Glaubens- und Sittenlehre ineinander. Das letzte, kurze Hauptstück schließt mit der Eschatologie den heilsgeschichtlichen Bogen.

Die Antworten des Katechismus haben eine stark biblische Orientierung, kaum eine Antwort ist ohne Schriftzitat. Der im Folgenden wiedergegebene Abschnitt ist für den Katechismus theologisch wie stilistisch typisch.

Drittes Hauptstück. Erster Abschnitt.

Wie der Mensch seinem Erlöser und Heiligmacher entgegen kommen müsse.

Fr. Wenn gesagt wird, der Mensch müsse, um entsündigt und geheiligt zu werden, seinem Erlöser und Heiligmacher entgegen kommen, wie ist das zu verstehen?

A. Das ist nicht so zu verstehen, als könnte der Mensch das aus eigener Kraft, vielmehr ist es der Erlöser und Heiliger selbst, welcher ihn so vorkommend zu sich ruft, und auf dem ganzen Weg der Rechtfertigung zuvorkommend unterstützt, und begleitet. Aber Sache des Menschen ist es der zuvorkommenden und helfenden Gnade zu folgen, und mitzuwirken.

Fr. Was ist das Erste, womit wir unsern Erlöser und Heiligmacher, indem er uns ruft, entgegen kommen müssen?

A. Das Erste ist, daß wir die Lehre von dem Vater, dem allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde, und die Lehre von dem Sohn und heiligen Geiste, unserem Erlöser Heilig- und Seligmacher anhören, und gläubig annehmen.

»Obne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen. Wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß Er ist, und daß Er die, welche Ihn suchen, belohnt.« Håbr. 11,6. Und:

Wer zu dem Entsündiger und Heiliger kommen will, muß glauben, daß er der Entsündiger und Heiliger ist, und daß Er die, welche Ihn suchen, zu Licht und Leben führt. Wie gienge er sonst zu ihm?

Fr. Wenn wir nun die Lehre von Gott und all seinem Willen gehört und gläubig aufgenommen haben, was dann?

A. Dann erkennen wir, daß wir Sünder sind, und ganz fern von Gott.

⁸³ Johann B. HIRSCHER, *Katechismus der christkatholischen Religion*, Karlsruhe/Freiburg i.Br. 1842, III f.

⁸⁴ »Nur vereinzelt, etwa bei Sauer, Hirscher oder Newman, zeigten sich gegenüber der Aufklärungskatechese neue Konturen einer an Bibel und kirchlicher Überlieferung orientierten, theologischen Substanz. Diese hoffnungsvollen Ansätze eines katechetischen Frühlings waren aber nicht von Dauer. Sie starben meist sehr schnell unter der Favorisierung einer neuscholastisch eingefärbten, uniformen Theologie.« Alfred LÄPPLÉ, *Kleine Geschichte der Katechese*, München 1981, 160.

(So geschah es denen, die die Predigt Johannis, und denen, die die Predigt Petri gehört hatten). Luc. 3,7 fg. Apg. 2,37.

Fr. Was verkündet aber das Wort Gottes den Sündern?

A. »Es kommt der Tag des Zorns und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes, der Jedem vergelten wird nach seinen Werken. Trübsal und Angst über eines jeden Menschen Seele, der Böses thut«. Röm. 2, 5.6.9.

Fr. Wenn wir nun auch dieses Wort gehört haben, und glauben, wie wird uns bei unserer großen Sündenmenge zu Muth seyn?

A. Wir werden vor dem heiligen und gerechten Gott von ganzer Seele erzittern. Die Erkenntnis unserer Sündhaftigkeit führt uns zur Furcht vor Gott. Apg. 2, 37.

Fr. Aber, haben wir in der Lehre von Gott von nichts gehört, als von seiner unwandelbaren Strafgerechtigkeit?

A. Wir haben auch das Wort gehört und gläubig aufgenommen: »So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen Eingebornen Sohn für uns dahingab.« Joh 3,16. Und haben diesen Sohn sterben sehen als Süßopfer für unsere Sünden.

Fr. Was wird und muß also neben der Furcht vor Gott noch weiter Raum in unserer Seele gewinnen.[sic]

A. Die Bewunderung und Liebe Gottes. 1 Joh 4,19⁸⁵.

Hirscher war sich der praktischen Schwierigkeiten, die sein Katechismus mit sich brachte, durchaus bewusst, meinte aber, es müsse nicht alles auswendig gelernt werden, es genüge, dass der Schüler die Sache wisse⁸⁶.

4. Genehmigung und Druck des Katechismus

Generalvikar Domdekan von Vicari übergab den Katechismus dem Kapitelskollegen Ludwig Buchegger (1796–1865)⁸⁷ zur Begutachtung. Dieser hatte keine Beanstandungen zu erheben und meinte: *Das Werk wird den Meister loben*⁸⁸. Auf der Ordinariatsitzung am 26. März äußerten aber die Domkapitulare Johann Adam Martin (1767–1850)⁸⁹, Conrad Martin und Karl Kieser (1775–1852)⁹⁰ den Wunsch, der Katechismus möge allen Domkapitularen vorgelegt werden⁹¹. Kieser hatte daraufhin *einige kritische Bemerkun-*

85 HIRSCHER, Katechismus (wie Anm. 83), 78–80.

86 Hirscher gab noch vor Erscheinen des Katechismus eine kleine Schrift *Zur Verständigung über den von mir bearbeiteten und demnächst erscheinenden Katechismus der christkatholischen Religion* heraus (Tübingen 1842), zu der ein Jahr später ein Nachtrag erschien (Nachtrag zur Verständigung über den von mir herausgegebenen Katechismus der christkatholischen Religion, Karlsruhe 1843). – Vgl. BLÄCKER, Katechismen (wie Anm. 2), 130–132.

87 1814–1819 Studium in Freiburg, 1819 Eintritt in das Priesterseminar Meersburg, 1820 Priesterweihe, 1821 ao., 1824 o. Prof. der Dogmatik in Freiburg, 1836 Domkapitular und Dompfarrer, 1850 Generalvikar. Zu ihm: Karl H. BRAUN, Art. Buchegger, Ludwig, in: GATZ, Bischöfe 1983, 80.

88 Buchegger an das Ordinariat am 25.3.1841. EAF, B2–19, 125, f. 2f.

89 1790 Priesterweihe und Prof. am Lyzeum in Mannheim, 1818 Pfr. in Sinsheim, 1827 Domkapitular in Freiburg, 1836 Provikar, 1844 Generalvikar, 1846 zudem Domdekan. Zu ihm: Karl H. BRAUN, Art. Martin, Johannes Adam, in: GATZ, Bischöfe 1983, 478.

90 1798 Priesterweihe und Vikar in Höchberg, anschl. in Feudenheim und Sinsheim, 1805 Pfr. in Schluchtern, 1811 in Oberschefflenz, 1817 in Heckfeld, 1825 Stadtpfarrer in Grünsfeld, 1837 Domkapitular. Zu ihm: EAF, Priesterkartei.

91 Vermerk Vicaris auf dem Schreiben Bucheggens. EAF, B2–19, 125, f. 3.

gen eingereicht, die Buchegger aber für unbegründet hielt⁹². Am 9. Juli 1841 beschlossen die Domkapitulare einstimmig bei Enthaltung Kiesers, den Katechismus Hirschers als Diözesankatechismus einzuführen⁹³. Kieser machte in der Ordinariatssitzung vom 16. Juli 1841 einen zweiten Vorstoß⁹⁴. Obwohl der Katechismus Hirschers gegen die Bestimmungen des Konzils von Trient (1545–1563) einen anderen Aufbau als der römische Katechismus habe und sich inhaltlich nicht an die Glaubenslehren der Konzilien halte, seien seine Änderungsvorschläge allesamt nicht beachtet worden. Daher votiere er dafür, dass das Manuskript *vor dem Druck erst dem heil. Vater zu Rom vorgelegt* werden solle. Vicari vermerkte auf dem Brief Kiesers: *Daß dieser Katechismus vor der beschlossenen Einführung noch dem Oberhaupt der Kirche als dem Einheitspunkt der katholischen Lehre vorgelegt werden solle, bin ich auch der Meinung, damit nicht hintennach Verlegenheiten entstehen und man sich sichergehe; ist nichts Unkatholisches darin, wie ich ganz fest vertraue, so wird er in Rom keinen Anstand haben [...]*⁹⁵

Zunächst wurde der Katechismus aber nur der Landesregierung vorgelegt, die ihn mit Schreiben vom 5. November 1841 genehmigte⁹⁶. Gleichzeitig begannen die Verhandlungen mit Freiburger Verlegern. Am 25. Februar 1842 erhielt die Wagner'sche Verlagsbuchhandlung den Zuschlag für den Verlag des Katechismus innerhalb des Großherzogtums Baden, die Verhandlungen zogen sich aber noch bis Ende April hin. Der Verlag Herder erhielt den Verlag außerhalb Badens⁹⁷.

Noch während der Verhandlungen mit Wagner unterschrieb Erzbischof Demeter am 11. März 1842, zehn Tage vor seinem Tod, den Erlass zur Einführung des Diözesankatechismus⁹⁸. Aber der Druck des Katechismus zog sich hin, erst im Juli konnten die ersten Exemplare ausgeliefert werden⁹⁹. Am 4. Juli wurde das *Einführungsmandat* den Geistlichen vom Bistumsverweser von Vicari zugestellt¹⁰⁰. Erst danach, nämlich am 22. Juli 1842¹⁰¹, schickte der zwar gewählte, aber von Rom noch nicht bestätigte Erzbischof von Vicari gleich vier Prachtexemplare des fertig gedruckten Katechismus an die Schweizer Nuntiatur zur Weiterleitung nach Rom¹⁰².

Auf das nun folgende Verfahren in Rom kann hier nicht näher eingegangen werden¹⁰³. Staatssekretär Luigi Lambruschini (1776–1854)¹⁰⁴ suchte sich den für seine Deutschkennt-

92 Ebd., f. 4–7.

93 Vgl. ebd., f. 6.

94 Kieser an das Ordinariat am 16.7.1841. EAF, B2–19, 125, f. 8–10.

95 Ebd., f. 10. – Vgl. BLÄCKER, Katechismen (wie Anm. 2), 115f.

96 EAF, B2–19, 125, f. 18.

97 Vgl. BLÄCKER, Katechismen (wie Anm. 2), 117–121.

98 EAF, B2–19, 125, f. 82–100. Druck f. 140–143.

99 Mit der Wagner'schen Verlagsbuchhandlung gab es in den nächsten beiden Jahren große Schwierigkeiten, da der Katechismus nicht in der vereinbarten Qualität gedruckt worden war und zudem ständig Lieferengpässe bestanden. Vgl. BLÄCKER, Katechismen (wie Anm. 2), 126–129.

100 EAF, B2–19, 125, f. 139.

101 Protokoll der Ordinariatssitzung vom 22.7.1842. EAF, B2–19, 125, f. 156f.

102 AA.EE.SS., Germania, fasc. 299, pos. 490, f. 9r–v.

103 Siehe hierzu ausführlich KÖSTER, Hirscher (wie Anm. 4), 151–175.

104 1793 Eintritt in den Barnabitenorden, 1799 Priesterweihe in Sestri Levante und Ordenstätigkeit in Bologna, 1805 Novizenmeister, 1807–1814 Kanzler des Generalprokurators, 1814 Konsultor der CAES, 1815 Qualifikator des SO, 1816–1819 Sekretär der CAES und Generalvikar des Ordensgenerals, 1819–1830 Erzbischof von Genua, 1826–1831 Nuntius in Paris, 1831 Kardinal, 1834–1845 Präfekt der CStudi, 1836–1846 Staatssekretär Papst Gregor XVI. (1831–1846), 1847–1854 Präfekt der CRiti. Zu ihm: Christoph WEBER, Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates. Elite-Rekrutierung, Karriere-Muster u. soziale Zusammensetzung d. kurialen Führungsschicht zur Zeit Pius' IX. (1846–1878) (Päpste und Papsttum, 13), Stuttgart 1978, 475f.

nisse bekannten französischen Jesuiten Jacques Mazio (1800–1851)¹⁰⁵ als Gutachter aus, wohl in der Hoffnung, von einem Anhänger des canisianischen Katechismus eine entsprechende Verurteilung zu bekommen. Dem entsprach Mazio aber ganz und gar nicht. Er hatte Verständnis für den Geschmack der Deutschen und schloss sein Gutachten mit den Worten: »Aus den hier dargelegten Dingen kann man zusammentragen, dass der geprüfte Katechismus im Grundsatz nicht zu tadeln ist, und dass man in einer neuen Ausgabe leicht jene wenigen Fehler korrigieren bzw. jene Lücken, die angemerkt sind, füllen kann.«¹⁰⁶

5. Die Reaktionen auf den Katechismus

Die Reaktionen im Erzbistum Freiburg waren demgegenüber längst nicht so positiv. Wiederum waren die Landkapitel um eine Einschätzung gebeten worden¹⁰⁷. Häufig wurde kritisiert, dass der Katechismus für den Schulunterricht auf dem Land nur schwer zu gebrauchen sei¹⁰⁸. Im Bistum Rottenburg scheiterte Bischof Johannes Baptist Keller (1774–1845)¹⁰⁹ sogar am Widerstand des Klerus und konnte Hirschers Werk nicht als Diözesankatechismus einführen¹¹⁰.

In verschiedenen theologischen Zeitschriften erschienen Rezensionen. Einige davon gingen sehr ins Detail und machten eine Fülle von Änderungsvorschlägen. Häufig wurde Kritik an Stil und Niveau seiner Sprache geübt. Zudem wurden immer wieder grundsätzliche Fragen der Katechetik erörtert, z. B. in welchem Alter Kinder welche Inhalte lernen sollten. Die Rezensionen spiegeln die verschiedenen Richtungen im Katholizismus der Jahrhundertmitte.

Der Rezensent des *Katholik*¹¹¹ sieht in dem Katechismus *die neuere Methode*, alles *aus einem obersten Princip aus* zu konstruieren, mit der *scholastischen* versöhnt¹¹². Die *organische Gliederung* habe es dem Verfasser ermöglicht, *die Vortheile der scholastischen Methode festzuhalten*¹¹³. *Ausgezeichnet müssen wir das Verfahren nennen, die streng begriffliche Fixierung der Gegenstände, die kirchlichen Definitionen, erst dann zu geben, wann die vorangehende Synthesis dieselbe vollständig eingeleitet hat*¹¹⁴.

Der Autor hält den Katechismus für orthodox und stellt bei Hirscher gegenüber dessen früheren Werken einen *Fortschritt in der dogmatischen Präcision* fest. Besonders an-

105 Zu ihm: Römische Inquisition und Indexkongregation. 3. Prosopographie von Römischer Inquisition und Indexkongregation 1814–1917, hrsg. v. Hubert WOLF. 2 Bde., Paderborn u. a. 2005, Bd. 2: 975–978.

106 ACDF, Index, prot. 1842–1845, f. 681v.

107 Vgl. Andreas MAUCH, Der alte und der neue Katechismus, zugleich ein Beitrag zur Theorie eines römisch-katholischen Katechismus, Kollmann, Band 1: Der neue oder Hirscher'sche Katechismus, Augsburg 1844, Vorwort.

108 Vgl. EAF, B2–19, 125; BLÄCKER, Katechismen (wie Anm. 2), 159–163.

109 1797 Priesterweihe in Salzburg und Kaplan in Bermatingen, 1798 in Stetten, 1802 Pfr. in Weildorf bei Salem, 1803 in Binningen und 1806 in Radolfzell, 1808 Stadtpfarrer in Stuttgart und Mitglied des staatlichen Geistlichen Rates. 1816 stellv. Generalvikar für Württemberg und Weihbischof. Nach der Verlegung des Generalvikariats nach Rottenburg im Jahr 1818 Generalvikar, erst nach langwierigen Verhandlungen zwischen Rom und Stuttgart 1828 erster Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Zu ihm: Rudolf REINHARDT, Art. Keller, Johann Bapt., in: GATZ, Bischöfe 1983, 366–369.

110 Vgl. WEBER, Katechismus (wie Anm. 46), 100–112; BLÄCKER, Katechismen (wie Anm. 2), 163–165.

111 Der Katholik 22, 1842, Bd. 85, 138–150.

112 Vgl. ebd., 142f.

113 Vgl. ebd., 145.

114 Ebd.

getan ist er von der Betonung spezifisch katholischer Glaubensinhalte: *Mit Vergnügen haben wir wahrgenommen, daß gerade solchen dogmatischen Gegenständen, welche als die Cardinalpunkte der katholischen Wahrheit in ihrem Gegensatze zu den protestantischen Lehrmeinungen zu betrachten sind, eine ganz vorzügliche Aufmerksamkeit und Genauigkeit zu Theil geworden ist [...]*¹¹⁵.

In Tübingen hingegen war die Reaktion gespalten. Hirschers Tübinger Lehrstuhl war nach dessen Weggang aufgeteilt worden. Die Pastoraltheologie hatte Anton Graf (1811–1867)¹¹⁶ übernommen, die Moraltheologie Martin Josef Mack (1805–1885)¹¹⁷. Dass Graf eine radikalere Linie verfolgte als Mack, wird in ihren Rezensionen deutlich: Graf schrieb in der *Tübinger Quartalschrift*¹¹⁸, Mack in Hirschers *Zeitschrift für Theologie*. Aus den unterschiedlichen Rezensionen entwickelte sich sogar eine eigene Affäre, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann¹¹⁹.

Graf hatte im Wesentlichen zwei theologische Einwände. Zum einen ist ihm die Differenz von Natur (Lehre vom Sündenfall¹²⁰) und Übernatur (Gnadenlehre¹²¹) nicht klar genug hervorgehoben, dementsprechend kommt ihm die Gnadenlehre zu kurz. Zum anderen fehlen ihm in der Ekklesiologie wichtige Aspekte: *Die Bedeutung der Entscheidungen des Papstes wird nicht besprochen und die Tradition nicht genugsam expliciert und urgirt*¹²². [...] *Die Lehre z. B., daß die kath. Kirche die alleinseligmachende ist, sollte schon darum nicht fehlen, weil sie dem Mißverstände und Mißbrauche von Seite der Katholiken und Protestanten ausgesetzt und fortwährend im Munde beider ist*¹²³.

Ebenso fehlt Graf eine Erwähnung verschiedener Frömmigkeitsformen und die Erklärung der *eigentlichen Application des Meßopfers*¹²⁴. Dennoch nennt Graf als *die bedeutenden Vorzüge des Inhalts*¹²⁵ die Stoffauswahl und die organische Anordnung¹²⁶. Graf resümiert: *H[irschers] K[Katechismus] hat nach dem Bisherigen Mängel und bedarf einer Uebearbeitung; hat aber auch so viele und bedeutende Vorzüge, daß aus ihm ein K. hervorgehen wird, der ein großes Bedürfnis auf lange befriedigt*¹²⁷.

Martin Josef Mack ist demgegenüber voll des Lobes¹²⁸. Die Anordnung des Stoffes folge *der inneren Entfaltung des Heilsgedankens*, ohne sich dabei zu weit *von der überlieferten Aneinanderreihung der Materien* zu entfernen¹²⁹, und die Darstellung sei zu bewundern: *Der Ernst, das geistige Eindringen, die Erfassung der Lehre mit dem Willen und für das Leben, die von Bewunderung durchdrungene Unterwerfung unter die Gnade*

115 Ebd., 148.

116 1835 Priesterweihe, 1837 Repetent am Wilhelmsstift in Tübingen, 1838 ebd. Privatdozent, 1841 ao. Prof. für praktische Theologie und Exegese, 1844 auf eigenen Wunsch hin Pfr. in Steinberg bei Ulm. Zu ihm: Rudolf REINHARDT, Art. Graf, Anton, in: BBKL 14, 1998, 1057–1059.

117 Studium in Tübingen, 1828 Priesterweihe, 1829 Repetent am Wilhelmsstift, 1831 Hilfslehrer an Fakultät, 1832 ao., 1835 o. Prof. für Neues Testament, 1837 zusätzlich für Moraltheologie. Im Jahr 1840 wurde Mack wegen seiner Haltung in der Mischehenfrage auf die Pfarrei Ziegelbach bei Waldsee versetzt. Zu ihm: Rudolf REINHARDT, Art. Mack, Martin Josef, in: BBKL 5 1993, 533–536.

118 ThQ 25, 1843, 120–141.

119 Vgl. KÖSTER, Hirscher (wie Anm. 4), 143–146.

120 Vgl. ThQ 25, 1843, 124f.

121 Vgl. ebd., 126f.

122 Ebd., 127.

123 Ebd., 129.

124 Vgl. ebd., 130.

125 Ebd.

126 Vgl. ebd., 130–134.

127 Ebd., 140.

128 *Zeitschrift für Theologie* 10, 1843, 448–458.

129 Vgl. ebd., 456.

und Wahrheit des Evangeliums, wodurch die Bücher des Verf. so verehrungsvoll aufgenommen und so segensreich geworden sind, durchdringen auch den Katechismus [...]»¹³⁰.

Eine radikal ultramontane Reaktion kam von dem Priester Andreas Mauch (1817–1886)¹³¹, der seine ausführliche Besprechung für eine Kapitelskonferenz als selbstständige Schrift veröffentlichte¹³². Gleich im Vorwort bekennt er: *Möge man nach so manch ande-rem auch ein streng »ultramontanes« Wort vernehmen*¹³³.

Für Mauch ist klar, dass die Einführung neuer Katechismen nur zur Glaubenslosigkeit der Jugend habe führen können¹³⁴. Die Tatsache, dass Hirscher überhaupt einen neuen Katechismus entwerfe, zeige dessen Haltung zur Kirche¹³⁵. Die ältere Theologie habe noch eine Form gehabt, nun aber sei in diese die Philosophie eingedrungen, weshalb er sie auch nur noch als *theologische Schriftstellerei*¹³⁶ bezeichne.

Mauch lehnt den heilsgeschichtlichen Reich-Gottes-Begriff Hirschers selbstverständlich ab. *Aber wie ist dieses (das Reich Gottes, N. K.) geworden? woher gekommen? – Wir wissen nur von einem Seyn und von einem immerwährenden Seyn des Reiche Gottes in der Menschheit; von einem Gewordenseyn wissen wir nicht, eine Vermittelung des objectiven Werkes Christi mit dem Subjecte haben wir nicht*¹³⁷.

Gleiches gelte, so Mauch, für den Kirchenbegriff¹³⁸. Sein Resümee ist daher: *Hätte Hirscher eine Kirchengeschichte schreiben wollen, dann war jene Eintheilung und historische Unterscheidung Christi von seiner Kirche am Orte; hier, wo es sich um die Darstellung des Kirchenbegriffs nach seiner inneren organischen Entwicklung zur Begründung des Processes der Rechtfertigung und der Wiedergeburt der Menschheit zum neuen Leben handelt, ist sie das in keiner Weise [...]»*¹³⁹.

Mauchs scharfe Kritik ist zu dieser Zeit zwar noch ein Minderheitsvotum, jedoch kein Einzelfall mehr. Im Bistum Luzern wandten sich einige Pfarrer an Nuntius Girolamo D’Andrea (1812–1868)¹⁴⁰, der Ende Mai 1843 an Staatssekretär Lambruschini schrieb¹⁴¹ und fragte, ob er die Verbreitung des Katechismus stoppen

130 Ebd., 457.

131 1833 Studium der Theologie in Tübingen, 1839 Priesterweihe und Vikar in Obermarchtal, aufgrund seines schwierigen Charakters häufige Stellenwechsel: 1841 Präzeptor in Buchau, 1842 Kaplanei- und Pfarrverweser in Eglofs bei Wangen, 1843 Pfarrverweser in Iggingen, 1844 Kaplaneiverweser in Herbertingen, 1845 auf Vorschlag des Grafen Rechberg Pfr. in Kleinsüßen (heute Süßen). 1849 auf Vermittlung von Regens Joseph Mast (1818–1893) und Prof. Johannes von Kuhn (1806–1887) Regens und Prof. am Priesterseminar in Limburg. Aus Krankheitsgründen legte er 1856 sein Amt nieder. Danach einige Monate Noviziat S.J. und versch. Vertretungsstellen, 1859 Kaplan in Bärenweiler, 1862 Pfr. in Siggen, 1864 Kaplan in Ratzenried, wo er bis zu seinem Tode, schwer krank, blieb. Zu ihm: August HAGEN, Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus, Bd. 1, Stuttgart 1948, 150–188.

132 Siehe oben.

133 MAUCH, Katechismus (wie Anm. 107), IV.

134 Vgl. ebd., 45.

135 Vgl. ebd., 47f.

136 Ebd., 61.

137 Ebd., 147f.

138 Vgl. ebd., 155f.

139 Ebd., 169f.

140 1831–1833 Mitglied der Academia de’ Nobili Ecclesiastici, nach verschiedenen Stationen als Prälat 1839–1840 Apostolischer Delegat in Viterbo, 1841–1845 Titularerzbischof und Nuntius in Luzern, 1845–1852 Sekretär der Congregazione del Concilio, 1849 ao. Kommissar von Umbrien, 1852 Kardinal, 1853–1861 Präfekt der Indexkongregation, 1860–1868 Bischof von Sabina. Zu ihm: WEBER, Kardinäle (wie Anm. 104), 454f.; WOLF, Prosopographie (wie Anm. 105), 379–383.

141 D’Andrea an Lambruschini am 28.5.1842. AA.EE.SS., Germania, fasc. 299, pos. 490, f. 31r–v. »Ora essendosi divulgato il medesimo catechismo in questo Cantone di Lucerna, ad alcuni parrochi non è sembrato immune da censura; [...]« Ebd. f. 31r.

solle¹⁴². Lambruschini antwortete¹⁴³ ganz nach dem Gutachten Mazios, der Katechismus lasse zwar Verbesserungen zu wünschen übrig, habe aber nicht den Eindruck erweckt, verboten werden zu müssen. Notwendige Änderungen würden in Rom geprüft¹⁴⁴. Der Staatssekretär schließt mit einer Mahnung: »Einstweilen müssen Sie mit großer Umsicht vorgehen, indem Sie nicht positiv die Verbreitung des genannten Katechismus gutheißen, ohne aber sich in einer Art und Weise zu äußern, dass er auch verbotswürdig erscheinen könnte.«¹⁴⁵

Der Brief aus Luzern ließ Lambruschini keine Wahl. Er musste schleunigst prüfen lassen, welche Änderungen notwendig seien. Die zweite Untersuchung des Katechismus brachte allerdings nicht die erhofften Empfehlungen für eine Überarbeitung des Katechismus. Der Gutachter Augustin de la Croix (1791–1873)¹⁴⁶, ebenfalls ein französischer Jesuit, fertigte einen Verriss des Katechismus an. Er schloss mit den Worten: »Daher bin ich der Meinung, dass dieser Katechismus nicht in die Hände der Jugend gegeben werden darf, und dass es, um ihn dem Ziel dienlich zu machen, dem er bestimmt ist, angemessen wäre, ihn gänzlich umzuarbeiten, was dem Schreiben eines neuen, völlig anderen gleichkäme.«¹⁴⁷

Angesichts zweier gegensätzlicher Gutachten und der bereits vorgenommenen Einführung des Katechismus geschah in Rom daraufhin nichts mehr. Der Sekretär der Indexkongregation archivierte den Vorgang ein Jahr später¹⁴⁸.

6. Die weitere Geschichte der Hirscher-Katechismen

Hirscher selbst nahm schon ein Jahr nach der Einführung des Katechismus in einer kleinen, 50-seitigen Schrift¹⁴⁹ Stellung¹⁵⁰. Darin wiederholte er noch einmal die wesentlichen

142 Vgl. KÖSTER, Hirscher (wie Anm. 4), 165–175.

143 AA.EE.SS., Germania, fasc. 299, pos. 490, f. 33 (Entwurf).

144 »A tal fine pertanto se n'è rimesso l'esame ed il giudizio [gestrichen: *alla competente*] ad una S. Congne., presso il quale non mancherò di somministrare a V. S. Illma. le [gestrichen: *opportune*] analoghe istruzioni.« Ebd.

145 »Ella intanto dovrà regolarsi con molta prudenza, non approvando, cioè, positivamente la divulgazione del sudd.° Catechismo, senza però parlare in guisa [gestrichen: *da qualificarla come; gestrichen: da*] che sembri altresì meritevole di condanna, [gestrichen: *finche Le giungerò le sudd.° istruzioni*].« Ebd.

146 Zu ihm: WOLF, Prosopographie (wie Anm. 105), Bd. 1, 453–457.

147 »[...] perciò io sono di parere che questo catechismo non sia da darsi nelle mani della gioventù, e che per renderlo utile allo scopo, cui è diretto, converrebbe rifonderlo del tutto, ciò che equivarrebbe al comporre un altro affatto diverso.« ACDF, Index, prot. 1842–1845, f. 687r–v.

148 Im Juli 1845 bat der Sekretär der Indexkongregation die AA.EE.SS. um die Rücksendung von Katechismus und Messschrift nebst den entsprechenden Gutachten, um diese Dokumente archivieren zu können (Degola an AA.EE.SS. am 16.7.1845, AA.EE.SS., Germania, fasc. 312, pos. 534, f. 108). Am 8. August schickte Sekretär Carlo Vizzardelli (1791–1851) die gewünschten Unterlagen an Tommaso Antonio Degola (um 1776–1856) und bat diesen darum, das Verfahren zu Ende zu führen. Allerdings müsse er darum bitten, dass vor einer Veröffentlichung des Dekretes oder einer Kontaktaufnahme mit dem Autor die AA.EE.SS. informiert werde, damit ein erfolgversprechendes Vorgehen abgestimmt werden könne (Vizzardelli an Degola am 8.8.1845, ACDF, Index, prot. 1842–1845, f. 674v). Die Bitte, das Verfahren zum Abschluss zu bringen, hat die Indexkongregation allerdings nicht befolgt. Es gibt keinen Hinweis darauf, dass noch einmal über den Katechismus verhandelt worden wäre. Im Gegenteil: Degola archivierte die Gutachten nebst Korrespondenz in den laufenden Protocolli, womit das Verfahren zwar nicht formell abgeschlossen, aber doch zu einem Ende gebracht wurde.

149 Johann B. HIRSCHER, Nachtrag zur Verständigung über den von mir herausgegebenen Katechismus der christkatholischen Religion, Karlsruhe 1843.

150 Vgl. zum Folgenden KÖSTER, Hirscher (wie Anm. 4), 337–340.

Gedanken der *Katechetik* und begründete im Hinblick auf die Zielgruppe des Katechismus Stoffauswahl, Anordnung und Sprache. Ebenso erläuterte er noch einmal, wie er sich die Arbeit mit diesem Katechismus dachte¹⁵¹. Hirscher sah aber auch, dass eine Arbeitshilfe zum Katechismus sinnvoll war, und bat den populären Schriftstellerpriester Alban Stolz (1808–1883)¹⁵², eine solche zu verfassen¹⁵³. Stolz gab in den Jahren 1844 bis 1847 eine *Katechetische Auslegung des Freiburger Diöcesan-Katechismus* als dreibändiges Werk heraus, worin er die Antworten, darunter vor allem die Schriftzitate, ausführlich erklärte¹⁵⁴.

Dennoch blieb die Notwendigkeit, einen einfacheren Katechismus für die unteren Klassen zu verfassen. Hirscher legte das Manuskript für diesen kleineren Katechismus¹⁵⁵ dem Ordinariat im Februar 1845 vor¹⁵⁶. Am 1. Mai schrieb Domkapitular Ludwig Buchegger (1796–1865)¹⁵⁷ an das Ordinariat, auch in diesem Katechismus widerspreche nichts der katholischen Lehre¹⁵⁸. Am folgenden Tag erhielt Hirscher die Approbation¹⁵⁹.

Im Vorwort des Kleinen Katechismus erläutert Hirscher, dass es sich nicht um einen Auszug handele, da ein solcher *die religiöse Bildung des Willens und Herzens* beeinträchtigen würde¹⁶⁰. Er habe vielmehr manches ergänzt, was im größeren Katechismus vorausgesetzt werde. Er habe sich aber bemüht, den Katechismus *so einfach concret und faßlich zu halten, als es der Gegenstand nur immer zulassen wollte*¹⁶¹. Tatsächlich unterscheidet sich der *kleinere Katechismus* im Umfang deutlich vom größeren, er ist 80 Seiten kürzer¹⁶². Die Fragen sind in diesem durchnummeriert und die Antworten kürzer gehalten. Der Abschnitt zur Kirche, der bislang den Schluss des Katechismus gebildet hatte (Fünftes Hauptstück), findet sich jetzt in der Mitte (Drittes Hauptstück). Das Kapitel zur Rechtfertigung (Viertes Hauptstück) ist auf zwei Seiten gekürzt. Die *Sittenlehre ist in diesem kleineren Katechismus verhältnismäßig weniger ausgeführt*¹⁶³. Beigefügt wurde ein Anhang mit einem *Beicht-Unterricht für Kinder*¹⁶⁴. Der *kleinere Katechismus* wurde sehr positiv aufgenommen und auch von Kritikern des größeren als Verbesserung gelobt¹⁶⁵.

151 Vgl. BLÄCKER, Katechismen (wie Anm. 2), 156–159.

152 Studium der Theologie in Freiburg, unterbrochen von einem einjährigen Studium 1830–1831 in Heidelberg, 1833 Priesterweihe und Vikar in Rotenfels, 1842 kurze Zeit Religionslehrer in Bruchsal, dann Repetitor am Collegium Theologicum in Freiburg, 1845 dessen Direktor. 1848–1883 Prof. für Pastoraltheologie und Pädagogik in Freiburg. Stolz wurde vor allem als Autor zahlreicher religiöser Volksschriften und als Herausgeber des *Kalender(s) für Zeit und Ewigkeit* bekannt. Zu ihm: Gerhard KALLER, Art. Stolz, Alban, in: BBKL 10, 1995, 1559–1561; Klaus ROOS, Art. Stolz, Alban, in: LThK³ 9, 2000, 1019; Joseph M. HÄGELE, Alban Stolz. Nach authentischen Quellen, Freiburg i. Br. 1884.

153 Vgl. STOLZ, Alban: *Katechetische Auslegung des Freiburger Diöcesan-Katechismus für Geistliche, Lehrer und Eltern* Nebst einem Vorwort von J. B. v. Hirscher, Karlsruhe/Freiburg, 3 Bde., Bd. 1: 1844, Bd. 2: 1845, Bd. 3: 1847, hier: Bd. 1, III.

154 Siehe oben.

155 Johann B. HIRSCHER, *Der kleinere Katechismus der christkatholischen Religion*, Karlsruhe/Freiburg i. Br. 1845.

156 Hirscher an das Ordinariat am 27.2.1845. EAF, B2–19, 126, f. 95f.

157 1814–1819 Studium in Freiburg, 1819 Eintritt in das Priesterseminar Meersburg, 1820 Priesterweihe, 1821 ao., 1824 o. Prof. der Dogmatik in Freiburg, 1836 Domkapitular und Dompfarrer, 1850 Generalvikar. Zu ihm: Karl H. BRAUN, Art. Buchegger, Ludwig, in: GATZ, Bischöfe 1983, 80.

158 Buchegger an das Ordinariat am 1.5.1845. Ebd., f. 97.

159 Protokollnotiz des Ordinariates vom 2.5. 1845 auf der Rückseite des Schreibens von Buchegger. Ebd., f. 98.

160 Vgl. HIRSCHER, *Der kleinere Katechismus* (wie Anm. 155), V.

161 Vgl. ebd., III.

162 Vgl. BLÄCKER, Katechismen (wie Anm. 2), 182.

163 HIRSCHER, *Der kleinere Katechismus* (wie Anm. 155), IV.

164 Vgl. ebd., 164–173.

165 Vgl. BLÄCKER, Katechismen (wie Anm. 2) 179–183.

Graf schrieb in der ThQ: *Er hat viele Vorzüge vor dem größeren, die sich fast alle als Rückkehr zur guten älteren kirchlichen Weise darstellen*¹⁶⁶.

Vor allem der *Hauptmangel, die Unmöglichkeit des angemessenen Auswendiglernens* sei behoben¹⁶⁷. Der *Katholik* wurde in seiner Besprechung sogar überschwänglich: *Der Himmel sey gepriesen! Wir haben einen ›kleineren‹ Katechismus von Hirscher, so gut, so trefflich gelungen, als wir's nur wünschen mochten*¹⁶⁸.

Auch wenn tatsächlich manche Kritiker schließlich doch mit dem Katechismus arbeiteten, blieben viele Geistliche bei ihrer Ablehnung. Erste Beschwerden, auch der kleine Katechismus überfordere die einfache Landbevölkerung, erreichten das Ordinariat im Jahr 1848¹⁶⁹. Im Januar 1849 schärfte das Ordinariat dennoch in einem Erlass ein, die Katechismen Hirschers seien zur alleinigen Verwendung vorgeschrieben¹⁷⁰. Die besagten Pfarrer ließen sich davon aber nicht beeindrucken und nutzten weiter andere Katechismen. Hirscher veröffentlichte daraufhin 1850 anonym eine *Vergleichende Beurteilung neuerer Katechismen*¹⁷¹. Er beklagte darin zunächst, dass manche die Indizierung seiner Schrift *Die kirchlichen Zustände der Gegenwart* zum Vorwand genommen hätten, seine Katechismen nicht mehr zu verwenden und stattdessen den Regensburger Katechismus zu gebrauchen¹⁷². Diesen Katechismus, der 1835 unter dem Titel *Der Katechismus der christkatholischen Religion für den Jugend- und Volks-Unterricht im Bisthum Regensburg* erschienen war und von dem Jesuiten Joseph Deharbe S.J. (1800–1871)¹⁷³ stammte¹⁷⁴, vergleicht Hirscher mit dem seinen. Seine Kritik am Katechismus von Deharbe lässt sich auf folgende wesentliche Punkte konzentrieren:

1. Der Regensburger Katechismus liefert lediglich Definitionen. Die Glaubensinhalte werden nicht begründet und offenbarungsgeschichtlich eingeordnet, es werden keine sich anschließenden Fragen erörtert und schließlich fehlt der Bezug zum Leben der Jugendlichen¹⁷⁵. Als Beispiel dient Hirscher die Sittenlehre. Hier gebe der Regensburger Katechismus im Anschluss an den Dekalog vor allem einen Sündenkalog, gehe aber auf die Tugenden gar nicht ein. Dabei sei es zentral, eine tugendliche Gesinnung zu wecken. Hirscher erläutert dies am sechsten Gebot. Während im Regensburger Katechismus nur von Unzucht, Ehebruch und bösen Begierden die Rede sei, gehe sein Katechismus vom Schamgefühl als Gottes Stimme im Herzen aus. Über den Begriff der Keuschheit schließe sich dann die Lehre von der Hochachtung des Leibes an, die biblisch mit dem Leib als Tempel des Heiligen Geistes begründet werde¹⁷⁶.

166 ThQ 30, 1848, 335–339, hier: 336.

167 Vgl. ebd.

168 Der *Katholik* 25, 1845, Litterarischer Anzeiger zum *Katholiken* 13–14 (Nr. 4, Beilage zu Nr. 70 vom 11.6.1845); 17–20 und 21–24 (Nr. 5+6, Beilage zu Nr. 137 vom 14.11.1845), hier: 13.

169 Vgl. BLÄCKER, *Katechismen* (wie Anm. 2), 183–187.

170 Erlass des Erzbischöflichen Ordinariates vom 19.1.1849. EAF, B2–19, 126, f. 256–259. Vgl. BLÄCKER, *Katechismen* (wie Anm. 2), 182.

171 [Johann B. HIRSCHER], *Vergleichende Beurteilung neuerer Katechismen*. Von einem Geistlichen der Diözese Freiburg mit einem Vorwort von Alban STOLZ, Freiburg i.Br. 1850. – Vgl. BLÄCKER, *Katechismen* (wie Anm. 2), 187–193.

172 Vgl. BLÄCKER, *Katechismen* (wie Anm. 2), 187.

173 1817 Eintritt in den Jesuitenorden, 1828 Priesterweihe, 1830–1841 Prof. der Rhetorik in Brig du Fribourg und Regens in Luzern, 1842–1845 Seelsorger in Köthen, 1845–1847 Professor für Pastoraltheologie in Luzern. Zu ihm: Karl MÜHLER, Art. Deharbe, Joseph, in LThK³, 3, 1995, 58f.

174 Hirscher benutzte die Ausgabe *Katholischer Katechismus für Stadt- und Landschulen: ein Auszug des ›katholischen Katechismus oder Lehrbegriffes‹*. Vom Verf. desselben, Regensburg 1848.

175 Vgl. BLÄCKER, *Katechismen* (wie Anm. 2), 190.

176 Vgl. ebd., 191.

2. Der Aufbau des Regensburger Katechismus ist nicht organisch. Er beginnt mit dem Glauben, ohne dass die Frage Gottes und seiner Offenbarung behandelt worden sind¹⁷⁷.
3. Die Sprache des Regensburger Katechismus ist abstrakt und wenig anschaulich. Die Behandlung des Bußsakramentes z. B. beginnt mit einer Definition, ohne dass die Buße an sich für Kinder erschlossen worden ist¹⁷⁸.

Nach Rücksprachen mit dem Katholischen Oberkirchenrat beschäftigte sich das Ordinariat am 4. Juli 1851 mit der Situation, stellte aber fest, dass der Katechismus in den meisten Pfarreien eingeführt sei, und blieb bei seiner Linie, ohne allerdings die Einführung des Katechismus in den übrigen Pfarreien durchzusetzen¹⁷⁹. Daraufhin ließ die offene Kritik an den Katechismen für einige Jahre nach.

Der Widerstand vieler Pfarrer aber blieb und hatte letztlich Erfolg. Das Ordinariat genehmigte ihnen nach und nach den Gebrauch anderer Katechismen, worauf seit Mitte der 50er-Jahre die Verkaufszahlen der Hirscherschen Katechismen deutlich zurückgingen¹⁸⁰. Hirscher registrierte den immer geringer werdenden Rückhalt für seine Katechismen. Selbst im Priesterseminar wurde inzwischen der Deharbe'sche Katechismus gebraucht, wie Hirscher bei der Abnahme von Abschlussprüfungen feststellen musste¹⁸¹. Am 27. Dezember 1856 schrieb er deshalb an den Erzbischof: *In Betracht daher, daß vielen Geistlichen der Erzdiözese beim Religionsunterricht in Kirche und Schule der Gebrauch verschiedener Katechismen bewilligt ist, in weiterem Betracht, daß die Verschiedenheit der bei dem Religionsunterricht gebrauchten Lehrbücher in den Unterricht selbst Ungleichheit bringt und der Jugend die Auffassung erschwert, in endlichem Betracht, daß vielleicht eine durchgreifende Maßnahme in Betreff der dem Religionsunterricht zu Grund zu legenden Katechismen bisher nur aus zarter Rücksicht gegen mich unterblieben ist, erlaube ich mir nachstehende unterthänige Erklärung: Ich und all das Meine ist für die Kirche da. Ihr opfere ich meine Person und meine Ansichten ohne jegliche Zögerung. Was der geistlichen Wohlfahrt der Gläubigen das Zuträglichste ist, geschehe und ich bin fern davon, demselben ein Hinderniß seyn zu wollen*¹⁸².

Seinem Brief fügte Hirscher noch einmal eine ausführliche Rechtfertigung seines Katechismus an¹⁸³.

Der Erzbischof und die Domkapitulare nahmen aber zeitlebens Rücksicht auf Hirscher. Erst als dieser neun Jahre später, am 4. September 1865, starb, führte Erzbischof Vicari den Katechismus von Deharbe als Diözesankatechismus ein¹⁸⁴.

177 Vgl. ebd., 191f.

178 Vgl. ebd., 192.

179 Vgl. Protokoll der Ordinariatssitzung vom 4.7.1851. EAF, B2–19, 126, f. 299–302.

180 *Der Absatz hat sich auch im vorigen Jahre wieder gemindert [...]*. Wagnersche Buchhandlung an das Ordinariat am 14.2.1857. EAF B2–19, 126, f. 346.

181 Vgl. SCHIEL, Hirscher (wie Anm. 80), 225f.

182 Zit. nach BLÄCKER, Katechismen (wie Anm. 2), 193f. Dieses und die folgenden Dokumente befinden sich nicht mehr in den Akten EAF B2–19, 125–128. Auch in den Strehleschen Mappen NB 3/1–28 II waren sie nicht mehr zu finden.

183 Vgl. ebd., 194–197.

184 Vgl. ebd., 198.

JÜRGEN SCHMIESING

»... der vielleicht bedeutendste, auf jeden Fall einflussreichste Katechet der Diözese Rottenburg«?

Joannes Baptista Sproll und der Diözesankatechismus

Im stark angewachsenen Schrifttum zum Leben von Bischof Joannes Baptista Sproll¹ (1870–1949, Bischof von Rottenburg 1926/27–1949) kommt verschiedentlich auch dessen Beitrag zur Katechismusfrage in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zur Sprache. Sprolls theoretische Befassung mit der Katechetik ist vor allem mit dem 1920 eingeführten Rottenburger Diözesankatechismus verbunden. Über den persönlichen Anteil des späteren Bischofs gehen die Ansichten dabei auseinander. Dominik Burkard urteilt etwa zurückhaltend: »Der Anteil Sprolls am Werden dieses Katechismus wäre noch exakt zu bestimmen. Dass er jedoch von Anfang an intensiv damit befasst war, muss als sicher gelten. Möglicherweise hatte er sogar den Anstoß dazu gegeben.«² Der Sproll-Forscher Franz Xaver Schmid ist hingegen überzeugt: »Dr. Joannes Baptista Sproll war seit Johann Baptist Hirscher [...] der vielleicht bedeutendste, auf jeden Fall einflussreichste Katechet der Diözese Rottenburg und weit darüber hinaus.«³ In Anbetracht dieser Spannweite⁴ begibt sich die vorliegende Untersuchung auf eine Spurensuche in der unübersichtlichen Geschichte des Rottenburger Diözesankatechismus von 1920, der die katechetische Unterweisung über 30 Jahre erheblich prägen sollte.

1. Die Katechismusfrage in der Diözese Rottenburg um 1900

Katechetische Standardwerke und entsprechende Schulbücher zeigen sich – nicht zuletzt im Hinblick auf ihre oft hohen Auflagezahlen – vielfach sehr langlebig. Dennoch sind auch diese Schriften Wandlungsprozessen unterworfen. Neben der sprachlichen Anpas-

1 Eine (bereits überholte) Bibliographie vgl. Jürgen SCHMIESING, Fortiter in fide – Joannes Baptista Sproll (1870–1949, Bischof von Rottenburg 1927–1949), in: Zwischen Seelsorge und Politik. Katholische Bischöfe in der NS-Zeit, hrsg. v. Michael HIRSCHFELD u. Maria A. ZUMHOLZ, Münster 2018, 461–489, 487–489. – Die im Laufe der Zeit variierenden Schreibweisen des Vornamens (Jo[h]ann[es] Baptist[a]) werden hier vereinheitlicht (»Joannes Baptista«). Abweichende Formen bei den zitierten Veröffentlichungen Sprolls oder in Veröffentlichungen zu seiner Person bleiben davon unberührt.

2 Dominik BURKARD, Joannes Baptista Sproll. Bischof im Widerstand, Stuttgart 2013, 18.

3 Franz X. SCHMID, Dr. Joannes Baptista Sproll (1870–1949). Bischof von Rottenburg (1927–1949), Lindenberg im Allgäu 2009, 18.

4 Vgl. auch die eher allgemein oder undifferenziert gehaltenen Formulierungen bei Paul KOPF, Joannes Baptista Sproll. Leben und Wirken, Sigmaringen 1988, 15f.; Franz STÄRK, Porträt einer Persönlichkeit, in: Johannes Baptista Sproll. Der Bekennerbischof, hrsg. v. Alfons SPÄTH, Stuttgart 1963, 12; Stephan SPROLL, »Ich bin der Bischof von Rottenburg und bleibe der Bischof von Rottenburg«. Das Leben von Joannes Baptista Sproll, Ostfildern 2009, 51.

sung können dabei auch die Entwicklungen in der Dogmatik im Hintergrund stehen⁵ – man denke etwa an das Infallibilitätsdogma von 1870, das auch im Bereich der katechetischen Literatur für Kontroversen sorgte⁶.

Als vor allem im Schulunterricht verwendete Werke standen die häufig auf Diözesanebene veranstalteten Volksausgaben der Katechismen immer auch in einem engen Zusammenhang zur schulischen Pädagogik. So machte die Einarbeitung der Lehrkräfte eine gewisse Konstanz des Lehrmaterials sinnvoll (vom pragmatisch-sparsamen Elternwunsch nach Weiterverwendung durch jüngere Geschwister ganz abgesehen). Dadurch ergab sich aber auch eine Abhängigkeit von Inhalt und Stil der Schulpädagogik. Letztere gewann bekanntlich mit der Professionalisierung und methodischen Auffächerung des Lehrerberufs deutlich an Komplexität⁷. Hieraus hervorgehende Wünsche nach Neuerungen mussten sich aber gegen Beharrungskräfte und misstrauische Widerstände durchsetzen. Die Weiterentwicklung von Pädagogik und Lernpsychologie regte um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert auch auf katholischer Seite die grundsätzliche Überarbeitung der katechetischen Unterweisung in den Schulen an. Schon länger waren der Stoffumfang und wenig kindgerechte Darlegungsweisen kritisiert worden. Eine starke Tendenz ging daher weg von gelehrten, streng logisch-formalistisch aufgebauten Kompendien und hin zu Werken, die sich an Anschaulichkeit oder psychologischer Verwertbarkeit orientierten und auch mehr auf die mündliche Vermittlung des Glaubenswissens angelegt waren⁸. Diese lange Entwicklung schlug auch auf die Diözese Rottenburg durch, wo sich nicht zuletzt der spätere Bischof Sproll als Debattenteilnehmer hervortat.

Zu einer korrekten Verortung der Rottenburger Bemühungen ist zunächst die langlebige katechetische Sondertradition der Diözese in Betracht zu ziehen. Nachdem auf dem Gebiet der 1821/28 neugeschaffenen Diözese zunächst ältere Katechismustraditionen weitergelebt bzw. sich verschiedene Werke aus dem Gebrauch der Nachbardiözesen etabliert hatten, kam es erst 1848 zur Einführung eines allgemein verwendeten Katechismus aus der Hand des Diözesanpriesters Ignaz Schuster (1813–1869). Schusters Entwurf blieb strukturell noch sehr dem kanisianischen Vorbild verbunden. Infolge dieser Entwicklung nahm die Diözese keinen Anteil an der zeitnahen Verbreitung von Katechismen nach dem Vorbild von P. Joseph Deharbe SJ (1800–1871) im deutschsprachigen Raum. Die Arbeiten Schusters fanden hingegen Weiterentwicklungen für den diözesanen Gebrauch. In den unteren Schulklassen nahmen zudem die ebenfalls von Schuster begründete *Biblische Geschichte* und darauf aufbauende Standardkatechesen – später von anderen Diözesangeistlichen überarbeitet – einen wichtigen Stellenwert ein, was ebenfalls Bedeutung für die späteren Reformdebatten besaß⁹.

5 Vgl. Günter BIEMER, Art. Katechese in: LThK³ 5, 1996, 1303f.; Wolfgang NASTAINCZYK, Art. Katechetik, in: LThK³ 5, 1996, 1305–1307; Bertram STUBENRAUCH, Art. Katechismus, in: LThK³ 5, 1996, 1314–1316.

6 So etwa der Würzburger Diözesankatechismus, vgl. Jürgen SCHMIESING, Das Bistum Würzburg unter Bischof Franz-Joseph von Stein (1879–1898). Kirche, Staat und ultramontane Bewegung im Konflikt (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 72), Würzburg 2015, 156–166; zur verhältnismäßig ruhigen Erledigung der Angelegenheit im Königreich Württemberg vgl. Franz WEBER, Geschichte des Katechismus in der Diözese Rottenburg. Von der Aufklärungszeit bis zur Gegenwart; mit einer Vorgeschichte über die schwäbischen Katechismen von Canisius bis Felbiger, Freiburg 1939, 176–179; vgl. auch August HAGEN, Geschichte der Diözese Rottenburg, Bd. 1, Stuttgart 1956, 381f.; Bd. 2, Stuttgart 1958, 241f.; Bd. 3, Stuttgart 1960, 333.

7 Vgl. als Überblick Sabina ENZELBERGER, Sozialgeschichte des Lehrerberufs. Gesellschaftliche Stellung und Professionalisierung von Lehrerinnen und Lehrern von den Anfängen bis zur Gegenwart, Weinheim 2001.

8 Für die Entwicklung ab 1850 vgl. WEBER, Katechismus (wie Anm. 6), 179–202.

9 Vgl. ebd., 138–172. Zu den in Württemberg gebräuchlichen Katechismen vgl. auch den Beitrag von Dominik BURKARD in diesem Band.

Wegweisend war auch in der Diözese Rottenburg die Auseinandersetzung mit den Ansätzen der sog. *Münchener Katechetischen Methode*. Diese Methode baute auf den pädagogischen Ansätzen Johann Friedrich Herbarts (1776–1841) auf, wenngleich ihre kirchlich-konservativen Vertreter dies immer wieder zurückwiesen bzw. den Einfluss des von der Kirche abgelehnten Herbart kleinzureden suchten. Mit den *Formalstufen* der Anknüpfung (Hinführung), Anschauung (Darbietung), Erklärung, Zusammenfassung und Anwendung sollte die Katechese ein neues systematisches Fundament erhalten¹⁰. Diesem synthetischen Erkenntnisweg stand aber die analytische Anlage der gängigen Katechismen im Wege, die auch bei dem erst 1887 revidierten Rottenburger Diözesankatechismus beibehalten worden war. Die Stoffmenge und -aufteilung wäre für eine solche grundsätzliche Umstellung ebenfalls zu beschränken gewesen – einmal aus Zeitgründen, aber auch zur Vermeidung von Doppelungen, die sich durch die synthetische Herangehensweise ergeben hätten. Nicht mehr starre Begriffsdefinitionen in oft wenig kindgerechter Sprache sollten auswendig gelernt werden, vielmehr sollte vom erzählerisch-anschaulich dargelegten Sachverhalt auf den zu erlernenden Begriff hingeführt werden¹¹.

Einflussreiche Katecheten der Diözese Rottenburg hatten ähnliche Gedanken schon seit einigen Jahren in die Diskussion eingebracht. Es verwundert daher nicht, dass die *Münchener Methode* hier schon bald auf Resonanz stieß¹².

Joannes Baptista Sproll galt damals in Rottenburg als Fachmann für katechetische Fragen. Der damalige Subregens des Priesterseminars (1900–1909) war für die katechetische Ausbildung der Priesteramtskandidaten zuständig und musste schon aus diesem Grund ein Interesse für die Entwicklungen auf diesem Feld zeigen. Schon im Juni 1901 hatte Sproll im *Magazin für Pädagogik*, der katholischen Fachzeitschrift für »Schulmänner geistlichen und weltlichen Standes« in Württemberg, einen Beitrag zur *Katechismusfrage* veröffentlicht¹³. Trotz des damals noch nachgeordneten Rangs des Verfassers handelt es sich dabei tatsächlich um einen »programmatischen Aufsatz«¹⁴. Sproll setzte sich mit den Vorzügen des Rottenburger Katechismus von 1887 und des damals neu vorgelegten Katechismusentwurfs von P. Jakob Linden SJ (1853–1915) auseinander. Zwar forderte der Subregens nicht offen eine grundlegende Reform, zeigte aber doch, dass er sich schon einen recht klaren Standpunkt in der Debatte verschafft hatte. Dieser ging – bei aller Würdigung der Kritik – eindeutig hin zur didaktisch wertvolleren *Synthese*: *Die Streitfrage über analytische oder synthetische Anlage des Katechismus wird verschieden gelöst vom Standpunkt des einseitigen theologischen Systematikers und dem des einseitigen Didaktikers. Bei jenem kommt zuerst die präzis logische Anordnung der Gedanken, diesen bestimmt vor allem der Auffassungsgang des Kindes. Der Theologe greift fast unwillkürlich zur Analyse, der Didaktiker der Gegenwart fast ebenso sicher zur Synthese. Der Systematiker möchte sein fertiges Wissen als Fertiges mitteilen, der Didaktiker möchte das Wissen in dem Kinde und vor dem Kinde entstehen lassen*¹⁵.

10 Vgl. hierzu Fritz WEIDMANN, Art. Münchener Katechetische Methode, in: LThK³ 6, 1997, 525f.; zur zeitgenössischen katholischen Sicht auf Herbart vgl. Albert STÖCKL, Art. Herbart, in: Wetzler-Welte² 5, 1888, 1786–1791.

11 Vgl. WEBER Katechismus (wie Anm. 6), 203–211, zur Katechismusreform von 1887 189–202.

12 Ebd., 201, 207.

13 Der Katechismus für das Bistum Rottenburg im Lichte der »Katechismusfrage«, in: *Magazin für Pädagogik* 64, 1901, 27. Wochenausgabe, 221–225; vgl. Abb. 1.

14 BURKARD, Sproll (wie Anm. 2), 18.

15 SPROLL, Katechismus (wie Anm. 13), 228. Das Zitat verweist deutlich auf die Hintergründe der Unterstützung, auf die der analytisch aufgebaute Katechismus im dogmatisch argumentierenden katholischen *mainstream* jener Jahre rechnen konnte.

Magazin für Pädagogik.
Form.: Süddeutsches kath. Schulwochenblatt.

Wochen-Ausgabe.

Unter Mitwirkung von
**Schulmännern geistlichen
und weltlichen Standes**
herausgegeben von

Prof. Dr. Verth, Kaiser,
Direktor am kat. Lehrerseminar
in Gmünd (Württemberg).

Dr. Jos. Ant. Keller,
Pfarrer und ershöflich. Schulinspektor
in Gottenheim (Baden).

Nr. 27. Spätzlingen, 30. Juni 1901. 61. Jahrgang.

**Der „Katechismus
für das Bistum Rottenburg im Lichte
der „Katechismusfrage“.**

Ein guter Katechismus ist eine Lebensfrage für einen geistlichen Religionsunterricht. So hoch man die persönliche Zuhilfenahme des Katecheten einschlagen muß, gefördert oder gehindert ist er jedenfalls durch ein nach Inhalt und Form mehr oder weniger vollkommenes Lehr- und Lernbuch. Mit jedem Aufsteigen nach „Reform des Religionsunterrichtes“ laudete darum vor allem auch der Ruf nach einer „Reform des Katechismus“ auf. Die Art und Weise, wie man unsere Vorgeschiedene reformiert, fiktiv und fiktiv, ist in der Katechismusfrage ein Ding der Unmöglichkeit. Denn „jede größere Katechismusänderung ist eine Katastrophe, die man wohl von Zeit zu Zeit über sich ergehen lassen muß, die aber keinesfalls zu oft kommen darf, wenn die Geduld der Katecheten nicht auf eine harte Probe gestellt werden soll.“ (Jakob Lindner, der mittlere Debarbesche Katechismus als Versuch zur Lösung der Katechismusfrage neu bearbeitet. Jüßet. Regensburg 1900. Gebd. 90 S. Einleitung S. 4.) Wo daher kein schwerwiegender Anlaß zur Reform vorliegt, darf die Kritik wohl einengen, nicht aber sich bis zur Aufhebung des Unwillens steigern.

Was aller Katechismusreform wie ein Kleinod anhängt, sie verlangsamt, ist der Widerstreit zwischen dem Theologen und dem Didaktiker. Jener fürchtet für die Genauigkeit und Vollständigkeit des Inhaltes, dieser für die Anschaulichkeit und Klarheit der Darstellung, und die Erfahrung lehrt uns leider, daß dem einen wie dem andern nicht immer beides zum ruhigen Ausgleich des Widerstreites gegeben ist. Was aber eine gründliche, durchgreifende Reform fast regelmäßig hemmt, ist die leidige Tatsache, daß solche inhaltliche und formale Umgestaltungen immer nur für einzelne Diözesen vorgenommen werden, und daß im Hintergrund immer der alte Katechismus steht mit der Drohung: „quid nimis! nur nicht zu viel! Es ist ja wahr und bleibt wahr und die Geschichte des weltlichen Lebens bestätigt uns ebenso wie die Geschichte der religiösen Bewegungen, was Linden sagt: „Ein gesunder Fortschritt, besonders auf geistigen und religiösen Gebieten, muß auf dem bewährten Alten weiterbauen, nicht aber mit der Tradition völlig brechen und ganz neue Wege gehen wollen.“. Allein ob nicht die Reform eines einzelnen, wieder für eine oder einige wenige Diözesen berechneten Katechismus allsehr das Bestreben zeigt, möglichst weit mit dem Hergebrachten im Einklang zu bleiben? Die übernommene Vorlage hat ja nach dem Urteil erfahrener Praktiker „auch ihre Dienste gethan“, warum sie also so leicht dem Herzen opfern gegen Formulierungen, welche die Probe des Lebens erst bestehen lassen! So mag den „Alten“ manches revolutionär erscheinen, was in den Augen der „Jungen“ als reformatorisch gilt. Vielleicht ergibt sich das Beste eben aus der Konvergenz zwischen Konservatismus und Reformbestrebung; vielleicht schaffen beide, in weiser Beschränkung berechneter Schritte jene Resultate, die den einen zu viel, den andern zu wenig konzediert, also die goldene Mittelstraße darstellt. Eine Reform auf engem Boden schließt jedann schon der Natur der Sache nach die Gefahr der Engherzigkeit in sich. Eine Reform auf breiterem Boden bietet aber, wie die Erfahrung bezeugt, fast zu große Schwierigkeiten: tot capita, tot sensus! Jede Diözese hat ihre besonderen Wünsche, ihre besonderen Erfahrungen, ihre besonderen Verhältnisse, ihren besonderen seitigen Katechismus und sieht sich so in mehr als einer Hinsicht zum Voraus gebunden.

Solchen Mängeln gegenüber ist es als ein Fortschritt zu bezeichnen, wenn der Zeitschriften-Linden den Versuch wagte, einen Katechismus zu verfassen, der von keinem einzelnen Diözesan-katechismus ausgeht und zunächst auch für keine einzelne Diözese berechnet ist. Er hat damit die Katechismusfrage der unmittelbaren Praxis ent-

*) a. S. Einl. S. 19.

Abb. 1: Der Katechismus für das Bistum Rottenburg im Lichte der »Katechismusfrage«, in: Magazin für Pädagogik 64, 1901, 27. Wochenausgabe, 221–225; Quelle: Diözesanbibliothek Rottenburg

Im Zuge einer Umstellung des Katechismus auf ein synthetisches Verfahren müsste neben der abstrakten Begrifflichkeit vor allem mit den *Definitionen* aufgeräumt werden. Sproll wählte hier zum Ende seines Beitrags ein sehr drastisches Bild: *Die Definitionen sollen bis zur bloßen Zielangabe zusammenschrumpfen. Solches »Schneiden« mag dem Herzen des Systematikers wehe thun, der Didaktiker wird hier gerne Blut fließen sehen. Die Definitionen sind zudem jene Bestandteile des Katechismus, die am frühesten dem Gedächtnis entschwinden. Und wann und wo braucht der Christ (von der Prüfung abgesehen) eine Definition (z. B. der Gnade, des Gebetes). Inhaltliches Wissen geht mit den Definitionen kaum verloren, höchstens formales. Wer das Detail einer Sache kennt, braucht keine Definition*

oder kann sie im Bedarfsfalle selber bilden; wer das Detail vergessen hat, hat wohl schon lange zuvor die Definition vergessen oder kann mit ihr wenigstens nichts mehr anfangen¹⁶.

Nachdem Sproll schon mit diesem Aufsatz seine Kenntnis des Diskussionsganges gezeigt hatte, arbeitete er sich in den folgenden Jahren immer tiefer ein. 1902 folgte ein längerer Aufsatz zum Thema *Analyse und Synthese im Katechismusunterrichte*¹⁷. Obwohl die Sympathien für das synthetische Vorgehen auch hier unübersehbar sind, behauptete Sproll darin nur die Standpunkte referieren, anstatt eine klare Stellungnahme pro oder contra abgeben zu wollen¹⁸. Damit verband er eine anschauliche Darstellung der synthetischen Methode *aus dem Leben* heraus, anhand derer er auch die charakteristischen Unterschiede zur analytischen Methode darlegte¹⁹. Wie noch in späteren Jahren, sprach sich Sproll schon in diesem Aufsatz für die enge Verknüpfung von katechetischem Unterricht und der (in Württemberg auch als Unterrichtswerk genutzten) *Biblischen Geschichte* aus, die zur Veranschaulichung der Inhalte beste Dienste leisten könne²⁰. Gleichwohl räumte er auch den *Einwände[n] gegen die synthetische Methode* (etwa das Abgleiten in Geschichtenerzählerei und den Verlust kirchlicher Lehrautorität) den entsprechenden Raum ein²¹.

Auch in den Folgejahren wurde Sproll nicht zu einem gänzlich unkritischen Verfechter der Neuerungen. So zeigte etwa ein Aufsatz aus dem Jahr 1904 klar auf, wo der Subregens als Praktiker Grenzen und Defizite der inzwischen unter diesem Begriff geläufigen *Münchener Methode* wahrnahm. In diesem kritischen Kommentar zu den vielbeachteten Katechesen von Heinrich Stieglitz (1868–1920) heißt es etwa: *Bei aller Begeisterung für die neue Methode sind wir von Anfang an dagegen gewesen, daß »die neue Wahrheit dargeboten werde gleichsam verkörpert in einer Erzählung« [...]. So gut die Erzählung ist und wirkt, so groß kann manchmal auch ihr Mangel sein und ist es auch*²².

Am Beispiel des 7. Gebots zeigte der Rottenburger Subregens auf, dass der von Stieglitz gewählte Ansatz ebenso ungeeignet sei wie die von ihm herangezogene Erzählung, um damit die Komplexität der Sünden gegen das Eigentum anderer zu behandeln: *Wenn in einer Katechese nur der Diebstahl oder nur der Betrug oder nur der Wucher zur Darstellung kommen müßte, so könnte eine einzige, einfache Erzählung den Begriff veranschaulichen. Aber eine Geschichte für alle Begriffe? Nimmt man aber wie Stieglitz eine Geschichte für einen einzelnen Begriff und schließt die anderen weniger oder mehr frei einfach an, so ist eben von einer Verkörperung der neuen Wahrheit in der Geschichte keine Rede mehr*²³.

Gleichwohl blieb Sproll überzeugt von der Leistungsfähigkeit eines richtig aufgezogenen Religionsunterrichts nach der Münchener Methode. Dies belegt auch der Grundsatzvortrag im Rahmen eines *Pädagogischen Kurses* des *Katholischen Schulvereins* der Diözese in Stuttgart zwei Jahre später²⁴. Man hat die auffallende Vorsicht in der Reformdebatte wohl nicht zuletzt auf den katholischen Antimodernismus-Diskurs zurückzuführen, der in Rottenburg unter Paul Wilhelm von Keppler (1852–1926, Bischof von Rottenburg 1898/99–1926) besonders ausgeprägt war. Sproll war zwar in dieser Hinsicht unverdäch-

16 Ebd., 225.

17 In: *Magazin für Pädagogik* 65, 1902, 11.–15. Wochenausgabe, 119–121, 131–134, 143–146. 156–158, 167–169.

18 SPROLL, *Analyse* (wie Anm. 17), 119.

19 Ebd., 120.

20 Ebd., 144f.

21 Ebd., 156–158.

22 Johann B. SPROLL, *Eine Modifikation der Münchner Methode*, in: *Katechetische Blätter* N. F. 5, 1904, 70–72, 70.

23 SPROLL, *Modifikation* (wie Anm. 22), 71.

24 Johann B. SPROLL, *Die Münchener Methode*, in: *Pädagogischer Kursus in Stuttgart* vom 10. bis 14. September 1906, hrsg. v. N. N. [KATHOLISCHER SCHULVEREIN], Stuttgart 1906, 133–143.

tig²⁵, grenzte die nach der Hauptstadt der *Reformer* benannte Methode aber vorsichtshalber noch einmal ab: Es handle sich *um eine Bezeichnung nach dem Orte der Entstehung, nicht eine sachliche. Das ist ein Fehler, der sich aber augenblicklich nicht beheben läßt*²⁶.

Grundsätzlich stand der Subregens zu dem Reformkonzept, das er mit seiner Formalisierung des Unterrichts als *Schablone (im guten Sinne)*²⁷ bezeichnete. In seinem offenkundig auch auf Einsteiger abzielenden Vortrag legte Sproll die einzelnen *Formalstufen* dar, wobei er immer wieder auf die lernpsychologischen Implikationen der einzelnen Schritte verwies (Anschaulichkeit, Aufmerksamkeitslenkung)²⁸. Thesenhaft zugespitzt fasste er zusammen: *Die M.[ünchener] M.[ethode] geht also nicht vom Katechismustext aus, wie die bisherige Analyse, sondern will ihn erst aus der Darbietung durch Erklärung des Dargebotenen, nicht durch Erklärung des Katechismustextes, aber mit den Worten dieses Textes gewinnen. Der inhaltlich und manchmal auch sprachlich abstrakte Satz des Katechismus ist erst Resultat des Unterrichts, nicht Ausgangspunkt. Der Katechet ist nicht Katechismuserklärer, sondern Religionslehrer. Der Katechismus ist nicht mehr Lehrbuch, sondern nur Lernbuch des Kindes*²⁹.

Der spätere Bischof war sich bewusst, dass diese recht grundsätzlichen Reformvorstellungen schon auf Kritik getroffen waren³⁰. Er betonte daher ausdrücklich, *daß die Stellung des Katecheten und des Katechismus nach der obigen Auffassung nicht zu beanstanden sei*³¹. Sproll ging deshalb auch auf die Frage ein, wann und für wen die Anwendung der neuen Methode angezeigt sei, wobei er unumwunden zugab, dass diese für den Lehrer bedeutend anspruchsvoller sei als das bisherige repetitive Abfragen der Katechismusdefinitionen. Wer die Zeit zur gründlichen Vorbereitung nicht aufbringen könne oder wolle, bleibe daher bei der alten Vorgehensweise: *Besser eine schlechte Analyse als eine schlechte Synthese*³².

Wenngleich die strengen Befürworter der Münchener Methode deren grundsätzliche Anwendbarkeit auf alle Teile des Katechismus herausgearbeitet hatten, hielt Sproll

25 Man beachte vor diesem Hintergrund auch die Bewertung von Sprolls Unterricht im Priesterseminar: Er zeige keine „ungesunde[r] Neuerungs- und Experimentiersucht“, DAR, G.1.1, Nr. 291, Jahresbericht der Regentie des Priesterseminars Rottenburg, September 1907.

26 SPROLL, Methode (wie Anm. 24), 143f. Zu München als Zentrum des deutschen Reformkatholizismus vgl. OTTO WEISS, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995.

27 Ebd., 135

28 In seiner Auseinandersetzung mit dem Lehrkonzept fällt lediglich auf, dass Sproll die erste der fünf unterschiedenen »Formalstufen«, die Anknüpfung oder Hinführung, nicht behandelte zudem betrachtete er die »Zusammenfassung« als »Nebenstufe« der »Erklärung«; vgl. ebd., 135f. – Zudem WEITMANN, Art. Methode (wie Anm. 10), 526. Die Beispielkatechese von Emil KAIM, die im Druck auf Sprolls Vortrag folgte, startete hingegen mit einer kurzen vorbereitenden Hinführung, vgl. EMIL KAIM, Die Gnade des Beistandes. Katechese für das siebte Schuljahr, in: Pädagogischer Kursus in Stuttgart vom 10. bis 14. September 1906, hrsg. v. N. N. [KATHOLISCHER SCHULVEREIN], Stuttgart 1906, 143–151. Kaim arbeitete an der Rottenburger Volksschule nach der Münchener Methode und erprobte dort ab 1907 auch mit bischöflicher Genehmigung die Entwurfsfassung des neuen Rottenburger Katechismus, vgl. WEBER, Geschichte (wie Anm. 6), 212.

29 SPROLL, Methode (wie Anm. 24), 137.

30 Vgl. SPROLL, Analyse (wie Anm. 17), 156–158. Vgl. in diesem Sinne auch DERS., Verbales Memorieren und Ideenassoziation, in: Der Münchener Katechetische Kurs 1907, hrsg. v. Joseph GÖTTLER, Kempten 1908, 118–141. Sproll setzte sich in diesem abgedruckten Vortrag mit dem didaktischen Wert und den Schwierigkeiten von Auswendiglernen und Anschauungsunterricht auseinander. Im Hinblick auf den Katechismusunterricht führte er dabei die ersten Erkenntnisse der Rottenburger Feldversuche an.

31 SPROLL, Methode (wie Anm. 24), 137.

32 Ebd., 138.

dies aufgrund seiner katechetischen Praxis *nicht in allweg* für gelungen. Der Subregens wandte die Methode daher nur auf solche Lehrstücke an, *wo der Heiland selber durch Anschauung belehrt hat, wo eine den Katechismussatz enthaltende biblische Geschichte vorhanden ist, wo der Katechismus [durch einen Verweis auf die Bibel, J. S.] selber ein Beispiel an die Hand gibt*, schließlich überall wo die dogmatischen Beweisstellen einer Erzählung der Heiligen Schrift entnommen sind, auch wenn diese nicht in der als Schulbuch verwendeten *Biblischen Geschichte* aufgeführt sei. *[U]nbedingt* befürwortete Sproll die Münchener Methode in den Fällen, wo der Katechismus *ganz abstrakte, dem Kinde schwer verständliche Begriffe behandle* wie etwa bei der Gnadenlehre und schließlich auch dort, *wo man ungezwungen größere methodische Einheiten bilden kann, ohne daß zu viele Einzelbegriffe zu veranschaulichen sind*, also etwa bei der Behandlung von Eid und Gelübde³³.

Als unzulässig sah Sproll die Anwendung der neuen Methode allerdings dort, *wo kein geeignetes biblisches Beispiel zur Verfügung stehe* – zur Bearbeitung der Lehrstücke anhand anderer Geschichten fehle oft schlicht die Zeit. Auch müsse darauf geachtet werden, dass nicht zu viele Lehrbegriffe mit einer einzelnen Erzählung veranschaulicht werden sollten. Dabei seien auch die Zeitdimension und der geschlossene Zusammenhang der einzelnen Unterrichtsstunden zu beachten: *Ein Begriff intensiv veranschaulicht ist besser als zehn flüchtig*³⁴.

In den Fällen, in denen eine Nichtanwendung der Münchener Methode angezeigt sei, empfahl Sproll eine modifizierte analytische Methode, wie sie etwa der bereits erwähnte Pater Linden empfahl. Der Katechismussatz werde dabei erklärend behandelt und dann mit einem Beispiel eingehend veranschaulicht: *Es muß gezeigt werden, daß und wie das Beispiel den allgemeinen Satz enthält*³⁵.

Der Schluss des Vortrags gehörte dem Verhältnis von Theorie und Praxis. Dabei gab sich Sproll nochmals als Freund der Münchener Methode zu erkennen und deutete zugleich die Marschrichtung bei der Neufassung des Diözesankatechismus an, die er in jenen Jahren erheblich mitbestimmte: *Die Frage nach der richtigen Methode hält nun schon einige Jahre die Geister in Spannung. Sie wird praktisch nur durch gute Kommentare gelöst, weniger durch die graue Theorie. Die Frage nach dem Inhalt der Katechese hat in etwas [sic] gelitten. Und doch spricht der Stoff und die Stofffülle auch ein Wort zur Methode bezw. zu ihrer Anwendung. Die Stoffbeschränkung wird der M. M. das Feld erweitern. Und die Stoffbeschränkung, wenigstens nach der formellen Seite, wird unser neuer Katechismus bringen*³⁶.

Neben der Stoffbeschränkung, dies war in der Diskussion ebenfalls deutlich geworden, war die gesamte Anlage des neuen Katechismus aber stärker auf den synthetischen Erkenntnisweg abzustimmen. Die ins Auge gefasste Reform konnte sich daher nicht auf Kürzungen und Straffungen beschränken.

33 Ebd., 138–140.

34 Ebd., 140f.

35 Ebd., 142.

36 Ebd., 143.

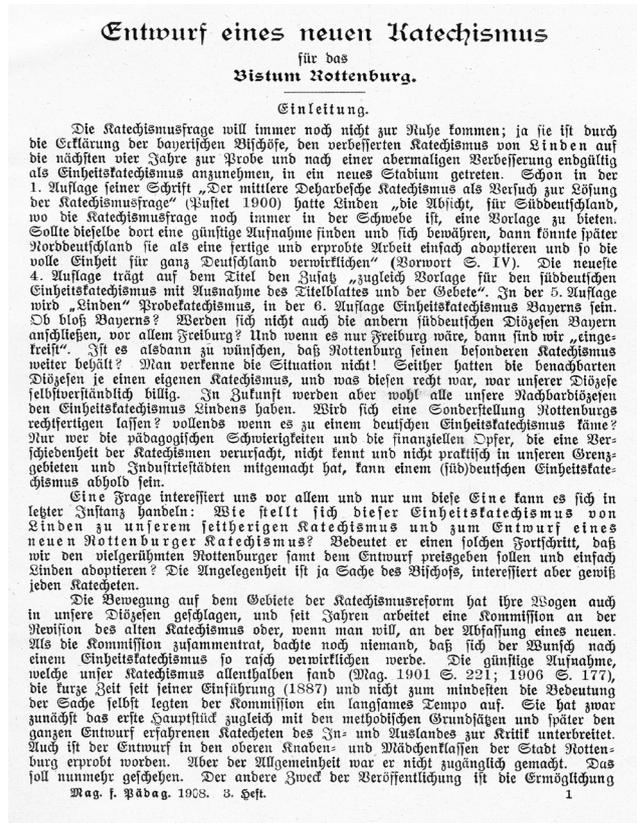


Abb. 2a und 2b: Entwurf eines neuen Katechismus für das Bistum Rottenburg, in: Magazin für Pädagogik 71, 1908, 3. Quartalsheft, 129–215, Quelle: DAR G.1.1 D.1.2a

2. Der Entwurf von 1908

Im Zuge der geschilderten Fachdiskussion hatte Bischof Keppler im Jahr 1903 eine Kommission von Geistlichen eingesetzt, die einen neuen Entwurf für einen Diözesankatechismus erarbeiten sollte. Die Kommission stand unter dem Vorsitz des Domkapitulars Paul von Moser (1857–1912), der von seinen Kollegen Joseph von Herter (1846–1913) und Joseph von Eisenbarth (1844–1913) beraten wurde. Die eigentliche Arbeit der Kommission lag hingegen bei den in der praktischen Katechese stehenden jüngeren Geistlichen, nämlich dem damals als Kaplan in Rottenburg tätigen späteren Domkapitular Emil Kaim (1871–1949) und natürlich Joannes Baptista Sproll als Subregens des Priesterseminars. Wie Sproll war auch Kaim nachweislich Vertreter der *Münchener Methode*. Einiges spricht für eine gewisse Arbeitsteilung zwischen Kaim und Sproll. Während ersterer offenbar mehr für die praktische Erprobung zuständig war, schrieb man dem letzteren weithin die Urheberschaft des formalen Entwurfs der Neufassung zu, der auch als der *Sprollsche Entwurf* bezeichnet wurde³⁷.

³⁷ Vgl. DAR, G.1.1, A.13.1b, Protokoll der Dekanenkonferenz von 1909; WEBER, Katechismus (wie Anm. 6), 212.

Mit übermäßiger Eile arbeitete die Kommission in den nächsten Jahren nicht, was angesichts der erst 1887 veranstalteten letzten Neuausgabe auch verständlich erscheint. Eine überstürzte Neufassung hätte wohl großen Widerstand überwinden müssen. Wohl aus diesem Grund »vollzog sich die Arbeit der Kommission ohne Kenntnis und Mitarbeit der Öffentlichkeit«³⁸. Erst 1906 versandte man Teilentwürfe an weitere Fachleute in der Diözese und in den Schweizer Nachbardiözesen Chur und St. Gallen, wo der Rottenburger Katechismus ebenfalls in Gebrauch war. Im Frühjahr 1907 wiederum war der erste Gesamtentwurf fertiggestellt, der ebenfalls dem diözesanen Fachpublikum zur Meinungsäußerung übergeben wurde. Diese Rückmeldungen sollten in die Überarbeitung einfließen³⁹.

Es mutet etwas paradox an, dass sich unter diesen frühen Gutachtern auch der Tübinger Professor Wilhelm Koch (1874–1955) befand, der wenige Jahre später unter Mitwirkung Sprolls als *Reformer* aus dem Lehramt verdrängt wurde⁴⁰. Koch war, von Details abgesehen, wie die überwiegende Mehrheit der Gutachter recht angetan von dem Entwurf: *In didaktischer Hinsicht erscheint mir der Entwurf als ein sehr großer Fortschritt gegenüber dem bisherigen Katechismus. Auch theologisch ist er bedeutend besser geworden*⁴¹.

Eine ruhige Weiterentwicklung des Entwurfs auf Grundlage dieser Expertenmeinungen wurde nun allerdings durch ein neues Stadium der *Katechismusfrage* erschwert: In Süddeutschland mehrten sich die Stimmen, die die Schaffung eines *Einheitskatechismus* der dortigen Diözesen forderten – einerseits eine Konsequenz der damaligen Tendenz zur innerkirchlichen Vereinheitlichung und Zentralisierung, andererseits eine Reaktion auf die wachsende gesellschaftliche Mobilität, die die regionalen Unterschiede erst erfahrbar machte. Demgegenüber erschien ein neuer *Diözesankatechismus* wie ein gegenläufiger Partikularismus, der seine Berechtigung besonders erweisen musste. Infolgedessen ging die Rottenburger Kommission schon 1908 mit ihrem Entwurf an eine breite Öffentlichkeit, indem sie ihn im *Magazin für Pädagogik* veröffentlichte und damit zur allgemeinen Diskussion stellte. Mit der Frage nach dem Verhältnis von Diözesan- und Einheitskatechismus (bzw. mit der eventuellen Eignung des ersteren als Grundlage des letzteren) trat ein Aspekt hinzu, der in der weiteren Diskussion große Bedeutung erhielt⁴².

Für den hier verfolgten Ansatz ist allerdings die Frage von größerem Interesse, nach welchen Grundsätzen die Kommission um Joannes Baptista Sproll bei ihrer Arbeit vorgeht. Diese Arbeitsgrundlage war dem veröffentlichten Entwurf als Vorwort beigegeben. Darin finden sich auch verschiedene Gedanken wieder, die Sproll schon in den Aufsätzen der vorherigen Jahre geäußert hatte.

So ging es zunächst um den Einsatz in der Schule, der erst ab dem vierten Schuljahr erfolgen sollte, um die jüngsten Kinder nicht zu überfordern. Auch hatte man sich in der Kommission zu der Erkenntnis durchgerungen, dass das (ungeliebte) Schulbuch keineswegs eine später genutzte populäre Glaubensunterweisung für das ganze Volk war bzw. jemals werden würde. Viele Diskussionsteilnehmer dachten sich den Katechismus allerdings noch als *Volksbuch* für den alltäglichen Gebrauch in der Familie. Die Kommission setzte hier eher auf eine eigenständige Neuschöpfung. Gerade dieser Aspekt jedoch erfuhr später den meisten Widerstand⁴³.

38 WEBER, *Katechismus* (wie Anm. 6), 212. – Weber konnte bei seiner Arbeit auf Gespräche mit Bischof Sproll zurückgreifen, was ihn zu einer wertvollen Quelle für die sonst dokumentenmäßig schwer fassbare Arbeit der Kommission macht.

39 Ebd.

40 Vgl. hierzu Max SECKLER, *Theologie vor Gericht. Der Fall Wilhelm Koch – Ein Bericht* (Contubernium 3), Tübingen 1972.

41 DAR, G.1.1, D.1.2a, Gutachten Wilhelm Koch, Tübingen, 20. Mai 1907. Die diversen weiteren Äußerungen zum Entwurf finden sich ebenfalls in dieser Akte.

42 *Magazin für Pädagogik* 71, 1908, 3. Quartalsheft, 129–215, s. auch Abb. 2; vgl. WEBER, *Katechismus* (wie Anm. 6), 213, 221–230.

43 WEBER, *Katechismus* (wie Anm. 6), 213f.

Die zweite wichtige Maßgabe war die Straffung und Kürzung des Stoffes, um ihn sinnvoll in der für den Religionsunterricht zur Verfügung stehenden Zeit unterbringen zu können. Hier sprachen auch die neuen didaktischen Forderungen nach in sich geschlossenen Lektionen und Lehreinheiten mit. Selbstverständlich bot auch die Kürzung Konfliktstoff, da man jedes *Zuviel* bzw. *Zuwenig* fürchtete und um die persönlichen Schwerpunktsetzungen besorgt war. Durch Straffung, Ausscheidungen von Redundanzen und die konsequente Herausnahme aller Themen, die bereits in der *Biblischen Geschichte* der Unterklassen ausreichend behandelt waren, kam der Entwurf von 1908 auf 305 Einzelfragen gegenüber dem Katechismus von 1887 mit 479. Man hatte dabei aber sogar neue Aspekte hineingenommen, die die Kinder auf neuzeitliche Anforderungen des katholisch-kirchlichen Lebens vorbereiten sollten. Es handelte sich nicht zuletzt um apologetische Fragestellungen und konfessionelle Unterscheidungsmerkmale, auch das Problem der konfessionsverschiedenen Ehe⁴⁴.

Wie der *Catechismus Romanus* hatte der Entwurf eine Einteilung in vier Hauptstücke: Glaube, Sakramente, Gebote und Gebet. Der Vorentwurf von 1906 war hiervon noch abgewichen, allgemein betrachtete man diesen Strukturunterschied aber nicht als entscheidend⁴⁵.

Bedeutsamer war der auf die Anwendung des synthetischen Verfahrens gerichtete Grundsatz »Erst die Sache, dann das Wort«, die Ausscheidung von Abstrakta und das Streben nach Konkrektion. Anschaulich zeigt sich dies am Beispiel: »Der Katechismus 1887 sagt z. B.: ›Man sündigt gegen die Ehre des Nächsten 1) durch falschen Argwohn und freventliches Urteil, 2) durch Verleumdungen und Ehrabschneiden.‹ Was diese Termini bedeuten, wird erst im folgenden Kleindruck gesagt. Der Katechismus von 1920 und der Entwurf 1908 sagt stattdessen: ›Man sündigt gegen die Ehre des Nächsten, 1) wenn man ohne Grund von anderen Böses denkt (falscher Argwohn), 2) wenn man die Fehler anderer ohne Not aufdeckt (Ehrabschneidung), 3) wenn man unwahre Fehler über andere aussagt oder die Fehler vergrößert (Verleumdung)‹«⁴⁶.

Zusätzlich zu dieser sichtlich auf das kindliche Fassungsvermögen reduzierten Sprache folgten in der Endversion auch anschauliche Beispiele oder damit verwandte Sünden. Auch die Angemessenheit der Sprache zur Behandlung der religiösen Grundsätze gab später Anlass zu kontroversen Wortmeldungen⁴⁷.

Die hier schon angedeuteten Auseinandersetzungen über den Katechismusentwurf von 1908 lassen sich im Rahmen dieses Aufsatzes nicht in extenso wiedergeben. Bei einer erweiterten Dekanatenkonferenz von 1909 war der Entwurf nochmals vorgelegt und eingehender Kritik unterzogen worden. Generell stand aber auch dieses Gremium einer Neuausgabe unter Berücksichtigung dieser Kritik positiv gegenüber⁴⁸.

Neben den oben erwähnten Kritikpunkten schwebte die *Einheitsfrage* weiterhin über dem Schicksal des Rottenburger Diözesankatechismus. Obwohl der bereits in verschiedenen süddeutschen Diözesen eingeführte Katechismus des erwähnten Paters Linden einen erheblichen Startvorteil besaß, konnte er sich nicht durchsetzen. Hierfür war, neben der weiterhin starken Rottenburger *Sondertradition*, auch eine prominent vorgebrachte Kritik des Freiburger Weihbischofs Friedrich Justus Knecht (1839–1921, Weihbischof und Titularbischof von Neve 1894–1921) verantwortlich. Knecht monierte – abgesehen von der Beibehaltung des auch von Linden abgelehnten *Volksbuch*-Charakters –

44 Ebd., 214f.

45 Ebd., 215.

46 Ebd., 216.

47 Ein letzter Grundsatz, in dem sich die pädagogischen Verfechter der Anschaulichkeit mit dem kunststiftenden Bischof trafen, war der Wunsch nach einer Illustration des Katechismus. Nachdem diese aus naheliegenden Gründen im Vorentwurfsstadium und bei der späteren Veröffentlichung nur sehr eingeschränkt erfolgte, ist hier nicht weiter darauf einzugehen; vgl. ebd., 217.

48 DAR, G.1.1, A.13.1b, Protokoll der Dekanatenkonferenz vom 21. April 1909 (Druckfassung). Zum Hergang der Diskussion mit den teils detaillierten Änderungsvorschlägen vgl. das ebenfalls in der Akte vorliegende handschriftliche Protokoll der Konferenz vom 21. April 1909.

verschiedene Ungenauigkeiten und Mängel dieses Entwurfs. Viele Rottenburger Kleriker, die wegen des *Sprollschen Entwurfes* befragt worden waren, zogen sich in ihren Antworten auf diese Argumente zurück: Sie sahen die Einführung eines Einheitskatechismus als notwendig an, verneinten aber unter Berufung auf Knecht oder mit Verweis auf Vorteile des Rottenburger Entwurfes die Eignung des Linden-Katechismus.

Es musste demnach sinnvoll erscheinen, die weitere Entwicklung in der Frage des Einheitskatechismus abzuwarten und zugleich den Rottenburger Entwurf trotz vielfach geäußerten Lobes noch zur weiteren Überarbeitung zurückzuhalten. Diese Überarbeitung litt allerdings unter dem Weggang der federführenden Kommissionsmitglieder aus Rottenburg: Sproll war seit August 1909 Pfarrer der Gemeinde Kirchen bei Ehingen, Emil Kaim schon seit Juli 1908 Pfarrer von Cannstatt. Gewisse Hoffnungen hatte man scheinbar auch auf die Anregungen durch eine Privatarbeit des Rupertshofener Pfarrers Karl Kuhn (1875–1936) gesetzt, die jedoch eher enttäuschte⁴⁹.

Wie auf der Dekanenkonferenz von 1911 angekündigt, startete die Diözesanleitung im August des Jahres einen neuen Anlauf. Neben Sproll und Kaim wandte sich der Bischof an vier weitere erfahrene Katecheten aus dem Diözesanklerus mit der Bitte, sich der finalen Überarbeitung des Entwurfes von 1908 anzunehmen. Angesichts der damals veranschlagten Bearbeitungszeit von nur 14 Wochen und der vielfältigen Beanspruchung dieser Fachleute verwundert es nicht, dass die Resonanz auf diese Anfrage gering blieb. Tatsächlich fand sich kein Verantwortlicher für die undankbare Aufgabe einer umfassenden Schlussredaktion⁵⁰.

Die Frage des Einheitskatechismus erhöhte derweil nochmals den Druck auf die Rottenburger Entscheidungsträger. Alle bayerischen Diözesen und auch die Erzdiözese Freiburg führten zwischen 1911 und 1913 den Lindenschen Katechismus für den Schulgebrauch ein – der Rottenburger Sonderweg drohte gewissermaßen zur Insellösung zu werden. Man wog daher die Nachteile gegen die Vorteile und vor allem den Wert der eigenen Tradition nochmals ab. Im Ergebnis setzten sich die Anhänger des schwäbischen Sonderweges durch. Eine tatsächliche Einheit wäre durch die Angleichung an das Vorgehen der Nachbardiözese ohnehin nicht erreicht worden, denn dort herrschten jeweils andere Vorgaben für den Religionsunterricht. Zudem waren auch die Erfahrungsberichte aus den Einheitsdiözesen nicht unbedingt positiv. Gestützt auf das Votum der Diözesankonferenz vom 11. März 1913 entschied sich Bischof Keppler daher für die Weiterführung eines eigenständigen Katechismus. Hierfür sollte der Entwurf von 1908 nochmals überarbeitet werden⁵¹.

Joannes Baptista Sproll war zwischenzeitlich nach Rottenburg zurückgekehrt. 1912 hatte Bischof Keppler seinen früheren Subregens in das Domkapitel berufen und diesen Schritt nicht zuletzt mit der geplanten Überarbeitung des Katechismus begründet⁵². Mit

49 Vgl. DAR, G.1.1, A.13.1b, Protokoll der Dekanenkonferenz vom 21. Mai 1911; zum Entwurf Kuhns vgl. WEBER, Katechismus (wie Anm. 6), 226.

50 Vgl. DAR, G.1.1, D.1.2 a, Keppler an Möhler, Butscher, Sproll, Kaim, Schips, Schwarz, Rottenburg, 16. August 1911; vgl. WEBER, Katechismus (wie Anm. 6), 227. Ein Antwortschreiben Sprolls findet sich nicht in den Akten. Möglicherweise wurde Weber von Sproll mündlich über den Sachverhalt informiert.

51 WEBER, Katechismus (wie Anm. 6), 227–230.

52 Keppler hatte mit dieser Ernennung auch Sprolls ehemaligen Vorgesetzten, Regens Benedikt Rieg (1858–1941), übergangen. Rieg war wegen seiner fragwürdigen Rolle bei der Verfolgung von »Reformkatholiken« im Priesterseminar gegenüber der Regierung nicht vertretbar gewesen, fühlte sich von Keplers Entschluss aber erheblich gekränkt. Vgl. Archivio Segreto Vaticano, Archivio della Nuntiaturo di Monaco, Schachtel 267, Umschlag 2, Faszikel K³⁷, Keppler an »Euer Excellenz« [Frühwirth], Rottenburg/Burg Strassberg, 15. Juli 1913, zitiert nach: Hubert WOLF, »Hätte ich Stenogramme lesen können...«. Keppler-Briefe aus den Jahren 1911–1913 zum »Fall Wilhelm Koch«, in: Bausteine zur Tübinger Universitätsgeschichte 6, 1989, 91–108, hier: 104. Dem Tübinger Kirchenrechtsprofessor Johannes Baptist Sägmüller (1860–1942) gegenüber führte Keppler dieselben Gründe an, DAR, N16, Schachtel 7, Sommersemester 1912, »XXI W. Koch s. Kampf mit Ordinariat / Am 29. Sept. bei Bischof«.

der Ernennung zum Generalvikar 1913 rückte Sproll auch zum offiziellen Referenten des Ordinariats für Katechismusfragen auf⁵³. Das besondere Vertrauen des Bischofs und seine Eigenschaft als junge, dynamische Kraft führten aber dazu, dass Sproll in jenen Jahren allzu viele umfangreiche Aufgabenbereiche erhielt⁵⁴, die wiederum schnellen Fortschritten in der Katechismusfrage im Weg standen.

Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs im Sommer 1914 änderte die Situation noch einmal grundlegend. Getragen von trügerischen Siegeshoffnungen plante Bischof Keppler im Sommer 1915 eine Neuausgabe für das Frühjahr 1916⁵⁵ – ähnlich verhielt es sich im Übrigen mit der Erhebung Sprolls zum Weihbischof der Diözese, die entgegen der ursprünglichen Planungen unter bescheidenen Kriegsverhältnissen gehalten werden musste⁵⁶. Zu der anfangs nur kriegsbedingten Verzögerung kam dann noch die allgemeine Neufassung des Kirchenrechts von 1917, die auch einige Nacharbeiten am Katechismus erforderlich machte.

Dass Sproll die finale Überarbeitung selbst übernehmen würde, war in den wirren Nachkriegsjahren undenkbar: Der Weihbischof und Generalvikar der Diözese war neben seinen umfangreichen üblichen Aufgaben auch in die Verfassungsdiskussionen über die Rolle der Kirche im demokratischen Staat eingebunden – Bischof Keppler klagte gar, dass ihm sein Weihbischof unter diesen Bedingungen keine Erleichterung bei den Pastoralreisen verschaffe⁵⁷. Abgesehen davon war Sproll durch seine Ämter natürlich auch der katechetischen Praxis weitestgehend entwachsen.

Es lag deshalb nahe, die Schlussredaktion Sprolls früherem Mitstreiter Emil Kaim zu übertragen. Dieser bot sich für den sprachlichen »Feinschliff« auch deshalb an, weil er inzwischen mit mehreren vielbeachteten Predigtbänden hervorgetreten war. Kaim hatte nun alle seit 1908 aufgelaufenen teils umfangreichen Verbesserungsvorschläge⁵⁸ zu sichten und gegebenenfalls einzuarbeiten⁵⁹. Die Änderungen auf dem Weg zum Endprodukt waren vielfältig: »Es war nun auch noch Gelegenheit, einige alte, immer wieder vorgetragene Wünsche in der Anordnung des Stoffes zu erfüllen. Die Gnadenlehre wurde endgültig dem achten Glaubensartikel eingefügt und dadurch in einen lichtvollen Zusammenhang mit dem Gnadenwunder des Pfingstfestes und der Lehre vom Gnadenspender gebracht. Leider wurde die Lehre vom Gebet als eigenes Hauptstück preisgegeben und im dritten Hauptstück der Lehre von den Sakramenten koordiniert und die Lehre von den Geboten als zweites Hauptstück den Sakramenten vorangestellt. Auch manche Wünsche hinsichtlich der Aufnahme wichtiger dogmatischer Termini wurden noch erfüllt. [...]

Die bessernde Hand der letzten Redaktion ist besonders im Kleindruck zu spüren.

Vollständig neu mußte der Anhang über die heilige Messe, das Kirchenjahr und die christliche Tages- und Lebensordnung gefertigt werden. Gerade dies wurden reife Werke eines Meisters, der es verstand, einfache, kindertümliche Popularität mit gehobener Sprache zu verbinden, wie es dem erhabenen Inhalt entspricht.«⁶⁰

53 Vgl. die Referatsverteiler für 1913 und die Folgejahre in DAR, G.1.1, A.3.1d.

54 Neben den allgemeinen Verwaltungsaufgaben etwa die Vertretung der Diözese in der Ersten Kammer des württembergischen Landtags und das oben erwähnte zeitraubende Lehrverfahren gegen Professor Wilhelm Koch.

55 WEBER, Katechismus (wie Anm. 6), 230.

56 Vgl. hierzu BURKARD, Sproll (wie Anm. 2), 30; KOPF, Leben und Wirken (wie Anm. 4), 17; SPROLL, Bischof (wie Anm. 4), 53–55.

57 Vgl. BURKARD, Sproll (wie Anm. 2), 33–35.

58 Weber verweist hier namentlich auf den 1919 vorgelegten eigenständigen Entwurf des dienstältesten Dekans der Diözese, Joseph Müller (1845–1924), vgl. WEBER, Katechismus (wie Anm. 6), 230.

59 Vgl. ebd. – Möglicherweise brachte das Kriegsende und die Entmilitarisierung Deutschlands für Kaim zudem eine gewisse Arbeitserleichterung, da er zuvor auch Pfarrer der Cannstatter Garnison gewesen war.

60 WEBER, Katechismus (wie Anm. 6), 231.

Die Überarbeitungen durch Kaim waren also, dies ist festzuhalten, keineswegs unerheblich. Am 13. April 1920 übergab Bischof Keppler den neuen Diözesankatechismus nach gut 17 Jahren der Vorbereitung schließlich der Öffentlichkeit. In der Fachwelt traf die Neufassung auf verbreitete Zustimmung. Bis 1955 blieb diese Ausgabe in mehreren Auflagen maßgeblich für den katechetischen Unterricht in der Diözese Rottenburg.

3. Die Pfarrei Kirchen als katechetisches Labor? – Ein Epilog

Im Hinblick auf Sprolls persönliche Tätigkeit als Katechet und katechetischer Autor hat Franz Xaver Schmid eine Darstellung in die Forschung eingebracht, nach der Sprolls Wechsel auf die Pfarrei Kirchen nicht zuletzt den Hintergrund einer praktischen Erprobung des Katechismusentwurfs von 1908 hatte: »Hier konnte er den in wesentlichen Teilen von ihm verfassten und als Manuskript in einer Zeitschrift gedruckten Katechismus »ausprobieren« [...].«⁶¹ Sein Handexemplar dieses Entwurfes habe Sproll sich bei einem Buchbinder mit Schreibpapier »durchschießen« lassen und es später mit vielen »Änderungsvorschlägen« versehen⁶². Diese inzwischen auch andernorts kolportierte Darstellung⁶³ lässt den Eindruck entstehen, als habe Sproll die Pfarrei Kirchen als eine Art *Labor* zur Weiterentwicklung seines Entwurfes genutzt.



Abb. 3: Der von Johann Baptist Sproll verwendete Katechismus; Quelle: DAR, vorläufige Akzessionsnummer 10/2017

Hieran ist allerdings – im Sinne eines Epiloges – und zur Vermeidung weiterer Legendenbildung deutliche Kritik anzumelden. Abgesehen davon, dass eine solche probeweise Einführung des noch nicht approbierten Katechismus im Schulunterricht nicht erwünscht war – die Dekanatenkonferenz von 1911 hatte sich nochmals ausdrücklich in diesem Sinne ausgesprochen⁶⁴ –, spricht auch der Quellenbefund gegen diese Interpretation: Bei dem von Schmid als Referenz angeführten »Handexemplar« handelt es sich nämlich mitnichten um einen Druck des Entwurfes von 1908, sondern eine ältere Auflage des Rottenburger Katechismus von 1887, die Sproll als Priesterseminarist angeschafft hatte⁶⁵. Ein Gutteil der tatsächlich umfang-

61 SCHMID, Sproll (wie Anm. 3), 19.

62 Ebd., 16.

63 Vgl. BURKARD, Sproll (wie Anm. 2), 19.

64 DAR, G.1.1, A.13.1b, Protokoll der Dekanatenkonferenz vom 2. Mai 1911.

65 Zur Überlieferung des Bandes vgl. SCHMID, Sproll (wie Anm. 2), 16. Inzwischen findet sich das Werk im DAR (vorläufige Akzessionsnummer 10/2017); siehe auch Abb. 3.

reichen und oft stenographischen Kommentierungen auf dem Rand und den »durchgeschossenen« Zwischenseiten dürfte somit schon aus der Lern- und Lehrtätigkeit im Priesterseminar stammen, anderes wiederum aus der Zeit als Mitglied der Katechismus-Kommission.

Zweifellos wird Sproll bei seiner Tätigkeit in Kirchen auf seine Erfahrung aus dieser Zeit zurückgegriffen haben. Inwieweit diese praktische Erprobung allerdings noch einen Einfluss auf die weitere Gestaltung des später 1920 veröffentlichten Entwurfes hatte, lässt sich wohl kaum noch nachvollziehen. Die handschriftlichen Ergänzungen des Sprollschen »Handexemplars« können hierfür schwerlich als Quelle dienen, denn Sproll hätte seine Erfahrungen mit dem Entwurf von 1908 wohl kaum in der Auflage von 1893 notiert. Sprolls Wechsel nach Kirchen einseitig mit dem Wunsch nach praktischer Erprobung seines Entwurfes zu erklären, kann daher nicht angehen⁶⁶.

4. Fazit

Der spätere Bischof Joannes Baptista Sproll war eine wesentliche Triebkraft bei der Umstellung des katechetischen Unterrichts in der Diözese Rottenburg hin zu synthetischen Verfahrensweisen nach der sog. *Münchener Katechetischen Methode*. Der katechetische Unterricht erhielt somit eine deutlich höhere Anschaulichkeit und wurde stärker auf das kindliche Fassungsvermögen ausgerichtet. Mit dieser Methode begegnete der kirchliche Religionsunterricht auch den wachsenden Anfechtungen der kirchlichen Lehre in den folgenden Jahrzehnten. Für den bis in die 60er-Jahre des 20. Jahrhunderts fortwirkenden Durchbruch dieser Methode war die Neuschöpfung eines entsprechend angelegten Katechismus von großer Bedeutung.

Dieser nach vielen Wendungen erst 1920 veröffentlichte Katechismus ist das Ergebnis der letztlich nicht klar abgrenzbaren Leistungen und Einflussnahmen Vieler in allen Phasen seines Entstehens⁶⁷. Der persönliche Anteil des späteren Bischofs Joannes Baptista Sproll als maßgeblichem Verfasser des grundlegenden Entwurfes von 1908 ist dabei zweifellos mit der wichtigste – für diese Feststellung ist keinerlei Legendenbildung erforderlich.

Eine einseitige Herausstellung Sprolls (»der vielleicht bedeutendste, auf jeden Fall einflussreichste Katechet der Diözese Rottenburg und weit darüber hinaus«⁶⁸) auf diesem Feld ist aber auch bezeichnend für ein grundlegendes Problem: die Gefahr einer Reduktion der Diözesangeschichte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf die Person des populären Bischofs. Auch die populär gehaltene Bistums-Historiographie sollte die Breite der Entwicklung in den Blick zu nehmen.

66 Paul KOPF, Joannes Baptista Sproll. Bischof von Rottenburg 1870–1949, in: Lebensbilder aus Schwaben und Franken 13, 1977, 446, spricht etwa noch allgemein vom Wunsch nach praktischer Erfahrung in der Seelsorge.

67 Nicht zuletzt aus diesem Hintergrund erklärt sich der hier geübte Verzicht auf einen eingehenden Textvergleich zwischen dem Entwurf von 1908 und dem Katechismus von 1920.

68 SCHMID, Sproll (wie Anm. 3), 18.

JOACHIM BÜRKLE

Katechismen als Quelle dogmatischer Diskussion

Die Auseinandersetzung Geiselman – Schauf – Ratzinger – Kasper um das Verhältnis von Schrift und Tradition

Katechismen stellen aufgrund ihres hohen historischen Quellenwerts eine wichtige Quellengattung für die kirchenhistorische Forschung dar¹. Doch auch aus der Perspektive der systematischen Theologie verdienen sie Beachtung: als komprimierte Darlegungen der kirchlichen Lehre und – so ist zumindest zu unterstellen – als Bezeugungsinstanzen für die Rezeption oder Nichtrezeption dogmatischer Lehrentscheidungen und Meinungen in unterschiedlichen Kontexten, Zeiten und Regionen. Damit werden sie selbst wiederum zu theologischen Quellen der kirchlich-lehramtlichen Tradition². Dies gilt insbesondere dann, wenn sie vom *corpus episcoporum* den Katecheten und Religionslehrern als Leitfaden für die Glaubensunterweisung an die Hand gegeben wurden. Katechismen verraten, welche Lehren die Bischöfe festgehalten und hervorgehoben wissen wollten, wurden sie doch einer Überprüfung und – im Zweifelsfall – Korrektur durch das *magisterium ordinarium* unterzogen³. Damit kommt den Katechismen im Gegensatz zu anderen Quellengattungen ein hoher Authentizitätsgrad hinsichtlich ihrer Aussagekraft über tatsächlich geltende kirchliche Lehre zu.

In der heutigen Fundamentaltheologie und Dogmatik ist es keineswegs üblich, Katechismen als *locus theologicus* heranzuziehen, es besteht eine »faktische Meidung dieser theologischen Quelle im theologischen Diskurs«⁴. Als jedoch in den 1960er-Jahren mit der Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition die »bedeutendste und folgenschwerste Kontroverse der Nachkriegszeit«⁵ geführt wurde, wandte der Aachener Seminarprofessor und Konzilsperitus⁶ Heribert Schauf (1910–1988)⁷ genau diesen Ansatz an: Um die These von der Suffizienz der Hl. Schrift, die

1 Dies war eines der Ergebnisse der von Dominik BURKARD, Maria E. GRÜNDIG und Petra STEY-MANS-KURZ organisierten Tagung *Katechismen – Instrumente der Glaubensweitergabe? Religiöse Unterweisung im deutschen Südwesten seit der Frühen Neuzeit*, die vom 9. bis 21. September 2019 in Weingarten stattfand. Vgl. dazu die Beiträge in diesem Band.

2 Vgl. Bertram STUBENRAUCH, Art. Katechismus als theologische Quelle, in: LThK 5, ³1996, 1315f., hier: 1315.

3 Vgl. Johannes HOFINGER, Art. Katechismus, in: LThK 6, ²1961, 45–50, hier: 50.

4 Thomas P. FÖSSEL, *Offenbare Auferstehung. Eine Studie zur Auferstehung Jesu Christi in offenerbarungstheologischer Perspektive*, Paderborn 2018, 149.

5 Walter KASPER, Schrift und Tradition – eine Quaestio disputata, in: ThPQ 112, 1964, 205–214, hier: 205.

6 Als Konzilsperitus verfasste Schauf während seiner Tätigkeit in Rom ein umfangreiches Tagebuch, das interessante Einblicke in die Konzilsdiskussion gewährt. Am Würzburger Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit wurde eine Edition dieses Tagebuchs samt Einleitung und Kommentierung erarbeitet, die sich nun im Druck befindet. Vgl. *Aufzeichnungen vom Zweiten Vatikanum. Das Konzilstagebuch von Heribert Schauf*, hrsg. v. Dominik BURKARD u. Joachim BÜRKLE (i. Dr.).

7 Gebürtig aus Düren, 1929–37 Studium der Theologie und Philosophie in Bonn und an der Gregoriana in Rom, 1932 Dr. phil., 1935 Priesterweihe, 1937 Dr. theol., Kaplan in Mönchengladbach-Hardt, 1941 Dr. theol. in Münster, 1942 Kaplan an St. Foillan in Aachen, 1943 Domvikar, Religionslehrer,

der Tübinger Dogmatiker Josef Rupert Geiselmann (1890–1970)⁸ vertrat, zu entkräften, stellte er in einem eigenen Buch entsprechende Textauszüge aus Katechismen des 16. bis 20. Jahrhunderts zusammen, um den »objektiven« Traditionsbeweis zu führen, dass die Lehre von der Insuffizienz der Heiligen Schrift durchgängig *fides catholica* gewesen sei. Geiselmann widersprach, und auch dessen Schüler Walter Kasper (* 1933)⁹ sowie der junge Münsteraner Professor Joseph Ratzinger (* 1927)¹⁰ stiegen in die Diskussion ein – eine mitunter scharf geführte Kontroverse entbrannte.

Uns interessiert hier nicht in erster Linie die Frage, welche Positionen im Problemkreis des Verhältnisses von Schrift und Tradition bezogen wurden, sondern welches Echo in der dogmatischen Debatte Schaufs katechismuszentrierter Ansatz fand. Hielt seine Methode, Katechismen als *locus theologicus* für einen dogmatischen Traditionsbeweis heranzuziehen, der kritischen Prüfung in der Diskussion stand? Lassen sich anhand dieser Diskussion Kriterien herausarbeiten, wann eine solche Verwendung »zulässig« ist und wann nicht? Und konnte Schaufs Ansatz in einem weiteren Rahmen, in der theologischen Fachwelt oder auf dem zeitgleich stattfindenden Konzil Wirkkraft entfalten? Der historische Blick auf die implizite Frage nach den Erkenntnisorten der Theologie mag auch für die heutige systematische Forschung aufschlussreich sein¹¹.

1945 Prof. für Kirchenrecht am Aachener Seminar, 1950–69 Subregens, 1953–73 Synodalexaminator, 1960 Konsultor der Vorbereitenden Theologischen Kommission, 1962 Päpstlicher Hausprälat, ab 1966 Dozent für Dogmatik am Aachener Seminar, 1969 Wirklicher Geistlicher Rat, 1976 zusätzlich Prof. für Dogmatik am Spätberufenenseminar Lantershofen, 1985 Ehrendomherr. Zu ihm: Geist und Kirche. Studien zur Theologie im Umfeld der beiden Vatikanischen Konzilien. Gedenkschrift für Heribert Schauf, hrsg. v. Herbert HAMMANS, Hermann-Josef REUDENBACH u. Heino SONNEMANS, Paderborn [u. a.] 1991. 8 Gebürtig aus Neu-Ulm, 1910–14 Studium der Theologie und Philosophie in Tübingen, 1914–15 Priesterseminar Rottenburg, 1915 Priesterweihe, 1915–19 Vikar in Heilbronn, 1919–25 Repetent am Tübinger Wilhelmsstift, 1922 Dr. theol. in Tübingen, 1925 Habilitation, wissenschaftlicher Assistent und PD für Dogmatik, 1930 ao. Prof., 1934 o. Prof. für scholastische Philosophie und Apologetik, 1935–45 Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät, 1949 Vertretung für Dogmatik, 1950 definitiver Wechsel auf den Lehrstuhl für Dogmatik, 1958 Emeritierung. Zu ihm: Abraham P. KUSTERMANN, Art. Geiselmann, Josef Rupert, in: Baden-Württembergische Biographien, Bd. 1, hrsg. v. Bernd OTTNAD, Stuttgart 1994, 105f.; Daniel EICHHORN, Katholisches Schriftprinzip? Josef Rupert Geiselmanns These der materialen Schriftsuffizienz (StOeFr 66), Münster 2016.

9 Gebürtig aus Heidenheim a. d. Brenz, Studium der Theologie und Philosophie in Tübingen und München, 1957 Priesterweihe, 1961 Dr. theol., 1964 Habilitation, Prof. für Dogmatik in Münster, 1970 Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät, 1970 Prof. für Dogmatik in Tübingen, 1983 Gastprofessor an der Catholic University of America in Washington, D.C., 1989 Bischof von Rottenburg-Stuttgart, 1999 Sekretär des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, 2001 Kardinal. Zu ihm: Antonio RUSSO, Walter Kasper. Chiesa cattolica. Essenza, realtà, missione, in: Studium 5, 2012, 761–774; DERS., Walter Kasper. Cattolismo vivente sotto la parola di Dio, Roma 2018.

10 Gebürtig aus Marktl, 1946–51 Studium der Philosophie und Theologie an der Phil.-Theol. Hochschule in Freising und an der Universität München, Seminarist im Herzoglichen Georgianum, 1951 Priesterweihe, 1951–52 Religionslehrer, 1952 Dozent am Freisinger Seminar, 1953 Dr. theol., 1957 Habilitation, 1958 Prof. für Dogmatik und Fundamentaltheologie in Freising, 1959 Prof. für Fundamentaltheologie in Bonn, 1963 Prof. für Dogmatik und Dogmengeschichte in Münster, 1966 Prof. für Dogmatik in Tübingen, 1969 Prof. für Dogmatik und Dogmengeschichte in Regensburg, 1976 Vizepräsident der Universität, Päpstlicher Ehrenprälat, 1977 Erzbischof von München, Honorarprofessor in Regensburg, Kardinalpriester, 1981 Präfekt der Glaubenskongregation, 1993 Kardinalbischof, 1998 Subdekan des Kardinalskollegiums, 2002 Kardinaldekan, 2005 als Benedikt XVI. Papst, 2013 Rücktritt. Zu ihm: Maximilian H. HEIM, Joseph Ratzinger. Kirchliche Existenz und existentielle Theologie unter dem Anspruch von Lumen gentium. Ekklesiologische Grundlinien (BaThS 22), Frankfurt a. M. [u. a.] 2004; Peter SEEWALD, Benedikt XVI. Ein Leben, München 2020.

11 Fössel verweist darauf, dass die faktische Missachtung der Katechismen in der modernen theologischen Diskussion keineswegs metadiskursiv besprochen oder begründet werde. Vgl. FÖSSEL,

1. Schrift und Tradition: Der Kontext der innerkatholischen Kontroverse über die inhaltliche Vollständigkeit der Heiligen Schrift

Die Auseinandersetzung zwischen Geiselman, Schauf, Ratzinger und Kasper ist eingebettet in die viel umfassendere Diskussion zur inhaltlichen Vollständigkeit der Heiligen Schrift im Vorfeld der Konzilsverhandlungen über den Traditionsbegriff. Diese hatte sich entzündet an den Thesen einer Gruppe von Theologen, als deren Hauptvertreter Geiselman zu betrachten ist¹². Sie vertraten die Ansicht, die Theorie der Überlieferung als Ergänzung der Heiligen Schrift sei lediglich die Sondermeinung einer bestimmten theologischen Schule, der die »katholische« Auffassung von der inhaltlichen Vollständigkeit der Schrift entgegenstehe. Damit wurde der moderne katholische Traditionsbegriff erheblich zugespitzt¹³.

Den Anstoß zur Auseinandersetzung gab Geiselman 1957 in einem Aufsatz, in dem er den Suffizienzgedanken postulierte: »Warum sollte eine zufällig entstandene Schrift nicht das Ganze der apostolischen Tradition enthalten können?«¹⁴ In weiteren Veröffentlichungen wiederholte er seine These¹⁵. Insbesondere in seinem *Quaestio-disputata*-Band *Die Heilige Schrift und die Tradition*¹⁶ vertrat er die Auffassung, dass sich die Konzilsväter des Tridentinums nicht gegen eine materiale Schriftsuffizienz ausgesprochen haben¹⁷. Vielmehr sei die Möglichkeit der Suffizienz gerade dadurch offen gelassen worden, dass die im endgültigen Traditionsdekret vom 8. April 1546 gewählte Formulierung, die Wahrheit des Evangeliums

Auferstehung (wie Anm. 4), 149. Dies verwundert umso mehr, als auch Stubenrauch darauf hinweist, dass der Katechismus in die theologische Reflexion einbezogen werden müsse, da die Theologie die Glaubenserkenntnis zwar vorantreiben, ihre lehramtliche Fixierung jedoch auch auslegen solle. Vgl. STUBENRAUCH, Art. Katechismus (wie Anm. 2), 1316.

12 Bereits in zeitgenössischen Reaktionen auf seine These wird Geiselman als »Exponent einer theologischen Richtung« wahrgenommen. Vgl. Josef FINKENZELLER, Rez. zu Josef Rupert GEISELMANN, *Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen* (QD 18), Freiburg i. Br./Basel/Wien 1962, in: MThZ 15, 1964, 158f., hier: 159.

13 Vgl. Richard BOECKLER, *Der moderne römisch-katholische Traditionsbegriff. Vorgeschichte – Diskussion um das Assumptio-Dogma – Zweites Vatikanisches Konzil* (KiKonf 12), Göttingen 1967, 194.

14 Josef R. GEISELMANN, *Die Tradition*, in: *Fragen der Theologie heute*, hrsg. v. Johannes FEINER, Josef TÜTSCH u. Franz BÖCKLE, Einsiedeln/Zürich/Köln 1957, 69–108, hier: 97.

15 Zu nennen wären hierbei v. a. Josef R. GEISELMANN, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen. Sein Mißverständnis in der nachtridentinischen Theologie und die Überwindung dieses Mißverständnisses*, in: *Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition*, hrsg. v. Michael SCHMAUS [u. a.], München 1957, 123–206; DERS., *Schrift – Tradition – Kirche. Ein ökumenisches Problem*, in: *Begegnung der Christen. Studien evangelischer und katholischer Theologen*, hrsg. v. Maximilian ROESLE u. Oscar CULLMAN, Stuttgart/Frankfurt 1959, 131–159; DERS., *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens. Die apostolische Tradition in der Form der kirchlichen Verkündigung. Das Formalprinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Traditionslehre von Johannes Evangelista Kuhn* (ÜNT 3), Freiburg i. Br. 1959; DERS., *Heilige Schrift* (wie Anm. 12).

16 Vgl. GEISELMANN, *Heilige Schrift* (wie Anm. 12).

17 Vgl. dazu neuerdings EICHHORN, *Katholisches Schriftprinzip* (wie Anm. 8) sowie Mathias MÜTEL, *Mit den Kirchenvätern gegen Martin Luther? Die Debatten um Tradition und auctoritas patrum auf dem Konzil von Trient* (KonGe.U), Paderborn 2017, 284–321. Kurz aber informativ behandelt die Diskussion Georg G. BLUM, *Offenbarung und Überlieferung. Die Dogmatische Konstitution Dei Verbum des II. Vaticanums im Lichte altkirchlicher und moderner Theologie* (FSÖTh 28), Göttingen 1971, 16–36. Die Thematik wurde auch umfangreich behandelt in *Kirche und Überlieferung. Josef Rupert Geiselman zum 70. Geburtstag am 27. Februar 1960*, hrsg. v. Johannes B. BETZ u. Heinrich FRIES, Freiburg i. Br. 1960.

sei enthalten *in libris scriptis et in sine scripto traditionibus*¹⁸, im ursprünglichen Dekret-Entwurf vom 22. März 1546 eigentlich *partim in libris scriptis partim in sine scripto traditionibus* gelautet habe¹⁹, was letztlich aber von der Mehrheit der Konzilsväter abgelehnt und im verabschiedeten Traditionsdekret durch einfaches *et* ersetzt worden sei²⁰. Geiselmann sah in der ursprünglichen *partim-partim*-Formel eine durch die lateinische Formulierung vorgegebene Trennung von Schrift und Tradition als zweier Teilquellen der Offenbarung, die aber durch die explizite Entscheidung für das – von Geiselmann als nicht gegensätzlich verstandene – *et* revidiert wurde²¹. Die Abänderung des früheren Entwurfs sei aus der Auseinandersetzung zweier theologischer Parteien entstanden²². Das Konzil habe sich dabei nicht für eine der Positionen entschieden, sondern sich »auf seine anti-reformatorische Aufgabe besonnen«²³, die schwelende Kontroverse der nachkonziliaren Erörterung überlassen und dem reformatorischen *sola-scriptura*-Prinzip das katholische Prinzip des »Schrift und Tradition« entgegengesetzt²⁴. Damit sei die Theorie von den zwei Offenbarungsquellen auf ein Missverständnis der nachtridentinischen Theologie zurückzuführen²⁵.

Auch wenn die Diskussion über die Zweiquellentheorie heute als abgeschlossen betrachtet werden kann²⁶: Vor und während des Konzils stellte die von Geiselmann entwickelte These ein enormes Konfliktpotential dar²⁷. Denn sie widersprach der im präkonziliaren Katholizismus dominanten, durch die nachtridentinische Kontroverstheologie beeinflussten Auffassung²⁸. Die Formulierung *in libris scriptis et in sine scripto traditionibus* hatte man in nachtridentinischer Tradition stets so ausgelegt, dass in der Heiligen Schrift nicht die ganze *veritas evangelii* enthalten sei. Weil also ein Teil der Offenbarungswahrheit ausschließlich in der Tradition zugegen sei, wurde das *sola scriptura* abgelehnt²⁹. Diese Position findet sich auch im Schema *De fontibus revelationis*, das die Theologische Vorbereitungs-kommission des Zweiten Vatikanums den Konzilsvätern am 14. September 1962 vorlegte³⁰: Offenbarung ist mit der in Tradition und Schrift enthaltenen Lehre identisch³¹. Schrift und Tradition werden als zwei unabhängige *fontes revelationis* aufgefasst, die jeweils einen Teil

18 DH, 1501.

19 Vgl. insbesondere GEISELMANN, Heilige Schrift (wie Anm. 12), 91–107, 274–282.

20 Vgl. MÜTEL, Mit den Kirchenvätern (wie Anm. 17), 284f. sowie BLUM, Offenbarung (wie Anm. 17), 21.

21 Vom sprachlichen Standpunkt aus kann diese Position durchaus bestritten werden. Die Formulierung *partim-partim* ist keineswegs ausschließlich gegensätzlich zu verstehen, sondern kann ebenso kopulativ verwendet werden, worauf auch MÜTEL, Mit den Kirchenvätern (wie Anm. 17), 301f. hinweist.

22 Josef R. GEISELMANN, Zur neuesten Kontroverse über die Heilige Schrift und die Tradition, in: ThQ 143, 1963, 31–68, hier: 62.

23 Ebd.

24 Ebd.

25 BOECKLER, Traditionsbegriff (wie Anm. 13), 195.

26 So Hans Waldenfels: »Die Diskussion um die sogenannte Zweiquellentheorie kann heute als abgeschlossen gelten«, Hans WALDENFELS, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn [u. a.] 2005, 451.

27 Vgl. GEISELMANN, Konzil (wie Anm. 15), 133, Anm. 4 sowie MÜTEL, Mit den Kirchenvätern (wie Anm. 17), 285.

28 Vgl. BLUM, Offenbarung (wie Anm. 17), 21f.

29 Vgl. Joseph RATZINGER, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffes, in: Karl RAHNER/ Joseph RATZINGER, Offenbarung und Überlieferung (QD 25), Freiburg i. Br./Basel/Wien 1965, 25–69, hier: 31.

30 Vgl. Schema Constitutionis Dogmaticae de Fontibus Revelationis, in: Schemata constitutionum et decretorum, Bd. 1: Schemata constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus, Vatikanstadt 1962, 9–22.

31 Vgl. BLUM, Offenbarung (wie Anm. 17), 17.

der Offenbarung enthalten. Dabei wird nicht gesagt, in welchem Verhältnis die beiden Quellen zur Offenbarung stehen³². Dieses neuscholastische Offenbarungsverständnis fand in der zeitgenössischen Theologie durchaus namhafte Vertreter, unter ihnen Karlo Balić (1899–1977)³³, Umberto Betti (1922–2009)³⁴, Agostino Trapè (1915–1987)³⁵ sowie Ignaz Backes (1899–1979)³⁶, die in unterschiedlichem Umfang auch am Konzilsgeschehen beteiligt waren³⁷. Sie vertraten die Position einer materialen Insuffizienz der Heiligen Schrift, die durch eine konstitutiv verstandene Tradition ergänzt werde.

Obwohl weder die Anhänger Geiselmanns noch die Vertreter der »römischen« Theologie untereinander in allen Punkten übereinstimmen, lässt sich hier doch von zwei widerstreitenden Systemen sprechen. Die an sich bereits scharf geführte Debatte spitzte sich vor dem Hintergrund des Konzils nochmals zu: Es waren dogmatische Lehrentscheidungen zu erwarten und es galt, die Diskussion auf dem Konzil durch den jeweils überzeugenderen Beitrag zu beeinflussen. Es ging also nicht nur um eine theoretische dogmatische Diskussion. Da Schauf und Ratzinger als Periti am Vatikanum teilnahmen, konnten sie ihre in der fachliterarischen Debatte geschärften Positionen in die »Hinterzimmer« des Konzils tragen.

32 Ebd.

33 Gebürtig aus Katuni bei Šestanovac, 1917 OFM, 1923 Priesterweihe, Dr. theol. in Leuven, bis 1933 Dozent in Split, 1933 Prof. am Päpstlichen Athenaeum Antonianum, 1946 Gründer der Commissione Francescana Mariana sowie der Pontificia Academia Mariana Internationalis, Konsultor des Hl. Offiziums. Zu ihm: Philippe J. ROY, Art. Balić, Karlo, in: Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hrsg. v. Michael QUINSKY u. Peter WALTER, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2012, 44f.; Ermanno M. TONIOLO, La beata Maria Vergine nel concilio Vaticano II, Rom 2004, 23–25.

34 Gebürtig aus Pieve Santo Stefano (Provinz Arezzo, Italien), 1937 OFM, Noviziat in der Franziskanerprovinz San Francesco Stigmatizzato in der Toskana, Studium Antonianum in Rom, 1938 erste Profess, 1943 feierliche Profess, 1946 Priesterweihe, Dr. theol. (Dogmatik), im Anschluss Dozent in Siena und Fiesole, 1952–1954 Aufbaustudium in Löwen, 1954 Dozent am Antonianum, nach der Erhebung zur Universität 1964–91 Prof. für Fundamentaltheologie und Dogmatik, 1966–69 Dekan, 1975–78 Rektor, 1968 Berater bei der Glaubenskongregation, 1984 im Staatssekretariat, 1988 in der Bischofskongregation, 1991–95 Rektor der Päpstlichen Lateranuniversität, 2007 Kardinal. Zu ihm: Martin BRÄUER, Handbuch der Kardinäle. 1846–2012, Berlin / Boston 2014, 671.

35 Gebürtig aus Montegiorgio (Marche), 1931 OESA, Noviziat, ab 1933 Studium der Philosophie und der Theologie am Collegio Santa Monica der Augustiner in Rom, 1937 Priesterweihe, 1938 Dr. theol. (systematische Theologie) an der Gregoriana, 1939–60 Prof. für Dogmatik und Patristik am Collegio Santa Monica, 1953–59 Generalassistent der Augustinereremiten für Italien und Malta, 1960–83 Prof. an der Lateranuniversität, 1964–65 zusätzlich Dozent an der Gregoriana, 1965–71 Generalprior der Augustinereremiten, 1965 Qualifikator, dann Konsultor der Glaubenskongregation, ab 1966 Präsident und Prof. am *Centro di teologia per i laici* der Diözese Rom, 1972–73 Päpstlicher Kommissar für die Biblioteca Ambrosiana in Mailand, 1973 Konsultor der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, 1980 Konsultor der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse. Zu ihm: Carlo CREMONA, Agostino Trapè. L'amico, il maestro, il pioniere, hrsg. v. Franco MONTEVEDERE, Rom 2004, 48–62.

36 Gebürtig aus Möhn, heute Welschbillig/Saarland, 1923 Priesterweihe, anschließend seelsorgerische Tätigkeiten in Konz, Trier, Remagen, Nonnenwerth, 1928 Dr. theol. in München, 1933 Dozent für Dogmatik und Dogmengeschichte in Bonn, 1935 Dozent für Dogmatik am Priesterseminar in Trier, 1950–68 o. Prof. für Dogmatik und Dogmengeschichte in Trier. Zu ihm: Franz COURTH, Art. Backes, in: LThK 1, ³1993, 1346f.; Ekkart SAUSER, Art. Backes, in: BBKL 20, 2002, 85–86; »In Jesus Christus leben wir – Professor Dr. Ignaz Backes«, in: Paulinus Nr. 48, 2. Dezember 1979.

37 Für ihre wichtigsten Beiträge in der Debatte um Schrift und Tradition vgl. Karlo BALIĆ, De Scriptura et Traditione, Rom 1963; Umberto BETTI, La tradizione è una fonte de rivelazione?, in: Antonianum 38, 1963, 31–49; Agostino TRAPÈ, De traditionis relatione ad S. Scripturam iuxta Concilium Tridentinum, in: Augustinianum 3, 1963, 253–289; Ignaz BACKES, Tradition und Schrift als Quellen der Offenbarung, in: TrThZ 6, 1963, 321–333.

2. [...] *die persönlichen Spitzen und allzu scharfen Angriffe vermeiden.* Verlauf und Zuspitzung der Diskussion

Die Anfänge der Auseinandersetzungen zwischen Geiselmann und Schauf sind im Ausgang der 1950er-Jahre zu verorten. Geiselmann hatte seine These von der inhaltlichen Suffizienz der Schrift, was den Glauben betrifft, erstmals auf einer Dogmatikertagung in Königstein i. T. im Frühjahr 1956 vertreten³⁸. Die dort gehaltenen Vorträge wurden ein Jahr später publiziert³⁹. Schauf widersprach dieser Darstellung in der Aachener Kirchenzeitung⁴⁰, was Geiselmann wiederum zum Anlass nahm, in seinem suffizienztheologischen Hauptwerk von 1962 Schauf zu attackieren⁴¹. In Reaktion darauf lancierte Ratzinger 1963 eine Rezension in der Linzer *Theologisch-praktische[n] Quartalschrift*⁴², in der Geiselmanns jüngstes Buch als »eine *Summa de traditione*«⁴³ bezeichnet wurde, während Schauf im selben Jahr einen eigenen Band zur kirchlichen Lehre über Schrift und Tradition in den Katechismen herausbrachte⁴⁴. Geiselmann antwortete noch 1963 auf den doppelten Widerspruch in einem umfassenden Artikel in der Tübinger *Theologischen Quartalschrift*⁴⁵. Darin verwies er auch darauf, sein Schüler Kasper werde nochmals in der Linzer Quartalschrift zu Schauf's Katechismusbuch Stellung nehmen. Kaspers Reaktion erfolgte im Jahrgang von 1964⁴⁶. Auch Ratzinger setzte sich im selben Jahr mit Schauf's Position in einer Rezension in der *Theologische[n] Revue* auseinander⁴⁷. Schauf antwortete Geiselmann in einem Artikel zu Schrift und Tradition im von der römischen Ordenshochschule der Franziskaner herausgegebenen *Antonianum*⁴⁸. In einer Kleinschrift im Selbstverlag holte er zu einem Rundumschlag gegen Ratzinger und Kasper aus⁴⁹. Mehr auf die Untermauerung seiner Position bei den nicht deutschsprachigen Konzilsvätern in Rom ausgelegt war sodann ein lateinischer Artikel⁵⁰, den er im Frühjahr 1964 bei der von der Bildungskongregation herausgegebenen Zeitschrift *Seminarium* einreichte⁵¹ und im Juni desselben Jahres in 500 Sonderdrucken an die Patres verteilte⁵². Geiselmanns zweiter Artikel von 1964 dreht sich zwar auch noch um die Problematik von Schrift und Tradition, er nimmt jedoch keinen Bezug mehr auf Schauf, sondern setzt sich mit der Position des Bonner Exegeten Karl Theodor Schäfer

38 Vgl. GEISELMANN, Heilige Schrift (wie Anm. 12), 271f.

39 Sie liegen vor in einem von Michael Schmaus 1957 herausgegebenen Sammelband. Vgl. GEISELMANN, Konzil (wie Anm. 15).

40 Vgl. den Artikel Schauf's in der Kirchenzeitung für das Bistum Aachen, Nr. 34, 26. August 1961, 11.

41 Vgl. GEISELMANN, Heilige Schrift (wie Anm. 12), 272f.

42 Vgl. ebd.

43 Joseph RATZINGER, Die Heilige Schrift und die Tradition, in: ThPQ 111, 1963, 224–227, hier: 224.

44 Vgl. Heribert SCHAUF, Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katechismen, Essen 1963.

45 Vgl. GEISELMANN, Zur neuesten Kontroverse (wie Anm. 22).

46 Vgl. KASPER, Schrift (wie Anm. 5).

47 Vgl. Joseph RATZINGER, Zur Katechismuslehre von Schrift und Tradition, in: ThRv 60, 1964, 217–224.

48 Vgl. Heribert SCHAUF, Schrift und Tradition, in: Antonianum 39, 1964, 200–209.

49 Vgl. Heribert SCHAUF, Zur Lehre der Katechismen über Schrift und Tradition, Aachen 1964.

50 Vgl. Heribert SCHAUF, De traditione constitutiva ad mentem catechismorum, in: Seminarium 14, 1964, 267–277.

51 Vgl. Heribert SCHAUF, Tagebucheintrag vom 12. Februar 1964, 143f., AKfZG, NL Heribert Schauf. Archivschachtel 1.

52 Vgl. Heribert SCHAUF, Tagebucheintrag vom 24. Juni 1964, 167, AKfZG, NL Heribert Schauf. Archivschachtel 1.

(1900–1974)⁵³ auseinander⁵⁴. Den vorläufigen Schlusspunkt in der Kontroverse setzte Ratzinger in seiner 1965 zusammen mit Karl Rahner (1904–1984)⁵⁵ herausgegebenen *Quaestio disputata* zum Thema Offenbarung und Überlieferung⁵⁶. Im späteren Verlauf griff Schauf in verschiedenen Artikeln zur Entstehungsgeschichte der dogmatischen Konstitution über die Offenbarung *Dei Verbum* die Kontroverse zwar nochmals auf⁵⁷, inhaltlich kann sie jedoch 1965 als abgeschlossen betrachtet werden. Von bischöflicher Seite war ohnehin bereits Kritik an der ebenso stark persönlich wie vehement geführten Debatte aufgekommen: Carl Joseph Leiprecht (1903–1981)⁵⁸, Bischof von Rottenburg, an den Schauf seine Katechismus-Schrift gesandt hatte, bedankte sich dafür, nicht jedoch ohne seiner Hoffnung Ausdruck zu verleihen, *daß die Auseinandersetzungen der Theologen mehr und mehr die persönlichen Spitzen und allzu scharfen Angriffe vermeiden, da nur durch eine objektive Darlegung eine erfolgreiche wissenschaftliche Arbeit möglich ist*⁵⁹.

Im Folgenden sollen die von den Diskussionsteilnehmern vertretenen Positionen zusammengefasst und ausgewertet werden. Dabei interessiert uns in Bezug auf unsere Frage nach dem Quellen- und Beweiswert der Katechismen in der dogmatischen Diskussion sowohl der katechismusorientierte Ansatz Schaufs als auch dessen Rezeption und Weiterentwicklung oder Ablehnung durch Ratzinger und Kasper.

53 Gebürtig aus Essen, Studium der Theologie und Philosophie in Bonn, Köln und Rom, 1924 Priesterweihe, Kaplan in Elberfeld, 1925–28 Weiterstudium am Päpstlichen Bibelinstitut, 1928 Dr. theol. in Bonn, Lic. bibl. in Rom, 1931 Habilitation, 1932 ao. Prof. an der Phil.-Theol. Hochschule in Regensburg, 1937–45 Prof. an der Staatlichen Akademie Braunsberg, 1945–48 Seelsorger in Delhoven, 1946–69 Prof. für Neues Testament in Bonn, 1948–49 und 1959–60 Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät, 1956–57 und 1957–58 Rektor der Universität, 1966 Päpstlicher Hausprälat. Zu ihm: Biographie auf der Webseite der nordrhein-westfälischen Archive, abrufbar unter: https://www.archive.nrw.de/LAV_NRW/jsp/findbuch.jsp?archivNr=452&id=07&tektId=70 (letzter Aufruf: 27. Juni 2020).

54 Vgl. Josef R. GEISELMANN, Schrift und Tradition, in: ThQ 144, 1964, 385–444.

55 Gebürtig aus Freiburg i. Br., 1922 SJ, Noviziat in Feldkirch, Studium der Philosophie in Pullach und Feldkirch, Studium der Theologie in Valkenburg, 1933 Priesterweihe in München, 1936 Dr. theol. in Innsbruck, 1937 Habilitation, Diss. phil. von Martin Honecker abgelehnt, 1937 Dozent für Dogmatik in Innsbruck, 1939–44 Dozent und Seelsorger in Wien, 1945–49 Dozent und Seelsorger in München und Pullach, 1949–64 Prof. für Dogmatik und Dogmengeschichte in Innsbruck, 1964 als Nachfolger Guardinis Prof. für Christliche Weltanschauung in München, 1967–71 Prof. für Dogmatik und Dogmengeschichte in Münster, 1971 Honorarprof. für Grenzfragen von Theologie und Philosophie an der Hochschule für Philosophie München. Trotz Zensur durch die Ordensleitung wurde er als Konsultor der Kommission für die Verwaltung der Sakramente zur Vorbereitung des Vatikanum II hinzugezogen. 1962 zum offiziellen Peritus conciliaris ernannt, war er theologischer Berater der Kardinäle Franz König (1905–2004) und Julius Döpfner (1913–1976). Zu ihm: Karl LEHMANN, Art. Rahner, in: LThK 8, ³1999, 805–808; Herbert VORGRIMLER, Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken, Darmstadt 2004.

56 Vgl. RAHNER/RATZINGER, Offenbarung (wie Anm. 29).

57 Vgl. Heribert SCHAUF, Auf dem Wege zu der Aussage der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* Nr. 9a *Quo fit ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat*, in: Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner, hrsg. v. Elmar KLINGER u. Klaus WITTSTADT, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1984, 66–98; Heribert SCHAUF, Zur Dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* über die göttliche Offenbarung Nr. 9, in: AHC 16, 1984, 437–489.

58 Gebürtig aus Hauerz, 1923–27 Studium der Theologie und Philosophie in Tübingen, 1928 Priesterweihe, 1928–32 Vikar in Schwäbisch Gmünd und Stuttgart, ab 1932 Repetent, 1936 Direktor des Gymnasialkonvikts in Ehingen, 1942 Stadtpfarrer in Rottweil, 1947 Domkapitular in Rottenburg, 1948 Titularbischof von Scyrus, Weihbischof in Rottenburg, 1949 Bischof von Rottenburg. Zu ihm: Ekkart SAUSER, Art. Leiprecht, Carl Joseph, in: BBKL 20, 2002, 917f.

59 Leiprecht an Schauf, 17. August 1964, DA Aachen, NL Schauf 24 a, 119.

3. Katechismen als *locus theologicus* in der Traditionsdebatte? Die Diskussionsteilnehmer und ihre Positionen

a) Heribert Schauf

Eine Dogmatisierung der Insuffizienzlehre hatte Schauf bereits in seinen Vorschlägen für das Antepreparatoria-Votum Bischof Johannes Pohlschneiders (1899–1981)⁶⁰ gefordert: [...] *es gibt geoffenbarte Wahrheiten, die in der Hl. Schrift weder explicite noch implicite enthalten sind*⁶¹. Nachdem 1962 das von Schauf mitvorbereitete Offenbarungsschema der Vorbereitenden Theologischen Kommission abgelehnt worden war, sah er sich unter Druck, durch einen Eingriff in die schwelende Kontroverse um den Traditionsbegriff noch einige Rückzugsgefechte zu gewinnen. Jedenfalls kommentierte dies Geiselmann später so: Obwohl fast zwei Drittel der Konzilsväter das Ottaviani-Schema abgelehnt hätten, habe man wenigstens die Erklärung erreichen wollen, »diese Frage sei noch nicht genügend geklärt und daher nicht spruchreif.«⁶²

Die Bemühungen Schaufs kulminierten in dem über 200 Seiten starken Band *Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katechismen*⁶³. Durch eine rege Distributionspolitik suchte Schauf für eine möglichst weite Verbreitung des Buches unter den Konzilsteilnehmern zu sorgen und auf diese Weise den Entscheidungsfindungsprozess auf dem Konzil zu beeinflussen⁶⁴. – In seinem Buch tritt Schauf klar für die Insuffizienzlehre ein und liegt damit auf derselben Linie wie das Vorbereitungsschema von 1962. Über Geiselmanns Position fällt er ein vernichtendes Urteil: »Wir halten die These von der inhaltlichen Suffizienz der Heiligen Schrift, was den Glauben angeht, für falsch und für irrig. Diese Auffassung, die von einigen heute als eine quaestio disputata hingestellt wird, scheint uns keine quaestio legitime disputata vel disputanda zu sein.«⁶⁵ Dabei vertritt Schauf ganz offen die Ansicht, es gebe Wahrheiten, *die geoffenbart sind, aber nicht aus der Schrift bewiesen werden können*⁶⁶. Die Insuffizienz erhält bei ihm lehramtlich verpflichtenden Charakter⁶⁷. Im Hintergrund steht Schaufs Verständnis von Offenbarung, bewahrt und tradiert durch Schrift und Tradition. Diese sind zwei getrennte *fontes revelationis*, die sich wechselseitig inhaltlich ergänzen, wobei der Inhalt der Tradition größer als derjenige der Schrift gedacht

60 Gebürtig aus Osterfeine (Oldenburg), Studium in Berlin, Münster, Innsbruck und Rom, 1921 Dr. phil., 1925 Dr. theol., 1924 Priesterweihe, Seelsorger in Lutten bei Vechta und in Oldenburg-Osternburg, 1940 Offizial in Oldenburg, 1948 Generalvikar in Münster, 1954 Bischof von Aachen, Einsatz für Schul- und Erziehungsfragen, Ausbau der katholischen Akademien im Bistum Aachen. Zu ihm: August BRECHER, Art. Pohlschneider, in: LThK 8, 1999, 370; August BRECHER, Bischof einer Wendezeit der Kirche. Dr. Dr. Johannes Pohlschneider (1899–1981), Aachen 1997.

61 Vorschläge zu den bischöflichen Vota für das allgemeine Konzil, s. d., DA Aachen, NL Schauf 24 b, 206.

62 GEISELMANN, Zur neuesten Kontroverse (wie Anm. 22), 68.

63 Vgl. SCHAUF, Lehre der Kirche (wie Anm. 44).

64 In einem Schreiben an den Hans-Driewer-Verlag Essen vom 2. August 1963 bestellte Schauf neben 50 Exemplaren des Werkes für sich und das Bistum Aachen 60 Exemplare für die Bischofskonferenz in Fulda sowie nochmals knapp 60 Exemplare, die an persönlich und mit Anschrift genannte Konzilsteilnehmer, Bischöfe und Theologen versandt werden sollten. Außerdem sorgte er dafür, dass das Buch in den römischen Buchhandlungen Herder, Desclée und Marietti erwerbbar war. Vgl. Schauf an Verlag, 2. August 1963, DA Aachen, NL Schauf 24 a, 187.

65 SCHAUF, Lehre der Kirche (wie Anm. 44), 23.

66 Heribert SCHAUF, Konzilstagebuch, Eintrag vom 19. November 1962, 83–85, AKfZG, NL Heribert Schauf. Archivschachtel 1.

67 Vgl. EICHHORN, Katholisches Schriftprinzip (wie Anm. 8), 118.

wird⁶⁸. Es handelt sich dabei um ein aus der Neuscholastik herrührendes Konzept, das die Offenbarung primär als übernatürliches Sprechen Gottes betrachtet⁶⁹. Mit Max Seckler (* 1927)⁷⁰ lässt sich von einem instruktionstheoretischen bzw. konzeptualistisch verengten Offenbarungsverständnis sprechen⁷¹, das an Wort und Lehre orientiert ist und Offenbarung als Sammlung satzhafter Wahrheiten betrachtet⁷², die von Gott der Kirche übergeben wurden und objektiv richtig tradiert werden können.

Damit vertritt Schauf das herkömmliche, vor dem Zweiten Vatikanum maßgebliche katholische Offenbarungsverständnis. Seine Argumentation richtet sich vehement gegen Geiselman und zeichnet sich eher durch Treue zur römischen Schultheologie als durch Innovation aus. Sie unterscheidet sich kaum von der Position anderer namhafter Theologen, die an der Debatte um Schrift und Tradition beteiligt waren⁷³. Das Alleinstellungsmerkmal besteht allerdings in Schauf's Ansatz.

Im Vorwort bemerkt Schauf, die theologische Diskussion habe noch nicht alle Quellen der positiven Theologie erschlossen und ausgeschöpft. »Hier möchte die vorliegende Schrift eine Lücke schließen helfen, indem sie die Quellenbasis zu erweitern sucht und insbesondere auf die Katechismen [...] hinweist«⁷⁴. Durch die Dokumentation einer möglichst großen Zahl an Katechismen soll objektiv nachgewiesen werden, dass das *magisterium* in den Katechismen bis in die Gegenwart lehre, die Kirche habe manche Glaubenssätze durch die ungeschriebene Überlieferung empfangen⁷⁵. Das tridentinische Dekret wird hier also im Sinne einer ergänzenden Tradition verstanden. Da die Katechismen aber – so Schauf's präntiert objektiver Beweisgang – Ausdruck der bischöflichen Lehrverkündigung seien, könne man nicht (wie Geiselman) ein Missverständnis des Trienter Dekrets annehmen, ohne damit gleichzeitig die Infallibilität des Gesamtepiskopats in Zweifel zu ziehen: »Wenn Geiselman mit seiner These von der inhaltlichen Sufizienz der Heiligen Schrift, was den Glauben betrifft, Recht hat, [...] hat das ordentliche Lehramt der Bischöfe in schwerwiegendster Weise, ja grundsätzlich versagt.«⁷⁶ Dadurch aber werde zwangsweise auch das ordentliche Lehramt der Bischöfe in der Gegenwart zu einer fragwürdigen Angelegenheit; den von den Bischöfen in Zukunft vorgelegten Katechismen könne dann weder Vertrauen noch Bedeutung beigemessen werden.

68 BLUM, Offenbarung (wie Anm. 17), 17f., Anm. 3 weist darauf hin, dass diese theologische Schulmeinung auf evangelischer Seite sogar als die katholische Glaubensüberzeugung schlechthin wahrgenommen wurde.

69 BLUM, Offenbarung (wie Anm. 17), 19.

70 Gebürtig aus Westerhofen, 1947–52 Studium der Theologie und Philosophie in Tübingen, 1952 Priesterweihe, 1952–55 Pfarrvikar in Ludwigsburg, Stuttgart und Esslingen a. N., 1955–56 Weiterstudium am Institut Catholique und an der Sorbonne in Paris, danach in Rom an der Gregoriana, dem Angelicum und der Anima, 1957–60 Pfarrverweser in Tübingen-Bühl, 1958–62 Studium der Latinistik und Romanistik in Tübingen und München, 1959 Dr. theol. in Tübingen, 1960–62 Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie in München (Heinrich Fries), 1962 Lehrstuhlvertreter für Fundamentaltheologie in Passau, 1964 Habilitation, PD, Ruf nach Passau, 1964–93 o. Prof. für Fundamentaltheologie in Tübingen. Zu ihm: Antonio Russo, *La Scuola cattolica di Tubinga. Max Seckler interprete di Drey*, in: *Studium* 6, 2015, 946–955.

71 Vgl. Max SECKLER, *Der Begriff der Offenbarung*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, hrsg. v. Walter KERN, Hermann J. POTTMEYER u. Max SECKLER, Bd. 2: *Traktat Offenbarung*, Tübingen 2000, 41–61, hier: 45f. Vgl. auch Ulrich KÜHN, *Die Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils*, Berlin 1967, 51.

72 Vgl. Jürgen WERBICK, *Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen* (FThS 40), Münster 2004, 245.

73 So etwa Heinrich Lennerz (1880–1961) oder Charles Boyer SJ (1884–1980).

74 SCHAUF, *Lehre der Kirche* (wie Anm. 44), 5.

75 Vgl. auch BOECKLER, *Traditionsbegriff* (wie Anm. 13), 198.

76 SCHAUF, *Lehre der Kirche* (wie Anm. 44), 22.

Für seine Dokumentation zieht Schauf drei Quellentypen heran. Den wichtigsten Bestandteil machen die Katechismen im eigentlichen Sinne aus. Schauf rekurriert hier etwa auf Gasparri *Catechismus Catholicus*⁷⁷, Deharbes *Große[n] Katholische[n] Katechismus*⁷⁸, Fleurys *Catéchisme Historique*⁷⁹ oder den *Catechismus Romanus*⁸⁰. Eine zweite Quellengruppe konstituieren katechismusartige Schriften, etwa Zusammenfassungen wie der *Nucleus Catecheticus*⁸¹, Lehrbücher⁸² oder auch Katechismusauszüge⁸³. Die dritte Gruppe bildet nichtkatechetische Literatur, die jedoch den Anspruch hat, dogmatische Lehrinhalte zu vermitteln, etwa die Symboliken, die von einem kontroverstheologischen Ansatz ausgehen⁸⁴. Schauf präsentiert seine Auswahl chronologisch geordnet, wobei er vom jüngsten Dokument zum ältesten zurückschreitet. Seine Auswahl deckt einen Zeitraum von über 400 Jahren ab. Das älteste Stück ist der *Catechismus* Johann Dietenbergers (1475–1537)⁸⁵ von 1537⁸⁶, das jüngste ein katechetisches Wörterbuch von 1961⁸⁷. Im Hinblick auf die räumliche Verbreitung fällt auf, dass in erster Linie deutsche Katechismen berücksichtigt werden, sodann lateinische Katechismen, eher selten italienische und französische. Englische und spanische Titel sucht man vergebens. – Aus Schaufs Darstellung lassen sich Kriterien eruieren, mit Hilfe derer er die dogmatische »Beweiskraft« des jeweiligen Katechismus einzuordnen sucht. So gibt es eine Rangordnung der angeführten Katechismen hinsichtlich ihres dogmatischen Quellenwertes. Das entscheidende Kriterium für Schauf scheint die Approbation durch die Bischöfe zu sein. Denn: »Ein Bischof kann und darf nicht dulden, daß ein Katechismus, und zwar vor allem in grundsätzlichen Fragen, eine irrige Lehre vertritt oder als Lehre der Kirche darstellt, was nicht Lehre der Kirche ist.«⁸⁸ Sodann wird berücksichtigt, ob ein Katechismus vom Bischof lediglich approbiert, oder auch für die Unterweisung eingesetzt wurde⁸⁹. Wurde ein Katechismus nicht nur durch einen Bischof, sondern auch durch eine Diözesan- oder Provinzialsynode

77 Vgl. *Catechismus Catholicus, cura et studio Petri Card. GASPARRI concinnatus*, Rom 1930.

78 Vgl. Joseph DEHARBE, *Großer katholischer Katechismus mit einem Abrisse der Religionsgeschichte für die reifere Jugend und für Erwachsene*. Neueste, vermehrte Auflage des sogenannten Lehrbegriffes, Regensburg/New York 1867.

79 Vgl. Claude FLEURY, *Catéchisme Historique. Contenant en Abrégé l'Histoire Sainte et la doctrine Chrétienne*, Erstauflage Paris 1679, oftmaliger Nachdruck.

80 *Catechismus Romanus ex Decreto Concilii Tridentini et Pii V Pontificis Maximi iussu primum editus*, Antwerpen 1606.

81 Vgl. Bernard MERCATOR, *Nucleus Catecheticus continens brevi Compendio doctrinam Fidei ac Morum e diversis authoribus erutus, Sacrae Scripturae locis [...] illustratus, omnibus animarum Curatoribus, Concionatoribus et Catechistis perutilis ac rudiori Plebi accommodatissimus*, Köln 1694.

82 Vgl. z. B. Johann F. BATZ, *Lehrbuch der christkatholischen Religion, in Fragen und Antworten, ein Geschenk für Kinder*, Bamberg 1802.

83 Vgl. z. B. *Kurzer Auszug der notwendigsten Glaubens-Punkte für die christkatholische Jugend*, Köln 1789.

84 Vgl. etwa Jakob BUCHMANN, *Populärsymbolik oder vergleichende Darstellung der Glaubensgegensätze zwischen Katholiken und Protestanten nach ihren Bekenntnisschriften*, 2 Bde., Mainz 1850.

85 Gebürtig aus Frankfurt a. M., 1500 OP, Seelsorger, Lektor der Theologie, 1510 Prior des Dominikanerklosters in Frankfurt, 1511–14 Studium der Theologie in Heidelberg und Köln, 1514 Lic. theol. in Mainz, 1515 Dr. theol., 1516–17 Prior in Frankfurt, dann Regens und Dozent in Trier, 1519 Prior in Koblenz, 1520–26 Prior in Frankfurt, 1527 Prior in Koblenz, 1530 Mitarbeiter an der *Confutatio Augustana*, 1532 Prof. an der Universität Mainz. Zu ihm: Winfried TRUSEN, Art. Dietenberger, Johannes, in: NDB 3, 1957, 667f.

86 Vgl. Johann DIETENBERGER, *Catechismus. Evangelischer bericht und Christliche unterweisung [...] auff's aller kürzest in schrift verfaßt*, Mainz 1537.

87 Vgl. *Katechetisches Wörterbuch*, hrsg. v. Leopold LENTNER, i. V. m. Hubert FISCHER, Franz BÜRKLI u. Gerard FISCHER, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1961.

88 SCHAUF, *Lehre der Kirche* (wie Anm. 44), 20.

89 Vgl. ebd., 28.

vorgeschrieben, wie oft bei den canisichen Katechismen, kommt ihm ein nochmals höheres Gewicht zu⁹⁰. Damit hängt das Kriterium zusammen, ob es sich um einen privaten oder offiziellen Katechismus handelt⁹¹. Hinter der Lehre eines offiziellen Katechismus steht eine Vielzahl an Theologen, die als »Zensoren« die Qualität des Katechismus prüften und sicherten⁹². Der *consensus theologorum* macht die Katechismen also zur sicheren Glaubensquelle. Auch die Tradierung über einen längeren Zeitraum steigert das Ansehen eines Katechismus, schließlich wurde er vom Vorgängerbischof übernommen und als Erbe bewahrt⁹³. Die Zeitspanne der Verwendung eines Katechismus, die Anzahl seiner Neuauflagen oder Neufassungen werden zum Beleg für dogmatische »Richtigkeit«. Denn wiederum: Ansonsten hätte sich über einen längeren Zeitraum eine Vielzahl von Bischöfen und Theologen grundlegend irren müssen. Nach demselben quantitativen Muster funktioniert das Argument der Anzahl der »Textzeugen«: Trägt lediglich ein einzelner Katechismus eine Lehre als Glaubenswahrheit vor oder wird sie von verschiedenen Katechismen bezeugt? Ist sie in den Katechismen verschiedener Bistümer oder sogar verschiedener Länder vertreten oder tritt sie nur lokal beschränkt auf? Dazu kommt als Unterscheidungskriterium die Art und Weise, wie die Lehre im Katechismus vorgetragen wird: Wird sie als sicher, diskutabel, zur katholischen Lehre gehörig oder als unbedingt festzuhalten bezeichnet? Insofern ist auch das durch den Katechismus der jeweiligen Lehre beigemessene Gewicht entscheidend. Da sich in den Katechismen die Situation der jeweiligen Entstehungszeit und damit auch stets ein zeitgebundenes Selbstverständnis von Kirche manifestiert⁹⁴, wird darüber hinaus der *sensus* und *consensus fidelium* zur Bestätigungs- und Bezeugungsinstanz des Katechismus⁹⁵. Unmittelbar formen die Katechismen im Leben der Kirche die *fides Ecclesiae*, die als *locus theologicus* den »dritten Ort« in der Erkenntnistopologie Melchior Canos (1509–1560)⁹⁶ darstellt⁹⁷.

Insgesamt führt Schauf in seiner Dokumentation 117 verschiedene Quellen auf, die er in einem Nachwort um die Beschlüsse von 14 Synoden und Provinzialkonzilien sowie den *consensus theologorum* ergänzt⁹⁸. Es kommt Schauf also auf einen quantitativen Beleg seiner Position an. Seine Diskussionsgegner sollen durch die schiere Quellenmasse »erschlagen« werden. Auf dieser Grundlage gelangt Schauf zu dem Schluss, die Suffizienzlehre sei »falsch und irrig«, da sie die lebendige Tradition in der Form einer *dogmatischen*, aus einem hinreichenden Querschnitt gewonnenen Tradition gegen sich habe⁹⁹.

Freilich bemerkt Schauf selbst, dass die von ihm zitierten Katechismen im Wesentlichen aus dem deutschen Sprachraum stammen. Durch Katechismen aus dem angelsächsischen und slawischen Raum sowie aus dem spanischen, südamerikanischen und italienischen Kul-

90 Vgl. ebd., 20.

91 Vgl. ebd., 28.

92 Vgl. ebd., 23.

93 Vgl. ebd., 31.

94 Vgl. FÖSSEL, Auferstehung (wie Anm. 4), 149.

95 Vgl. SCHAUF, Lehre der Kirche (wie Anm. 44), 20.

96 Gebürtig aus Tarancón, 1523 OP, 1541 Prof. für Philosophie, ab 1546 auch Theologie in Salamanca, Teilnahme am Konzil von Trient, 1552 Bischof der Kanarischen Inseln, 1554 Rektor des San Gregorio-Kollegs in Valladolid, 1557 Prior von St. Stephan in Salamanca, 1557 Ordensprovinzial, 1560 Bestätigung durch den Papst. Zu ihm: Albert LANG, Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. Ein Beitrag zur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte, München 1925; Friedrich W. BAUTZ, Art. Cano, Melchior, in: BBKL 1, ²1990, 914–915.

97 Vgl. Bernhard KÖRNER, Melchior Cano De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre, Graz 1994, 195–204.

98 Vgl. SCHAUF, Lehre der Kirche (wie Anm. 44), 187–204. Neben anderen wird hier auf Thomas Stapleton, Domingo Báñez und Philippus a SS. Trinitate verwiesen.

99 Vgl. ebd., 23 und 30. Schauf bezieht sich dabei auf die Regeln des dogmatischen Traditionsbeweises bei Albert LANG, Der Auftrag der Kirche (Fundamentaltheologie 2), München ³1961, 291–293.

turkreis könne seine Position jedoch untermauert werden¹⁰⁰. In einem Aufsatz von 1964 legte Schauf Belege aus 16 weiteren lateinischen und französischen Katechismen vor¹⁰¹. Eine umfassende Untersuchung bezeichnete er als unmöglich, da die Katechismen zahlreich »sicut arena, quae est in litore maris«¹⁰² seien. Doch habe er die Insuffizienzlehre auch in vielen Katechismen »lingua italica et hispanica scriptis, lingua neerlandica exaratis«¹⁰³ gefunden. Zudem habe ihm ein Studienfreund versichert, auch die ungarischen Katechismen verträten diese Lehre¹⁰⁴. Insgesamt wird deutlich, dass Schauf die Katechismen als objektiv auswertbaren *locus theologicus* beurteilt, aus dem sich die kirchliche Lehre nahezu zweifelsfrei beweisen lässt, sofern sie in den Katechismen enthalten ist: »Catechismi absque dubio locus theologicus vocari debent.«¹⁰⁵ Somit liegt auch der Gedanke nahe, dass eine zeitlich und räumlich breitere Bezeugung auch gleichzeitig sicherer die Richtigkeit oder Falschheit einer auf dem Prüfstand stehenden These zu erweisen im Stande ist. Und Schauf geht sogar noch weiter: Die Katechismen sind nicht nur eine potentielle Quelle der dogmatischen Diskussion, sondern sogar eine *verpflichtende* – selbst für die Bischöfe. Denn sie seien als Zeugen des Glaubens aufgerufen das zu bezeugen, was ihre Vorgänger bezeugt haben¹⁰⁶.

b) Josef Rupert Geiselmann

Auch Geiselmann nimmt vereinzelt Bezug auf Katechismen¹⁰⁷, betrachtet die Katechismen des konfessionellen Zeitalters aber nicht als sicheren Ausdruck des unfehlbaren *magisterium ordinarium*, sondern bestenfalls als historische Quelle, die stets an die Umstände ihrer Entstehungszeit gebunden ist und statt einer »objektiven« kirchlichen Lehre die Partikularmeinungen von Theologenschulen und -parteien wiedergibt. So feiere bei Canisius das »partim-partim der vortridentinischen Traditionstheologie fröhliche Urständ«¹⁰⁸. Denn obwohl sich das Tridentinum angesichts der innerkatholischen Kontroverse um die Formulierung *partim-partim* für das katholische *et* entschieden und die sich daraus ergebenden Probleme auf die spätere Bearbeitung durch die Theologen vertagt habe, finde sich in den Katechismen des Reformationszeitalters die *partim-partim*-These, die sich auf dem Konzil gerade nicht durchgesetzt habe. Das Dekret der vierten Sitzungsperiode sei in den nachtridentinischen Katechismen also unzureichend aufgenommen worden. Die vom Konzil abgelehnte Position habe aufgrund der großen Breitenwirkung sowie der wichtigen Rolle der canisiuschen Katechismen in der Gegenreformation sowie später im Kampf gegen die Aufklärung bis in die Neuzeit überdauert und sei deshalb für die römische Schultheologie prägend geworden.

Obwohl Geiselmann die Bedeutung des Canisius, »dieses großen Katecheten«¹⁰⁹, für den katechetischen Unterricht keineswegs verkennt, weist er darauf hin, dass Canisius seine Traditionslehre in Abhängigkeit von der Lehre von der Kirche entwickelt habe. In dieser sei jedoch »das autoritative Moment der Kirche das alles Beherrschende und darin der päpstliche Primat das Vorherrschende«¹¹⁰ gewesen. Die Ekklesiologie sei hier primär

100 Vgl. SCHAUF, *Lehre der Kirche* (wie Anm. 44), 30.

101 Vgl. SCHAUF, *Traditione* (wie Anm. 50).

102 Ebd., 275.

103 Ebd.

104 Vgl. ebd., 275f.

105 Ebd., 268.

106 Vgl. ebd., 31.

107 Soweit ersichtlich, zitiert er den *Catechismus minor* und *maior* sowie den Ingolstädter *Catechismus des Petrus Canisius*. Vgl. GEISELMANN, *Heilige Schrift* (wie Anm. 12), 115, 117–128, 130–133 und 136–140.

108 Ebd., 140.

109 Ebd., 141.

110 Ebd.

im Gegensatz gegen die reformatorischen Lehren entworfen und dadurch ins andere Extrem, in die Klerikalisierung getrieben worden. Daher die Überbetonung der kirchlichen Autorität bei Canisius. Geiselmannt versteht Canisius aus seiner Zeit heraus, er sieht ihn in die Umwälzungen des 16. Jahrhunderts gestellt: »Wir verstehen die Situation gut, in der der brave Canisius sich befand. Es galt, die weithin erschütterte Autorität der Bischöfe und des Papstes wieder zu Wort kommen zu lassen und zu Ehren zu bringen.«¹¹¹ Geiselmannt sieht die Katechismen insofern historisch konsequent als Produkte ihrer Zeit. Die canisiuschen Katechismen werden so zum negativen Beleg dafür, dass Katechismen durchaus mit Gutheißung der kirchlichen Hierarchie den Anschein dogmatischer »Korrektheit« erwecken können, obwohl sie zeitlich und perspektivisch gebunden sind und mitunter nicht einmal Konzilsdekrete richtig rezipiert haben. Der canisiusche Katechismus verkommt bei ihm zum Vertreter einer bestimmten Schulmeinung, wird jedoch keineswegs als maßgeblich für die katholische Lehre der Gegenwart gesehen. Noch dazu werde bei Canisius der *sensus fidelium* als Träger der Tradition zum *sensus episcoporum*, Kirche werde mit Hierarchie gleichgesetzt. Was Tradition ist, bestimme das *magisterium*.

Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, dass Geiselmannt Katechismen zwar erwähnt, sie jedoch nicht als fruchtbare oder konstitutive Quelle für die dogmatische Diskussion ansieht¹¹². Neben der zeitlichen Gebundenheit der Katechismen sowie ihrer auf den *sensus episcoporum* eingeschränkten Perspektive führt Geiselmannt als weiteren Kritikpunkt an, dass Canisius »für den angeblichen apostolischen Charakter der kirchlichen Gebräuche«¹¹³ unechte Quellen anführt oder solche, die in der neueren Forschung zurückhaltender bewertet werden. Damit zeigt er: Katechismen sind – trotz kirchlicher Gutheißung – nicht vor Fehlern gefeit und somit stets selbst überprüfungsbedürftig. Als Fazit lässt sich daraus für die Position Geiselmanns ableiten: Katechismen sind für die dogmatische Diskussion in einer bestimmten Hinsicht zulässig, aber lediglich im Sinne historischer Quellen und stets unter Berücksichtigung ihrer zeitlichen Gebundenheit. Das quantitative Argument besitzt von daher keine Bedeutung für die dogmatische Diskussion.

Dementsprechend deutlich erteilt Geiselmannt dem Ansatz Schaufs eine Absage. Da sich im Lauf der Jahrhunderte auch die Grundlagen, auf denen die Katechismen aufbauen, veränderten, etwa durch die form- und redaktionsgeschichtliche Analyse in der Exegese, hätten die Katechismen einer Kritik unterzogen werden müssen, um das Verhältnis von Schrift und Tradition gemäß den Erkenntnissen der historisch-kritischen Methode neu zu formulieren. Hätte Schauf seinem Buch im Stil einer geschichtswissenschaftlichen Abhandlung den Titel »Die Lehre der Katechismen unter dem Einfluss des Konzils von Trient« gegeben, wäre gegen das Werk nichts einzuwenden¹¹⁴, mit dem Anspruch einer Beweisführung, »gleich als ob die Formulierungen der Katechismen Dogmen wären, an denen nicht kritisiert werden darf«¹¹⁵, überlastete Schauf die Katechismen jedoch.

c) Joseph Ratzinger

Neben dem direkt von Schauf attackierten Geiselmannt rief Schaufs Werk auch den jungen Joseph Ratzinger auf den Plan, der sich in seiner Habilitationsschrift intensiv mit

111 Ebd.

112 Nicht umsonst zitiert er in seinem Buch – soweit aus den Fußnoten erkennbar – außer Canisius, den er als tendenziös betrachtet, keinen sonstigen Katechismus. Mehrfach nimmt Geiselmannt zwar auch Bezug auf Robert Bellarmin (1542–1621), jedoch nicht auf seine *Christianae doctrinae explicatio*, sondern auf sein dogmatisches Werk *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*. Vgl. GEISELMANN, Heilige Schrift (wie Anm. 12), 184f., 187–190, 193–200, 202–218.

113 Ebd., 142.

114 Vgl. GEISELMANN, Zur neuesten Kontroverse (wie Anm. 22), 66f.

115 Ebd., 68.

der Offenbarungstheologie beschäftigt hatte¹¹⁶. Sowohl zu Geiselmans Buch, das Ratzinger als den »bedeutendsten Versuch auf katholischer Seite, zu einer Neusicht des Traditionsproblems unter Überwindung einseitiger gegenreformatorischer Positionen zu kommen«¹¹⁷, bezeichnet, als auch zu Schaufs Entgegnung äußerte sich der junge Professor in Rezensionen¹¹⁸. Dabei versuchte er einen Mittelweg einzuschlagen und sich sowohl gegen Schauf als auch gegen Geiselmann zu positionieren. Obwohl Geiselmans These einen unbestreitbaren sachlichen Fortschritt gebracht habe, sei es doch unmöglich, »bei ihr stehenzubleiben«¹¹⁹. Geiselmann komme als katholischer Theologe nicht daran vorbei, die katholischen Dogmen anzunehmen, und von diesen sei keines *sola scriptura* zu gewinnen, weder die alten Dogmen des *consensus quinquesaecularis*, noch die neuen von 1854 und 1950¹²⁰. Vor diesem Hintergrund kann man eher nicht davon ausgehen, der junge Ratzinger habe »eine Art materiale Schriftsuffizienz«¹²¹ vertreten, zumal er den hinter dieser Formulierung stehenden Offenbarungsbegriff als problematisch betrachtete und überwinden wollte¹²². Weder glaubte er der These Geiselmans, das Tridentinum habe die Frage nach der Materialsuffizienz offengelassen¹²³, noch hielt er diese Frage überhaupt für das eigentliche Problem des Traditionsbegriffes¹²⁴. Vielmehr weitete er den Blick auf das Problem der Präsenzweise des geoffenbarten Wortes unter den Gläubigen¹²⁵.

In unserem Zusammenhang von besonderem Interesse ist Ratzingers Entgegnung auf Schauf in der *Theologische[n] Revue*, da er hier auf Schaufs Methode und Ansatz eingeht. Es fällt auf, dass er die Methode an sich für gut befindet. »Mit Recht« habe sich Schauf auf die Katechismen konzentriert, da in ihnen das beständige ordentliche Lehramt der Kirche seit der Neuzeit »seinen deutlichsten und am meisten verbindlichen Ausdruck«¹²⁶ gefunden habe. Die Auswahl der konkreten Katechismen durch Schauf bezeichnet er als im Einzelnen

116 Ratzinger hatte die Arbeit 1955 fertiggestellt, jedoch wegen erheblicher Vorbehalte des Zweitgutachters Michael Schmaus (1897–1993) 1956 einige Teile zurückgezogen. 1959 erschien eine reduzierte Version, erst 2009 wurden im zweiten Band der Reihe der Gesammelten Schriften Ratzingers auch die 1956 zurückgezogenen Teile veröffentlicht: Joseph RATZINGER, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2009, 53–659. Vgl. dazu Rudolf VORDERHOLZER, *Offenbarung und Kirche. Ein Grundgedanke von Joseph Ratzingers Habilitationsprojekt (1955/2009) und seine theologische Tragweite*, in: *Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers (RaSt 2)*, hrsg. v. Marianne SCHLOSSER u. Franz-Xaver HEIBL, Regensburg 2011, 50–73.

117 RATZINGER, *Versuch* (wie Anm. 29), 30.

118 Vgl. RATZINGER, *Heilige Schrift* (wie Anm. 43) sowie die Rezension zu Schauf: RATZINGER, *Katechismuslehre* (wie Anm. 47).

119 RATZINGER, *Versuch* (wie Anm. 29), 32.

120 Vgl. ebd.

121 So die Ansicht Daniel Eichhorns. Vgl. EICHHORN, *Katholisches Schriftprinzip* (wie Anm. 8), 127. – Angesichts der Dogmengeschichte meint Ratzinger, man könne die Suffizienzthese, dass also die Schrift alle Offenbarungswahrheiten enthält, mit der gleichzeitigen Annahme etwa des Mariendogmas von 1950 als Offenbarungswahrheit nur mit einem derart weit gefassten Suffizienzbegriff vereinbaren, »dass das Wort ›Suffizienz‹ jede ernsthafte Bedeutung verliert«. RATZINGER, *Versuch* (wie Anm. 29), 32.

122 Vgl. RATZINGER, *Heilige Schrift* (wie Anm. 43), 225.

123 Der Grund für Geiselmans »Irrtum« liege in einer Überbewertung der Position des Servitengenerals Agostino Bonuccio (1506–1553) und des Dominikaners Giacomo Nacchianti (1502–1569), dass die ganze Wahrheit des Evangeliums in der Schrift enthalten sei. Dabei handele es sich laut Ratzinger um »bloße Opposition«, zumal Nacchianti seine These der Schriftsuffizienz, »die allgemein auf Ablehnung stieß«, später zurückgezogen habe. Das Konzil habe vielmehr den Zusammenhang des Traditionsbegriffes mit dem Offenbarungsbegriff noch sehr deutlich gesehen. Ratzinger geht von vier Schichten des Traditionsbegriffes in den Debatten des Tridentinums aus. Vgl. RATZINGER, *Versuch* (wie Anm. 29), 64–68.

124 Vgl. ebd., 32f.

125 Vgl. ebd.

126 RATZINGER, *Katechismuslehre* (wie Anm. 47), 218.

zufällig, doch insgesamt wohl repräsentativ¹²⁷. Bei den Katechismen handele es sich um einen wichtigen Bereich dogmatischer Erkenntnisquellen¹²⁸. Zudem habe Schauf die methodischen Prinzipien zur Erschließung solcher Texte in der Einleitung sachkundig entwickelt¹²⁹.

Allerdings bemängelt Ratzinger die konkrete Durchführung: Schauf habe zwar richtige Prinzipien zur Erschließung der katechetischen Texte aufgestellt, diese Prinzipien dann aber nicht auf die einzelnen Quellenstücke angewandt. In der Folge versucht Ratzinger, das Desiderat in zumindest groben Zügen einzulösen. Dabei weist er auf zwei zentrale Prinzipien bei der Bewertung des Quellenwerts der aufgelisteten Katechismen hin, die er von Schauf übernimmt¹³⁰. Man müsse bei der Beurteilung der tatsächlichen Aussagekraft der Quellen zunächst darauf achten, ob es sich um private oder offizielle Katechismen handle; letzteren sei eine höhere Wichtigkeit beizumessen. Sodann müsse nach dem Verbindlichkeitsgrad gefragt werden, den sich die Katechismen selbst gaben, denn verständlicherweise könne nicht alles, was Katechismen durch Jahrhunderte hindurch gemeinsam behaupteten, deshalb auch automatisch als verbindliche Glaubenslehre gelten. Indem Ratzinger nun dieses Prinzipienschema auf die von Schauf aufgeführten Auszüge anwendet, kommt er zu dem Ergebnis, dass die eine Insuffizienz der Schrift belegende Quellenlast mitnichten so hoch sei, wie Schauf suggerierte. Von den 117 aufgelisteten Katechismen seien allein 31 Nummern keine Katechismen im eigentlichen Sinn, sondern entweder katechetische Hilfsbücher¹³¹, kontroverstheologische Werke¹³² oder »Hauspostillen«¹³³. Bei einer weiteren Gruppe handle es sich um Privatkatechismen, deren Beweiswert als »kaum allzu hoch«¹³⁴ veranschlagt werden dürfe. Des Weiteren verweist Ratzinger auf einige doppelt auftretende Katechismen in der Aufstellung Schauf's¹³⁵. Das Ergebnis: »Die Wolke der Zeugen schmilzt schließlich weiter zusammen [...]«¹³⁶. Durch Erstellung einer Rangordnung werden die angeführten Katechismen zudem auf ihre dogmatische Beweisstärke hin geprüft, die zu wenig aussagekräftigen »aussortiert«.

Neben diese quantitative Überprüfung tritt in der Rezension aber auch die inhaltlich-qualitative Analyse. So klar, wie Schauf es in der Einleitung zu seinem Band aussehen lässt, ist die Lehre der Katechismen zur Schrift-Tradition-Problematik nach Ansicht Ratzingers nämlich nicht. Manche Katechismen äußern sich gar nicht zur Frage, andere beinhalten in ihrer Insuffizienzlehre offensichtlich unhaltbare Aussagen. Dadurch erscheint es kaum möglich, die verschiedenen Ausformungen des Traditionsverständnisses in den Katechismen stets schon als Ausdruck des kirchlichen Glaubens aufzufassen¹³⁷. Die Thesen Geiselmans und Schauf's findet Ratzinger in »Reinform« nur bei einem kleinen Teil der an-

127 Vgl. ebd.

128 Vgl. ebd.

129 Vgl. ebd.

130 Vgl. ebd., 219.

131 Vgl. etwa Hilfsbuch zum Einheitskatechismus. Jakob Linden's Katecheten-Ausgabe mit Anmerkungen, bearb. v. Theodor MÖNNICHS, München ²1925 (Nr. 18); LENTNER [u. a.] (Hrsg.), Wörterbuch (wie Anm. 87) (Nr. 1).

132 Vgl. etwa Symbolische Theologie oder die Lehrgegensätze des Katholicismus und Protestantismus, dargestellt und gewürdigt von Dr. Bernhard Joseph HILGERS, Bonn 1841 (Nr. 71).

133 Vgl. etwa Bernhard GALURA, Die ganze christkatholische Religion in Gesprächen eines Vaters mit seinem Sohne, Bd. 3: Welcher die Geschichte der Religion und Offenbarung im neuen Testamente, oder das Christenthum enthält, Augsburg 1796.

134 RATZINGER, Katechismuslehre (wie Anm. 47), 219.

135 So etwa, wenn es sich um das gleiche Werk in verschiedenen Auflagen oder in Übersetzung handelt. E.g. taucht der im Auftrag Papst Pius' X. herausgegebene *Katechismus der christlichen Lehre* (Nr. 22) nochmals als *Catechismo della Dottrina Cristiana* (Nr. 24) auf. Vgl. SCHAUF, Lehre der Kirche (wie Anm. 44), 61–64.

136 RATZINGER, Katechismuslehre (wie Anm. 47), 219.

137 Vgl. ebd., 220.

geführten Katechismen, quasi als »Extrempositionen«. Die große Mehrheit der Texte liege dazwischen. Für die Position Schaufs lässt sich nach Ratzinger aus den angeführten Katechismen lediglich entnehmen, dass sich der Christ in seinem Glauben nicht ausschließlich auf die Schrift berufen kann, sondern diesen durch die Vorlage der Kirche empfängt, die für ihn zur verbindlichen Glaubensnorm wird¹³⁸. Allein darauf ließen sich die Katechismen dogmatisch festlegen, alles Weitergehende sei in ihnen nicht definitiv vorhanden. Ratzingers Fazit: »Sch.s immerwährendes Pochen auf die angeblich eindeutige Aussage der Katechismen [...] wird von den Texten nicht gedeckt.«¹³⁹ Sie fällen keine Entscheidung in der Auseinandersetzung der modernen Theologie¹⁴⁰. Dadurch ist jedoch ihre generelle Beweiskraft in der dogmatischen Diskussion nicht beschränkt. Die Form der Darbietung der Auszüge bei Schauf sei ein »Steinbruch, der zur Arbeit einlädt«¹⁴¹: Man müsse mit den Katechismustexten arbeiten und durch Analyse und Interpretation die stets an den historischen Kontext gebundene Aussage für das moderne Verständnis fruchtbar machen.

d) *Walter Kasper*

Der zum Zeitpunkt der Debatte erst frisch promovierte Walter Kasper hatte sich in seiner Tübinger Dissertation mit dem Traditionsbegriff in der Römischen Schule beschäftigt¹⁴² und war somit in die Fachdiskussion bestens eingearbeitet. Seine Studie ist »in Stil und Methode der Schule Geiselmans verpflichtet«¹⁴³, inhaltlich liegt Kasper also auf der Linie seines Tübinger Lehrers. Seine Rezension übersandte er Schauf am 17. März 1964 und wies diesen in einem Begleitschreiben dezidiert auf seine abweichende Meinung hin: *Als Geiselmann-Schüler vertrete ich einen von Ihrem Buch abweichenden Standpunkt*¹⁴⁴.

In seiner Rezension selbst wird zwar zugegeben, Schauf habe mit seinem Katechismuswerk »eine solidere Gesprächsgrundlage«¹⁴⁵, auch besäßen Katechismen eine klärende Funktion, der nachtridentinischen Tradition sei ein erhebliches Gewicht beizumessen¹⁴⁶. Allerdings liege eine lehramtlich als zu glauben vorgelegte Tradition nur dann vor, »wenn das Lehramt eine bestimmte Wahrheit ausdrücklich als eine Offenbarungswahrheit bezeichnet und sie als solche verpflichtend macht.«¹⁴⁷ Nach den Regeln der positiven Theologie dürfe solch ein verpflichtender Charakter »nicht präsumiert werden, er muss bewiesen werden [...]«¹⁴⁸. Diesen Beweis sei Schauf jedoch schuldig geblieben. Er habe nicht beweisen können, dass die betreffenden Aussagen in den Katechismen tatsächlich als Offenbarungswahrheiten vorgetragen wurden.

Damit lehnt Kasper die Katechismen nicht per se als Beweisgrund ab, er bemängelt aber, dass die speziell von Schauf aufgeführten Werke oft nicht »für sich in Anspruch nehmen« könnten, »Ausdruck des ordentlichen Lehramtes zu sein«¹⁴⁹. Kasper differenziert zwischen wirklichen Katechismen, »die von einem Bischof oder dem Episkopat eines Landes heraus-

138 Vgl. ebd., 223.

139 Ebd.

140 Vgl. ebd.

141 Ebd.

142 Vgl. Walter KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1962.

143 Wolfgang SEIBEL, Rez. zu: KASPER, *Lehre* (wie Anm. 142), in: StZ 87, 1961/62, 473.

144 Kasper an Schauf, 17. März 1964, DA Aachen, NL Schauf 24 a, 149.

145 KASPER, *Schrift* (wie Anm. 5), 208.

146 Ebd., 206.

147 Ebd., 209.

148 Ebd.

149 Ebd., 208.

gegeben werden«¹⁵⁰ (als Ausdruck des ordentlichen Lehramtes) und vorgeblichen Katechismen, die mittels ihres Titels zwar einen offiziellen, verpflichtenden Charakter suggerieren¹⁵¹, de facto aber nicht mehr Autorität als jedes andere Buch mit kirchlichem Imprimatur besäßen¹⁵². Aufgrund dieser Differenzierung seien bischöfliche Katechismen mit lehramtlichem Charakter für die dogmatische Diskussion zulässig, katechismusartige Schriften, Religionsbücher und Katechismuskommentare jedoch nicht. Der offizielle Charakter wird zum Kriterium der Zulässigkeit. Daher ist es nur konsequent, dass Kasper auf das *corpus episcoporum* verweist: Wenn Schauf sich schon auf die Autorität des (historischen) Episkopats berufe, die in den angeführten Katechismen ihren Niederschlag gefunden hat, müsse auch die Ansicht der gegenwärtigen Bischöfe Gewicht haben¹⁵³. Und diese seien in der Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition mehrheitlich der Ansicht, dass eine definitive Entscheidung noch nicht spruchreif sei. Auch die Entscheidung darüber, in welchem Sinn die Aussagen der Vorgängerbischöfe zu verstehen seien und inwiefern diesen ein verpflichtender Charakter zuzumessen ist, obliege den aktuellen Bischöfen.

Die Argumentation Kaspers ist geschickt gewählt, da er den Objektivitätscharakter lehramtlicher Äußerungen in den bischöflichen Katechismen nicht negiert, zugleich aber den Blick weitert auf den Episkopat der Gegenwart. Er macht damit deutlich, dass die historische Tradition nicht neben oder über der Schrift steht, sondern genau wie diese stets einer lebendigen Interpretation bedarf. Diese Interpretation ist nach Kasper »zwar nicht ausschließlich, aber doch in letzter Instanz Sache des Lehramtes.«¹⁵⁴ Losgelöst von der gegenwärtigen Theologie kann also allein durch Berufung auf historische Katechismen keine dogmatische Diskussion betrieben werden, denn ihr gehe die lebendige Interpretation ab.

4. *Es ist gut, dass Geiselmannt merkt, dass er kein Papst ist.* Reaktionen auf die Traditionsdebatte

Welche Rezeption fand die Auseinandersetzung in der theologischen Fachwelt? Entfaltete der katechismuszentrierte Ansatz eine reale Wirkkraft?

In der Schweizer Jesuitenzeitschrift *Orientierung* war man geteilter Meinung: Mario von Galli SJ (1904–1987)¹⁵⁵ vertrat die Ansicht, man könne sich für das Verständnis der kirchlichen Offenbarungslehre durchaus auf »die landläufigen Katechis-

150 Ebd.

151 Vgl. ebd.

152 Vgl. ebd.

153 Vgl. ebd., 214.

154 Vgl. ebd., 206.

155 Gebürtig aus Wien, 1913 Jesuitenkolleg *Stella matutina* in Feldkirch, 1922 Abitur, 1922–24 Studium in Rom, Alumne des Germanicum, 1924 Ordenseintritt, 1924–26 Noviziat in Tisis bei Feldkirch, Studien in Pullach b. München, Interstiz in Kalksburg b. Wien, Theologiestudium in Valkenburg, dann in Pullach, 1933 Priesterweihe in Innsbruck, 1933–34 Studienabschluss in Pullach, Seelsorgstätigkeiten in Basel, Stuttgart, Aschaffenburg, 1935 Ausweisung aus Deutschland, 1935–36 Tertiat in St. Andrä in Kärnten, 1936–42 Tätigkeit im Akademikerhaus in Zürich, Mitarbeit im Apologetischen Institut in Zürich, bis 1945 politisches Asyl in der Schweiz, 1951–52 erneute Mitarbeit am Apologetischen Institut in Zürich und bei der *Orientierung*, 1954–72 Chefredakteur der *Orientierung*, 1961–65 Konzilsjournalist, 1962–85 Leitung von Einkehrtagen, Reden auf Katholikentagen, 1980 Herausgeber von *Christ in der Gegenwart*, 1982 Katholischer Journalistenpreis. Zu ihm: Alois SCHIFFERLE, Mario von Galli. Leben und Werk, Freiburg i. Ue. 1994; Manfred PLATE, Gelebte Zukunft. Zum 80. Geburtstag von Mario von Galli, in: Konradsblatt 68, 1984, Nr. 43, 21.10.1984, 5; Nikolaus KLEIN, Ein Blick auf M. v. G. SJ, in: Orien. 71, 2007, 189f.

men und vielerlei Lehrbücher der nachtridentinischen Zeit berufen«¹⁵⁶, während der Churer Fundamentaltheologe Josef Trütsch (1918–2009)¹⁵⁷ Schaufs Ansatz kritisch hinterfragte¹⁵⁸. Sehr positiv wurde Schaufs Methode vom Frankfurter Dogmatiker Johannes Beumer SJ (1901–1989)¹⁵⁹ aufgenommen, der in seiner Rezension in der *Scholastik* von einem »vortrefflichen Überblick der in den Katechismen vorgetragenen Lehre«¹⁶⁰ sprach. Gegen Rahner, der die Lehre der Katechismen als »vulgäre Theologie«¹⁶¹ abwertete, bekräftigte Beumer, dass die Katechismen die kirchliche Verkündigung des *magisterium ordinarium* wiedergäben und somit für die dogmatische Diskussion relevant seien. Auch Schaufs Doktorvater Sebastian Tromp SJ (1889–1975)¹⁶² begrüßte das Katechismusbuch, aus dem klar hervorgehe, »wie die Einzelkirchen in den letzten Jahrhunderten über Schrift und Tradition immer dasselbe gelehrt haben«¹⁶³.

In diese Richtung weisen auch private Rückmeldungen, die Schauf zu seinem Buch erhielt. So schrieb ihm Tromp später anerkennend: *Es ist gut, dass Geiselmannt merkt, dass er kein Papst ist*¹⁶⁴. Auch der römische Theologe Burkhard Neunheuser OSB (1903–2003)¹⁶⁵ quittierte in seinem Dankschreiben an Schauf die Übersendung des Katechismus-Buches mit dem Kommentar: *Sie sind ein Kämpfer geworden. [...] Auf jeden Fall sind Ihre Argumente beachtlich und müssen berücksichtigt werden*¹⁶⁶. Wie Schauf in seinem Konzilstagebuch berichtet, äußerten auch der Rektor der Gregoria-

156 Mario VON GALLI, Brief aus Rom, in: *Orien.* 26, 1962, 252–256, hier: 254.

157 Gebürtig aus Schwyz, Matura am Kollegium Schwyz, ab 1938 Studium der Philosophie und Theologie als Germaniker an der Gregoriana in Rom, 1944 Priesterweihe in Chur, 1947 Promotion, 1946–50 Lehrer am Gymnasium Schwyz, ab 1950 Prof. am Priesterseminar Chur, 1965–72 Rektor des Kollegiums Schwyz, 1972–85 Prof. der Dogmatik in Chur, dann Seelsorger im Institut Ingenbohl. Zu ihm: Martin KOPP, Zum Tod von Prof. Dr. Josef Trütsch (1918–2009), in: *Grüsse aus St. Luzi*, 2010, 55f.

158 Vgl. Josef TRÜTSCH, Dogma im Umbruch, in: *Orien.* 28, 1964, 4–7, hier: 5.

159 Gebürtig aus Köln, 1921 Eintritt in die SJ in 's-Heerenberg, Studium der Theologie und Philosophie am Ignatiuskolleg in Valkenburg, 1926–28 pädagogische Tätigkeit am Ordenskolleg in Linz, 1931 Priesterweihe, Tertiat in Münster, Weiterstudium in Rom, Dr. theol. an der Gregoriana, 1934 Prof. für Apologetik, Dogmatik und Dogmengeschichte in Valkenburg, während des Krieges Seelsorger in Aachen und Trier bei eingeschränkter Lehrtätigkeit, 1946–48 in Büren, seit 1948 an der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt. Zu ihm: Winfried WERNER, Fundamentaltheologie bei Karl Rahner. Denkwege und Paradigmen (TSThPh 21), Tübingen 2003, 140.

160 Johannes BEUMER, Rez. zu SCHAUF, Lehre der Kirche (wie Anm. 44), in: *Schol.* 39, 1964, 121–123, hier: 121.

161 Karl RAHNER, Schrift und Tradition, in: *WuW* 18, 1963, 269–279, hier: 273.

162 Gebürtig aus Beek (bei Ubbergen), 1907 SJ, nach dem Noviziat Triennium in Philosophie in Oudenbosch, Studium der alten Sprachen in Amsterdam, 1921 Promotion zum Opferbegriff bei den Römern, 1922 Priesterweihe, 1926 Abschluss seiner philosophischen Studien an der Gregoriana, 1926–29 Prof. für Fundamentaltheologie in Maastricht, 1929–62 in Rom, 1936 Konsultor des Hl. Offiziums, 1943 Mitarbeit an der Enzyklika *Mystici Corporis*, 1960–62 Sekretär der vorbereitenden Theologischen Kommission, 1962–65 Sekretär der Theologischen Kommission und Mitglied verschiedener weiterer Kommissionen. Zu ihm: Stefano ALBERTO, Art. Tromp, in: *LThK* 10, ³2001, 268; Elmar KLINGER, Die dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, in: *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte des Konzils*, hrsg. v. Franz-Xaver BISCHOF u. Stephan LEIMGRUBER, Würzburg 2004, 74–97, hier: 95.

163 Kardinal Siri und P. Tromp über das Konzil, in: *HerKorr* 18, 1963/64, 40–43, hier: 42.

164 Tromp an Schauf, 2. Juli 1965, DA Aachen, NL Schauf 24 b, 38.

165 Gebürtig aus Essen, 1930 Dr. theol., Prof. für Liturgie am Anselmianum in Rom, 1972–77 Dekan des Päpstlichen Liturgischen Instituts. Zu ihm: *Eulogia. Miscellanea liturgica in onore di P. Burkhard Neunheuser*, Rom 1979; Juan J. FLORES ARCAS, Omaggio a Burkhard Neunheuser OSB (1903–2003), in: *Ecclesia orans* 20, 2003, 311f.

166 Neunheuser an Schauf, 12. Januar 1964, DA Aachen, NL Schauf 24 a, 152.

na, Edouard Dhanis SJ (1902–1978)¹⁶⁷, sowie der Rektor des Germanikums, Friedrich Buuck SJ (1909–1981)¹⁶⁸, ihre Zustimmung, wenn auch mit Einschränkungen, die wir bei Ratzinger und Kasper schon sahen: *Nach dem Essen sagte P. Rektor Buuck, er habe das Buch über die Katechismen schon halb gelesen. Es sei eindrucksvoll. Es wäre aber wohl noch besser gewesen, wenn ich bei der Dokumentation nur Katechismen und nicht Hilfsbücher (wie Peill etc.) gebracht hätte. [...] Der neue Rektor der Gregoriana Dhanis sagte mir, mein Buch sei wohl Ursache, dass das Schema De Fontibus zurückgestellt sei*¹⁶⁹.

Grundlegende Kritik kam insbesondere vom Paderborner Pastoraltheologen Rudolf Padberg (1910–1998)¹⁷⁰, der als Fachmann für Katechese zwar begrüßte, dass Katechismen als Spiegelung kirchlicher Lehrverkündigung in einer bestimmten Zeit nun auch in der zeitgenössischen Diskussion beachtet würden¹⁷¹; die kontinuierliche Bezeugung einer katechetischen Glaubenswahrheit innerhalb der Gesamtverkündigung habe unbestreitbares Gewicht. Aber die konkrete Umsetzung der Methodik Schaufs sei misslungen: Einerseits habe Schauf unterschiedlos Dokumente von ganz verschiedenem Rang angeführt¹⁷², andererseits sei die Auswahl sowie die Interpretation der Katechismen einseitig erfolgt, da die in den Katechismen der betreffenden Zeit ebenfalls zu findende gegenteilige Lehre gänzlich übersehen werde¹⁷³. Für eine differenzierte Beurteilung der Beweiskraft von Katechismen verweist Padberg auf den Versuch der modernen Katechismusgeschichte, anhand von »gesicherten kerygmatischen Prinzipien« die Katechismen einzuordnen und geistesgeschichtlich sowie theologisch zu bewerten¹⁷⁴. Als wissenschaftlich-theologischer Erkenntnisort haben nach Padberg die Katechismen also in jedem Fall zu gelten, nur muss bei Verwendung des Katechismusmaterials in der Diskussion darauf geachtet werden, dass der jeweilige Katechismus auch wirklich als »qualifizierter Zeuge katholischen Glaubens«¹⁷⁵ gelten kann, also de facto mit bischöflicher Approbation für die diözesane

167 Gebürtig aus Gent, 1919 SJ, 1919–33 Studium der Philosophie und der Theologie an der Gregoriana, 1933 Dr. theol., 1933–1949 Prof. an der Universität Löwen, 1950 Rektor des Kollegs San Roberto Bellarmino in Rom, 1955 Präfekt, 1956–1971 Prof. an der Gregoriana, 1962 Konsultor des Hl. Offiziums, 1963–1966 Rektor der Gregoriana, 1971 Konsultor der Kleruskongregation. Zu ihm: Malachi MARTIN, *The Jesuits. The Society of Jesus and the Betrayal of the Roman Catholic Church*, New York 1987, 269; Léo LABERGE, *Théologiens à Vatican II. Notes et carnets, témoins de l'expérience vécue à la Commission doctrinale*, in: *Vatican II. Expériences canadiennes/Canadian experiences*, hrsg. v. Michael ATTRIDGE, Catherine E. CLIFFORD u. Gilles ROUTHIER, Ottawa 2011, 378–415, hier: 402–405.

168 Gebürtig aus Wiesbaden-Biebrich, 1950 Prof. für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt a. M., 1950–1953 Regens des Priesterseminars Sankt Georgen, 1950–56 Hochschulrektor in Sankt Georgen, 1962–66 Rektor des Germanicums in Rom. Zu ihm: Kürschners Deutscher Gelehrten-Kalender 1954. Lexikon der lebenden deutschsprachigen Wissenschaftler, hrsg. v. Gerhard OESTREICH, Berlin 1954, 302.

169 Heribert SCHAUF, Konzilstagebuch, Eintrag vom 11. Oktober 1963, 125, AKfZG, NL Heribert Schauf. Archivschachtel 1.

170 Gebürtig aus Hagen, 1935 Priesterweihe, 1954 Lehrauftrag in München, 1955 PD in Tübingen, 1956–65 Prof. für Pädagogik und Katechetik an der Phil.-Theol. Hochschule Paderborn, 1965 Prof. in Bochum, Wissenschaftlicher Beirat am Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik. Zu ihm: Kürschners deutscher Gelehrtenkalender, hrsg. v. Werner SCHUDER, Berlin 1966, 1794.

171 Vgl. Rudolf PADBERG, Um die Autorität der Katechismen, in: *ThGl* 54, 1964, 436–441, hier: 437.

172 Dieser Vorwurf scheint etwas ungerecht zu sein, da Schauf in seinem Vorwort durchaus darauf hinweist, dass das dargebotene Material hinsichtlich seines Quellen- und Beweiswertes heterogen ist. Vgl. SCHAUF, *Lehre der Kirche* (wie Anm. 44), 30. Mit Padberg lässt sich aber sicherlich zu Recht kritisieren, dass sich dieser heterogene Beweiswert in der Ordnung der dargebotenen Katechismen im Dokumentationsteil nicht widerspiegelt.

173 Vgl. PADBERG, *Autorität* (wie Anm. 171), 437.

174 Vgl. ebd., 438.

175 Ebd.

Glaubensunterweisung eingesetzt worden ist. Aus der von Schauf aufgestellten Kriteriologie zieht Padberg folglich die Approbation, den öffentlichen Charakter, die Verbreitung sowie den tatsächlichen Einsatz in der Glaubenslehre zur Bewertung heran. Zudem dürfe das Material nicht einseitig für die eigene Position ausgewertet, sondern müsse objektiv und ausgewogen präsentiert werden.

Wie wurde Schauf auf dem Zweiten Vatikanum rezipiert, worauf sich sein Fokus ja richtete? Als der kroatische Bischof Franjo Franić (1912–2007)¹⁷⁶ in der dritten Sitzungsperiode des Konzils als Relator des Votums jener Minderheit, die sich dem neuen Offenbarungsschema von 1963 widersetzte, die *traditio constitutiva* als unbezweifelbare kirchliche Lehre darstellte, zog er Schaufs Katechismusbuch für seine Argumentation heran¹⁷⁷ – eine Art Feuertaufe für Schaufs Methode. Zu den schärfsten Gegnern des katechismuszentrierten Ansatzes auf dem Vatikanum zählte dagegen Rahner, der die Katechismustheologie als »vulgär« betrachtete¹⁷⁸ und für den Innsbrucker Bischof Paulus Rusch (1903–1986)¹⁷⁹ bereits früher einen Artikel *De non definienda illimitata insufficientia materiali Scripturae*¹⁸⁰ verfasst hatte¹⁸¹. Als bekennender Vertreter einer materialen Schriftsuffizienz reagierte Rahner im Rahmen der konziliaren Debatte mehrfach auf Schauf, mit dem er in der zweiten Subkommission *De traditione* saß. Als beide zusammen eine Relatio zum Thema *Traditio et Scriptura* erarbeiten sollten, kam es zu einem heftigen Disput, wobei Rahner äußerte: *Was heißt nachweisen, beweisen? Wer will mir verbieten, daß ich es in der Schrift finde?*¹⁸² In seiner Relatio zum Schema *De divina revelatione*, die er in der zweiten Interessessio zu verfassen hatte, trat Rahner vehement gegen eine lehramtliche Definition der Insuffizienzlehre ein¹⁸³. Die Berufung Schaufs auf die Lehre der Katechismen will Rahner als ein *argumentum ad hominem*, ein irreführendes Scheinargument, entlarven: *Si provocatur ad catechismos [...], quaeri iure potest, num ista testimonia plus velint efficere nisi argumento ad hominem probare illam necessitatem traditionis, de qua nemo dubitat,*

176 Gebürtig aus Kaštel Kambelovac, Kroatien, 1931–36 philosophische und theologische Ausbildung in Split, 1936 Priesterweihe, 1938 Weiterstudium an der Gregoriana, 1941 Promotion zum Dr. theol. in Dogmatik, 1941–43 Gefängniskaplan in St. Roka, 1942–45 Regens des Seminars in Split, Prof. an der Theologischen Hochschule Split, 1950 Weihbischof im Erzbistum Split-Makarska, GV, Titularbischof von Agathopolis, 1960 Bischof von Split-Makarska, 1969–88 Erzbischof von Split-Makarska, 1968–73 und 1975–80 Mitglied der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, 1975–1985 Mitglied der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse. Zu ihm: Klaus BUCHENAU, *Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien 1945–1991*. Ein serbisch-kroatischer Vergleich (Balkanologische Veröffentlichungen 40), Wiesbaden 2004, 325–328. 177 Vgl. Stephan MOKRY, *Kardinal Julius Döpfner und das Zweite Vatikanum*. Ein Beitrag zur Biografie und Konzilsgeschichte (MKHS.NF 3), Stuttgart 2016, 492, Anm. 126. Auch hier berichtete die *Herder Korrespondenz* ausführlich: Die Offenbarung und ihre Weitergabe, in: *HerKorr* 19, 1964/65, 130–137, hier: 135.

178 Vgl. RAHNER, *Schrift* (wie Anm. 161), 273.

179 Gebürtig aus München, Studium der Philosophie und der Theologie in Innsbruck, 1933 Priesterweihe, dann Kaplan in Vorarlberg, 1936 Regens des Seminars in Innsbruck, 1938 Apostolischer Administrator von Innsbruck-Feldkirch (Diözese Brixen), Titularbischof von Lycopolis, 1964–80 erster Diözesanbischof der neu gegründeten Diözese Innsbruck. Zu ihm: Helmut ALEXANDER, *Art. Rusch, Peter Paul*, in: *NDB* 22, 2005, 295.

180 Vgl. Paulus RUSCH, *De non definienda illimitata insufficientia materiali Scripturae*, in: *ZKTh* 85, 1963, 1–15.

181 Der Hinweis auf Rahners Verfasserschaft findet sich u. a. bei GEISELMANN, *Zur neuesten Kontroverse* (wie Anm. 22), 67.

182 Heribert SCHAUF, *Konzilstagebuch*, Eintrag vom 12. März 1964, 153f., AKfZG, NL Heribert Schauf. Archivschachtel 1.

183 *Relatio de Animadversionibus Patrum circa Prooemium et Caput I Schematis ›De Divina Revelatione‹* (Rev.mus Rahner), abgedruckt in: SCHAUF, *Auf dem Wege* (wie Anm. 57), 81–87, hier: 81.

*supponendo scilicet, non dogmatice asserendo esse veritates, quae in Scriptura non inveniuntur*¹⁸⁴. Rahner bezweifelt also nicht, dass die von Schauf angeführten Katechismen die Lehre verträten, es gebe Wahrheiten, die in der Schrift nicht enthalten seien. Er zweifelt viel mehr an deren Beweiskraft (*probare*): Die Katechismen könnten nämlich lediglich voraussetzen (*supponendo*), nicht aber dogmatisch beweisen (*dogmatice asserendo*), dass es in der Schrift nicht enthaltene Wahrheiten gebe. Dabei handele es sich jedoch um eine Notwendigkeit des Traditionsbegriffes, an der ohnehin niemand zweifle.

Nach Rahner führt der Katechismusbeweis also ins Leere. Die Katechismen werden nicht als losgelöste Manifestationen der kirchlichen Lehre gesehen, sondern als referentielle Größen, die wiederum andere materiale Quellen voraussetzen. Dadurch wird der von Schauf hervorgehobene Objektivitätscharakter der Katechismen unterminiert. Rahner fragt, ob es sich bei der prätendierten Evidenz in den Katechismen um eine dogmatische oder aber eine menschlich-historische handelt (*dogmatica an humano-historica*¹⁸⁵). Durch eine selbstständige Tradition neben der Schrift sei zudem nichts gewonnen: Da es in keiner Weise einfacher sei, Dogmen aus der frühchristlichen Tradition abzuleiten als aus der Schrift, werde die Beweisführung für den Dogmatiker keineswegs leichter, wenn er die Tradition als material verschiedene Quelle besäße ([...] *pro theologo dogmatico reapse non evadere faciliorem, si traditionem habet ut fontem materialiter distinctam (!)*¹⁸⁶). Im Ganzen ist festzuhalten: Rahner vertrat die Position einer materialen Schriftsuffizienz und akzeptierte die Katechismen als dogmatischen Beweisgrund lediglich im Sinne eines *argumentum ad hominem*.

Am Ende der Debatte stand die Offenbarungskonstitution des Konzils *Dei verbum*. Darin stellt das Konzil fest, dass Tradition und Schrift aus derselben göttlichen Quelle entspringen und auf ein gemeinsames Ziel hinfließen (DV 9). Die Zweiquellenlehre ist damit überwunden, doch wird auch ausgesagt, dass sich die Offenbarung nicht allein in der Heiligen Schrift findet: [...] *quo fit ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat* (DV 9)¹⁸⁷. Die Schrift reicht alleine nicht aus, obwohl ihr inhaltlich suffizienter Charakter nicht verneint wird¹⁸⁸. Es konnte sich also keine der beiden Maximalpositionen durchsetzen.

5. Zusammenfassende Thesen

1. Schaufs katechismuszentrierter Ansatz, der in der dargebotenen Form auf eine dogmatische Fixierung objektiv aus der Materialanalyse zu gewinnender Lehrsätze abzielte, erfuhr eine sehr ambivalente Rezeption. Während Geiselman und Rahner in den Katechismen höchstens eine historische Quelle sahen (»vulgäre Theologie«), einen Erkenntnisgewinn für die dogmatische Diskussion aber verneinten, befürworteten Ratzinger und Kasper die Katechismen grundsätzlich als theologische Quelle. Lediglich Schaufs undifferenzierte Darbietung von Katechismusauszügen ganz unterschiedlichen Gehalts wurde kritisiert. Bei angemessener Auswertung unter Beachtung festgelegter methodischer Prinzipien gestanden sie einen Aussagegehalt aber durchaus zu. In der Offenbarungsdebatte auf dem Konzil wurde Schaufs Ansatz zur argumentativen Basis des Minderheitenvotums gegen das neue Offenbarungsschema von 1963. Die gegen die Schriftsuffizienz gerichtete Aussage in DV9 kann somit als ein später, wenn auch nur teilweiser Erfolg Schaufs gewertet werden.

184 Ebd., 83.

185 Ebd.

186 Ebd.

187 DH, 4212.

188 Vgl. Klaus SCHATZ, Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte, Paderborn 2008, 330.

2. Sofern die generelle Zulässigkeit eines dogmatischen Traditionsbeweises anerkannt wird, muss konsequenterweise auch den Katechismen als Ausdrucksträger des *magisterium ordinarium* ein theologischer Quellenwert zuerkannt werden. Deshalb traf Schauf mit seinem Ansatz insbesondere Bischof Rusch bzw. Rahner, wenn dieser feststellte: *Ab adversariis thesis nostrae nullum testimonium magisterii afferi potest neque affertur, quod assertum istud docet*¹⁸⁹. Ein *testimonium magisterii* anzuführen, vermochte Schauf mithilfe der Katechismen – wenn auch nicht so eindeutig, wie er behauptete – eben doch.
3. Katechismus ist nicht gleich Katechismen. Im Rahmen des dogmatischen Traditionsbeweises sind Katechismen – dies wurde in der Diskussion deutlich – noch einmal differenziert zu gliedern und hinsichtlich ihres jeweiligen Quellenwertes zu befragen. Die erkenntnistopologische Diskrimination von »Qualitätskriterien« ist bei Schauf in überzeugender Weise geleistet, lediglich seine konkrete Umsetzung ist dürftig, weil er das Material nicht anhand der selbst erarbeiteten und aufgestellten Kriterien ordnete und bewertete, sondern nur kumulativ nebeneinanderstellte.
4. Zurückgewiesen wurde ein unhinterfragter Lehramtspositivismus¹⁹⁰. Selbst bei differenzierter Betrachtung ist der »Beweiswert« der Katechismen nicht so hoch zu veranschlagen, dass man – mit Schauf – daraus in jedem Fall die Lehre der Kirche »bestimmt und sicher«¹⁹¹ deduktiv ableiten könne. Auch die kirchliche Verkündigung unterliegt zeitbedingten Änderungen und nimmt mitunter in Abgrenzung zu gewissen historischen Erscheinungen polemische Standpunkte ein, die später wieder revidiert werden¹⁹². Selbst wenn man aus den Katechismen einen zeitweilig aufscheinenden umfassenden Lehrkonsens nachweisen könnte, ließen sich daraus nicht bereits notwendigerweise Verpflichtungen für die theologische Reflexion in der modernen Diskussion ableiten.
5. Die Auswertung des von den Katechismen dargebotenen Materials hat – so wurde postuliert – stets unter der Prämisse zu erfolgen, dass die Erkenntnisse der modernen Forschung sowie die lebendige Interpretation der Kirche in der Zeit Berücksichtigung finden. Jeder Versuch, mithilfe der Lehrtradition historischer Katechismen das gegenwärtige *corpus episcoporum* auf eine Definition festzulegen, führt zu einer dogmatischen Fixierung und Erstickung der lebendigen Interpretation der Tradition.

189 RUSCH, *Insufficiencia* (wie Anm. 180), 5.

190 Vgl. FÖSSEL, *Auferstehung* (wie Anm. 4), 150.

191 Vgl. SCHAUF, *Lehre der Kirche* (wie Anm. 44), 184.

192 Vgl. PADBERG, *Autorität* (wie Anm. 171), 438.

STEFAN GÄRTNER

Fanal der nachkonziliaren Krise?

Der theologische Streit um »De Nieuwe Katechismus«

»De Nieuwe Katechismus« (NK) von 1966, in Deutschland unter dem Namen »Holländischer Katechismus« bekannt geworden, war ein Weltbestseller unter den religiösen Büchern¹. Bereits Ende 1970 waren über eine halbe Million Exemplare der niederländischen Ausgabe verkauft worden, die deutsche Ausgabe 314.000 und die englischsprachige 265.000 Mal². Obwohl diese Zahlen keine Aussage darüber machen, ob das Buch auch tatsächlich gelesen worden ist und welchen Einfluss es auf den Glauben und das Leben der Kirche hatte, kann der NK auch mit zeitlichem Abstand als »ein glaubensdidaktischer Meilenstein von katechese- und theologiegeschichtlichem Rang«³ gewertet werden. Gleichzeitig war es ein außerordentlich umstrittenes Buch; hier fanden in zugespitzter Form die nachkonziliaren Auseinandersetzungen um die Auffassung vom Dogma, die Rolle der Laien oder das Verhältnis zwischen globaler und lokaler Kirche ihren Niederschlag.

Im vorliegenden Beitrag wird der Streit um den NK nachgezeichnet. In einem ersten Schritt geht es um den Anlass und das Zustandekommen des Buches, beides eingebettet in den historischen Kontext des niederländischen Katholizismus. Danach wird in zwei selbstständigen Analysen der Konflikt um den NK untersucht: zunächst der komplizierte Verlauf der Diskussionen mit dem Vatikan, danach die unterschiedlichen theologischen Paradigmen, die diesen Diskussionen zugrunde lagen.

1. Die Entstehung des NK im zeitgeschichtlichen Zusammenhang

Der NK wurde durch das jesuitische »Hoger Katechetisch Instituut« in Nijmegen entwickelt und ausdrücklich im Auftrag des niederländischen Episkopats herausgegeben⁴. Die Initiative dazu war 1955 von den Bischöfen ausgegangen mit dem Ziel, den noch nach traditionellen Maßstäben aufgebauten Katechismus von 1948 zu ersetzen⁵. Dieser wurde in der Unterrichtspraxis, in der bereits mit neuen didaktischen und katechetischen Formaten experimentiert wurde, schon länger als unzureichend angesehen. Außerdem ließ man sich

1 Vgl. Roman Catholics: catechism in Dutch, in: Time Magazine 01. Dezember 1967.

2 Vgl. Willem BLESS/Jan ROES, Literatuur over »De nieuwe katechismus«, in: Jaarboek van het Katholiek Documentatie Centrum 2, 1972, 129–148, hier: 130.

3 Gottfried BITTER, Der Holländische Katechismus – nach fast vierzig Jahren wiedergelesen, in: Lebendige Katechese 25, 2003, 101–106, hier: 102.

4 Vgl. De nieuwe katechismus. Geloofsverkondiging voor volwassenen. In opdracht van de bisschoppen van Nederland, Hilversum et al. 1966. Im Weiteren zitiert als: NK. Alle Übersetzungen aus dem Niederländischen durch den Autor.

5 Vgl. Katechismus of christelijke leer ten gebruike van de Nederlandse bisdommen, Utrecht 1948.

bei diesem Beschluss von der ebenfalls 1955 erschienenen, nach der Farbe seines Einbandes als »Grüner Katechismus« bezeichneten gemeinsamen Ausgabe der deutschen Bistümer inspirieren. Im März 1956 erhielt das Institut unter der Leitung von Willem Bless (1907–1974) schließlich den Auftrag, einen neuen Kinder- und Schulkatechismus zu entwerfen⁶.

Im Gegensatz dazu wird im Untertitel des NK ausdrücklich gesagt, er richte sich an Erwachsene. In Abstimmung mit der Bischofskonferenz hatte man sich bald für eine Trennung von Kinder- und Erwachsenenkatechismus entschieden und mit der Arbeit an Ersterem begonnen. Anlass hierfür war die ernüchternde Feststellung gewesen, dass es mit dem Glaubenswissen erwachsener Katholikinnen und Katholiken in den Niederlanden nicht zum Besten stand. Das warf die grundsätzliche Frage der Wirksamkeit einer Glaubensweitergabe an Kinder und Jugendliche in der traditionellen Form von Katechismen auf⁷. Man konstatierte das Ungenügen der bisherigen, oftmals rein äußerlichen Aneignung dogmatischer Aussagen durch die Gläubigen, und plädierte für eine stärker biblisch und liturgisch fundierte Katechese.

Nach einigen Schwierigkeiten entschied man 1960/61, die Arbeit am Schulkatechismus vorläufig auszusetzen. Die Zeit des klassischen Katechismusunterrichts schien endgültig vorbei zu sein. Stattdessen wollte man nun zunächst das Glaubenswissen zusammenfassen, das bei erwachsenen Katholikinnen und Katholiken erwartet werden könne, um es dann an ihre Kinder weiterzugeben. Im Hintergrund stand auch eine Tagung der westeuropäischen katechetischen Institute in London zu Pfingsten 1961 zum Thema »Die Katechese über das Ewige Leben«, auf der unter anderem ein Schemata über die Katechese für das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) zirkulierte⁸. Auf dieser Konferenz wurde ausdrücklich über die Notwendigkeit einer Glaubensbildung für Erwachsene gesprochen.

Die genannte Zusammenfassung des Glaubenswissens durch das Hoger Katechetisch Instituut funktionierte im Folgenden als Grundlage und als Rahmenplan eines solchen Erwachsenenkatechismus. Daneben beschäftigte sich ab 1962 eine Kommission weiter mit einer grundlegenden Reform der Schulkatechese: 1964 wurde von den Bischöfen der Gebrauch des alten Katechismus von 1948 für den Unterricht verboten⁹.

Im März 1962 lag ein gut 200 Seiten langes Manuskript eines zukünftigen Erwachsenenkatechismus vor, das im Juli von der Bischofskonferenz als Grundlage der weiteren Ausarbeitung genehmigt wurde. In der Zwischenzeit war es zu einem breiten Konsultationsprozess mit Fachleuten, Hauptamtlichen aus der Pastoral und Laienvertretern gekommen, die teils von der Bischofskonferenz, teils vom Hoger Katechetisch Instituut ernannt worden waren. Einfluss auf den NK nahm insbesondere in der Entwurfsphase auch der Jesuit Piet Schoonenberg (1911–1999), der ab 1964 als Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät Nijmegen wirkte¹⁰ und zusammen mit anderen die

6 Vgl. für eine Übersichtschronologie aller weiteren Ereignisse: Jan VAN LIER, Kalender, in: *Geloof leren geloven. Twintig jaar »De Nieuwe Katechismus«: leren van het verleden met het oog op de toekomst*, hrsg. v. DERS. u. Jan SIMONS, Nijmegen 1987, 107–114.

7 Vgl. Wilhelm BLESS, Was ist mit der Katechese in Holland los?, in: *Katechetische Blätter* 92, 1967, 193–198.

8 Vgl. Willem BLESS, De herziening van de schoolkatechese, in: *Verbum* 31, 1964, 251–264, hier: 255–257.

9 Vgl. Wilhelmus M.J. KOENRAADT, Nieuwe beslissing van de bisschoppen, in: *Verbum* 31, 1964, 249f.

10 Vgl. Paul COOREMAN, De ontstaansgeschiedenis van de Nieuwe Katechismus, in: *Geloof leren geloven. Twintig jaar »De Nieuwe Katechismus«: leren van het verleden met het oog op de toekomst*, hrsg. v. Jan VAN LIER u. Jan SIMONS, Nijmegen 1987, 15–48, hier: 20f.; 35–39; Frans J. VAN DE POEL, Terugblik na twintig jaar, in: *Geloof leren geloven. Twintig jaar »De Nieuwe Katechismus«: leren van het verleden met het oog op de toekomst*, hrsg. v. Jan VAN LIER u. Jan SIMONS, Nijmegen 1987, 80–86, hier: 81.

Überwindung der bis dahin in den Niederlanden dominanten Neuscholastik und ihrer ›Handbuchtheologie‹ repräsentierte¹¹.

Weitere Impulse erhielt das Projekt (wie die Theologie) durch das inzwischen begonnene Zweite Vatikanische Konzil, auch wenn dies im definitiven Text des NK oftmals nicht ausgewiesen wird¹². Das gilt z. B. für die Idee einer ›Hierarchie der Wahrheiten‹, wonach nicht allen Glaubensaussagen dieselbe Bedeutung zukommt¹³. Daneben wirkte im NK, der letztverantwortlich aus der Feder des Jesuiten Guus van Hemert (1927–2011) stammt, das erneuerte Kirchenverständnis des Konzils, die anthropologische Wende, die Aufwertung der Laien, die hermeneutische Bezugnahme auf die Tradition, das neue Verhältnis zu den anderen Religionen und die Öffnung zur Welt weiter. Van Hemerts wichtigstes Anliegen war »die gläubige Verantwortung der Offenbarung (die Glaubenslehre)« und ihre eminente Bedeutung für »das Menschsein und die Menschwerdung von erwachsenen Glaubenden heute«¹⁴.

Es ging also um eine Katechese, die den christlichen Glauben auf der Höhe der Zeit verantwortete. Überkommene Vorstellungen über Wunder, Himmel, Teufel oder Engel werden darum im NK ›entmythologisiert‹. Die mündigen Getauften sollten nicht mehr einfach Glaubenssätze aufnehmen und wiederholen, sondern angeregt werden, die Heilsmysterien selbst zu ergründen und zu durchdenken. Auch didaktisch wurden die traditionelle Frage- und Antwort-Struktur der Katechismen, der klassische Aufbau mit Credo, Herrengebet, den sieben Sakramenten und dem Dekalog sowie die Scheidung von Glaubens- und Sittenlehre aufgegeben. Stattdessen ging es nun um eine fortlaufende Darstellung des katholischen Glaubens. Außerdem wurde auf den herkömmlichen Kirchenjargon verzichtet, um das Christentum bewusst in der Sprache der Gegenwart auszulegen, wobei manche sich eine noch größere Wirklichkeitsnähe gewünscht hätten¹⁵.

Nach einem erfolgreichen Imprimatur-Verfahren, für das (im Kern durchweg positive) Beurteilungen von verschiedenen Zensoren erbeten und in das Manuskript eingearbeitet wurden, stellte Kardinal Bernard Jan Alfrink (1900–1987) das Buch am 9. Oktober 1966 in einem auch im Fernsehen ausgestrahlten Gottesdienst der Öffentlichkeit vor. Zusätzlich wurde an diesem Tag in allen Kirchen ein bezugnehmender Hirtenbrief verlesen¹⁶. In seiner Predigt wies Alfrink darauf hin, dass eine erneuerte Theologie auch das Verständnis des Glaubens verändert habe. Er unterschied die Inhalte des Glaubens von ihrer je konkreten Gestaltwerdung in der Kirche. Das rechte Verständnis des Evangeliums und der Dogmen müsse der Glaubensgemeinschaft immer wieder neu aufgehen. Der Katechismus sei kein Katalog der Orthodoxie, sondern wolle den Wert der christlichen Wahrheiten für die Existenz des modernen Menschen aufzeigen, wende sich also ausdrücklich auch

11 Vgl. Lodewijk WINKELER, De ontwikkelingen in de dogmatiek in Nederland in de eerste helft van de twintigste eeuw, in: *Theologie als geloofsvertolking. Historische en theologische reflecties over het proefschrift van Piet Schoonenberg*, hrsg. v. Jürgen METTEPENNINGEN u. Leo KENIS, Leuven et al. 2016, 15–29.

12 Vgl. Jan JACOBS, Een relatie in kaart gebracht. Het verband tussen de Nieuwe Katechismus en het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie, in: *Geloofsoverdracht vroeger en nu*, hrsg. v. Leo BAKKER et al., Baarn 1988, 92–111.

13 Vgl. Jan JACOBS/Marcel GIELIS, De ›Katechismus van de katholieke kerk‹ onder de catechismussen, in: *In spanning: De Katechismus van de katholieke kerk gesitueerd. Inleiding en commentaar*, hrsg. v. Ad BRANDS u. Henk WITTE, Baarn 1998, 82–105, hier: 98f.

14 COOREMAN, De ontstaansgeschiedenis van de Nieuwe Katechismus (wie Anm. 10), 36.

15 Vgl. Tjeu VAN DEN BERK, Über den Sprachgebrauch des Holländischen Katechismus, in: *Concilium* 6, 1970, 188–191.

16 Vgl. Herderlijk schrijven van de bisschoppen van Nederland over de nieuwe katechismus, in: *Katholiek Archief* 21, 1966, 1201–1204.

an Nichtchristen. Dazu werde der an sich unveränderliche Glaube auf eine neue Weise präsentiert, wie dies in der Kirche auch früher der Fall gewesen ist¹⁷.

Nach der Veröffentlichung des NK gab es eine Reihe von Initiativen, die sich mit dem Einsatz des Katechismus in Predigt und Katechese, in der Erwachsenenbildung und im Unterricht beschäftigten¹⁸. Es ging in dieser Zeit in der niederländischen Kirche um den »Umschlag von einem integrativen Gemeinschaftskatholizismus zu einem am Einzelnen orientierten Entscheidungschristentum«¹⁹. Der geschlossene Milieukatholizismus, der die Gläubigen in einer Lebenswelt zusammengehalten hatte – und zwar sowohl ideologisch als auch sozial – sollte sich wandeln. Die in den 1960er-Jahren beginnende Wende von der industriellen zur späten Moderne und die damit verbundenen Individualisierungsschübe zeigten sich auch innerhalb der Kirche. Dementsprechend hatte die Glaubensbildung nun ein selbstverantwortetes Christsein zum Ziel, das den Herausforderungen einer sich immer schneller und umfassender verändernden Gesellschaft gewachsen ist.

Man muss sich vergegenwärtigen: Vor dieser Zeit war in den Niederlanden die römisch-katholische Kirche noch geschlossener und homogener gewesen als andere konfessionelle Milieus in Westeuropa, wie etwa der Gottesdienstbesuch oder die unterdurchschnittliche Quote konfessionsverbindender Eheschließungen zeigt²⁰. Der einheitliche Glaube und die volkskirchliche Deckung von Religion, Kultur und Alltag übertrafen den Katholizismus in anderen Ländern. Noch Ende der 1960er-Jahre kam auf einhundert niederländische Katholiken statistisch gesehen ein Priester oder Ordensangehöriger beziehungsweise eine Ordensangehörige – eine im internationalen Vergleich unerreichte Zahl²¹.

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde diese katholische Lebenswelt und auch die Glaubensunterweisung zunehmend als beengend erlebt. Dementsprechend bedeutete das Zweite Vatikanische Konzil für viele eine Befreiung. In der niederländischen Kirche kam es zu Neuaufbrüchen, liturgischen Experimenten, einer synodalen Kirchenverfassung auf dem sogenannten Pastoralen Konzil, zur Reform der Amtsausbildung, bei der Laienverantwortung und -mitbestimmung in der Pastoral und beim Entwurf einer zeitgemäßen Theologie. Der NK ist Ausdruck und Bestandteil dieses umfassenden Strebens nach Veränderung²².

Gleichzeitig wird am Konflikt um dieses Buch, der im Folgenden nachgezeichnet wird, die zunehmende Polarisierung zwischen progressiven und bewahrenden Kräften erkennbar, die noch heute ein differenzierteres Bild der damaligen kirchlichen Landschaft zu überdecken droht²³. Die Polarisierung verhinderte ebenfalls eine Auseinandersetzung

17 Vgl. »Het oude geloof der Kerk op nieuwe wijze gepresenteerd«. Predikatie van kardinaal Alfrink, in: *Katholiek Archief* 21, 1966, 1207–1210.

18 Vgl. Guus VAN HEMERT, *Wegwijzer in de Nieuwe Katechismus*, Nijmegen 1967; Willem BLESS/Hans VAN LEEUWEN, *Geloofsverkondiging aan volwassenen. Begeleidingsmap*, Nijmegen 1967ff.; Augustinus J. BOSSE, *De zondagspreek. Verkondiging vanuit de nieuwe perikopen met behulp van de Nieuwe Katechismus*, Roermond/Maaseik 1967.

19 Stefan GÄRTNER, Vom Musterknaben zum Schmuttelkind. Pastoralhistorische und aktuelle Beobachtungen zum niederländischen Katholizismus, in: *Pastoraltheologische Informationen* 28, 2/2008, 134–155, hier: 140.

20 Vgl. Detlef POLLACK/Gergely ROSTA, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt a. M./New York 2015, 196.

21 Vgl. Wim DEETMAN et al., *Seksueel misbruik van minderjarigen in de Rooms-Katholieke Kerk. Deel 1. Het onderzoek*, Amsterdam 2012, 35.

22 Vgl. Alfred VAN DE WEYER, *Das Experiment*, in: *Diese holländischen Katholiken*, hrsg. v. Michel VAN DER PLAS et al., Graz et al. 1969, 159–190.

23 Vgl. Marjet DERKS, *Een andere tijdgeest. Conservatieven, »normaal-katholieken« en het dominante beeld van vernieuwing in post-conciliair Nederland (1962–1985)*, in: *Achter de zuilen. Op*

über die Kritik von progressiver Seite am NK (etwa einer Gott-ist-tot-Theologie), denn man sah sich gezwungen, gegenüber dem Vatikan die Reihen zu schließen.

Die vielfältigen Auf- und Umbrüche im niederländischen Katholizismus seit den 1960er-Jahren bedeuteten zudem den Beginn einer religiösen Deinstitutionalisierung, die bereits in den 1980er-Jahren in einen Einbruch der Volkskirche mündete. Von den 161 landesweiten katholischen Organisationen in den Niederlanden waren 135 bereits von der Bildfläche verschwunden²⁴. Ein ähnliches Signal gab es bei der Entwicklung der geistlichen Berufungen: Die Priesterweihen gingen von 318 im Jahr 1960 auf 48 im Jahr 1970 zurück. Außerdem gaben zwischen 1961 und 1966 nur 30 Priester ihr Amt auf, während die Zahl in den folgenden fünf Jahren auf 844 kletterte²⁵. Ähnliches gilt für die Ordensgemeinschaften.

Das ist in der gebotenen Kürze²⁶ der historische Kontext, in dem der NK entstand und der auch die weiteren Auseinandersetzungen um dieses Buch prägte: Der manchmal beengende Zusammenhalt im niederländischen Katholizismus, der erfolgreich gewesen war, um sich als weltanschauliche Gruppe im protestantisch dominierten Staat zu emanzipieren, wurde innerhalb kürzester Zeit überwunden. Daneben schufen die Modernisierungsschübe in der Gesellschaft, wie die wachsende soziale und geografische Mobilität, die breitere Zugänglichkeit zu höherer Bildung oder die Möglichkeit der Geburtenkontrolle, die äußeren Voraussetzungen für einen Aufbruch in der Kirche.

Von manchen Gläubigen wurde die Geschwindigkeit der Veränderungen jedoch als Überforderung erlebt. Wer im NK eine klare Orientierung angesichts des gesellschaftlichen Umbruchs suchte, wurde durch die anhaltenden Diskussionen über dieses Buch und die Konflikte mit dem Vatikan verunsichert²⁷. Außerdem gab es bald, und ebenfalls stärker als in vergleichbaren europäischen Ländern, die angedeutete Tendenz zur religiösen Deinstitutionalisierung, ohne dass monokausal eine Verbindung zwischen den theologischen Aufbrüchen und den kirchlichen Abbrüchen hergestellt werden kann. Die Entwicklung mündete in der heute zu konstatierenden gesellschaftlichen Marginalisierung und weitergehenden Schrumpfung des niederländischen Katholizismus²⁸.

2. Der Konflikt um den NK

Bereits angedeutet wurde, dass der nun zu rekonstruierende Streit um den NK ebenso wie die Diskussionen über den Zölibat, die synodale Kirchenstruktur oder die Familienpastoral ein integraler Bestandteil der kirchlichen Entwicklung am Beginn der Spätmoderne in den Niederlanden war. Die genannten Konflikte blieben nicht auf den niederländischen

zoek naar religie in naoorlogs Nederland, hrsg. v. Peter VAN DAM, James KENNEDY u. Friso WIELENGA, Amsterdam 2014, 201–229.

²⁴ Vgl. Maarten VAN DEN BOS, Verlangen naar vernieuwing. Nederlands katholicisme 1953–2003, Amsterdam 2012, 178.

²⁵ Vgl. Wilbert VAN WALSTIJN, Reus op leren voeten. De katholieke onderwijfszuil van 1950 tot 1980, in: Seksueel misbruik van minderjarigen in de Rooms-Katholieke Kerk. Deel 2. De achtergrondstudies en essays, hrsg. v. Wim DEETMAN et al., Amsterdam 2012, 156–174, hier: 161.

²⁶ Vgl. ausführlich: Stefan GÄRTNER, Der Fall des niederländischen Katholizismus. Kirche und Seelsorge in einer spätmodernen Gesellschaft, Freiburg i. Br. et al. 2017.

²⁷ Vgl. VAN DE POEL, Terugblik na twintig jaar (wie Anm. 10), 84–86; Ton KOEVOETS, De Nieuwe Katechismus en de gespreksgroepen, in: Geloof leren geloven. Twintig jaar »De Nieuwe Katechismus«: leren van het verleden met het oog op de toekomst, hrsg. v. Jan VAN LIER u. Jan SIMONS, Nijmegen 1987, 136–140.

²⁸ Vgl. Joep DE HART/Pepijn VAN HOUWELINGEN, Christenen in Nederland. Kerkelijke deelname en christelijke gelovigheid, Den Haag 2018.

Katholizismus beschränkt, sondern führten auch zu Auseinandersetzungen mit dem Heiligen Stuhl. Über das rechte Maß von Umbruch und Veränderung in der nachkonziliaren Kirche gab es unterschiedliche Auffassungen²⁹.

Kritik am NK wurde schon bald nach dem Erscheinen des Buches ruchbar. Eine Gruppe niederländischer Katholiken hatte sich, ohne die eigenen Bischöfe davon in Kenntnis zu setzen, mit einer kurzen Petition direkt an Papst Paul VI. (1963–1978) gewandt und diesen um ein Verbot der weiteren Verbreitung des Katechismus gebeten. Als Begründung wurde angeführt, der Katechismus widerspreche bestimmten Glaubensüberzeugungen der Kirche und stelle deshalb eine Gefahr für die Gläubigen dar. Der Glaube der Kirche werde in dem Buch der persönlichen Meinung des oder der Einzelnen anheimgegeben oder durch doppeldeutige Formulierungen vernebelt³⁰.

Obwohl die Initiatoren im Geheimen operierten und die Namen der Unterstützer nicht bekannt werden sollten, wurde der (lateinische) Text der Bittschrift – wenn auch ohne Namensnennung – am 22. November 1966 als Faksimile in der katholischen Tageszeitung »De Tijd« abgedruckt. Der Philosoph Pieter den Ottolander (1926–1979), der sich als einziger der Initiatoren zu erkennen gab, begründete die Anonymität mit der Sorge vor öffentlichen Anfeindungen³¹. In der Bittschrift wurden sieben Einwände gegen den Katechismus erhoben, unter anderem, dass er die Erbsünde, die Transsubstantiation und die Jungfräulichkeit Mariens leugne und die Existenz von Engeln in Zweifel ziehe. Zum Beleg wurden Aussagen des NK entsprechende päpstliche oder konziliare Verlautbarungen gegenübergestellt.

Bereits am Tag darauf reagierte der Theologe Edward Schillebeeckx (1914–2009) in der (ebenfalls katholischen) »Volkskrant«. Er warf den Initiatoren in aller Schärfe – es war von »Buchstabenknechten« und »Konfrontationsmentalität« die Rede – vor, zwar den Gehorsam gegenüber dem Papst in der niederländischen Kirche zu vermissen, ihrerseits aber die Autorität des Episkopats zu untergraben, indem sie sich direkt an Rom wendeten³². Außerdem werde die Tradition der Kirche in unhistorischer Weise als kontextlose Wahrheit dargestellt. Auch das Hoger Katechetisch Instituut wies in einer Pressemitteilung vom 26. November 1966 die Kritik der Petition zurück³³. Man habe im Katechismus einen heilsgeschichtlichen Zugang zu den Glaubenswahrheiten gesucht. Diese würden in ihrem jeweiligen Entstehungszusammenhang verstanden und mit Blick auf aktuelle Zeitumstände reformuliert. Nur so könne ihr Wert erhalten bleiben. Eine solche »Übersetzung« der überkommenen Form dürfe nicht als Abweisung der inhaltlichen Aussage missverstanden werden – so die Jesuiten unter Bezugnahme auf den Artikel von Schillebeeckx. Außerdem kritisieren auch sie den Weg an den niederländischen Bischöfen vorbei.

In den Wochenendausgaben von »De Tijd« am 10. bzw. am 17. Dezember 1966 setzte sich dann Piet Schoonenberg inhaltlich mit der Kritik der Bittschrift auseinander³⁴. Bevor er deren sieben Kritikpunkte einzeln behandelt, weist er zunächst auf die Unterschiede in den theologischen Ausgangspunkten hin: Es gehe um ein grundsätzlich anderes Verständnis von Kirche und Theologie. Während die Kritiker die Glaubenssätze einfach wiederholten, bemühe sich der Katechismus um ein Verständnis dieser Sätze im Kontext und in

29 Vgl. Karim SCHELKENS/John A. DICK/Jürgen METTEPENNINGEN, *Aggiornamento? Catholicism from Gregory XVI to Benedict XVI*, Leiden/Boston 2013, 170–182.

30 Vgl. Achter Nederlands episcopaat om. Groep rechtse katholieken smeekt paus om ingrijpen, in: *De Tijd* 22. November 1966, 3.

31 Vgl. DERKS, *Een andere tijdgeest* (wie Anm. 23), 217.

32 Vgl. Edward SCHILLEBEECKX, *Nieuwe bloei van integralisme. Rome brief gevaarlijk*, in: *De Volkskrant* 23. November 1966.

33 Vgl. *De Nieuwe Katechismus in opspraak*, in: *Witboek over de Nieuwe Katechismus*, hrsg. v. Willem BLESS, Utrecht 1969, 29–31.

34 Vgl. zusammenfassend: Piet SCHOONENBERG, *De nieuwe Katechismus en de dogma's*, in: *Verbum* 34, 1967, 9–31.

der Sprache der Gegenwart. Das Buch habe also eine kerygmatische und keine dogmatische Grundausrichtung, wodurch seine Rechtgläubigkeit allerdings nicht in Frage gestellt sei. Der NK nehme das existentielle Fragen von Menschen und neben dem Lehramt auch den Glaubenssinn des ganzen Volkes Gottes ernst. Die Heilsmysterien lägen schließlich nicht ein für alle Mal fest, sondern müssten dem oder der Einzelnen aufgehen und zuwachsen. Manchmal könne das genaue Verständnis dieser Mysterien in einer bestimmten Phase der Kirchengeschichte auch vorläufig oder offen bleiben. Schoonenberg nennt in diesem Zusammenhang ausdrücklich die Jungfräulichkeit Mariens, die Existenz von Engeln und die Frage der Geburtenregelung.

Paul VI. reagierte auf den Brief aus den Niederlanden, indem er eine geheime Kommission von Theologen berief, die ein Gutachten über den Katechismus erstellen sollten³⁵. Dies wurde als dringlich auch mit Blick auf die anstehende Übersetzung des Buchs in andere Sprachen erachtet. So verzögerte die Kongregation für die Glaubenslehre zum Beispiel im Sommer 1967 die deutsche Ausgabe des NK im Verlag Herder. Dem zuständigen Freiburger Erzbischof wurde mitgeteilt, dass keine Imprimatur erteilt werden könne, bevor Rom zu einem Urteil gelangt sei. Der Verlag veröffentlichte daraufhin im September 1967 nur eine Studienausgabe des Textes in begrenzter Auflage, damit sich die deutsche (Theologen-) Öffentlichkeit mit Blick auf die fortlaufenden Diskussionen eine Meinung über den NK bilden konnte³⁶. Im Juni 1968 erschien schließlich die deutsche Ausgabe, allerdings über den Umweg eines niederländischen Verlags, weil das deutsche Imprimatur noch immer nicht erteilt worden war.

Die päpstliche Theologenkommission formulierte im Februar 1967 Empfehlungen zu einer Überarbeitung des Textes. Auf dieser Grundlage initiierte der Papst ein vertrauliches Treffen, das vom 8. bis zum 10. April 1967 im norditalienischen Gazzada zwischen den von Rom bestellten und den von den niederländischen Bischöfen entsandten (Ordens-) Theologen stattfand³⁷. Paul VI. schrieb dazu vorab in einem Brief an Kardinal Alfrink, das Ziel des Treffens sei ein brüderlicher und offener Dialog in aller Aufrichtigkeit, dessen Verlauf er ausdrücklich nicht präjudizieren wolle. Doch sei es sein erklärtes Ziel, »dass bestimmte Aspekte im Katechismus ergänzt werden, wobei diese, in angemesseneren Formulierungen, sich so eng wie möglich an den Glauben der Kirche, an die Wahrheit und an die Überzeugungen der Gläubigen anlehnen.«³⁸ Der Papst nennt in seinem Brief konkrete Punkte, die im Katechismus nicht mit der Lehre der Kirche in Widerspruch stehen dürften, zumal die Differenzen inzwischen nicht mehr nur eine teilkirchliche Angelegenheit seien.

Teilnehmer der Konferenz in Gazzada waren von Seiten des Heiligen Stuhls Eduard Dhans (1902–1978), Jan Visser (* 1931) und Benedict Lemeer (1907–1997) sowie Willem Bless, Edward Schillebeeckx und Piet Schoonenberg für die Niederlande. Von römischer Seite wurden 14 grundlegende³⁹ und 45 kleinere Einwände⁴⁰ gegen den NK vorgebracht, wobei Letztere der niederländischen Delegation erst vor Ort zugänglich gemacht wurden. Darum weigerte sich diese, über diese weiteren Aspekte überhaupt zu diskutieren. Die Gespräche erwiesen sich als mühsam und vor allem als zu kurz, um alle Anfragen gründlich zu behandeln. Außerdem brauchte es zunächst Zeit, um sich über grundlegende Verfahrensfragen auszutauschen, die die Position der römischen Delegation in der

35 Vgl. *Verwikkelingen rond ›De nieuwe katechismus‹*, in: *Katholiek Archief* 22, 1967, 867–872.

36 Vgl. *Verwikkelingen rond ›De nieuwe katechismus‹* (2), in: *Katholiek Archief* 23, 1968, 196–201, hier: 196f.

37 Vgl. *Verwikkelingen rond ›De nieuwe katechismus‹* (wie Anm. 35), 867.

38 Der Brief des Papstes hier zitiert nach: *De Volkskrant* 14. Juni 1968, 15.

39 Vgl. *Voornameste onderwerpen voor het onderhout*, in: *Witboek over de Nieuwe Katechismus*, hrsg. v. Willem BLESS, Utrecht 1969, 33–39.

40 Vgl. *Secundaire punten die aan een onderzoek onderworpen moeten worden in het gesprek over de Nieuwe Katechismus*, in: *Witboek over de Nieuwe Katechismus*, hrsg. v. Willem BLESS, Utrecht 1969, 42–46.

vatikanischen Hierarchie betrafen, und um Differenzen über den lehramtlichen Status des Katechismus zu thematisieren⁴¹.

Es wurde deutlich, dass die niederländische Seite einen Dialog auf Augenhöhe erwartete und eine gewisse Pluralität in der Lehrverkündigung der Kirche befürwortete⁴². Von vatikanischer Seite wurde hingegen in Übereinstimmung mit dem Papst gefordert, bei der nächsten Ausgabe des Katechismus und bei seinen Übersetzungen müsse es in der Tat zu textuellen Änderungen kommen. Der katholische Glaube in seiner klassischen Form sei hierbei die Norm. Man bestand auf einem direkten, manchmal wörtlichen Anschluss des NK an lehramtliche Aussagen, denn »die Dogmen müssen in derselben Bedeutung und in denselben Worten bewahrt bleiben«⁴³. Außerdem wurden andere Schwerpunktsetzungen bei einzelnen Themen verlangt, etwa die Betonung des Opfer- und Sühnecharakters des Kreuzestodes Jesu oder der statischen Aspekte im Eucharistieverständnis. Im Übrigen vertraten die römischen Delegierten die Ansicht, Rom sei nur aktiv geworden, weil es sich beim NK um einen von der niederländischen Bischofskonferenz in Auftrag gegebenen und approbierten Text handle; die inkriminierten Punkte wären als Meinung eines einzelnen Theologen also durchaus akzeptiert worden⁴⁴.

Es kann nicht überraschen, dass bei diesen Differenzen in den Ausgangspunkten keine großen inhaltlichen Übereinstimmungen erreicht werden konnten. Eine Ausnahme war die Frage der Erschaffung der Seele⁴⁵, wobei die erreichte Annäherung später von einem Kardinalsgutachten (siehe unten) wieder rückgängig gemacht wurde. Einzelne Formulierungsvorschläge der niederländischen Delegierten zur Verdeutlichung des NK-Textes wurden als unzureichend abgelehnt. Das Treffen in Gazzada endete zwar mit einem Bericht, doch darin blieben die Meinungen der Delegationen unverbunden nebeneinander stehen. Nicht einmal auf eine gemeinsame Schlusserklärung konnte man sich verständigen.

Nachdem Gazzada also nicht zu einem Ausgleich geführt hatte, wurde eine Kommission von Kardinälen beauftragt, eine erneute Bewertung des NK vorzunehmen. Zu dieser Kommission gehörten unter anderem die deutschen Kardinäle Joseph Frings (1887–1978) von Köln, der zugleich ihr Vorsitzender war, sowie der Paderborner Erzbischof Lorenz Jaeger (1892–1975). Unter Einbeziehung von Theologen – zu denen neben zwei der drei römischen Delegierten in Gazzada auch der Deutsche Joseph Ratzinger (* 1927) gehörte, der aber mutmaßlich an keiner Sitzung teilnahm, jedoch kein Vertreter des niederländischen Episkopats – kam die Kommission am 27./28. Juni 1967 erstmalig zusammen. Man konstatierte, es gebe keine Hinweise, dass die vom Vatikan verlangten Änderungen am Katechismus durchgeführt würden. Inhaltlich wiederholte die Kommission im Juli 1967 in einem Schreiben an die niederländischen Bischöfe die in Gazzada vorgelegten 14 Kritikpunkte, die jeweils nur durch Fußnoten ergänzt wurden. Von niederländischer Seite wurde daraufhin am 6. September 1967 ein eigener Vorschlag für eine Anpassung des Textes des NK vorgelegt⁴⁶. Eine römische Antwort erfolgte darauf nicht.

41 Vgl. Verslag door de Nederlandse afgevaardigden aan hun bisschoppen (13. April 1967), in: Witboek over de Nieuwe Katechismus, hrsg. v. Willem BLESS, Utrecht 1969, 78–81. – Dazu vgl. auch den Beitrag von Joachim BÜCKLE in diesem Band.

42 Vgl. Piet SCHOONENBERG, Het conflict rond nieuwe katechismus. Geschiedenis van een mislukte dialoog, in: Katholiek Archief 2, 1968, 672–682.

43 Officieel rapport van de besprekingen betreffende de veertien punten van de Nieuwe Katechismus (met theologische aantekeningen ter verklaring), in: Het dossier van de Nederlandse Katechismus, hrsg. v. Aldo CHIARUTTINI, Utrecht / Antwerpen 1969, 108–175, hier: 147.

44 Vgl. Le catéchisme hollandais. Interview du P. Jan VISSER C.S.S.R., in: La Documentation catholique 50, 1968, 621–628.

45 Vgl. Officieel rapport van de besprekingen betreffende de veertien punten (wie Anm. 43), 154–156.

46 Vgl. Voorstellen tot wijziging, in: Witboek over de Nieuwe Katechismus, hrsg. v. Willem BLESS, Utrecht 1969, 85–95.

Vom 12. bis 14. Dezember 1967 kam die Kardinalskommission erneut zusammen. Kardinal Alfrink reiste in dieser Zeit nach Rom und versuchte Einfluss zu nehmen⁴⁷. Offenbar ohne Erfolg, denn die Vorschläge aus den Niederlanden wurden als unzureichend abgelehnt. Zwar fanden die Kardinäle im ursprünglichen Text keine direkten Häresien oder Widersprüche zur kirchlichen Lehre, bestanden aber auf Änderungen⁴⁸. Die bereits bekannten 14 Kritikpunkte, wiederum in derselben Reihenfolge aufgeführt, wurden durch vier weitere Aspekte ergänzt⁴⁹. Nicht nur wegen dieser inhaltlichen Übereinstimmung mit dem in Gazzada von den vatikanischen Delegierten vorgelegten Text spiegelt der Beschluss der Kardinäle den Einfluss der hinzugezogenen Theologen wider.

Die nähere Ausformulierung der Überarbeitungen wurde wiederum einer theologischen Kommission mit jeweils zwei Delegierten aus Rom (Eduard Dhanis und Jan Visser) und den Niederlanden übertragen. Zu den Letzteren gehörte Herman Fortmann (1904–1968); der anfänglich von den Bischöfen beauftragte Gerard Mulders (1913–1981) hatte sich vor den Gesprächen aus Gewissensgründen zurückgezogen. Die neue Kommission trat Anfang 1968 im niederländischen Maarssen zusammen⁵⁰ und legte ihren Vorschlag dem Papst sowie den niederländischen Bischöfen vor. Das Dokument wurde auch den Autoren des NK zugestellt, die unter dem Datum vom 10. Juni 1968 für die niederländischen Bischöfe eine Kritik dieser Überarbeitung zusammenstellten⁵¹. Die Vorschläge der Kommission wurden nicht nur als unnötig, sondern auch als wenig wünschenswert bezeichnet. Hierüber traten die niederländischen Bischöfe mit dem Vatikan in Gespräche ein.

Diese Gespräche führten allerdings zu keinen Ergebnissen. Stattdessen wurde am 30. November 1968 (aber mit Datum vom 15. Oktober) ein abschließendes Urteil der Kardinalskommission veröffentlicht, das nun zehn übergeordnete Kritikpunkte enthielt⁵². Offenbar sah Rom sich zu diesem Schritt genötigt, weil inzwischen nicht nur die genannte deutsche Übersetzung des NK, sondern auch eine englische und französische Ausgabe ohne die gewünschten Modifikationen erschienen waren. Außerdem waren in einem italienischsprachigen Dossier im Mailänder Mondadori-Verlag einzelne Texte des Konflikts um den NK durchgestochen worden⁵³.

Am Tag der Veröffentlichung dieses Urteils ließ Kardinal Alfrink in einer Presseerklärung mitteilen, der Text der theologischen Kommission von Maarssen werde als Supplement zum NK und damit als eigenständige Publikation veröffentlicht. Eine Pressemitteilung der niederländischen Bischofskonferenz vom 10. Dezember 1968 bestätigte dies⁵⁴. Es wurde darauf verwiesen, dass die eigenen Vorschläge zur Überarbeitung des ursprünglichen Textes zwar keine Berücksichtigung gefunden hätten, man aus Respekt vor dem Papst die Diskussionen über den Katechismus nun aber beenden wolle. Im Übrigen könne sich die Öffentlichkeit mit dem geplanten Ergänzungsband ein eigenes Urteil bilden.

Der ursprüngliche Text des NK wurde also nicht verändert. Zudem stellte sich das inzwischen begonnene Pastorale Konzil der niederländischen Kirchenprovinz in seiner dritten Sitzung am 8. Januar 1969 noch einmal ausdrücklich hinter den NK, den man

47 Vgl. *Het overleg over »De nieuwe catechismus«*, in: *Katholiek Archief* 22, 1967, 1258.

48 Vgl. *Nederland: De nieuwe catechismus*, in: *Katholiek Archief* 23, 1968, 124f.

49 Vgl. *Verslag over de conclusies van de kardinalenkommissie*, in: *Witboek over de Nieuwe Katechismus*, hrsg. v. Willem BLESS, Utrecht 1969, 102–128.

50 Vgl. *Verwikkelingen rond »De nieuwe catechismus«* (2) (wie Anm. 36), 196–201.

51 Vgl. *Witboek over de Nieuwe Katechismus*, hrsg. v. Willem BLESS, Utrecht 1969, 231–273.

52 Vgl. *Commissio cardinalitia de »Novo catechismo«* (»De nieuwe catechismus«), *Declaratio*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 60, 1968, 685–691.

53 Vgl. *Cor de Groot, Klarheid na verwarring*, in: *De Volkskrant* 14. Juni 1968, 16.

54 Vgl. *Perscommuniqué van het secretariaat van de Nederlandse bisschoppenconferentie*, in: *Katholiek Archief* 23, 1968, 1275f.

»in seiner ursprünglichen Form«, also auch ohne die vom Heiligen Stuhl verlangten Änderungen, weiterhin als »zuverlässigen Führer«⁵⁵ in der Katechese für Jung und Alt betrachtete. Die Bischöfe stimmten bei diesem sogenannten »Vertrauensvotum« des Konzils nicht mit, das mit 90 Stimmen bei nur zwei Gegenstimmen und sieben Enthaltungen angenommen wurde.

Weil die Niederländer den Text des NK selbst nicht anpassen wollten, verlangte Rom weitere Ergänzungen⁵⁶. Diese überarbeitete Fassung des in Maarssen erstellten Dokuments wurde von Eduard Dhanis und Jan Visser am 19. Februar 1969 an die niederländischen Bischöfe geschickt. Auch wenn diese Fassung sowohl bei den Bischöfen als auch bei den Autoren des NK die Vorbehalte noch erhöhte, wurde der Text schließlich publiziert. Allerdings wurde im Untertitel ausdrücklich erwähnt, der Band sei im Auftrag der Kardinalskommission durch diese beiden Theologen zusammengestellt worden⁵⁷. Das Dokument spricht mit Blick auf den NK vom »ersten Text«, womit suggeriert wird, dieser werde jeweils an den kritikwürdigen Stellen durch einen »neuen Text« ersetzt. Auch bei den Übersetzungen des Werkes wurden diese Teile nun als Supplement hinzugefügt. Nur im Ausnahmefall der ungarischen Ausgabe von 1987 wurden die Änderungen in den ursprünglichen Text eingearbeitet⁵⁸.

3. Theologische Rekonstruktion des Konflikts um den NK

»Der neue Katechismus beginnt mit dem Menschen auf der Suche nach Gott. Er endet mit Gott auf der Suche nach dem Menschen. Er geht von der menschlichen Existenz aus und weist nach, wo darin die Frage nach Gott vorkommt«⁵⁹. Dementsprechend werden nach einem anthropologischen Eröffnungsteil (I) jene Antworten vorgestellt, die in der Geschichte auf die Frage nach Gott gefunden wurden, beginnend bei den nichtchristlichen Religionen bis hin zu den Antworten von Humanismus und Marxismus. Außerdem wird die Geschichte Israels erzählt (II), um danach zum Kern des Katechismus und des christlichen Glaubens zu gelangen: Jesus Christus selbst (III). In ihm vereint sich – so die Grundaussage des NK – die Suche des Menschen nach Gott zu allen Zeiten, weil Er sich im Sohn ganz und wahrhaftig finden lässt. Konkret wird das biblisch bezugte Leben Jesu mit dem Leben heute korreliert. Verschiedene liturgische und dogmatische Fragestellungen werden hierin integriert: Im NK geht die personale Beziehung zu Jesus Christus einer solchen theologischen Reflexion voran. Danach wird im umfangreichsten Teil des NK der geistgeführte Weg Christi mit seiner Kirche beschrieben, wobei Themen wie die Sakramente (jeweils verbunden mit der entsprechenden Altersstufe und ausgehend von der Liturgie), ethische und ekklesiologische Fragen sowie die Weltverantwortung der Christinnen und Christen behandelt werden (IV). Der NK endet mit einem Kapitel über die Eschatologie und über den lebendigen Gott als Ziel allen menschlichen Stre-

55 Motie van vertrouwen ten aanzien van het Nederlands episcopaat betreffende De Nieuwe Katechismus, in: Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie 4. Derde plenaire vergadering, Uitgave van Katholiek Archief, o. O., o. J., 271.

56 Vgl. De wijzigingen bij »De nieuwe katechismus«, in: Katholiek Archief 21, 1969, 535.

57 Vgl. Aanvulling bij De Nieuwe Katechismus. Op last van de Kardinalencommissie samengesteld door Ed. DHANIS s.j. en J. VISSER c.ss.r., Hilversum et al. 1969.

58 Vgl. Jan SIMONS, Een grensoverschrijdend boek. Verspreiding en vertaling, in: Geloof leren geloven. Twintig jaar »De Nieuwe Katechismus«: leren van het verleden met het oog op de toekomst, hrsg. v. Jan VAN LIER u. Jan SIMONS, Nijmegen 1987, 103–106, hier: 106.

59 Willem BLESS, Information aus Anlaß des Erscheinens des Katechismus, in: Report über den Holländischen Katechismus. Dokumente, Berichte, Kritik, hrsg. v. Gerard BEEKMAN, Freiburg i. Br. et al. 1969, 18f, hier: 18.

bens (V)⁶⁰. An diesem glaubens- und heilsgeschichtlichen Aufbau, der im NK durch die Metapher des Weges zusammengehalten wird, werden die theologischen Grundoptionen und auch das Innovative dieses Buches deutlich. Das geschichtliche Denken kann als »der eigentliche Schlüssel zum Verständnis des ganzen Katechismus«⁶¹ gelten. Es geht darum, die Glaubenswahrheiten für den spätmodernen Menschen mit Blick auf dessen existentielle Fragen zu reformulieren. Dazu wählt der NK einen anthropologischen und nicht einen (vermeintlich) überzeitlichen dogmatischen Ansatz⁶². Das impliziert zugleich ein hermeneutisches Verständnis des Christentums, womit die Bruchstelle zu den Gegnern des Buches benannt ist⁶³.

Diese machen zwar ebenfalls einen Unterschied zwischen dem Kern des Glaubens und den veränderlichen Formen, in denen dieser verkündet wird. Es gibt also eine Differenz zwischen dem Wesen oder Ereignis eines Heilsmysteriums und den Formeln und Begriffen, mit denen es von der Kirche eingeholt und gelehrt wird⁶⁴. Letztere können sich verändern. Für Rom bleiben diese Veränderungen aber äußerlich: Es geht funktional um eine Anpassung an die jeweilige Sprache und das Verständnis der Menschen, damit diese die Botschaft besser aufnehmen können. Der eigentliche Kern bleibt davon jedoch unberührt. Schließlich soll der offenbarte Glaube so authentisch wie möglich erfasst werden.

Ausgangspunkt ist dann nicht der nach Gott suchende, sondern der empfangende Mensch, dem der Glaube von der Kirche erschlossen wird. Der Maßstab bleibt die traditionelle Theologie und die Aussagen des Lehramts, während der NK diese Aussagen mit den Denkkategorien der damaligen Gegenwart erschließt. Letztlich macht er die Kommunizierbarkeit des Glaubens in der Vorstellungs- und Lebenswelt der Leserinnen und Leser zum Maßstab. So geht der Katechismus »wirklich auf den Menschen zu, er doziert nicht ein abstraktes System, sondern er nimmt das Fragen des Menschen auf und entdeckt den Ort des Glaubens mitten in diesen Fragen«⁶⁵. Die niederländische Seite weist in diesem Zusammenhang wiederholt darauf hin, dass es in der Kirchengeschichte immer schon eine solche Entwicklung der Glaubenswahrheiten gegeben habe.

Damit geht es beim Konflikt um den NK nicht nur um einzelne Formulierungen oder Akzentsetzungen im *depositum fidei*, sondern um den Grundansatz des Buches und seine theologische Ausrichtung⁶⁶. »Brennglasartig treffen sich hier erstarrte Vorstellungen zur Glaubensweitergabe der ausgehenden pianischen Periode mit Neuaufbrüchen französischer und deutscher Herkunft, vorangetrieben vom Reformeifer der frühen Konzilszeit«⁶⁷. Im NK selbst wird dieser Gegensatz so beschrieben: In der Vergangenheit wurde die christliche Wahrheit noch »als ein Fels verstanden, und war sie kein Fels, so wurde sie sich selbst untreu. Man beachtete zu wenig, dass wir nie die Wahrheit an sich haben, sondern

60 Vgl. ausführlich zum Konzept dieses Aufbaus: Josef DREISSEN, Diagnose des Holländischen Katechismus. Über Struktur und Methode eines revolutionären Buches, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1968, 9–20.

61 Ebd., 51. – Vgl. a.: NK VII.

62 Vgl. Ulrich WERBS, Die Bedeutung des Hörers für die Verkündigung. Pastoraltheologische Überlegungen zum anthropologischen Ansatz der Verkündigung im Holländischen Katechismus für Erwachsene, Leipzig 1978, 75–184.

63 Vgl. Rudolf PESCH, Zweierlei Glaube, oder: Holland und Rom, Stuttgart 1970.

64 Vgl. Officieel rapport van de besprekingen betreffende de veertien punten (wie Anm. 43), 109–112.

65 Joseph RATZINGER, Der Holländische Katechismus. Versuch einer theologischen Würdigung, in: Hochland 62, 1970, 301–313, hier: 305.

66 Vgl. Erik BORGMAN, De discussie met Rome, in: Geloof leren geloven. Twintig jaar »De Nieuwe Katechismus«: leren van het verleden met het oog op de toekomst, hrsg. v. Jan VAN LIER u. Jan SIMONS, Nijmegen 1987, 96–102, hier: 97–99.

67 BITTER, Der Holländische Katechismus (wie Anm. 3), 101.

immer nur Ausdrucksformen der Wahrheit. Dieselbe Wahrheit muss immer wieder neu ausgesagt und angepasst werden, will sie nicht schal werden und verdorren«⁶⁸. Nicht die Wiederholung von dogmatischen Formeln ist demnach entscheidend, sondern was der Glaube in Kirche und Welt bedeutet und bewegt (hat). Das Christentum soll schließlich nicht etwas Äußerliches bleiben. Der NK antwortet darum nicht auf allgemeine Fragen mit zeitlosen Definitionen, sondern er formuliert seine Antworten offen, konkret, tastend und erzählerisch. Denn die Heilsmysterien wollen wirklich angeeignet, durchdacht und auch im Alltag der Getauften bezeugt werden.

Das Ziel einer solchen »existentialen Katechese«⁶⁹ ist nicht mehr, den Glauben zu lernen, sondern glauben zu lernen. Die Offenbarung ist für den NK eine Botschaft, die das Leben betrifft. Die Orthopraxie bekommt dabei Vorrang vor der Orthodoxie. Wollte die Katechese früher Sicherheit und Eindeutigkeit vermitteln, wobei man sich im Zweifelsfall auf die Autorität des Lehramts verlassen konnte, so geht es nun um ein selbstverantwortetes Christsein in einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft. Hierin spiegelt sich der im ersten Abschnitt angedeutete Kontext der Spätmoderne wider und die kirchliche Aufbruchphase, in der das Buch entstanden ist. Außerdem impliziert dies ein dynamisches Glaubensverständnis, das mehrere Deutungen zulässt⁷⁰. So werden im NK immer wieder (auch nichttheologische) Gegenpositionen und Alternativen ohne apologetischen Impetus erwähnt und in den Dialog einbezogen.

Diese Unterschiede in den theologischen Grundoptionen lassen sich an einzelnen Konfliktfeldern in den Diskussionen um den NK festmachen. Während Rom in der Ekklesiologie das Lehramt im Gegenüber zum Volk Gottes betont, weisen die Niederländer – ausgehend vom gemeinsamen Priestertum aller Getauften⁷¹ – auch den Laien eine Rolle bei der Interpretation der Offenbarung zu, was in der Hierarchie Widerhall finden müsse. Die Kirche befindet sich nämlich als Ganze auf dem Weg der Nachfolge Christi. Außerdem gehören für den NK alle Menschen guten Willens zum Volk Gottes⁷². Während die Kritiker das Lehramt zuerst an den Primat des Papstes und die Konzilien binden und vor den Auswirkungen des Buches auf die globale Kirche warnen, heben die Befürworter auf die wachsende Verantwortung des lokalen Episkopats ab und beschreiben die päpstliche Unfehlbarkeit von der Einmütigkeit des Bischofskollegiums und der ganzen Kirche her⁷³.

In Fragen der christlichen Moral halten die Kritiker des NK an der normativen Bedeutung des Naturrechts fest. Über die positiven weltlichen Gesetze hinaus ergeben sich daraus für den Katholiken (und eigentlich für jeden Menschen) objektive Kriterien der Lebensführung und Verpflichtungen, von denen manche unter allen Umständen gelten⁷⁴. Im NK wird dagegen im Zusammenhang mit dem Dekalog gesagt, das jede Norm »den Stempel einer *bestimmten* Gemeinschaft und einer *bestimmten* Zeit trägt. Dabei sind ewig geltende und zeitgebundene Elemente ineinander verflochten. Niemals gibt eine bestimmte Formulierung pur und für immer den angezielten Wert wieder. Denn ständig wächst das Verständnis von Gut und Böse und für die konkrete Anwendung der ewig gültigen Gesetze im Hier und Heute neu«⁷⁵. Bei dieser Anwendung kommt dem Gewis-

68 NK 430.

69 Wolfgang LANGER, Der Holländische Katechismus. Ein Buch, das Antworten geben will, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 60, 1971, 265–271, hier: 267.

70 Vgl. DREISSEN, Diagnose des Holländischen Katechismus (wie Anm. 60), 46–63; 113–115.

71 Vgl. NK 408–420.

72 Vgl. DREISSEN, Diagnose des Holländischen Katechismus (wie Anm. 60), 74–78.

73 Vgl. Verslag over de conclusies van de kardinalenkommissie (wie Anm. 49), 119–121 und NK 424–434.

74 Vgl. Verslag over de conclusies van de kardinalenkommissie (wie Anm. 49), 116–118.

75 NK 438.

sen eine entscheidende Bedeutung zu, wogegen die römische Seite die Notwendigkeit einer (kirchlichen) Führung bei der Gewissensentscheidung betont.

Auch in der Christologie erweisen sich die unterschiedlichen theologischen Denkweisen als Ursache des Konflikts. Dies betrifft den jesuanischen Grundzug des NK. So ist zum Beispiel der vierte Teil über die Kirche mit ›Der Weg Christi‹ überschrieben⁷⁶ und unter dem Stichwort Jesus von Nazareth verweist das Register auf das ganze Buch⁷⁷. Im dritten Teil des Katechismus geht es nicht so sehr um die gottmenschliche Person Christi oder um die innertrinitarische Ökonomie, sondern um das vorbildliche Leben Jesu, wie es die Bibel bezeugt⁷⁸. Der NK vertritt also eine inkarnatorische Theologie ›von unten‹ ohne strikte Trennung von sakral und weltlich, während die Kritiker eine Christologie ›von oben‹ verfechten. Für den Katechismus steht die Beziehung zwischen dem je konkreten Menschen und dem Menschensohn im Mittelpunkt. Der dogmatische Glaube der Kirche ist eine hiervon abgeleitete Formgebung dieses Geheimnisses.

Ein letztes Beispiel dafür, wie die jeweiligen theologischen Schulen den Konflikt um den Katechismus bestimmt haben, ist das (Erb-) Sündenverständnis. Es soll abschließend ausführlicher erläutert werden, weil zu diesem Thema die umfangreichsten Änderungen am Ursprungstext gefordert wurden und es in den damaligen Diskussionen als theologischer Lackmustest galt⁷⁹. Unser Ausgangspunkt ist das Schlussdokument von Gazzada, da beide Seiten dort noch in einem direkten und relativ gleichrangigen Austausch miteinander waren. Wir haben bei der Rekonstruktion der späteren Ereignisse gesehen, dass die niederländische Seite ihren Einfluss danach weitgehend verlor. Von ihr wurde das römische Vorgehen denn auch als gegen den Geist und Buchstaben des Zweiten Vatikanischen Konzils gerichtet angesehen⁸⁰.

Grundsätzlich geht es dem Katechismus auch an dieser Stelle nicht zuerst darum, dass die Gläubigen die Erbsündenlehre der Kirche anerkennen, sondern dass sie aus der Anerkennung Jesu als dem Christus heraus leben. Dementsprechend argumentieren die niederländischen Delegierten im Schlussdokument von Gazzada, dass der NK die traditionellen Dogmen nicht leugne, sondern mit heutigen Erfahrungen korreliere. Die Erbsünde wird also nicht vom Sündenfall am Anfang der Zeiten, sondern als ›Sünde der Welt‹ (Joh 1,29) von der Gegenwart aus interpretiert. Das Böse belastet die Menschheit durch die ganze Geschichte. Ihre Abkehr von Gott wirkt weiter in der Schuld des oder der Einzelnen. Die Urschuld des ersten Menschen wird somit über die historische und aktuelle Macht der Sünde erschlossen, wodurch die Erbsünde in einen umfassenderen Zusammenhang gestellt wird⁸¹. Die römische Seite widerspricht dem nicht. Sie meint aber, dass die Erbsündenlehre im Katechismus nicht in ihrem vollen Umfang dargestellt sei. Sie möchte darum bestimmte Aspekte ergänzen, insbesondere dass jeder und jede mit der Geburt als Glied in der Kette der Generationen durch die Erste Sünde (*peccatum originale*) belastet ist.

Das Kapitel über die Erbsünde beginnt und endet im NK mit der Erlösung⁸². Menschliche Schuld wird im Horizont der Heilzusage Gottes begriffen, was die Vergebung der Sünden mit einschließt. Ausdrücklich wird darauf hingewiesen, dass ein noch ungetauftes Kind in eine Welt geboren ist, die unter dem Vorzeichen der Erlösung steht⁸³. Auch nach

76 Vgl. NK 239–544.

77 Vgl. NK 504.

78 Vgl. Erik BORGMAN, *God en de mens op zoek naar elkaar. Karakterisering van de inhoud, in: Geloof leren geloven. Twintig jaar »De Nieuwe Katechismus«: leren van het verleden met het oog op de toekomst*, hrsg. v. Jan VAN LIER u. Jan SIMONS, Nijmegen 1987, 49–54.

79 Vgl. Piet SCHOONENBERG, *Testcase erfzonde*, in: *De Nieuwe Mens* 19, 1967/68, 194–205.

80 Vgl. Frans HAARSMA, *Katechese en leergezag*, in: *Verbum* 40, 1973, 145–156.

81 Vgl. *Officieel rapport van de besprekingen betreffende de veertien punten (wie Anm. 43)*, 117–121.

82 Vgl. NK 304f; 317.

83 Vgl. NK 305.

dem Sündenfall bleibt das göttliche Erbarmen bestehen. Doch ist der Mensch unvermeidlich mit der Tatsache der Sünde konfrontiert, die als Unvermögen aufgefasst wird, zu lieben. Sünde ist eine reale Macht, die auch vom (damaligen) gesellschaftlichen Optimismus nicht wegerklärt werden dürfe. Sie wird mit John Henry Newman (1801–1890) als Teil der Existenz und als Kern der Menschheitsgeschichte verstanden, wofür die Tradition die Lehre von der Erbsünde gebraucht hat⁸⁴. Wie Gott am Anfang alles gut geschaffen hat, so bleibt er auch nach dem Sündenfall treu. Er lässt dem Menschen gar die Freiheit, sich gegen ihn selbst und somit für die Sünde zu entscheiden.

Auf diese Weise wird die Ursprungssünde des ersten Menschen im NK durchgehend mit den Schulterfahrungen der Gegenwart verbunden: Adam ist *der* Mensch, also jeder Mensch. Der Zug zur Sünde liegt der persönlichen Schuld voraus und verwirklicht sich gleichzeitig immer wieder als Absage an die Liebe Gottes. Während die Tradition diese Anlage als Erbsünde in der menschlichen Natur verwurzelt sah, wird sie nun von der göttlichen Berufung zum Heil her verstanden.

Auch das Supplement zum NK geht von der möglichen Identifikation Adams mit dem Menschen schlechthin aus. Mit dem Buch Genesis wird erläutert, dass durch die Ursünde alle nachfolgenden Generationen den paradiesischen Stand der Heiligkeit und Gerechtigkeit verloren haben. Die biblische Schöpfungsgeschichte wird »als Zusammenfassung der Haltung des Menschen gegenüber Gott«⁸⁵ bezeichnet. Neben der einzelnen Tat gibt es also einen Zustand der Sünde, der eine Fortsetzung der Ursprungssünde im Paradies ist, insofern diese über die Fortpflanzung übertragen wird. Die Urschuld dauert fort, wenn auch in abgeschwächter Form und ohne dass die aktuelle Sünde einfach als deren direkte Konsequenz angesehen werden darf. Die Taten des Menschen bleiben schließlich an seine Freiheit gebunden. Der grundlegende Zustand der Sünde macht uns aber zu erlösungsbedürftigen Geschöpfen, die auf das rettende Schicksal Jesu Christi mit Tod und Auferstehung angewiesen sind.

Die Berufung des Menschen, seine Freiheit, sich auch gegen Gott zu entscheiden, dessen bleibende Heilszusage – alle diese Elemente tauchen auch im Supplement zum NK auf. Vor allem aber prägen den Text die Wesensmerkmale der Sünde und die innertheologischen Probleme, die damit zusammenhängen: zum Beispiel die Frage der Unsterblichkeit des Menschen und dessen Vernichtung durch die Sünde oder ob die scholastische Auffassung noch Bestand haben kann, nach der allein der Mann den Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit an die Nachkommen weitergibt⁸⁶. Zusammenfassend wird deutlich, dass die Rede von der Erbsünde im NK genutzt wird, »um das Geheimnis der menschlichen Situation zu verdeutlichen, also die Erfahrung des ›großen, gemeinsamen, unvermeidlichen, aber doch schuldhaften Unvermögens zu lieben‹, das das Menschsein bestimmt. Die Ergänzungen zum NK versuchen dagegen so genau wie möglich die ziemlich komplizierte traditionelle Theorie über die Erbsünde zu erklären und begreiflich zu machen.«⁸⁷

Auffällig ist, dass die Ergänzungen durchaus versuchen, an den Text des NK anzuknüpfen. Das beschränkt sich aber auf Stichwortverbindungen und kurze Zitate, um dann konsequent ein neoscholastisches Denken zu entfalten. Wo der Katechismus neben der Bibel auch zeitgenössische Quellen zitiert, berufen sich die Ergänzungen vor allem auf lehramtliche Texte und die theologische Tradition. Außerdem wird die Rede über die Sünde anders als im NK nicht von der vergebenen Schuld und der Zusage des Heils aus betrieben, was zu einer pessimistischeren Anthropologie führt.

84 Vgl. NK 306.

85 Aanvulling bij De Nieuwe Katechismus (wie Anm. 57), 17.

86 Vgl. ebd., 28–30.

87 BORGMAN, De discussie met Rome (wie Anm. 66), 98.

Schließlich scheint die biologistisch verstandene Aussage, dass die Urschuld von einer Generation auf die nächste weitergegeben wird, ein wesentlicher *Movens* gewesen zu sein, warum der NK an dieser Stelle überhaupt überarbeitet werden sollte. Das Buch widmet sich dieser Frage nur kurz und klärt sie konsequent im Duktus der übrigen Ausführungen⁸⁸. Die zugespitzte Formulierung im NK, dass man das *peccatum originale* eigentlich nicht besonders beachten müsse, wird bereits im Schlussdokument von Gazzada zurückgenommen⁸⁹. Das reichte den Römern aber nicht. So erwähnt bereits die Präambel zu diesem Abschnitt im Supplement den genannten Aspekt ausdrücklich⁹⁰. Auch die Kardinäle hatten sich im zweiten Punkt des lehramtlichen Teils ihres Gutachtens entsprechend geäußert. Und schon die Bittschrift der niederländischen Bedenkenräger an den Papst meinte, dass mit Blick auf die Erbsünde im NK »geleugnet wird, dass wir diese als eine Sünde besitzen, die von dem einen Ahnherrn abstammt und durch Fortpflanzung an uns weitergegeben wird.«⁹¹

4. Der NK als Dokument des Übergangs in der nachkonziliaren Kirche

Der NK trägt manche zeitgebundenen Züge, etwa in der Auseinandersetzung mit dem Marxismus oder in der existentialistischen Betonung des Individuums – Züge, die dem eigenen Anspruch entsprechen, den christlichen Glauben auf der Höhe der beginnenden Spätmoderne auszulegen. Damit sind allerdings auch inhaltliche Schwächen verbunden: Spannungen zwischen eher narrativen und stärker argumentierenden Passagen oder der historisierende und psychologisierende Zugang zu biblischen Texten⁹².

Wir haben gesehen, dass der Konflikt um den Katechismus mit widerstreitenden theologischen Denkweisen und unter ungleichen Diskursbedingungen ausgetragen wurde. Heute ist festzuhalten, dass der dem Konflikt zugrundeliegende Paradigmenwechsel von der Neuscholastik zu einer nachkonziliaren Theologie zugunsten der Letzteren ausgegangen ist. Der NK steht am Anfang dieser Entwicklung, er war das erste umfassende Projekt dieser Art nach dem Konzil. Der Streit um das Buch war notwendig für die Überwindung einer traditionellen Form der Glaubensweitergabe und die Entwicklung einer erneuerten Katechese. So spiegeln Text und Konflikt das Bild einer nachkonziliaren Kirche im Übergang⁹³.

Während der heilsgeschichtliche, hermeneutische, anthropologische und kontextgebundene Ansatz des NK heute weitgehend die Theologie bestimmt, bleibt die Frage offen, wie sich die Beziehung zwischen lokaler und globaler Kirche seit damals entwickelt hat. Diese Frage müsste durch eine Analyse der aktuellen Diskursbedingungen zwischen dem Heiligen Stuhl und den Teilkirchen beantwortet werden. Auffällig ist jedenfalls, dass sich solche Konflikte im 21. Jahrhundert nur noch selten um Katechismen oder die Katechese drehen.

88 »Weil man ganz besonders betonte, dass diese Erbsünde durch die Abstammung von den Eltern entsteht, redete man viel über die Erbsünde bei kleinen Kindern. Aber wenn wir die Sündhaftigkeit umfassender sehen, die in der ganzen Menschheit entsteht, geht es viel eher um den erwachsenen Menschen. Die Erbsünde ist die Sünde der Menschheit als Ganze (mich selber nicht ausgeschlossen), weil sie jeden Menschen betrifft. In jeder persönlichen Sünde klingt die Erbsünde als Grundton mit.« (NK 313)

89 Vgl. *Officieel rapport van de besprekingen betreffende de veertien punten* (wie Anm. 43), 118.

90 Vgl. *Aanvulling bij De Nieuwe Katechismus* (wie Anm. 57), 14.

91 *Achter Nederlands episcopaat om* (wie Anm. 30), 3.

92 Vgl. BITTER, *Der Holländische Katechismus* (wie Anm. 3), 105f.

93 Vgl. RATZINGER, *Der Holländische Katechismus* (wie Anm. 65), 313.

MICHAEL SEEWALD

Innovation aus anti-innovatorischer Absicht

Der Dogmenbegriff des »Katechismus der Katholischen Kirche«
(1992) im Kontext lehramtlicher Selbstbeschreibungen

1. Einleitung: Arbeitsbegriff und These

Der dem römischen Bischof Stephan I. (reg. 254–257) bei Cyprian von Karthago († 258) zugeschriebene Satz, »*nihil innovetur nisi quod traditum est*«¹ – nichts Neues dürfe eingeführt werden außer dem, was überliefert worden sei – ordnet jene zwei Begriffe einander zu, die nebeneinander- oder gegenübergestellt bis heute unzähligen Abhandlungen und Sammelbänden ihren Titel gegeben haben: Tradition und Innovation². Die Pointe des »Spannungsfeldes«, des »Zwischenraumes« oder des »Zusammenhangs«, die zwischen diesen beiden Größen herrscht, wird meist versöhnlich beschrieben. Tradition und Innovation seien keine Gegensätze, sondern der Rückgriff auf Tradition ermögliche Innovation und Innovation sei nicht per se traditionsfeindlich, sondern könne auch die Tradition bewahrende oder sie fortschreibende Wirkung entfalten. Solche Aussagen mögen richtig sein, erscheinen aber der Präzisierung bedürftig.

Weiterführend für die theologische Diskussion wäre etwa die Unterscheidung zwischen einem konstatierend-deskriptiven Verständnis von Tradition und Innovation auf der einen, und der topologisch-normativen Verwendung dieser Begriffe auf der anderen Seite. Ersterem geht es um die Frage, ob eine Idee oder ein Sachverhalt theoretischer oder praktischer Art tatsächlich neu ist oder sich bereits in der Tradition – worunter in diesem Kontext prima facie das verstanden wird, was als bereits Dagewesenes bekannt ist – findet. Ein diesbezügliches Tatsachenurteil ist nicht frei von wertenden Voraussetzungen. So vertrat eine der Pioniergestalten der anglophonen Ideengeschichte, Arthur O. Lovejoy (1873–1962), die These, dass die Entwicklung des Denkens, betreffe sie nun Philosophie, Religion oder Naturwissenschaft, sich auf wenige gleichbleibende, lediglich in andere

1 CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, Epistola 74,1 (CCSL 3C, 564, Z. 13f.).

2 Vgl. exemplarisch: Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation (Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger), hrsg. v. Georg SCHMUTTMAYR, Heinrich PETRI, Karl HAUSBERGER, Wolfgang BEINERT u. Georg HILGER, Regensburg 1997; Tradition und Innovation. Denkanstöße für Kirche und Theologie (Festschrift für Hermann Josef Pottmeyer) (PaThSt 33), hrsg. v. Wilhelm GEERLINGS u. Josef MEYER ZU SCHLOCHTERN, Paderborn 2003; Tradition, Innovation, Invention. Fortschrittsverweigerung und Fortschrittsbewusstsein im Mittelalter (Scrinium Friburgense 18), hrsg. v. Hans-Joachim SCHMIDT, Berlin 2005; Die Theologie und »das Neue«. Perspektiven zum kreativen Zusammenhang von Innovation und Tradition, hrsg. v. Wilhelm DAMBERG u. Matthias SELLMANN, Freiburg i. Br. 2015; Theologie zwischen Tradition und Innovation. Interdisziplinäre Gespräche / La théologie entre tradition et innovation (Théologie pratique en dialogue / Praktische Theologie im Dialog 50), hrsg. v. Salvatore LOIERO u. François-Xavier AMHERDT, Basel 2019.

Kontexte übertragene oder anders zusammengestellte elementare Ideen (»unit ideas«) zurückführen lasse. Eine solche Konzeption hat Folgen für die Bereitschaft, bestimmte Entwicklungen als innovativ zu markieren. »Jede Epoche«, so Lovejoy, »scheint neue Formen des Denkens und Schließens zu entwickeln, wenn auch in bezug auf dieselben Probleme. In Wahrheit ist jedoch die Zahl der eigenständigen und originellen philosophischen Gedanken oder Motive sehr begrenzt [...]. Die scheinbare Originalität vieler Systeme beruht allein auf der neuartigen Verarbeitung oder Anordnung der bereits bekannten Bestandteile, aus denen sie hervorgehen. Wer sich dies klargemacht hat, dem sollte die Geschichte als ganze viel leichter überschaubar sein. Damit will ich nicht behaupten, daß in der Geschichte des Denkens nicht von Zeit zu Zeit völlig neue Entwürfe, Probleme und Formen des Denkens auftauchen. Aber ein solches Auftauchen völlig neuer Gedanken scheint mir weitaus seltener vorzukommen als man gemeinhin glaubt.«³

Während für Lovejoy Innovation ein selten anzutreffendes Phänomen darstellt, neigen Soziologen, Historiker oder Theologen, die eine scharfe Trennlinie zwischen modernen und vormodernen, vermeintlich traditionellen Gesellschaften oder Denkformen ziehen, dazu, der Moderne ein hohes Innovationspotenzial gegenüber jenen Epochen zuzugestehen, die, wie etwa das Mittelalter, als »Chiffre der Alterität«⁴ dienen, um einen Zustand zu umschreiben, von dem sich die Moderne kraft ihrer innovatorischen Dynamik abhebt. Auch ein konstatierend-deskriptives Verständnis von Tradition und Innovation impliziert also keine objektive Messbarkeit. Was als Innovation anerkannt oder als der Tradition zugehörig betrachtet wird, hängt von dem theoretischen Referenzrahmen ab, in dem diese generischen Begriffe definiert werden.

Ein solcher Referenzrahmen kann, muss aber nicht normativ-topologisch bestimmt sein. Ein normativ-topologisches Traditions- oder Innovationsverständnis liegt vor, wenn die Klassifizierung einer Idee oder eines Sachverhalts als traditional oder innovativ legitimierende oder delegitimierende Wirkung hat. Topoi sind im Kontext der boethianischen Rhetorik Orte, an denen sich Argumente, das heißt Gründe finden lassen, die einer in Frage stehenden Sache Glaubwürdigkeit verleihen⁵. Wenn also eine Idee oder ein Sachverhalt normativ bewertet werden sollen, kann dies – je nachdem, in welcher Weise Tradition und Innovation selbst normativ aufgeladen sind – dadurch geschehen, dass die in Frage stehende Idee oder der Sachverhalt als innovativ oder traditional gekennzeichnet werden. Im Wissenschaftssystem etwa, in dem um knappe Ressourcen konkurriert wird, werden jene Projekte gefördert, von denen zumindest angenommen wird, dass sie etwas Neues wagen. Das Prädikat des Innovativen ist positiv besetzt. Im Kontext religiöser Geltungsansprüche, zumal aus Sicht der katholischen Kirche, verhält es sich anders. »Von den Vorfahren ist alles vortrefflich geordnet; nichts Neues kann mehr geschaffen werden; ja Gott haßt die Neuerer«, betont der Kanonikus Adelman von Lüttich [† um 1061] gegenüber seinen schöpferischen Zeitgenossen.⁶ Wo Offenbarung als Mitteilung göttlicher Wahrheit in Form zutreffender Sätze verstanden und das Offenbarungsgeschehen zugleich in einem der Vergangenheit zugehörigen Zeitraum lokalisiert wird, stellt Innovation eine Bedrohung dar. »Bei diesem steten Messen der eigenen Zeit an der Vergangenheit

3 Arthur O. LOVEJOY, Die Beschäftigung mit der Ideengeschichte, in: Ideengeschichte, hrsg. v. Barbara STOLLBERG-RILINGER, Stuttgart 2010, 43–59, hier: 43f.

4 Der Begriff wurde geprägt von Valentin GROEBNER, Das Mittelalter hört nicht auf. Über historisches Erzählen, München 2008, 148f. – Zur Kritik an einer sich selbst unter Herabsetzung anderer Epochen bis dato unbekanntes Innovationstätigkeit zuschreibenden Moderne vgl. Thomas BAUER, Warum es kein islamisches Mittelalter gab. Das Erbe der Antike und der Orient, Darmstadt 2019, 21–23.

5 Vgl. BOETHIUS, In Topica Ciceronis Commentarium VI (PL 1156 B): »Argumentum est ratio quae rei dubiae faciat fidem.«

6 Johannes SPÖRL, Das Alte und das Neue im Mittelalter. Studien zum Problem des mittelalterlichen Fortschrittsbewußtseins, in: HJ 50, 1930, 297–341, hier: 307.

kann Fortschritt also nur bedeuten: *reformatio* des Alten, nie *revolutio* oder *evolutio* des Bestehenden.«⁷ Tradition wird dabei, anders als in einem konstatierend-deskriptiven Verständnis des Begriffs, nicht nur als das verstanden, was als bereits Dagewesenes bekannt ist (etwa wenn im Kontext der Philosophie von der Platonischen Tradition die Rede ist oder behauptet wird, eine bestimmte Theorie stehe in der Tradition des Englischen Empirismus), sondern so gefasst, dass etwas als bereits Dagewesenes bewahrt werden und die Richtschnur für alles Künftige bilden sollte. Der Verweis auf die Tradition im zweitgenannten Sinne hat topologische Bedeutung, da die Einordnung einer Idee oder eines Sachverhaltes als traditionsgemäß legitimierende und die Deklaration einer Idee oder eines Sachverhaltes als nicht der Tradition entsprechend delegitimierende Wirkung hat.

Katechismen spielen in diesem Gefüge eine widersprüchliche Rolle. Zunächst zur Terminologie: Der Begriff des Katechismus ist mehrdeutig. Er bezeichnet erstens das Geschehen der Glaubensunterweisung, mag diese sich nun an Katechumenen, die zur Taufe hingeführt werden, oder an bereits Getaufte richten. Ein Katechismus ist zweitens ein Lehrbuch, das als Hilfsmittel der Glaubensunterweisung dient und entweder für die zu Unterrichtenden oder für die sie Beliehenden zentrale Glaubensgehalte bündelt. Davon ausgehend hat sich eine dritte Bedeutung entwickelt, die unter dem Begriff des Katechismus jenseits der Glaubensunterweisung eine Kurzfassung oder Einführung in ein bestimmtes Themengebiet versteht und das Wort »Katechismus« weitgehend als Synonym zu »Kompendium« gebraucht⁸. Im Folgenden ist ausschließlich von Katechismen in der zweiten der genannten Bedeutungen, näherhin vom universalkirchlich derzeit gebräuchlichen, 1992 vorgelegten *Katechismus der Katholischen Kirche* die Rede⁹. Dieser Katechismus gibt an, die wichtigsten Inhalte des katholischen Glaubens – verbürgt durch die den Katechismus approbierende und ihn herausgebende kirchliche Autorität – verlässlich zusammenzufassen. Das macht ihn zu einem eminenten »pädagogischen Objekt«¹⁰ eines Traditionsverständnisses im topologisch-normativen Sinne. Bei genauerer Betrachtung stellt sich die Lage jedoch komplexer dar. Der *Katechismus der Katholischen Kirche* ist, gerade weil er im topologisch-normativen Sinne als Manifestation der Tradition gilt, ein Ort der Innovation im konstatierend-deskriptiven Sinne – einer Innovation, die umso wirkmächtiger ist, je weniger sie als innovativ gekennzeichnet wird, und die selbst einem normativen, anti-innovatorischen Interesse entspringt. Diese These soll anhand des im Katechismus dargelegten Dogmenbegriffs veranschaulicht werden.

2. Der »Katechismus der Katholischen Kirche« als Produkt eines Verfallsnarrativs

2.1. Die Sorge um die Priesterausbildung auf dem Zweiten Vaticanum als Funktionsäquivalent zum Wunsch nach einem Katechismus auf dem Tridentinum

Am 4. Dezember 1563, dem letzten Sitzungstag des Konzils von Trient (1545–1563), verfügten dessen Väter, dass die Vorarbeiten zur Herausgabe des Messbuchs, des Bre-

⁷ Ebd., 309.

⁸ Diese dritte, seltener als die ersten beiden Bedeutungen anzutreffende Verwendung liegt etwa folgendem Werk zugrunde: Konrad MARTIN, *Katechismus des römisch-katholischen Kirchenrechts*, Münster 1875.

⁹ Die lateinische Editio typica, die jedoch erst im Anschluss an das Erscheinen des Katechismus in einigen modernen Sprachen erarbeitet wurde, bildet: *Catechismus Ecclesiae Catholicae*, Editio typica latina, Città del Vaticano 1997.

¹⁰ Zu diesem Begriff Homi K. Bhabas vgl. Carolin EMCKE, *Kollektive Identitäten. Sozialphilosophische Grundlagen*, Frankfurt a. M. 2018, 175–180.

viers und des Katechismus, die nicht mehr während des Konzils abgeschlossen werden konnten, an den Papst übergeben werden, »damit durch dessen Urteil und Vollmacht die Angelegenheit abgeschlossen und veröffentlicht werde.«¹¹ Pius V. (reg. 1566–1572) publizierte daraufhin 1566 den *Catechismus ex decreto SS. Concilii Tridentini ad parochos*, 1568 das Breviarium und 1570 das Missale. Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) hat mit Blick auf Messbuch und Brevier, ähnlich wie das Tridentinum, ebenfalls Aufgaben an den Papst übergeben. Es forderte eine »*instauratio generalis*«¹² der Liturgie, für die es sowohl allgemeine Normen als auch in manchen Aspekten sehr spezifische Vorschriften formulierte¹³. Die damit verbundene Überarbeitung der liturgischen Bücher konnte das Konzil nicht selbst bewerkstelligen. Sie ging als konziliarer Erledigungsüberhang – von einem Auftrag im strengen Sinne lässt sich kaum sprechen, da (nach der sich in der Neuzeit durchsetzenden Verhältnisbestimmung von Papst und Konzil, erst recht seit dem Ersten Vaticanum [1869]) ein Konzil dem Papst keine Weisungen erteilen kann und der Papst gegenüber einem Konzil nicht rechenschaftspflichtig ist¹⁴ – an Paul VI. (reg. 1963–1978) über, der eine Neuausgabe der liturgischen Bücher *ex decreto SS. Oecumenici Concilii Vaticani II* besorgte. Eine Neuausgabe des Trienter Katechismus – Johannes XXIII. (reg. 1958–1963) lobte diesen Katechismus noch 1960 auf der Römischen Diözesansynode mit den Worten von Kardinal Agostino Valier (1531–1606) als »*divinitus datum Ecclesiae*« und empfahl den Priestern, »*legite hunc catechismus, septies et plusquam septies: mirabiles enim fructus ex eo percipietis*«¹⁵ – erfolgte jedoch nicht, obwohl offensichtlich gewesen sein dürfte, dass der Katechismus von 1566 einer Überarbeitung hätte unterzogen werden müssen, um die neuen Akzente des Zweiten Vaticanums aufnehmen zu können.

Warum hat sich das Konzil den Wunsch nach einer Revision oder gar Neuabfassung des Katechismus nicht zu eigen gemacht, obwohl dies von einigen Konzilsvätern¹⁶ angeregt wurde? Zwei Gründe liegen nahe. Erstens fällt auf, dass die Katechese und damit auch die Frage nach ihren Hilfsmitteln in den Texten des Zweiten Vaticanums keine herausgehobene Rolle spielt. Der Begriff *catechesis* findet sich weder in der Kirchen- noch in der Pastoralkonstitution¹⁷. Die Liturgiekonstitution enthält einige spärliche Ausführungen zur Katechese in der österlichen Bußzeit, die als Taufgedächtnis konturiert wird und in der die Gemeinde in Analogie zu den Katechumenen, die sich auf die Taufe an Ostern

11 CONCILIIUM TRIDENTINUM, Sessio 25 (COD 3, 797, Z. 32f.).

12 SC, Nr. 21.

13 So schreibt die Liturgiereform neben den *normae generales* mit Blick auf die Eucharistie spezieller vor, dass »ein neuer Konzelebrationsritus« (SC, Nr. 58) und ein Messformular »*In collatione baptismi*« (SC, Nr. 66) in das Messbuch aufzunehmen seien. Noch detaillierter sind die Regelungen mit Blick auf die Stundenliturgie (vgl. SC, Nr. 83–101).

14 Der Codex Iuris Canonici von 1917 ordnet dem Ökumenischen Konzil zwar die »*suprema potestas*« (can. 228 § 1, CIC/1917) über die Kirche zu, erklärt jedoch zugleich, dass gegen eine päpstliche Entscheidung nicht an ein solches Konzil appelliert werden könne (can. 228, § 2, CIC/1917). Vgl. Bernward SCHMIDT, *Die Konzilien und der Papst. Von Pisa (1409) bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–65)*, Freiburg i. Br. 2013, 247f.

15 JOANNES XXIII., *Summi Pontificis allocutio die XXV ianuarii A.D. MCMLX habita in prima Synodi sessione*, in: AAS 52, 1960, 201–211, hier: 203f.

16 Joseph Ratzinger berichtet: »In der letzten Konzilsperiode hatte zum Beispiel der deutsche Kardinal Jäger [sic] den Antrag gestellt, das Konzil solle ein solches Buch [sc. einen Katechismus; M.S.] in Auftrag geben und damit dem Werk des Aggiornamento auf dem Gebiet der Lehre konkrete Gestalt geben.« (Joseph RATZINGER, *Hinführung zum Katechismus der katholischen Kirche* [Gesammelte Schriften 9/2: Glaube in Schrift und Tradition], Freiburg i. Br. 2016, 1005–1023, hier: 1005).

17 Die Kirchenkonstitution spricht an einer Stelle von den »Katechumenen«, meint damit jedoch nicht die Gruppe der bereits getauften Kinder oder Erwachsenen, die üblicherweise in der pfarrlichen Katechese unterwiesen werden, sondern im engen Sinne die Taufbewerber (LG, Nr. 14).

vorbereiten, katechetische Elemente durchlaufen soll¹⁸. Es wird zwar in der Kirchenkonstitution betont, dass die Bischöfe und Priester den Gemeinden als Lehrer in der Unterweisung (»*doctrinae magistri*«¹⁹) vorstehen, weshalb, so das Dekret über die Priesterausbildung, zu den »für den priesterlichen Dienst charakteristischen Aufgaben«²⁰ auch die Katechese gehöre. Die Offenbarungskonstitution erwähnt, dass die Katechese »aus dem Wort der Schrift gesunde Nahrung und heilige Kraft«²¹ beziehe, was als Aufforderung zu verstehen ist, dass die Unterweisung in Glaubensfragen sich nicht nur auf kirchliche Lehren, sondern auch auf biblische Stoffe beziehen soll. Genauere Angaben, erst recht was eine etwaige Überarbeitung des Tridentinischen Katechismus angeht, macht das Zweite Vaticanum jedoch nicht. Zweitens – dies wird oft übersehen – gilt es, den Adressatenkreis des Katechismus von 1566 zu beachten. Er richtete sich, wie sein Titel angibt, »*ad parochos*«, also an jene Priester, die in der Pfarrei tätig waren und in diesem Rahmen auch Katechesen abhielten. Warum das Konzil von Trient es als notwendig erachtete, zunächst die ordinierten Katecheten selbst mithilfe eines Katechismus zu katechisieren, ist nur vor dem Hintergrund des Bildungsstandes verständlich, den Diözesanpriester – vor allem solche, die in ländlichen Gemeinden tätig waren – im 16. und 17. Jahrhundert vorzuweisen hatten. Die Protokolle des Geistlichen Rates im Fürstbistum Münster zum Beispiel zeigen,

»dass Breviere, Katechismen und liturgische Bücher entweder nicht vorhanden waren oder nicht gelesen und verstanden wurden. Eine Blütenlese der verwendeten Konsekrations- und Spendungsformeln mutet befremdlich an. Manche Priester drückten, wohl nach dem Vorbild von Taufe und Buße, aus, was sie zu tun glaubten; also sprachen über das eucharistische Brot ›Ich konsekriere dich‹ (*ego te consecro*) und zu den Brautleuten ›Ich verheirate dich‹ (*ego te copulo*). [...] Stellte man ihnen Fangfragen, dann nahmen sie an, zur Not auch mit Bier zelebrieren und mit Wein taufen oder bei ihrem Küster gültig beichten zu können. Große Teile des Katechismus, die Zahl, Art, Materie und Form der Sakramente und Sakramentalien, das Glaubensbekenntnis, der biblische Kanon, die Kirchengebote – Visitatoren und Geistliche Räte stießen auf ausgedehnte Felder des Nichtwissens. Dementsprechend verkürzt wurde religiöses Wissen weitergegeben.«²²

Dem Bildungsdefizit des ländlichen Pfarrklerus (bei Ordensangehörigen sowie in den Städten tätigen Geistlichen mag die Lage anders gewesen sein) wollte das Tridentinum durch die Bereitstellung eines Katechismus, der nach seinem Erscheinen zügig in Volkssprachen übersetzt wurde, abhelfen. Die Lage des Klerus im zeitlichen Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils war eine andere. Das Trienter Seminardekret²³ wurde spätestens seit Beginn des 19. Jahrhunderts, wenn auch teils mit großer Verzögerung, seinen wichtigsten Intentionen nach flächendeckend umgesetzt, so dass dem Empfang der Priesterweihe und der Installation als Pfarrer eine längere Ausbildungsphase an kirchlichen Einrichtungen oder gar Universitäten vorausging, die sicherstellte, was der Katechismus von 1566 erreichen wollte: dass es sich bei Pfarrern um qualifizierte Katecheten handelt. Wenn das Zweite Vatikanische Konzil versucht, diese Ausbildung in seinem Dekret *Optatam totius* den Erfordernissen der Zeit entsprechend zu verbessern, so stellt *Optatam*

18 Vgl. SC, Nr. 109.

19 LG, Nr. 20.

20 OT, Nr. 19.

21 DV, Nr. 24.

22 Andreas HOLZEM, *Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung* (Bd. 1), Paderborn 2015, 337. Zu den Beispielen vgl. *Die Protokolle des Geistlichen Rates in Münster (1601–1612)* (RGST 104), hrsg. v. Herbert IMMENKÖTTER, Münster 1972, 316.

23 CONCILIUM TRIDENTINUM, Sessio 24 (COD³, 750–753).

totius ein Funktionsäquivalent zu dem dar, was das Konzil von Trient mithilfe des von ihm begonnenen und in seinem Namen veröffentlichten Katechismus zu bewerkstelligen versuchte. Dass das Zweite Vaticanum keinen Auftrag zur Überarbeitung oder Neufassung des Katechismus »*ad parochos*« erteilte, ist daher folgerichtig²⁴.

2.2. Wahrnehmungen des Verfalls: Abgrenzung nach außen, Misstrauen nach innen

Warum Johannes Paul II. (reg. 1978–2005) dennoch am 10. Juli 1986 eine Kommission einsetzte, die einen neuen sogenannten Weltkatechismus erarbeiten sollte, lässt sich nur in Anbetracht eines Verfallsnarrativs erklären, das innerkirchlich in den beiden Jahrzehnten nach dem Konzil immer mehr Anhänger, auch in den Reihen des Episkopates, fand.

Das institutionalisierte Christentum schien sich nach dem Zweiten Weltkrieg in Europa zu konsolidieren und die katholische Kirche gewann, etwa in Westdeutschland, politisch und sozial an Einfluss, weil die gesellschaftlichen Liberalisierungstendenzen, die noch in der Weimarer Republik wirksam waren, als gescheitert galten, und der Nationalsozialismus besiegt war. »Nach 1945 starteten weite Teile der Eliten mit der Perspektive einer umfassenden ›Rechristianisierung‹ der deutschen Gesellschaft. Als ›Siegerin in Trümmern‹ avancierten die Kirchen zu Garanten des Neuaufbaus«²⁵, wobei diese Rolle vor allem im katholischen Kontext durch das Selbstbild einer Kirche, die dem Nationalsozialismus konsequent widerstanden habe, unterfüttert wurde. »Auch wenn man weder in der Hierarchie noch unter den Gläubigen von einem konsequenten Sichverweigern sprechen kann, dominierte nach dem Krieg der Eindruck von Standhaftigkeit und Widersetzlichkeit gegen die NS-Diktatur«; Persönlichkeiten, wie die 1946 zu Kardinälen erhobenen Bischöfe Konrad Graf von Preysing (1880–1950) und Clemens August Graf von Galen (1878–1946), standen »für ›das andere Deutschland‹ und damit für genau die Traditionsbestände, auf denen das neue Gemeinwesen aufbauen sollte.«²⁶ Entsprechend hoch war das Ansehen der Kirche in weiten Teilen der Gesellschaft und entsprechend eng war die institutionelle Bindung der Katholiken an ihre Kirche. In den ersten knapp zwei Jahrzehnten der Bundesrepublik, zwischen 1949 und 1968, lagen die Austrittszahlen weit unter dem Niveau, das sie in der Weimarer Republik zwischen 1919 und 1933 erreichten, und erst recht unter dem Stand zwischen 1933 und 1945²⁷. Die späten 60er-Jahre (1968/69 stiegen die Austritte aus der katholischen Kirche um mehr als 350 % an) wurden innerkirchlich als jäher Abbruch dieser de facto nur kurzen Phase wahrgenommen, in der die katholische Kirche gesellschaftlich weitgehend unbehelligt von kritischen Anfragen blieb.

1968 ist mit einigen markanten Ereignissen zur »Chiffre für die einschneidenden Transformationsprozesse, die die (west-)deutsche Gesellschaft im Laufe der ›langen

24 Davon unbenommen bleibt, dass es verstärkt seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zahlreiche sogenannte Volkskatechismen oder Glaubensfibeln gab, die je nach Diözese oder Sprachkreis variierten und sich nicht an Priester als Multiplikatoren der Katechese richteten, sondern direkt zu Händen der Gläubigen bestimmt waren. Solche Katechismen blieben auch unmittelbar nach dem Zweiten Vaticanum in veränderter oder gänzlich neukonzipierter Form in Gebrauch. Ein prominentes und zugleich kontroverses Beispiel dürfte der 1966 erschienene, sogenannte Holländische Katechismus sein (vgl. De Nieuwe Katechismus. Geloofsverkondiging voor volwassenen, in opdracht van de BISSCHOPPEN VAN NEDERLAND, Hilversum u. a. 1966). Auf universalkirchlicher Ebene gab es jedoch nach der faktischen Außerdienststellung des Katechismus von 1566 (eine formelle Derogation erfolgte nicht) keinen Katechismus mehr.

25 Thomas GROSSBÖLTING, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen 2013, 13.

26 Ebd., 23.

27 Detlef POLLACK/Gergely ROSTA, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich (Religion und Moderne 1)*, Frankfurt a. M. 2015, 102f.

1960er Jahre« durchlaufen hat«²⁸, geworden: mit der Veröffentlichung der Enzyklika »*Humanae vitae*«, mit dem Protest dagegen auf dem Essener Katholikentag oder – woran deutlich wird, dass die Katechese zunehmend in den Brennpunkt der Auseinandersetzungen rückte – mit dem Entzug der Lehrerlaubnis des Religionspädagogen Hubertus Halbfas, »der den traditionellen Katechismusunterricht kritisierte und durch eine erfahrungsbezogene Hermeneutik des Glaubens zu ersetzen suchte.«²⁹ Die subkutane Vorgehensweise dessen verkennend, was sich Ende der 60er-Jahre zeigte, aber bereits vorher anbahnte³⁰, wurde diese Zeit innerkirchlich zu einem großen Bruch stilisiert und die diesem Bruch folgende Phase als Periode des Niedergangs gewertet, gegen die man sich mit aller Kraft stemmen zu müssen glaubte. Ein Beispiel für diese Stimmung: 1980, im Rahmen des Deutschlandbesuchs von Johannes Paul II., fand sich der Papst in Fulda zu einer Begegnung mit den Mitgliedern der Deutschen Bischofskonferenz ein. Der Vorsitzende der Konferenz, Joseph Kardinal Höffner (1906–1987), erklärte in einer kurzen Rede, »was uns pastoral bedrängt« und holte zu einem Rundumschlag aus:

»Seit dem verhängnisvollen Traditionsbruch, der Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre unser Volk erschütterte, hat sich das lautlose Abwandern zahlreicher Katholiken in die religiöse Gleichgültigkeit erheblich verstärkt. Wir Bischöfe sind davon überzeugt, daß die religiöse Krise im Zusammenhang mit der gesamt menschlichen Krise zu sehen ist, die sich auf vielerlei Weise äußert: im abgrundtiefen Gefühl der Sinnlosigkeit des Lebens, im gestörten Verhältnis zum jungen Leben – mehr Särge als Wiegen –, in der Zerrüttung zahlreicher Ehen und Familien, in der Zunahme der Ehescheidungen, in den schweren Konflikten, die Eltern und junge Generation entzweien, im Zusammenleben vieler junger Menschen ohne Trauung, in der Zunahme des Alkohol- und Drogenmißbrauchs, in der Verharmlosung der Abtreibung, in Gewalttaten und Terrorismus. [...] Besonders bedenklich scheint mir der Kollaps des Gewissens zu sein. Das Bewußtsein, durch sündiges Verhalten Gott zu kränken, ist geschwächt. Die Unkenntnis der sittlichen Gottesordnung ist – nicht nur im geschlechtlichen Bereich – erschreckend.«³¹

Umfassender und undifferenzierter als das, was Höffner in seiner Funktion als Vorsitzender der Konferenz im Namen der deutschen Bischöfe (»Wir Bischöfe sind überzeugt«) präsentiert, kann ein Verfallsnarrativ kaum ausfallen: Paare, die unverheiratet zusammenleben, werden als Krisenphänomene in einem Atemzug mit dem Terrorismus genannt, Mei-

28 Daniel GERSTER, *Katholiken und deutsche Gesellschaftsgeschichte*, in: *Revolte in der Kirche? Das Jahr 1968 und seine Folgen*, hrsg. v. Sebastian HOLZBRECHER, Julia KNOP, Benedikt KRANEMANN u. Jörg SEILER, Freiburg i. Br. 2018, 257–267, hier: 257.

29 Karl GABRIEL, *Theologie und Kirche im gesellschaftlichen Konflikt des Jahres 1968. Erfahrungen und Analysen*, in: HOLZBRECHER u.a. (Hg.), *Revolte* (wie Anm. 28), 233–244, hier: 240.

30 Vgl. GROSSBÖLTING, *Der verlorene Himmel* (wie Anm. 25), 113f.: »Ein Großteil der Katholiken hatte sich von der Sexualmoral ihrer Kirche bereits in den 1950er und zu Beginn der 1960er Jahre stillschweigend entfernt. Nicht nur bei der Frage nach vorehelichem Sex hielt sich das Gros der Gläubigen nicht mehr an die Vorgaben der Kirchenhierarchie [...]. Die Rede von der sexuellen Revolution, die gemeinhin mit »1968« verbunden wird, traf im religiösen Bereich ebenso wenig zu wie für die Gesellschaft allgemein. Im privaten Verhalten war nicht der revolutionäre Bruch mit den überkommenen Konventionen die Regel, sondern eine Distanzierung von den Verhaltensvorgaben der Kirchen. Dass Sexualität mit Kirche und Christentum zusammengedacht wurde, hatte mit der Lebenswirklichkeit vieler Menschen nichts (mehr) zu tun. »Revolutionär« war aber die Form der öffentlichen Thematisierung dieses Dissenses.«

31 Joseph Kardinal HÖFFNER, *Grußwort an den Heiligen Vater bei der Begegnung mit der Deutschen Bischofskonferenz im Priesterseminar Fulda am 17. November 1980*, in: *Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seinem Pastoralbesuch in Deutschland sowie Begrüßungsworte und Reden, die an den Heiligen Vater gerichtet wurden. 15. bis 19. November 1980* (VAS 25 A), Bonn ³1980, 117–120, hier: 118f.

nungsverschiedenheiten zwischen den Generationen stehen neben Gewalttaten, sinkende Geburtenraten neben Drogenkonsum. Die gemeinsame Wurzel, auf die Höffner all dies zurückführt, ist die »Unkenntnis der sittlichen Gottesordnung«, wie die Kirche sie verkündet. Eine solche Diagnose verschärft nicht nur die Kirche-Welt-Dualität, die im 19. Jahrhundert fester Bestandteil der ekklesialen Selbstbeschreibung wurde und es auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil geblieben ist, sondern Höffner bringt einen weiteren Aspekt in seine Überlegungen ein, der für die innerkirchlichen Auseinandersetzungen, vor allem ab dem Pontifikat Johannes Pauls II., charakteristisch ist: »Sorge machen uns auch«, so Höffner, »gewisse unverkennbare antikirchliche Tendenzen in der Gesamtgesellschaft und in katholischen Kreisen: eine überbordende Kritik an der Kirche«³². Der ideologische Gegner sitzt demnach nicht nur außerhalb, sondern innerhalb der Kirche, in die zu viel »Welt« eingedrungen zu sein scheint. Man kann, folgt man Höffners Gedankengang, den eigenen Institutionen, Amts- und Funktionsträgern – den Pfarrern und Religionslehrern, der akademischen Theologenschaft, bisweilen sogar den Bischöfen – nicht mehr trauen.

Dieser Umstand des nach innen gerichteten Misstrauens sollte als Movens für die Entstehung des *Katechismus der Katholischen Kirche* nicht unterschätzt werden. Wenn die oben gegebene Deutung zutrifft, dass die Sorge des Zweiten Vaticanums um die Priesterausbildung ein Funktionsäquivalent zu dem darstellt, was das Konzil von Trient durch den Wunsch nach einem Katechismus erreichen wollte, hat es gravierende Folgen, wenn die Zuverlässigkeit der Institutionen, die Priesterausbildung betreiben – der Universitäten, Fakultäten, Seminare – grundsätzlich in Zweifel gezogen wird. Wie sehr dies in den Jahren nach dem Konzil geschah, lässt sich an einer Äußerung Joseph Ratzingers ablesen: »Der Existenzialismus zerfiel« am Ende der 60er-Jahre »und die marxistische Revolution zündete in der ganzen Universität, erschütterte sie in ihren Grundfesten. Jahre zuvor hätte man erwarten dürfen, die Theologischen Fakultäten würden ein Bollwerk gegen die marxistische Versuchung bedeuten, nun war das Gegenteil der Fall: Sie wurden zum eigentlichen ideologischen Zentrum«³³ und daher Gegenstand immer schärferer Überwachung durch die Römische Kurie, die das Theologietreiben weniger den akademischen Institutionen überlassen wollte, sondern zunehmend selbst als theologischer Akteur auftrat, um dem entgegenzutreten, was als von innen bewirkter Niedergang des Glaubens gewertet wurde. Nur angesichts dieser Gemengelage ist die Empfehlung der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 zu verstehen, die den Ruf nach einem Katechismus, die Priesterausbildung und den *sensus ecclesiae* einander wie folgt zuordnete:

»Sehr einmütig wird ein Katechismus bzw. ein Kompendium der ganzen katholischen Glaubens- und Sittenlehre gewünscht, sozusagen als Bezugspunkt für die Katechismen bzw. Kompendien, die in den verschiedenen Regionen zu erstellen sind [...] Größte Sorgfalt verdient die Bildung der Priesteramtskandidaten. [...] Es wird empfohlen, daß die Lehrbücher nicht nur eine gesunde Theologie in wissenschaftlicher und pädagogischer Weise bieten, sondern darüber hinaus auch um den Sinn für die Kirche wissen.«³⁴

Der ab 1986 von einer Kommission unter dem Vorsitz Joseph Kardinal Ratzingers erarbeitete und 1992 von Papst Johannes Paul II. approbierte *Katechismus der Katholischen Kirche* stellt die Realisierung dieses Wunsches dar. Der neue Katechismus behält insofern den Adressatenkreis des Katechismus Pius' V. bei, als er sich hauptsächlich an jene richtet, »die für die Katechese verantwortlich sind: in erster Linie« sei er, so die Selbstauskunft

32 Ebd., 119.

33 Joseph RATZINGER, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977)*, München 1998, 139.

34 Kirche – unter dem Wort Gottes – feiert die Geheimnisse Christi – zum Heil der Welt. Schlußdokument der zweiten außerordentlichen Synode, 9. Dezember 1985, in: *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter KASPER*, Freiburg i. Br. 1986, 17–45, hier: 31f.

im Prolog, »für die Bischöfe als Lehrer des Glaubens und Hirten der Kirche« gedacht. »Er wird ihnen bei ihrer Aufgabe, das Volk Gottes zu lehren, als Arbeitshilfe angeboten. Über die Bischöfe richtet er sich auch an die Verfasser von Katechismen, an die Priester und Katecheten.« Erst zuletzt wird festgestellt: Der Katechismus »will aber auch eine nützliche Lektüre für alle anderen gläubigen Christen sein.«³⁵ Welche Bedeutung das skizzierte Bedrohungsnarrativ bei der Erarbeitung des Katechismus hatte, belegt erneut Joseph Ratzinger. Dieser verwarf sich bei Erscheinen des Katechismus gegen die dem französischen Philosophen Jean Guittton (1901–1999) zugeordnete Kritik, »unser Katechismus komme 25 Jahre zu spät«, mit dem Argument, »dass 1966 einfach noch nicht das ganze Ausmaß der Probleme sichtbar geworden war; dass ein Prozess der Gärungen eben erst eingesetzt hatte, der nur allmählich zu jenen Klärungen führen konnte, die für ein neues gemeinsames Wort notwendig waren.«³⁶ Der Katechismus ist also nicht zeithoben, sondern reagiert auf jene Umbrüche und »Gärungen«, die seit den 60er-Jahren im Gange waren, und dient als Abwehrinstrument gegen das, was als der »kirchliche und der bürgerliche Zerfall«³⁷ am Ende des 20. Jahrhunderts wahrgenommen wurde.

3. Der Dogmenbegriff des »Katechismus der Katholischen Kirche«

3.1. Die Definition eines Dogmas

Der Katechismus erklärt in seiner offiziellen deutschen Übersetzung: »Das Lehramt der Kirche setzt die von Christus erhaltene Autorität voll ein, wenn es Dogmen definiert, das heißt, wenn es in einer das christliche Volk zu einer unwiderruflichen Glaubenszustimmung verpflichtenden Form Wahrheiten vorlegt, die in der göttlichen Offenbarung enthalten sind oder die mit solchen Wahrheiten in einem notwendigen Zusammenhang stehen.«³⁸ Die französische Urfassung³⁹ des Katechismus wirkt durch einen zusätzlichen Nebensatz mit eigenem Verb sprachlich etwas entzerrter, sagt der Sache nach aber dasselbe aus. »*Le Magistère de l'Église engage pleinement l'autorité reçue du Christ quand il définit des dogmes, c'est-à-dire quand il propose, sous une forme obligeant le peuple chrétien à une adhésion irrévocable de foi, des vérités contenues dans la Révélation divine ou bien quand il propose de manière définitive des vérités ayant avec celles-là un lien nécessaire.*«⁴⁰ Die Definition eines Dogmas wird als Akt der *propositio* verstanden, das heißt als Vorlage von Sätzen, die mit dem Anspruch versehen sind, wahr zu sein, weshalb sie jenen, denen diese Sätze vorgelegt werden, eine unwiderrufliche Zustimmung oder Anhänglichkeit (»*une adhésion irrévocable*«) abverlangen. Eine solche *propositio* kann sich laut Katechismus auf zwei Gegenstände beziehen: erstens auf »in der Offenbarung enthaltene Wahrheiten« und zweitens auf Wahrheiten, die »eine notwendige Verbindung« zu den

35 KKK, Nr. 12 (deutsch).

36 RATZINGER, Hinführung (wie Anm. 16), 1006.

37 Ebd., 1011.

38 KKK, Nr. 88 (deutsch).

39 Vgl. RATZINGER, Hinführung (wie Anm. 16), 1014: »Beim gemeinsamen Überlegen ergab sich, dass Französisch die Arbeitssprache war, in der alle Autoren [der den Katechismus zusammenstellenden Kommission; M. S.] sich einigermaßen auszudrücken vermochten. Wir kamen zu der Lösung, dass der Katechismus in dieser Sprache geschrieben werden sollte. Der eigentlich amtliche Text sollte aber doch Lateinisch sein und damit außerhalb der gegenwärtigen Nationalsprachen stehen. Er sollte erst nach den wichtigeren nationalsprachlichen Fassungen erscheinen und bereits berücksichtigen können, was im Laufe der ersten Rezeptionsphase sich an berechtigten Kritiken herausstellen würde, die freilich nicht das Gewebe des Textes im Ganzen verändern dürfen.«

40 KKK, Nr. 88 (französisch).

Offenbarungswahrheiten haben, ohne selbst geoffenbart zu sein. In scholastischer Diktion, die der Katechismus jedoch nicht verwendet, würde man erstere der *fides credenda*, den im strengen Sinne zu glaubenden Glaubenslehren, zweite der *fides tenenda*, »der zweiten Ebene des Bekenntnisses, den definitiv festzuhaltenden, aber nicht mit eigentlich theologalem Glauben aufzunehmenden Wahrheiten«⁴¹ zuordnen.

Dass die der *fides credenda* zuzuordnenden Doktrinen Gegenstand unfehlbaren Lehrens sein, mit dem Anspruch auf Irreformabilität vorgelegt und zum Dogma werden können, ist spätestens seit dem Ersten Vatikanischen Konzil lehramtlich entschieden. Ob auch die der *fides tenenda* zugehörigen Lehren potenziell unter die Unfehlbarkeit fallen, blieb jedoch bis in das Pontifikat Johannes Pauls II. lehramtlich – und bleibt jenseits lehramtlicher Selbstbeschreibungen bis heute – umstritten. Dass der *Katechismus der Katholischen Kirche* in dieser Diskussion nicht nur Partei zugunsten des Papstes ergreift, indem er die Position Johannes Pauls II. wiedergibt (was kaum überraschen dürfte), sondern die nichtoffenbarten Lehren aus dem Bereich der *fides tenenda* sogar als Dogmen bezeichnet, die mit einer nebenordnenden Konjunktion (»oder«) den als offenbart geglaubten Lehren der *fides credenda* an die Seite gestellt werden, ist eine folgenreiche Innovation.

3.2. Die Offenbarung und ihr Sekundärobjekt: Debatten der Zwischenkonzilszeit

Der Begriff des Dogmas wurde, abgesehen von wenigen Belegen in der Alten Kirche und im Mittelalter, erst im Laufe der Neuzeit zu einem *terminus technicus* der Theologie, der lehramtlich zunächst auf eine reservierte Rezeption stieß und im Laufe des 19. Jahrhunderts nur zurückhaltend Einzug in päpstliche Verlautbarungen hielt.⁴² Zur Standarddefinition des Dogmas avancierte eine Formel des Ersten Vatikanischen Konzils aus dem dritten Kapitel von *Dei filius*: »Nun ist mit göttlichem und katholischem Glauben all das zu glauben, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche, sei es durch feierliches Urteil oder durch das ordentliche und allgemeine Lehramt, als göttlich geoffenbart zu glauben vorgelegt wird.«⁴³ Bei einem Dogma kommen demnach zwei Aspekte zur Deckung: die göttliche Offenbarung und die *propositio* dieser Offenbarung durch das Lehramt der Kirche. Mit Blick auf die Ausübung des Lehramtes werden wiederum zwei Arten unterschieden, in denen ein Dogma vorgelegt werden kann: erstens durch das feierliche oder außerordentliche Lehramt, das vor dem Ersten Vatikanum unhinterfragt nur dem Ökumenischen Konzil zukam, nach der Definition von Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeit jedoch auch durch den Papst ausgeübt werden kann, und zweitens durch das ordentliche Lehramt, das die Gesamtheit der Bischöfe (von einem »Kollegium« ließ sich auf dem Ersten Vatikanum noch nicht sprechen) sowie der Papst allein wahrzunehmen befugt ist⁴⁴. Eindeutig ist die zitierte Wendung dahingehend, dass nur solche Lehren zu

41 Joseph RATZINGER, Stellungnahme, in: StZ 217 (1999), 169–171, hier: 169.

42 Zur Begriffsgeschichte vgl. Walter KASPER, Dogma unter dem Wort Gottes (Gesammelte Schriften 7: Evangelium und Dogma), Freiburg i. Br. 2015, 43–150, hier: 60–84; Georg SÖLL, Dogma und Dogmenentwicklung (HDG 1.5), Freiburg i. Br. 1971. – Zu Vinzenz von Lérins als einem der wenigen Autoren, die den Dogmenbegriff in der Alten Kirche in einem Sinne profilierten, der der heutigen Verwendungsweise ähnlich ist, vgl. Michael FIEDROWICZ, Kommentar, in: VINZENZ VON LÉRINS, Commonitorium. Mit einer Studie zu Werk und Rezeption, hrsg. u. komm. v. Michael FIEDROWICZ, übers. v. Claudia BARTHOLD, Mühlheim a. d. Mosel 2011, 7–177.

43 CONCILIVM VATICANVM I, Sessio 3 (COD 33, 807, Z. 28–31).

44 An der genannten Definition wären zahlreiche Aspekte der Vertiefung wert, auf die im Folgenden nicht eingegangen werden kann. So fand die Idee eines ordentlichen Lehramtes, die auf dem Ersten Vatikanum scheinbar als selbstverständlich vorausgesetzt wird, erst wenige Jahre zuvor – 1863 im gegen die sogenannte Münchener Gelehrtenversammlung gerichteten Breve *Tuas libenter* – Einzug in die magisteriale Selbstbeschreibung (vgl. Hubert WOLF, »Wahr ist, was gelehrt wird« statt »Gelehrt wird,

einem Dogma werden können, die »im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes«, also in Schrift oder Tradition – kurzum: in der Offenbarung – enthalten sind und deshalb »*tamquam divinitus revelata*« vorgelegt werden können. Dem Lehramt kommt zwar, da auch die Tradition in ihrer diachronen Vielfalt eine Manifestationsform der Offenbarung darstellt, ein breiter Interpretationsspielraum dessen zu, was es als geoffenbart erachtet. Dennoch ist die Überzeugung, dass es sich bei einer bestimmten Lehre um eine geoffenbarte Wahrheit handele, gemäß des Ersten Vatikanischen Konzils konstitutiv dafür, dass diese Lehre zum Dogma werden kann. Die Feststellung ist umso bedeutender, als auf dem Konzil auch ein weiter gefasstes Verständnis des dogmatisch Definiblen, das jedoch keinen Eingang in die Konstitutionen fand, diskutiert wurde. Im ersten Schema der *Constitutio de ecclesia* etwa war ein Anathemismus enthalten, der die Aussage, »die Unfehlbarkeit der Kirche bleibe auf das beschränkt, was in der göttlichen Offenbarung enthalten sei, und erstrecke sich nicht auch auf andere Wahrheiten, die notwendig seien, damit das Depositum der Offenbarung unversehrt bewahrt bleibe«⁴⁵, in den Bann stellte. Dieses Anathem kam aber über das Stadium des Entwurfs nicht hinaus, da unter den Konzilsteilnehmern »bei der Bestimmung des sekundären Gegenstandes der Unfehlbarkeit [...] eine große Bandbreite von Auffassungen«⁴⁶ herrschte und keine Einigung erzielt wurde.

Wie differenziert das Problem dennoch oder gerade deshalb innerhalb der Theologie in den Jahrzehnten nach dem Ersten Vatikanum diskutiert wurde, zeigt die Auseinandersetzung zwischen den Dominikanertheologen Reginald-Maria Schultes (1873–1928) und Francisco Marín-Sola (1873–1932)⁴⁷. Schultes erklärte: »Eine göttliche Offenbarung geschieht durch Propositionen und durch Begriffe oder Termini, die unserer Erkenntnis entsprechen.«⁴⁸ Etwas ist für Schultes unmittelbar oder formal geoffenbart, wenn es »in sich selbst«, also »durch die Proposition oder die Termini der Proposition« geoffenbart wurde; als mittelbar oder virtuell geoffenbart gilt ihm, was »in seinen Prinzipien oder Ursachen« geoffenbart wurde, wobei es dem Offenbarungsempfänger überlassen bleibt, aus diesen Prinzipien Propositionen zu bilden. Unmittelbar oder formal Geoffenbartes unterteilt Schultes wiederum in *formaliter explicite* und *formaliter implicite* offenbarte Sätze. *Formaliter explicite* sei zum Beispiel geoffenbart, dass Jesus aus dem Geschlecht Davids stamme, weil sich diese Aussage im Neuen Testament finde (Mt 1,1–18). *Formaliter implicite* sei hingegen offenbart, »Gott will, dass N. N. gerettet wird«⁴⁹. Denn sofern N. N. ein Mensch sei, ergebe sich aus der Aussage, »Gott will, dass alle Menschen gerettet werden« (1 Tim 2,4), auch: »Gott will, dass N. N. gerettet wird.« Für Schultes differieren formal-explicit und formal-implicit geoffenbarte Wahrheiten lediglich ihrer Form nach. Die logische Operation, die eine Verbindung zwischen formal-explicit und formal-implicit Geoffenbartem herstellt, ist ein uneigentlicher, explikativer Syllogismus. Dass *formaliter explicite* und *formaliter implicite* als offenbart geltende Sätze im Sinne des Ersten

was wahr ist? Zur Erfindung des ordentlichen Lehramts, in: Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext [QD 239], hrsg. v. Thomas SCHMELLER, Martin EBNER u. Rudolf HOPPE, Freiburg i. Br. 2010, 236–259). Ebenso bemerkenswert ist, dass die Frage, durch welche Lehrakte genau ein Dogma vorgelegt werden kann, offen bleibt. Die zitierte Wendung schließt im Sinne der Maximalinfallibilisten nicht aus, dass auch das ordentliche Lehramt des Papstes im strengen Sinne dogmatische Qualität annehmen kann und damit jede lehramtliche Tätigkeit des Papstes irreformable Sätze hervorbrächte – eine Idee, die sich in der Rezeption des Konzils jedoch nicht durchzusetzen vermochte.

45 Primum schema constitutionis de ecclesia, can. 9 (MANSI 51, 552 A).

46 Klaus SCHATZ, Vaticanum I. 1869–1870, Bd. 2: Von der Eröffnung bis zur Konstitution ›Dei Filius‹ (Konziliengeschichte A: Darstellungen), Paderborn 1993, 128.

47 Zu den Skizzen über Schultes und Marín-Sola vgl. Michael SEEWALD, Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln, Freiburg i. Br. 2018, 213–219.

48 Reginald-Maria SCHULTES, Introductio in historiam dogmatum. Praelectiones, Paris 1922, 167.

49 Ebd., 168.

Vatikanischen Konzils dogmatisiert werden können, ist unstrittig. Problematischer sind hingegen Sätze, die nur als mittelbar, also *virtualiter* geoffenbart gelten, und die Resultate eines eigentlichen, illativen Syllogismus sind. Schultes zufolge sind *virtualiter* offenbarte Sätze nicht dogmatisch definibel. Denn ein Dogma sei, so das Erste Vaticanum, *fide divina*, also auf die Autorität des sich offenbarenden Gottes hin zu glauben. Die Tätigkeit der Kirche liege lediglich darin festzustellen, dass etwas geoffenbart sei. Wenn die Kirche aber an dem, was sie feststellen soll, selbst in Form eines eigentlich-illativen Syllogismus beteiligt ist, dessen Vorteil in der möglichen Gewinnung neuer Erkenntnisse liegt, dessen Nachteil aber darin besteht, dass seine *conclusio* auch falsch sein könnte, überschreitet das Lehramt seine Kompetenz. Deswegen könne es eine *conclusio theologica quoad se* nicht als Dogma verkünden: »*Conclusiones theologicae quoad se, i. e. doctrinae virtualiter tantum revelatae, tanquam dogma definiri nequeunt.*«⁵⁰

Eine Gegenposition dazu nahm Francisco Marín-Sola ein. Er kennt ebenfalls drei Gruppen geoffenbarter Propositionen, ordnet diese aber anders als Schultes⁵¹. Für Marín-Sola gibt es erstens explizit in der Offenbarung Enthaltenes, worunter er – begrifflich verwirrend – das zusammenfasst, was Schultes noch einmal in *formaliter explicite* und *formaliter implicite* offenbarte Sätze unterschieden hat. Da Letztere von Ersteren aber nur der logischen Form nach differieren, bezeichnet Marín-Sola beide als explizit in der Offenbarung enthalten. Die zweite Gruppe von Propositionen sind für Marín-Sola solche, die implizit in der Offenbarung enthalten sind und nicht von der Kirche als verbindlich vorgelegt wurden. Drittens kennt Marín-Sola implizite Sätze, die von der Kirche unfehlbar als in der Offenbarung enthalten gelehrt werden (was Schultes für unmöglich hielt) und die deshalb in ihrem Verbindlichkeitsgrad der ersten Gruppe gleichgestellt sind. Sie müssen, obwohl sie sich einer *conclusio theologica quoad se* verdanken, mit göttlichem und katholischem Glauben geglaubt werden. Marín-Sola ist der Überzeugung, dass

»die Kirche die wahrhaft göttliche Vollmacht hat, alles zu erklären, was real-implizit im Offenbarungsgut enthalten ist. Die Bedeutung der von der Kirche explizierten impliziten Offenbarung (der dritten Kategorie) und der expliziten Offenbarung (der ersten Kategorie) ist dieselbe. Sie beruht auf der von Gott erklärten Autorität. Die Autorität der Kirche ist gewiss geringer als die göttliche Autorität oder die apostolische Autorität, sofern es um neue Offenbarungen oder Wahrheiten geht, die nicht implizit im ursprünglichen Offenbarungsgut enthalten sind. Aber die Autorität der Kirche ist der göttlichen und apostolischen gleich bei allem, was im Offenbarungsgut wahrhaft implizit ist, solange dessen Explikation nicht zu einer neuen Offenbarung ausgedehnt wird.«⁵²

Der 1932 gestorbene Francisco Marín-Sola gehörte bis zum Vorabend des Zweiten Vaticanums zu den einflussreichsten Theologen im Bereich der dogmatischen Prinzipienlehre⁵³. Das Konzil machte sich die von ihm favorisierte Ausweitung des dogmatisch Definiblen dennoch nicht zu eigen.

3.3. Die Festlegungen des Zweiten Vaticanums und die »schleichende Infallibilisierung« lebramtlicher Selbstbeschreibungen

Die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* erklärt: »Diese Unfehlbarkeit, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definierung einer Glaubens- und Sittenlehre

50 Ebd., 195.

51 Vgl. *Francisco Marín-Sola, L'Evolution homogène du dogme catholique* (Bd. 2), Fribourg ²1924, Nr. 335.

52 Ebd., Nr. 335.

53 So Herbert HAMMANS, *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung*, Essen 1965, 144f.

ausgestattet sehen wollte, reicht so weit, wie die Hinterlage der göttlichen Offenbarung es erfordert, welche rein bewahrt und getreulich ausgelegt werden muss [*sancte custodiendum et fideliter exponendum*].⁵⁴ Einige Interpreten haben vor dem Hintergrund der Diskussionen, wie sie von Schultes und Marin-Sola ausgehend in der Neuscholastik geführt wurden, zumindest die Möglichkeit erwogen, dass das *sancte custodiendum* sich auf jene Lehren beziehen könnte, die nicht geoffenbart, aber mit der Offenbarung notwendig verbunden seien. Der prominenteste Theologe, der diese Deutung ins Spiel brachte, ohne sich eindeutig auf sie festzulegen, war Karl Rahner (1904–1984). Rahner merkt an, dass »der dritte Abschnitt des Artikels 25«, der für die magisteriale Architektur von zentraler Bedeutung ist, »in seinem Aufbau nicht sehr durchsichtig« sei. Rahner interpretiert zwar die Wendung *sancte custodiendum* mit Blick auf die Akte unfehlbaren Lehrens dergestalt, dass »auch solche Wahrheiten in den Gegenstand dieser Lehrautorität einbezogen [werden], die zum Schutz des eigentlichen Offenbarungsdepositums gehören, auch wenn sie nicht formell (explizit oder implizit) selbst geoffenbart sind«, fügt jedoch sogleich an: »falls es solche Wahrheiten gibt, d.h. es eine *fides mere ecclesiastica* wirklich gibt und sie ein eigenes Objekt wirklich hat, worüber bei den Theologen keine Einhelligkeit besteht«⁵⁵. Der Status des Sekundärbereichs dogmatischen Lehrens erfährt also auch durch das Zweite Vatikanische Konzil keine abschließende Klärung, ganz abgesehen davon, dass eine Interpretation des *sancte custodiendum* im Sinne einer Ausdehnung der Unfehlbarkeit in den Sekundärbereich auch jenseits des theologischen Status der *fides mere ecclesiastica* eine Überstrapazierung des Konziltextes sein dürfte. *Lumen gentium* 25 ließe sich nämlich auch in die entgegengesetzte Richtung deuten: Die Unfehlbarkeit der Kirche reicht so weit und *nur* so weit, wie das *depositum revelationis* geht, nicht über es hinaus. Die Verbindung der Begriffe *depositum* und *custodire* bilden schlicht einen Verweis auf 1 Tim 6,20: »Bewahre das dir anvertraute Gut« – *depositum custodi*. Aus dieser Wendung eine Ausdehnung des dogmatisch Definiblen in den Sekundärbereich herauszulesen, erscheint nicht überzeugend.

Die nachkonziliare Lehrentwicklung hat jedoch, vor allem im Pontifikat Johannes Pauls II., eine solche Ausweitung vorgenommen. Diese Entwicklung, die mit Blick auf den Dogmenbegriff ihren Höhepunkt im *Katechismus der Katholischen Kirche* fand, war durch eine weitgehende Außerachtlassung der offenbarungstheologischen Anstöße des Zweiten Vaticanums geprägt. Eine allzu schematische Gegenüberstellung der Offenbarungsbegriffe des Ersten und des Zweiten Vaticanums wäre zwar problematisch⁵⁶. Auch das Erste Vatikanische Konzil sprach davon, dass Gott »sich selbst« offenbart habe, präzierte jedoch: »sich selbst und die Dekrete seines Willens«⁵⁷. Die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vaticanums hingegen betont, Gott habe »sich selbst und das Sakrament seines Willens«⁵⁸ offenbart. Die Idee der Selbstoffenbarung Gottes wird auf dem Ersten Vaticanum ins Propositionale (»*decretum*«), auf dem Zweiten Vaticanum ins Zeichenhafte (»*sacramentum*«) gewendet. Laut *Dei Filius* offenbart Gott Dekrete mit eindeutigem, propositional fassbarem Gehalt, so dass es möglich ist, bestimmte Aussagen als von Gott mitgeteilt zu markieren. Nach *Dei Verbum* offenbart Gott sich in Gestalt von Zeichen, die der aneignenden Deutung durch den Glauben der Kirche bedürfen. Dogmen – das

54 LG, Nr. 25.

55 Karl RAHNER, Dogmatische Konstitution über die Kirche. Drittes Kapitel. Kommentar zu Artikel 18 bis 27 (Sämtliche Werke 21/2: Das Zweite Vatikanum. Beiträge zum Konzil und seiner Interpretation), Freiburg i. Br. 2013, 734–768, hier: 761.

56 Zu den folgenden Skizzen über den Offenbarungsbegriff der beiden Konzilien vgl. Michael SEEWALD, Das Erste Vatikanische Konzil – ein gordischer Knoten für die Ökumene, in: ÖR 69, 2020, 158–169, hier: 164–166.

57 CONCILIIUM VATICANUM I, Sessio 3 (COD 33, 806, Z. 10).

58 DV, Nr. 2.

Zweite Vatikanische Konzil meidet den Begriff – wären demnach für die Kirche konstitutive Interpretationen des heilsamen Zugehens Gottes auf die Menschen. In *Dei Verbum* spielen Begriffe wie *conversari*, *colloqui* oder *sermonem conferre* eine tragende Rolle. In der Offenbarung rede Gott »die Menschen an wie Freunde und führt ein Gespräch mit ihnen«⁵⁹, Gott sei »im Gespräch«⁶⁰ mit der Kirche, in der Bibel komme er seinen Kindern liebend entgegen und »nimmt das Gespräch mit ihnen auf«⁶¹. Im Vordergrund des Offenbarungsverständnisses steht nicht das passive Vernehmen eines göttlich kundgetanen und kirchlich vorgetragenen Satzes, sondern das Moment des Dialogischen. Dieses Geschehen darf nicht in propositionale Beliebigkeit abgleiten, sondern muss in Form verständlicher Aussagen artikulierbar werden. Die Propositionalität der Offenbarung ist jedoch nicht im Sinne einer ekklesial vermittelten Durchreichung göttlicher Dekrete zu verstehen, sondern als Resultat eines kirchlichen Verständigungsprozesses, der im Vertrauen auf den Geist der Wahrheit geführt wird, »durch den die lebendige Stimme des Evangeliums in der Kirche und durch sie in der Welt widerhallt.«⁶²

Das Offenbarungsverständnis von *Dei Verbum* wurde in den Jahrzehnten nach dem Konzil durch das päpstliche Lehramt weitgehend ignoriert. Der *Codex Iuris Canonici* von 1983 zitiert die Dogmendefinition des Ersten Vatikanischen Konzils, als habe es *Dei Verbum* nie gegeben⁶³. Der Katechismus von 1992 nimmt zwar an verschiedenen Stellen auf *Dei Verbum* Bezug, systembildende Kraft für das Offenbarungs- und damit das Lehramtsverständnis des Katechismus bekommt dieses Dokument jedoch nicht. Hansjürgen Verweyen zufolge »ist es erstaunlich zu beobachten, in welchem Umfang die Rezeption der Konzilskonstitution im Weltkatechismus eine Wiederaufnahme der Offenbarungskonzeption von 1870 erkennen läßt.«⁶⁴ Obwohl der Katechismus mit seinem Begriff des Dogmas an das Erste Vatikanische Konzil anknüpft, geht er mit seiner Bestimmung des dogmatisch Definiblen über die auf diesem Konzil gezogenen Grenzen hinaus. Der Katechismus krönt mit seiner Ausweitung des Dogmas auf den Sekundärbereich, so ein Begriff Augustin Schmieds CSsR aus dem Kontext moraltheologischer Auseinandersetzungen, die »schleichende Infallibilisierung«⁶⁵ der kirchlichen Lehre, wie sie im Pontifikat Johannes Pauls II. zu beobachten war. 1989 wurden in der *professio fidei* und dem *ius iurandum fidelitatis* die eidleistenden Amtsträger verpflichtet, die Unfehlbarkeit im Kontext des Sekundärbereichs zu bejahen⁶⁶; die Instruktion der Glaubenskongregation *Donum veritatis* griff dies ein Jahr später auf und bekräftigte den Anspruch des Magisteriums, definitive Lehren auch für nicht Geoffenbartes, aber mit der Offenbarung »*stricte et intime*«⁶⁷ Zusammenhängendes zu verkünden. Der Katechismus von 1992 überbot dies noch einmal in einer im Kontext lehramtlicher Selbstbeschreibungen noch nicht dagewesenen Weise.

59 Ebd.

60 DV, Nr. 8.

61 DV, Nr. 21.

62 DV, Nr. 8.

63 Can. 750, CIC/1983 = CONCILIUM VATICANUM I, Sessio 3 (COD 33, 807, Z. 27–30).

64 Hansjürgen VERWEYEN, *Der Weltkatechismus. Therapie oder Symptom einer kranken Kirche?*, Düsseldorf 1993, 34.

65 Augustin SCHMIED, »Schleichende Infallibilisierung«. Zur Diskussion um das kirchliche Lehramt, in: *In Christus zum Leben befreit* (FS Bernhard HÄRING), hrsg. v. Josef RÖMELT u. Bruno HIDBER, Freiburg i.Br. 1992, 250–274.

66 Der Text von Glaubensbekenntnis und Eid findet sich in: AAS 81, 1989, 104–106.

67 DENZINGER-HÜNERMANN, Nr. 4877.

4. Zusammenfassung und Ausblick

Noch einmal zu den eingangs vorgestellten Arbeitsbegriffen: Gerade weil Katechismen als Orte der Tradition im topologisch-normativen Sinne gelten, können sie Orte der Innovation im konstatierend-deskriptiven Sinne sein, indem sie Innovationen verschleiern und neue Konzepte als altbewährte Lehren deklarieren. Der *Katechismus der Katholischen Kirche* gibt vor, »Gemeinsames gemeinsam auszusagen. Der Katechismus will nicht Gruppenmeinungen wiedergeben, sondern den von uns nicht erfundenen Glauben der Kirche.«⁶⁸ Der Dogmenbegriff dürfte, wie skizziert, diesen Bedingungen – keine Gruppenmeinungen, keine Innovationen, nur Gemeinsames gemeinsam formulieren – schwerlich genügen, was jedoch umso weniger auffällt, je mehr der Katechismus zum Hort der Tradition im topologisch-normativen Sinne stilisiert wird. Ist die Stilisierung erfolgreich, gilt er also als Kondensat der Tradition, kann er Neuerungen einführen, um andere Neuerungen, die von seinen Verfassern und der ihn approbierenden kirchlichen Autorität als problematisch angesehen werden, abzuwehren.

Weil solche aus anti-innovatorischen Absichten geborenen Innovationen innerkirchlich umstritten bleiben dürften, stellt sich die Frage nach der lehrhaften Valenz eines Katechismus. Der Tübinger Theologe Johann Adam Möhler (1796–1838) hat sich in seiner *Symbolik* bereits mit diesem Problem befasst. Er spricht dem Katechismus von 1566 den Charakter als Bekenntnisschrift und damit als normative Bezugsgröße des katholischen Glaubens aus drei Gründen ab. Erstens sei der Katechismus »vom tridentinischen Concilium weder selbst herausgegeben, noch bestätigt, sondern nur veranlaßt.« Nach dem Ersten Vaticanum dürfte dieses Argument nicht mehr stichhaltig sein. Zweitens fehle dem Katechismus Pius' V. der für das Denken Möhlers so bedeutende Wille zum Gegensatz; der Katechismus wolle nur »das bereits aufgestellte Symbol zum praktischen Gebrauche verarbeiten.« Drittens – dieser Aspekt ist höchst aufschlussreich – »verdient endlich noch bemerkt zu werden, daß einst die Jesuiten in einer Streitsache [betreffend das Verhältnis der Gnade zur Freiheit] vor den höchsten kirchlichen Behörden behaupteten, daß ihm ein symbolisches Ansehen nicht zukomme, und auch keine ihrer Ansicht widersprechende Erklärung abgegeben wurde.«⁶⁹ Mit anderen Worten: Während des Gnadenstreites haben die Molinisten, denen der Katechismus offenbar zu banjezianisch erschien, gegenüber den Thomisten die normative Geltung des Katechismus verneint und sind lehramtlich dafür nicht gemäßregelt worden. Ob der neue Dogmenbegriff des *Katechismus der Katholischen Kirche* sich durchsetzen wird oder nicht, hängt damit wahrscheinlich vom Scharfsinn der Theologen ab, die ihn bezweifeln, und von der Weisheit des Lehramtes, das gut beraten wäre, auch eine ihm kritisch gegenüberstehende Theologie als Dienst an der Kirche gelten zu lassen.

68 RATZINGER, Hinführung (wie Anm. 16), 1011f.

69 Johann A. MÖHLER, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*. Herausgegeben, eingel. u. komm. v. Josef R. GEISELMANN, Köln 1958, 34. Bei dem Zusatz in eckigen Klammern handelt es sich um eine editorische Bemerkung Geiselmanns.

TOBIAS LÖFFLER

Strategien konfessioneller Auseinandersetzung in frühneuzeitlichen Katechismen*

Heute unbestrittene Realität ist, was 1609 der Katechismusautor Bartholomäus Wagner (1560–1629)¹ in der Vorrede zu seiner *Catechesis* noch als den »grossen Unfal[s] im Teutschland«² bezeichnete: das Aufkommen und die Etablierung Andersgläubiger. Gehört religiöse Pluralität inzwischen zum wesentlichen Bestandteil westlicher Demokratien und mag die Bewertung des Faktums im Vergleich zu Wagner weithin anders ausfallen, so ähneln sich doch frühneuzeitliche und postmoderne Theologen in der Grundüberzeugung, dass religiöse Pluralität gestaltet werden muss, dass es folglich Strategien braucht, sich mit diesem Phänomen fortschreitender Pluralisierung sowie der damit gegebenen Diskrepanz zum Andersgläubigen auseinanderzusetzen.

Bestand schon in der Frühen Neuzeit bei der Analyse – nicht unbedingt in der Wertung – relative Einigkeit, so taten sich in der Frage nach der Konzeption und Evaluierung adäquater Strategien doch markante Unterschiede auf. Frühneuzeitliche Katechismen bilden diesen Umstand signifikant ab: Die konfrontative Zuspitzung der neuzeitlichen Konfessionalisierung nach 1555 steht gegen die sachlich-nüchterne Argumentation der Formierungsphase vor 1555, »der Kampf mit offenem Visier« gegen die Bereitschaft zu Kompromiss und theologischem Pragmatismus, das Setzen auf emotional-dramaturgische Aspekte der Auseinandersetzung gegen den frühaufklärerischen Anspruch einer wissenschaftlich fundierten Beweisführung. Kurzum: Polemische Strategien konkurrierten mit irenischen um die richtige Handhabung einer religiös vielfältiger werdenden Gesellschaft. Dies soll im Folgenden anhand einer kleinen Auswahl frühneuzeitlicher Katechismen gezeigt werden.

1. Irenische Strategien

Auf Seiten der Irenik stehen die Katechismen von Johann Meckhart »*kurtze Christliche lehr*« (1554), von Petrus Canisius »*Catholischer Catechismus Oder Sumarien Christlicher Lehr...*« (1555) sowie in späterer Zeit von Matthäus Vogel »*Catholischer Catechismus, Oder: Gründliche Unterweisung In dem Wahren allein-seeligmachenden Catholischen Glauben...*« (1739).

Wie der Sammelbegriff »Irenik« schon suggeriert, unterlassen diese Katechismen die provokante Abschottung vom Andersgläubigen und demzufolge auch eine aggressive Konfrontationsstrategie. Sie hatten schmerzlich gelernt, dass selbst den eigenen Anhängern mit einer

* Vorliegender Beitrag erwuchs aus meiner theologischen Abschlussarbeit »Kontroverskatechismen des 16. bis 18. Jahrhunderts« zum Erwerb des Magister Theologiae am Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der JMU Würzburg. – Folgende Archive wurden konsultiert: Bistumsarchiv Augsburg (BA); Staatsarchiv Augsburg (StAA); Stadtarchiv Augsburg (StadtAA); Bistumsarchiv Speyer (ABSp) sowie Generallandesarchiv Karlsruhe (GLAK).

1 * 1560 in Scheppach; Ausbildung als Lehrer am Prämonstratenserklöster in Ursberg, Tätigkeit als Ludimoderator und dann Hilfslehrer an der deutschen Schule zu St. Martin Augsburg; Publikation zahlreicher Predigten und geistlicher Schriften; Priesterweihe vermutlich um 1621; zuletzt Chorvikar am Hohen Dom zu Augsburg; † am 27. Januar 1629 in Augsburg.

2 Bartholomäus WAGNER, *Catechesis Oder Catholische Kinder Lehr über die fünff fürnembste Stuck unsers heyligen allgemeinen Christlichen Catholischen Glaubens*, Augsburg/Freiburg 1609, 6.

wenig tief sinnigen und allzu affektiven Agitation kaum geholfen ist. Gefühle sind schwer kontrollierbar, vor allem wenn sie künstlich von außen übergestülpt werden, etwa durch eine Katechismuslektüre. Die beim Leser anfänglich gesäten Emotionen von Abscheu und Angst vor dem Andersgläubigen können auf lange Sicht eine nicht zu überblickende Eigendynamik entwickeln. Sie können wegen des Reizes des Verbotenen in Neugier umschlagen und so den »diabolischen Kräften« die nicht mehr zu wehrende Bahn ebnen. Der polemische Mechanismus, nach dem eine Attraktivitätsminderung des Gegners zu einer Attraktivitätssteigerung des eigenen Favorisierten führt, scheint damit gescheitert. Die in irenischen Katechismen bewahrte Hoffnung um Reintegration der Abgefallenen würde demzufolge ein für allemal der Geschichte von gut gemeinten, aber schlecht durchdachten Fehlversuchen angehören.

Aus diesem Grund kommt der protestantische Pfarrer Johann Meckhart (1507–1559)³ der ab dem Passauer Vertrag von 1552 offiziösen Direktive des Augsburger Stadtrates nach, für Frieden und Ordnung zum Wohl beider Konfessionen mittlere Wege zu begehen. Darunter versteht sich das religionspolitisch gefärbte Kalkül, eine bestimmte Glaubensrichtung zu bevorzugen, ohne die generelle Toleranz gegen den Andersgläubigen aufzugeben⁴. Meckhart hält deshalb die stadträtischen Zensurvorschriften, die auf Ausgleich der Konfessionen gegen »*schmachschriften oder bücher, noch ainich schmechlich, schentlich gemeld, es treff diese oder Ihene Religion an*«⁵, zielten, ein. Erst etwa in der Mitte seines Katechismus, ab Seite 49, werden die »*Ungläubigen*«⁶ zum ersten – und an und für sich auch schon zum letzten – Mal erwähnt, wobei nicht einmal eine nähere Definition zu dieser Personengruppe gegeben wird. Die einzige wirklich antikatholische Schimpfbezeichnung als »*die Gottlosen verächter des Catechismi und Bibel*«⁷ führt in seiner Christenlehre ein Anderer im Mund, der lutherische Theologe Justus Jonas (1493–1555).

Auch Petrus Canisius SJ (1521–1597)⁸ auf der katholischen Seite plädiert für einen fundamentalen Perspektivwechsel in der Kontroverstheologie. Er ist wie Meckhart gewillt, die lähmende Gegnerfixierung aufzubrechen, um, wie er in einem Brief an den Dillinger Professor und späteren Bischof Wilhelm van der Lindt (1562–1588) formuliert, »*cordate et mature sobrieque defendenda veritas*«⁹. Er vermeidet eine direkte, personenzentrierte Konfrontation mit den evangelischen Vorwürfen, da sie seinen Katechismus lediglich in das verbrauchte und doch äußerst unruhige Fahrwasser bekannter Streitschriften drängen würde. An keiner Stelle nennt Petrus Canisius deshalb den Namen seiner Kontrahenten oder verwendet spezifische Sammelbegriffe für deren Anhängerschaft¹⁰.

3 * 1507 in Günzburg; ab 1528 lateinischer Schulmeister in Augsburg; wurde ebendort 1535 Diakon an St. Moritz; 1542 am Hohen Dom; 1544 Pfarrer an St. Georg; wirkte nach kurzer interimbedingter Entlassung ab 1552 als Pfarrer an St. Anna; Verfasser mehrerer theologischer Abhandlungen; † 1559 in Augsburg.

4 Vgl. Katarina STEH-BURENS, Oligarchie, Konfession und Politik im 16. Jahrhundert. Zur sozialen Verflechtung der Augsburger Bürgermeister und Stadtpfleger 1518–1618 (Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg 29), München 1986, 151.

5 Zensurvorschriften des Augsburger Stadtrates wahrscheinlich aus dem Jahr 1552. StadtAA, Reichsstadt, RB Nr. 28, Bl. 46^v, 49^r.

6 Johann MECKHART, Catechismus, Ein kurtze Christliche Lehr und unterweysung für die Jugendt, Augsburg 1571, 49.

7 Ebd., 66.

8 * 1521 in Nijmegen; 1543 Eintritt in die Gesellschaft Jesu (SJ) in Mainz; 1549–52 Professor und Vizekanzler an der Universität Ingolstadt; 1559–1556 Tätigkeit als Domprediger in Augsburg; 1571–77 Hofprediger Erzherzog Ferdinands (1529–1595) in Innsbruck; Verfasser u. a. drei bedeutender Katechismen; † am 21.12.1597 in Freiburg (Schweiz).

9 Brief des Canisius an Wilhelm van der Lindt. Zit. nach Otto BRAUNSBERGER, Beati Petri Canisii, Societatis Iesu, Epistulae et Acta, 8 Vol., Freiburg i. Br. 1896–1923, hier: II, 72.

10 Vgl. Otto BRAUNSBERGER, Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des seligen Petrus Canisius aus der Gesellschaft Jesu, Freiburg i. Br. 1893, 42.

Darum ist der Umgang von irenischen Katechismen mit dem Phänomen der allmählichen Genese einer neuen, sich vom bisher Geglaubten differenzierenden Konfession weder wirklich von Defensive noch von Offensive geprägt. Es ließe sich sogar schlüssig behaupten, dass diese Katechismen den aktuell laufenden Prozessen um die mit dem Passauer Vertrag halbvollendete Aufspaltung der westlichen Kirche in zwei Lager so ausweichen, als ob sie nur geringfügig existent und von lediglich marginaler Bedeutung wären. Der hiermit eingebrachte Faktor der Ignoranz ist freilich nicht auf eine Stufe zu stellen mit naiver Sorglosigkeit, die über die grundlegende Tatsache einer Situation der Bedrängnis schlicht hinwegsieht. Mehrmals unterstreicht beispielsweise der Canisianische Katechismus das »*vor augenschwenbendt beschwehrlich ubel*«¹¹ und die Exklusivität der Epoche, in der der katholische Glaube »/[...] *wie wir jetzt im werck sehen /*«¹² »*höher / beschwerlicher mit mehrerm gewalt / list unnd betrug*«¹³ attackiert worden ist. Meckhart tut es ihm gleich, indem er »*leidige[n]*«¹⁴ und »*arbeitselige[n]*«¹⁵ Zeiten konstatiert, die der bedrohlichen Herrschaft des satanischen Versuchers permanent und nahezu hilflos ausgesetzt sind¹⁶. Irenischen Katechismen ist ein pragmatischer Realismus inhärent, der anerkennt, dass ein allzu offensiv ausgetragener Konfessionalismus dem angestrebten Ziel der Verbesserung der eigenen Lage entgegensteht. Der theologische Gegner soll nicht zu sehr aufgeblasen und damit in seiner Wirkmacht gestärkt werden. Aus dem existenzgefährdenden Fundamentalangriff der Protestantisierung bzw. Rekatholisierung wird die harmlosere und deshalb leichter abwendbare Anfechtung¹⁷. Aus dem fortlaufenden Prozess der gegenseitigen Isolation und des Abbruchs aller Gemeinsamkeiten macht zum Beispiel der Canisianische Katechismus den noch immer revidierbaren Zustand der Verstockung¹⁸. Das faktische Vorhandensein einer neuen, ziemlich autarken evangelischen Gruppenidentität wird zum strukturlosen, wenig konkreten Ereignis, das sich »*allenthalben [...] neue unnd falsche Lehren ausgebreytet*«¹⁹ haben, herabgestuft.

Johann Meckharts Katechismus leitet in gleicher Weise die Brisanz des aktuellen religionspolitischen Zeitgeschehens auf das singuläre Individuum in seinem Ringen um das persönliche Seelenheil um. Mit dieser individualethischen Perspektive spiritualisiert und personalisiert er die äußeren Ereignisse, wobei er gezielt vermeidet, sie zum alles entscheidenden, weltumspannenden Endkampf des guten Glaubens gegen das Diabolische zu stilisieren. Den Drang, den viele Zeitgenossen verspürten, den Jüngsten Tag mit seinem Endgericht selbst herbeizuführen, zu machen, manövriert er aus. Auch in dieser Epoche steht der Christgläubige ungeachtet äußerer Hektik vor der immer gleichen Herausforderung seiner Existenz. Auf den »*Himmlischen Vater [...] / der weißt und kan unns in allen nöthen helffen / erretten und erlösen*«²⁰ soll sich der Mensch besinnen, um die letzte Bestimmung allen Lebens, das »*endlich selig werden*«²¹, zu erlangen. Business as usual, bloß keine (Endzeitkampf)Panik aufkommen lassen! Es ist wenig verwunderlich, dass

11 Petrus CANISIUS, *Catholischer Catechismus Oder Sumarien Christlicher Lehr / In Frag unnd Antwort / der Christlichen Jugendt / unnd allen Einfeltigen zu nutz und heil gestelt / Durch den Hochgelehrten Herren Petrum Canisium / der heiligen Geschrift Doctorem / Societatis Iesu. Und auß Befehl der Röm. Keis. Mayestat / in Truck erstlich verfertigt / Nun aber merklich gebessert und gemehret / Durch obgemelten Herren Doctorem Petrum Canisium, Köln 1569, 25.*

12 Ebd., 263.

13 Ebd., 21.

14 Ebd., 20.

15 MECKHART, *Catechismus* (wie Anm. 6), 44.

16 Vgl. ebd., 48.

17 Vgl. CANISIUS, *Sumarien* (wie Anm. 11), 21.

18 Vgl. ebd., 22, 332, 367.

19 Ebd., 263.

20 MECKHART, *Catechismus* (wie Anm. 6), 46.

21 Ebd., 48.

wegen dieser Herabstufung eigener und fremder Emotionalität irenische Katechismen von radikal gepolten Kreisen schroffe Kritik erfuhren. Als »gleisnerisch«²² und als inkompatibel zum führenden lutherischen bzw. römischen Hauptkatechismus urteilten sowohl Georg Melhorn (1513–1563) in seiner Schmähschrift gegen die Augsburger Prediger den Meckhartischen als auch Lukas Osiander (1534–1604) bzw. Johannes Gnypheus (in ihren streng antijesuitischen Schriften) den Canisianischen Katechismus ab²³.

Deren Erfolg taten die heftigen Beanstandungen nur wenig Abbruch. Die positive, vom theologischen Gegner weitgehend autarke, relativ emotionslose Erarbeitung des Katechismusstoffes wird über das 16. Jahrhundert hinaus in einer breiten irenischen Katechismustradition fortgeführt. Sie entspricht lange und nach dem Dreißigjährigen Krieg (1618–1648) sogar immer mehr dem Zeitgeist. Denn nach Maßgabe der mit der Neuzeit adäquaten Methode sachlicher Wissenschaftlichkeit soll das objektive Argument und nicht die nebulöse, affektive Unterstellung oder der kriegerisch-rechthaberische Ton von der Wahrheit überzeugen. Der Katechismusautor Matthäus Vogel SJ (169–1766)²⁴ schreibt sich daher in seinem Vorwort selbst vor, dass nämlich sein »fürnehmstes und einziges Absehen auf die Glaubens-Lehr selbst gehe«²⁵.

Ist also bei so viel diszipliniertem, sachbezogenem und größtenteils befriedendem Umgang mit dem Andersgläubigen eine irenische Strategie damaliger Zeiten gleichzusetzen mit dem Ökumenismus heutiger Tage oder gar mit einem modernen religionstheologischen Pluralismusedenken?

Irenische Katechismen sind beseelt von der Vision von Einheit und Konsens. Derjenige, der dem dargebotenen Katechismusstoff kritisch gegenübersteht, muss sich immer auch in seiner Meinung mitbewegen, darf nicht darin verharren. Demzufolge ist in irenischen Katechismen der entscheidende Wahrheitsbegriff auch weder relativ noch pluralistisch angelegt. In der Frage allerdings, in welchem Umfang sich der Andersgläubige bewegen muss, divergieren die Ansichten der irenischen Katechismusautoren. Dies umfasst auch deren Unterfrage, ob oder in welchem Maß die theologischen Inhalte anderer Konfessionen eingearbeitet werden. Irenische Katechismusprogramme unterscheiden sich demnach wiederum in Strategien der Inklusion, der Assimilation und der Konversion.

1.1 Die Inklusionsstrategie der »kurtze[n] Christliche lehr« von Johann Meckhart (1554)

Der Meckhartische Katechismus setzt auf einen eigens entwickelten Inklusionsgedanken. Diese Konzeption zollte dem Prozess der frühneuzeitlichen Territorialisierung,

22 Vgl. Georg MELHORN, Tanz der Augsburger Prediger vom 06. August 1555. Zit. nach Friedrich ROTH, Zum Katechismus des Johann Meckart in Augsburg, in: BBKG 15, 1909, 30f.; vgl. BRAUNSBERGER, Entstehung (wie Anm. 10), 44; vgl. Johannes GNYPHEUS, Widerlegung / deß Herrn Doctoris Canisu Jesuiste Catechismi / welcher im jar 1570. Zu bestattigen der falsche Jesuiter lehr / under dem schein deß Neuen un Alten Testaments ausange ist / zu Dillinge / wider Jesu Christi un der Apostel lehr / auch der Altväter bezeugnussen, Augsburg 1570, 7.

23 Vgl. MELHORN, Tanz (wie Anm. 22), 31; vgl. GNYPHEUS, Widerlegung (wie Anm. 22), 11.

24 * am 15. November 1695 in Waldershof; 1714 Eintritt in den Jesuitenorden; Anfang der 1720er-Jahre Übersiedlung an das Jesuitenkolleg Mannheim; hier u. a. drei Jahre Tätigkeit als Superior; ab 1733 Betreuung der Oggersheimer Loretokapelle als Seelsorger und Volksmissionar; Verfasser eines Wallfahrtsbüchleins sowie des hiesigen Katechismus; † am 2. November 1766 in Oggersheim.

25 Matthäus VOGEL, Catholischer Catechismus, Oder: Gründliche Unterweisung In dem Wahren allein-seeligmachenden Catholischen Glauben, Nach denen fünff Hauptstücken V.P. Petri Canisii Aus der Gesellschaft Jesu eingerichtet. Worinn die jetziger Zeit sonderbahre bekannte Glaubens-Irrthumen aus dem Wort Gottes, aus denen Concilien oder Kirchen Versammlungen, auß denen H. H. Väteren und Kirchen Lehrern, ja auch manchmahl auß der gesunden Vernunft widerlegt, die Catholische Glaubens-Artickel aber auf gleiche Weiß erklärt und bestätigt werden, 5 Bde., Straßburg 1739, hier: I, 10.

vornehmlich der Emanzipation einer selbstregulierten Stadtratspolitik, Rechnung, und war lokal auf die Reichsstadt Augsburg ausgelegt. Denn eine Reichsstadt, noch dazu eine bedeutende wie Augsburg, war als Spielball zwischen evangelischen Fürsten und dem katholischen Kaiser samt seinen bischöflichen Gefolgsleuten religionspolitischen Schwankungen unterworfen. Organe des öffentlichen Lebens, allen voran das Kirchen- und das Schulwesen, waren wie der Stadtrat selbst dazu angehalten, auf die jederzeit möglichen Umbrüche in der Religionspolitik flexibel reagieren zu können. Johann Meckharts Werk erfüllte dieses Hauptkriterium, weil es nach dem Schema »Masse statt Klasse« vorgeht. Sein Katechismus trägt in sich, mehr oder weniger auffällig, die Handschrift jeder in Augsburg vertretenen Glaubensrichtung. Was für ihn zählt, ist nicht die Klasse, also das korrekte Tradieren und Entfalten einer allein gültigen theologischen Schule, sondern die Masse, sprich das Unterbringen möglichst vieler unterschiedlicher Theologien unter dem Deckmantel einer einheitlich wirkenden Katechismuslehre. Dafür »jongliert« Meckhart sozusagen mit den Bekenntnissen. Vereinzelt logische Ungereimtheiten, leichte Brüche mit der ursprünglich formalisierten Lehre und eine stellenweise Inkonsistenz seiner Argumentation nimmt er in Kauf. Sein Katechismus schwankt zwischen den Konfessionslagern hin und her. Gegensatz steht oft neben Gegensatz. Allerdings eröffnet er so die zur Inklusion aller ansässigen Bekenntnisgruppen notwendigen Andockpunkte. Beispielsweise reiht sich eine nur mit geschultem Auge herauszulesende depositum ecclesiae-Lehre an einen gerade dem Augsburger Protestantismus inhärenten Antiklerikalismus.

Bereits um 1430 hatte der Stadtrat heftig gegen Domdekan Gottfried Harscher († 1459) protestiert, als dieser ein Ratsmitglied mit den Worten »*Ich [...] bin wol mer ze halten denn ain burgermaister ze Augspurg*« brüskiert hatte. Es sei ein »*swärlich[er] ye belaidiget und betrübt[er]*«²⁶ Vorfall gewesen. Ein Inklusionsdenken musste solche emotionalen Befindlichkeiten vergangener Tage durch Domestizierung kanalisieren. Nach typisch evangelischem Vorbild werden die zwei favorisierten Optionen des Sündennachlasses »*[i]n der Gemein [oder] [...] in sonderheit / auch ein jeder allein*«²⁷ herausgestellt. Ferner wird in dieser Passage – linientreu zu Martin Luther (1483–1546) – auf den Trost des Glaubens durch »*des verdienstes Jesu Christi*«²⁸ allein abgehoben. Jedoch, gleich auf der nächsten Seite, rückt die in Luthers »*Kleine[n] Katechismus*« zurückgetretene Prediger- und Kirchenfokussierung bei der Absolution wieder in den Vordergrund. Luther zentrierte mit der Lösungsformel »*Wie du gleubest so geschehe dir. Und ich aus dem befelb unsers HERRN Ihesu Christi Vergebe dir sunde*«²⁹ das freimachende Heil auf Jesus Christus und auf den Glauben des Büßers. Meckhart hingegen schneidet in seinem Vorschlag zur kindlichen Beichte, nach dem der Pönitent die Worte »*Lieber Herr / Ich komme zu euch / als zu einem Diener Christi und seiner Kirchen / und bekenne mich vor Gott und Euch [...] und beger den trost der heyligen Absolution / ihr wollend mich von meinen Sünden ledig sprechen*«³⁰ rezitieren soll, die zufallende Gnade auf die Rolle des kirchlich legitimierte Predigers zu. Denn Meckhart bedenkt das Erbe der depositum ecclesiae-Lehre, nach der »*Christus hat auß sondern gnaden / seiner Kirchen / diesen theuren Schatz / Sünd zuvergeben / inn seinem Namen zur letzen gelassen*«³¹, in dosiertem Maße zur Inklusion der Altgläubigen mit.

Es ist die Strategie eines irenischen Inklusionskatechismus, sämtliche Konfessionslager dadurch zu saturieren, dass jeder sich im Katechismusstoff wiederzufinden vermag,

26 Anonyme Sammlung der Klagen insbesondere gegen den Domdekan Gottfried Harscher um 1430. StAA, Hochstift 32.

27 MECKHART, Catechismus (wie Anm. 6), 58.

28 Ebd., 58.

29 Martin LUTHER, Der kleine Catechismus für die gemeine Pfarrherr und Prediger (1529), in: WA 30 I, 387, 5f.

30 MECKHART, Catechismus (wie Anm. 6), 59.

31 Ebd., 57.

manche sogar etwas mehr, dass jedoch niemand für sich die dogmatische Oberherrschaft beanspruchen kann.

Sicher beruhte das Überdauern von Elementen altgläubiger Theologie in Meckharts Katechismus, wie es sich etwa im Bildprogramm einer Gottesgestalt mit päpstlicher Tiara zeigt³², nicht zwangsläufig immer auf einer Inklusionsstrategie. Es mag auch der Tatsache geschuldet sein, dass die konfessionelle Spaltung zwar schriftlich durch die Friedensverträge von Passau und Augsburg, jedoch noch keineswegs geistig-theologisch in Gänze vollzogen war. Dem (Gnesio)Lutheraner wird diese besonnene, nicht sonderlich stringente Vorgehensweise weniger gefallen haben. Aber eben auch er musste Abstriche machen, die jedoch dadurch kompensiert wurden, dass Meckhart wesentliche Leistungen Luthers in seinem Katechismus weitertradierte. Die Struktur seines Werkes glich er an Luthers Katechismus an. Meckhart nimmt sogar ganze Sätze von Luther in seinen Katechismus auf. Exemplarisch für viele weitere Stellen sei verwiesen auf die einleitende Auslegung zum ersten Gebot, dass dieses heiße, »wir sollen Gott über alle ding lieben/ forchten und vertrauen«³³. Dies stimmt exakt mit der in Luthers »Kleine[m] Katechismus«³⁴ gegebenen Antwort überein.

Die Inklusion der Lutheraner wäre selbstverständlich undenkbar ohne Rücksichtnahme auf deren Herzstück, Luthers Rechtfertigungstheologie. Dafür zollt Meckhart Luthers Schriftzentrismus Anerkennung, indem er wie in dessen »Kleine[m] Katechismus« mehrere thematisch ähnliche Zitate des Alten und Neuen Testaments zu einer konsistenten Lehrmeinung zusammenfügt. Er verflechtet beispielsweise den Missionsbefehl aus Mt 28,19 – »Gebet hin / und lehret alle Völcker / unnd tauffet sie im Namen Gott des Vatters / unnd des Sons / unnd des heyligen Geistes« – mit der Heilzusage aus Mk 16 – »Wer da glaubt und Getaufft wirdt / der wirdt selig werden : Wer aber nicht glaubt / der wirdt verdampft werden«³⁵ – zu einer inhaltlich kohärenten Belehrung zum christlichen Taufbefehl. Mittels sola scriptura geleitet Meckhart seinen Leser zur reformatorischen Erkenntnis des sola fide. Gezielt eingestreute Schlüsselbegriffe wie »die durch den schendtlich todt des Creützes [gesegnete] anfechtung«³⁶, »das Gesetz, [auf Grund dessen der in sich pervertierte Mensch] Sünde und gebrechen [...] erkenn[t] / [...] vor Gott demütig[t]/ hilff unnd ablassung der Sünden / der des Gesetzes ende ist / such[t]«³⁷ führen den Adressaten an die Terminologie und den in der Dialektik von Gesetz und Evangelium begriffenen Inhalt von Luthers Rechtfertigungslehre heran.

Meckhart hätte allerdings den Erfolg seines Inklusionsprojektes geschmälert, wenn er die lutherische Rechtfertigungslehre in Reinkultur übernommen hätte. Er perforiert sie stattdessen mit der zwinglischen Innerlichkeit des Glaubens. Zur Freude der Augsburger Zwinglianer betont Meckhart den Glauben als eine »hertzliche tröstliche zuversicht und vertrauen«³⁸ »an dem / das man nicht sibet«³⁹, ohne an anderer Stelle anhand des paulinischen Epheserwortes »einem Herren / [...] einem glauben / [...] einem Tauff«⁴⁰ sowie in Anbetracht des Begriffes »Tauf«⁴¹ unter dem Blickwinkel des Glaubensartikels »Gemeinschaft der Heyligen« die äußere Glaubensdimension völlig außer Acht zu lassen. Eine eindeutige, der Inklusion aller Gruppierungen abträgliche Parteinahme ist so kaschiert.

32 Vgl. ebd., 72.

33 Ebd., 14.

34 Vgl. LUTHER, kleine Catechismus (wie Anm. 29), 243, 14f.

35 MECKHART, Catechismus (wie Anm. 6), 12.

36 Ebd., 33.

37 Ebd., 25.

38 Ebd., 26.

39 Ebd., 25.

40 Ebd., 41.

41 Ebd.

Selbst Untergrundgruppen wie die der Täufer, für die Augsburg trotz Verfolgung eine Hauptreproduktionsstätte für ihre Literatur blieb⁴², können Nuancen ihrer Theologie in Meckharts Werk erkennen. Gegen die Versachlichung des Sakramentes durch eine Betonung seiner rechten Verwaltung richtet er seinen Fokus auf den rechten Empfang des Sakramentes. (Teil)sakramentale Vollzüge wie die Sündenvergebung oder das Übergießen mit Wasser bei der Taufe müssen »im Glauben«⁴³ bzw. »mit dem Glauben gefasset«⁴⁴ sein. Infolgedessen macht Meckhart das im Sakrament enthaltene Heil von der personellen, kommunikativen Glaubensbeziehung des Einzelnen abhängig. Die Orthopraxie im Sinne der »Christliche[n] zucht«⁴⁵ gewinnt somit bei ihm einen ähnlich hohen Stellenwert wie in der Täufertheologie. Deshalb erwähnt er auch ausdrücklich, dass derjenige »das Sacrament würdiglich [empfängt, d]er seine Sünde erkent unnd bekent und glaubt dem [biblischen] wort«⁴⁶. Andernfalls kann gemäß dem täuferischen Prinzip der Gemeindezucht die in Tat und Kenntnis christlicher Lebensart unverständige Person »nit unter die Christen gezelt / noch zum hochwirdigen Sacrament des Leybs un Bluts Christi / in der Beicht zugelassen werden.«⁴⁷

Ob Zwinglianer, Lutheraner, Altgläubiger oder Täufer – Johann Meckharts Inklusionsgedanke setzte eine hohe geistige und geistliche Mobilität seiner Adressatenschaft voraus. Es sind meist nur Fragmente konfessioneller Denkschulen, die für ihn erhaltungswerte Relevanz haben. Gleichwohl wird mit der Berücksichtigung aller theologischen Positionen ein gegensteuernder Beitrag zu einer zunehmend eskalierenden Volksmentalität geleistet, die den Andersdenkenden verteufelt. Gemäß dem Motto, »was einem selbst zu eigen ist, kann man nur schwer und nicht sehr plausibel nach außen diskreditieren«, nimmt der Aufweis gemeinsamer Schnittstellen den konfessionalistischen Agitationsversuchen die benötigte Angriffsfläche. Inklusion aller vorfindlichen Konfessionen bedeutete zwar keine völlige Nivellierung der Individualität des Eigenen, allerdings ein Zurechtkommen, vielleicht sogar ein gewisses Übersehen, mit bzw. von mangelnder inhaltlicher Kohärenz der Aussagen auf Grund unmittelbar nebeneinander stehender, divergierender Theologien. Daher erwartet Meckhart von allen Augsburger Konfessionsrichtungen, dass sie ihr Glaubensbekenntnis auf einige wirklich unabänderliche Kernthesen reduzieren.

Ein inkludierendes Projekt war in den nervösen Zeiten der Konfessionalisierung selbst-erklärend ein labiles und auch gewagtes Unterfangen. Seine Grundlagen, nämlich Kompromissbereitschaft, Hintanstellung eigener theologischer Wahrheitsansprüche oder gar Toleranzdenken, konnte Meckhart nach den Misserfolgen der Religionsgespräche und des Augsburger Interims von 1548 nicht voraussetzen. Dementsprechend musste er auch mit scharfen Angriffen auf seinen Katechismus und der darin enthaltenen Inklusionsstrategie rechnen.

Wenn schon Kritik wegen des Vorhandenseins radikaler Gruppen unvermeidbar war, so konnte er sich darum bemühen, die Beanstandungen seiner Gegner ins lächerlich Pedantische und – was insbesondere beim Stadtrat nicht auf Sympathie gestoßen sein dürfte – unnötig Aufwieglerische laufen zu lassen. Dazu nutzte er eine ›Verschachtelungsmethode‹. Sie besteht darin, die Aussagen im Katechismus so vielfältig und sprunghaft zu gestalten, dass es kaum möglich ist, die Kritik anhand einer echten Parteinahme für eine theologische Position dingfest zu machen. Den Widersachern blieb nichts anderes übrig, als in ihrer Kritik auf theologische Spitzfindigkeiten auszuweichen. Sie konnten tadeln, Meckhart habe in der Erstfassung seines Katechismus »durch den dienst des worts« statt

42 Vgl. Hans-Jörg KÜNAST, »Getruckt zu Augspurg«. Buchdruck und Buchhandel in Augsburg zwischen 1468 und 1555 (Studia Augustana 8), Tübingen 1997, 233.

43 MECKHART, Catechismus (wie Anm. 6), 42.

44 Ebd., 55.

45 Ebd., 18, 21.

46 Ebd., 63.

47 Ebd., 64.

wie später in der Neuauflage »*durch den Diener seines heyligen Worts [gibt Christus] / mit Brot unnd Wein / sein waren Leib unnd sein wares Blut*«⁴⁸ das Bekenntnis zur Realpräsenz Christi verkürzt⁴⁹. Dadurch ließ er nach Georg Melhorn, dem Sprachrohr der sächsischen Prädikantenopposition, im zwinglianischen Sinne offen, was nun der Gläubige bei der Kommunion empfängt. Des Weiteren konnten sie Einspruch gegen die Feinheit erheben, dass Meckhart die Wirkung des Altarsakraments auf »*das Ewig leben*«⁵⁰ determinierte. Mit dieser Festlegung wäre nach Auffassung von Melhorn die *manducatio indignorum*, nach der die Unwürdigen gemäß 1 Kor 11,27 den Leib Christi zum göttlichen Gericht und nicht zur Seligkeit verzehren, verneint⁵¹. Aber auch dieser Kommentar büßte wegen seiner weit hergeholteten Herleitung an Stichhaltigkeit ein. Mit derartigen Bemängelungen »im theologischen Elfenbeinturm« schaufelten Meckharts Gegner das eigene Grab ihrer Kritik. Die Meckhartische Verschachtelungsmethode drängte, wie die Gegner selbst zugeben mussten, in die nicht gerade volksgewinnende Rolle eines »*starcke[n] logicus*«⁵².

Von allem etwas, von manchem je nach theologischem Gusto etwas mehr – der Meckhartische Katechismus sollte mit seinem irenischen Inklusionsprinzip jedenfalls einen wahren Siegeszug beschreiten. Der Stadtrat festigte mit Dekreten wie aus dem Jahr 1602, nach dem »*der Katechismus Herrn Johann Meckharden [...] beim alten Inhalt und Gebrauch gelassen*«⁵³ werden sollte, dessen Benutzung. Erst um 1630 findet sich in einer Notiz zum Haftbefehl gegen die evangelischen Schulmeister, in dem es heißt, dass die Beschuldigten »*wegen lehrung des luth. Catechismi*«⁵⁴ interniert wurden, ein Hinweis darauf, dass inzwischen auch Luthers Katechismus in Gebrauch war. Das letztendliche Ziel des Inklusionsprinzips, dass sich möglichst alle vorfindlichen, christlichen Überzeugungen mitberücksichtigt fühlen konnten unter einem vereinigenden theologischen »Dach«, in diesem Fall unter dem Dach des Meckhartischen Katechismus, scheint demnach lange in Anwendung geblieben zu sein.

1.2 Die Assimilationsstrategie der »Sumarien Christlicher Lehr« von Petrus Canisius (1555)

Anders zum Inklusionsprinzip verhält sich das Assimilationsschema des Großen Canisianischen Katechismus von 1555. Gleichförmige Einheit, an die sich jeder zu orientieren hat, ist sein normativer Wert. Die Devise lautet deshalb: ein Katechismus für ein Reichsgebiet und zum Wohl der einen, einzig rechtgeleiteten Kirche; jegliches Bekenntnis soll abermals identifikational sowie strukturell im katholischen Glaubensdogma aufgehen. Den Weg dorthin weist kaum merkbar der Canisianische Katechismus. Dabei richtet er sein Interesse auf die beiden Pole: die verbliebene altgläubige Anhängerschaft und die bereits Außenstehenden. Für beide konzipiert Petrus Canisius, modern ausgedrückt, eine »Imagekampagne«. Diese soll innen- und außenperspektivisch die Attraktivität der vertrauten (altgläubigen) Kirche in höchste Höhen treiben. Der in welchem Grad auch immer sich distanzierende Gläubige soll gar nicht anders können als sich dieser Kirche mit ihrem vorbildlichen Glaubensgut wieder anzugleichen. Die Gretchenfrage der Kontroverstheologie, inwieweit der Einzelne abwei-

48 Ebd., 61.

49 Vgl. MELHORN, Tanz (wie Anm. 22), 32.

50 MECKHART, Catechismus (wie Anm. 6), 62.

51 Vgl. MELHORN, Tanz (wie Anm. 22), 32.

52 Ebd., 33.

53 Dekret des »Ersamen Rats« vom Oktober 1602 betreffs der Katechismusnutzung in Augsburg. Zit. nach Ludwig GREIFF, Beiträge zur Geschichte der deutschen Schulen Augsburgs. Aus urkundlichen Quellen gesammelt, Augsburg 1858, 31.

54 Anfrage aus dem Jahr 1630 bei den Sieben in den Eisen gestellt. Zit. nach GREIFF, Geschichte (wie Anm. 53), 46.

chende Glaubensüberzeugungen in das von Canisius vorgestellte Glaubensgut integrieren kann, soll sich auf diese Weise erübrigen. Den Hauptbezugspunkt seiner Katechismusarbeit bildet jeder einzelne Gläubige, der sich in irgendeiner Form, sei es, dass er die Kirchengebote vernachlässigt oder die *correctio fraterna* geringschätzt⁵⁵, in seinen Überzeugungen »hin und her wehen«⁵⁶ lässt. Als willkommener Nebeneffekt soll die evangelische Entgleisung als quasi Lappalie in Vergessenheit geraten.

Der Unterschied dieses Vorgehens zu einer polemischen Strategie ergibt sich aus der Zielsetzung des Katechismus. Canisius verneint die Option eines negativen Triumphes, der sich darin erschöpft, evangelische »Scheinweisheiten« zu entlarven oder gegen sie zu polemisieren. Vielmehr arbeitet er auf einen positiven Erfolg durch Aufklärung über die entstellten Lehren der viel geschmähten, für ihn einzig wahren Kirche hin. Der je individuelle Glaubenszweifel des Einzelnen soll demnach nicht durch eine effektvolle Polarisierung der Massen und den dadurch ausgelösten »Herdentrieb« – recht oberflächlich und doch oft nur kurzfristig – übertüncht werden. Canisius konzipiert seine Vorstellung von Einheitlichkeit und damit Assimilation in rigoroser, fundamentaler Ausrichtung. Jeglicher Anklang der derzeitigen zweiflerischen Veranlagung soll ausgemerzt werden, »auf dass [...] die Katholiken] jetzo nicht mehr seyen junge kinder / so hin und her wancken«⁵⁷, sie »in keinem weg einigen zweiffel haben«⁵⁸ und »nit fraggens«⁵⁹. In umfassender Perspektive soll wie damals die *Summa theologica* von Thomas von Aquin (1225–1274) nun seine »*Summa doctrinae christiana*« in der Textgestalt eines Katechismus durch Orientierung am wankelmütigen Subjekt alle aufgetanen Glaubenslücken wieder schließen. Sein Einheitsplan verläuft nämlich nach dem Muster, dass die Veränderung des vermeintlich unbedeutenden Kleinen, respektive die Homogenisierung jedes einzelnen Gläubigen zu einer unverkürzten Glaubensstärke, auf lange Hinsicht die Umwälzung des großen Ganzen, namentlich eine große Assimilationsbewegung und folglich die Wiederherstellung der Kircheneinheit, nach sich zieht.

Aus diesem Grund wendet sich der Katechismus gegen das Schema der Indoktrination. Er versucht, indem er keine Frage oder Lehre als bedenkenlose, seit jeher gefestigte Selbstverständlichkeit voraussetzt, die vorhandene Glaubensunsicherheit mit in den Textinhalt aufzunehmen. Deswegen stellt der Canisianische Katechismus Lehrmeinungen implizit auf den Prüfstand, da er permanent danach fragt, warum etwas durch die Reformation Bestrittenes – wie das regelmäßige Gebet des Ave-Maria, das Halten der Kirchengebote oder der Empfang des Firmsakraments – nutzen soll⁶⁰.

Zu diesen Warum-nutzen-Fragen gesellen sich Was-(ist)-Fragen. Sie versetzen den zu behandelnden Themenbereich wieder zurück auf den Anfangspunkt seiner späteren theologischen Entfaltung. Fragen zum Beispiel nach dem, was das Fasten oder das Vater Unser ist⁶¹, führen grundsätzlich in Materien ein, von denen nicht mehr angenommen werden kann, dass sie bei allen als unhinterfragte Wissensstände gelten. Sie dienen dem Zweck, die sich breitgemachte Glaubensdiffusion des Lesers zu entflechten, damit er wieder erkennt, dass gegen alle äußeren Verfälschungen »die Regel Christlicher Religion klärlich leheret«⁶².

Aber bei diesem ersten Schritt der Rücksichtnahme auf die Leserdisposition soll es im Canisianischen Katechismus nicht bleiben. Nach innen gedenkt Petrus Canisius, den katholischen Adressaten von einer durch katechetische Unterweisung konstituierten inneren Glaubensstärke nach außen in die Öffentlichkeit zu einer durch hohe Disziplin

55 Vgl. CANISIUS, Sumarien (wie Anm. 11), 125, 315f.

56 Ebd., 140.

57 Ebd., 264.

58 Ebd., 217.

59 Ebd., 437.

60 Vgl. ebd., 80, 144, 188.

61 Vgl. ebd., 68, 362.

62 Ebd., 158.

auffallenden Glaubenspraxis zu geleiten. Der verbliebene Altgläubige soll sich vom passiven Rezipienten zum aktiven Ausführenden der ›Imagekampagne‹ und – weitergedacht – des Canisianischen Assimilationsplanes entwickeln. Um diesem Projekt Nachdruck zu verleihen, stellt Canisius an den Leser seines Katechismus einen stark ethisch konnotierten Heiligungsanspruch. Es geht ihm – wie schon Meckhart – um eine Angleichung des Willens, um die von der Mystik inspirierte unio mystica zwischen göttlichem Urbild und menschlichem Abbild⁶³. Der menschliche Alltag, sein ganz gewöhnliches Denken, Reden und Handeln werden demgemäß sakral aufgeladen zu einem »*rechten Gottesdienst [... im] innerlich[en] und eusserlich[en]*«⁶⁴ Vollzug.

Bereits die Gliederung seiner Summa, insbesondere der auf der Tugendlehre liegende Schlussakzent, demonstriert in aller Eindeutigkeit, dass »*sie alle die Wahrheit / nicht allein [zu] erkennen / sonder auch [zu] thun*«⁶⁵ ist. Die gefestigte Innerlichkeit des Glaubens ist dazu angehalten, nach außen zu drängen. Dieser Automatismus kann eigens antrainiert werden. Gott und die Kirche, die Canisius bewusst in der jurisdiktionellen Erscheinung als Gesetzgeber⁶⁶ bzw. in der didaktischen Funktion als Lehrmeisterin⁶⁷ fasst, geben dafür die notwendige Marschroute vor. Gelebter und praktizierter Glaube beinhaltet für ihn also nicht die Assoziation der Linearität im resignierenden Warten auf das Endgericht. Bis zum letzten Lebenszug bedeutet Gottvertrauen für ihn ein aktiv gegen den Teufel ringendes, unberechenbares und täglich neu zu vollziehendes Einüben in Bekenntnis und Orthopraxie⁶⁸.

Es ist die Eigenart des Canisianischen Katechismus und seiner inhärenten Assimilationsstrategie, dass er an diesem Punkt den Gedankengang nicht abrundet. Ihm genügt es nicht, ausschließlich das reine Faktum, dass die äußerlichen Glaubensakte Grundpfeiler christlicher Existenz sind, zu proklamieren. Eine Assimilation mit Missionswirkung nach außen gelingt nur, wenn das ganze Potenzial, das die guten Werke in sich bergen, in Anhebung auf einer weiterführenden Ebene ausgeschöpft wird. Es kommt darauf an, wie, d. h. in welcher nach außen sichtbaren Gesinnung, die Glaubenspflichten verrichtet werden. Aus diesem Grund insistiert Petrus Canisius darauf, dass die Gläubigen die Tugenden und Gebote »*mit lust oder frohlich [...] vollkommener barmherzigkeit*«⁶⁹ erfüllen. Hierdurch sollen, angetan vom vortrefflichen Charakter des Glaubensvollzuges, »*auch andere unsern halben den Vater ehren / loben und preisen.*«⁷⁰ Im Optimalfall fungiert der einzelne, in Moral und Bekenntnis disziplinierte Gläubige als dezentraler Katalysator zur Assimilierung des außenstehenden Protestanten an die katholische Glaubenslehre.

Die Hoffnung, dass das Band zu den Abtrünnigen nicht vollständig zerrissen ist, schwingt im Canisianischen Katechismus stets mit. Auch wenn Viele im friedlosen Ungehorsam gegen die kirchlichen Mahnungen⁷¹, Ämterordnung sowie Lehrtradition⁷² verstockt sind, ist Rückführung möglich. Denn Canisius resümiert im Stil eines Irenikers, dass »*[e]s seynd etliche welche die sünden [...] / zwar tödtlich gifft der Seelen / das doch schandtlich ist / nicht wissen: etliche ob sie sie wol wissen / meiden [...] sie dieselbige dennoch nicht: [...] etliche, welche] auß gewohnheit der Sünden verhartet seynd*«⁷³. Dementsprechend sind die Abfälligen zwar Träger eines Giftes, jedoch eben nicht unheilbar krank oder gar das leibhaftig gewordene Gift

63 Vgl. ebd., 72, 77.

64 Ebd., 107.

65 Ebd., 141.

66 Vgl. ebd., 54, 96.

67 Vgl. ebd., 64, 134.

68 Vgl. ebd., 70f., 74, 141, 179, 404.

69 Ebd., 385.

70 Ebd., 71.

71 Vgl. ebd., 157.

72 Vgl. ebd., 131f.

73 Ebd., 343f.

in persona selbst. Ihnen fehlen lediglich die nötigen Ärzte mit den passenden Heilmitteln. Arzt kann und soll jeder Gläubige sein, um »*unserer Heiligen Religion schöne warzeichen [zu sein ...] / mit welchem lebendigen Liecht wir zu der besserung unsers Nechsten neben den fromen scheinen / und den bösen vorleuchten und vorgeben sollen*«⁷⁴. Das Heilmittel stellt der Canisianische Katechismus bereit, indem er der altgläubigen Lehre wieder jene Würde, Ehrfurcht und Reputation zurückgibt, die mit den evangelisch-konfessionalistischen Beschimpfungen geschmälert wurden. Gegen abwertende Namensgebungen wie »*die heupt buben zu Rom*«⁷⁵ oder »*Romische hauffe*«⁷⁶, die die altgläubige Konfessionsgemeinschaft als unchristliches Menschenwerk herabsetzen, stellt Canisius eine terminologische Aufwertung des hierin Bezeichneten. Den Verunglimpfungen entzieht er die Substantialität, indem er sie als bloßes Geschimpfe darstellt⁷⁷. Wie selbstverständlich erhalten im Gegenzug der katholische Glaube sowie dessen Ausführungsorgane universalistische Prädikate als »*war[en] Allgemein[en] Christlich[en] [... bzw. als] heilige[n] Mutter [...] heylsame[r] Lehren*«⁷⁸ oder »*getreu und volkomne nachfolger Christi[, welche ...] die Kyrch allzeit gehabt*«⁷⁹.

Auf den Abtrünnigen macht eine so selbstsicher, aber ohne konfessionalistische Übertreibung kundgetane Proklamation einen verblüffenden, wenn nicht sogar überwältigenden Eindruck. Sie signalisiert ihm gerade im inkludierenden »Mutter«-Begriff mitunter auch, dass alle geäußerten Schmähungen letzten Endes selbstzerstörerisch und völlig irrational gegen sich selbst gerichtet sind. »Komm wieder heim zu deines Gleichen«, ist hier die herauszuhörende, vom Assimilierungsplan durchfärbte Botschaft.

Zusätzlich zu diesen sprachlichen Kniffen inszeniert eine inhaltliche Absicherungsstrategie das kirchliche Glaubensdogma wieder als achtbares Traditionsgut, das sich lohnt, sich ihm neu anzugleichen. Glaubenslehren, die bisher besonders der evangelischen Kritik ausgesetzt waren, werden so abgeschirmt, dass jegliche Attacke auf sie wegen ihrer hohen Gewichtung und an der Wucht ihrer Argumente zerschellen dürfte. Gegen die typisch dogmatische Gepflogenheit, sich in der Glaubensdefinition im Wesentlichen an den vorgegebenen Credotext zu halten, rechnet der Canisianische Katechismus die von evangelischer Seite angefeindeten Anschauungen über die Realpräsenz Christi im Altarsakrament einfach zum fundamentalen Glaubensbekenntnis hinzu⁸⁰. Zudem sticht die Eigentümlichkeit ins Auge, dass in verfänglichen Passagen auffallend viele Belege für die Richtigkeit des Behaupteten aufgeführt werden. In der heiklen Frage der Bilderverehrung oder der Befähigung der kirchlichen Autorität zur Gesetzgebung soll eine mannigfaltige Palette an Beweisquellen bewusst, da allgemein anerkannt, Bibelstellen und antike Textzeugen wie konziliare Verlautbarungen oder Schriftzeugnisse von Kirchenvätern die Einwilligung des von Staunen erfüllten Lesers fast erzwingen⁸¹. Im Großen und Ganzen erscheint im Zuge dieser Sicherungstaktik der katholische Glaube nicht mehr als instabiles, gekünsteltes Menschen-, sondern als homogen gewachsenes und resolutes Gotteswerk.

Ein Assimilationsschema lebt von der Hoffnung, vielleicht sogar vom Vertrauen in die zwar angegriffenen, aber immer noch existenten Selbstheilungskräfte des gläubigen oder ungläubig gemachten Individuums. Eine Uniformierung des inneren und äußeren Kirchenvolks zu reinen gehorsamen Befehlsempfängern macht für ein Assimilationsschema (noch) keinen Sinn. Deswegen charakterisiert Petrus Canisius die Kirche – in

74 Ebd., 144.

75 Martin LUTHER, An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung (1520), in: WA 6, 422, 6.

76 Ebd., 462, 12.

77 Vgl. CANISIUS, Sumarien (wie Anm. 11), 102, 172.

78 Ebd., 23.

79 Ebd., 423.

80 Vgl. ebd., 36.

81 Vgl. ebd., 104f., 119–122.

bewusster Absehung von einem strukturbetonenden *societas*-Begriff sowie einer Überbetonung kirchlicher Hierarchie – als »*cunctorum Christifidelium congregationem: pro qua Christus in carne cuncta fecit*«⁸². Diese Christgläubigen sind es, die nicht in die reine, passiv-konfirmative Inwendigkeit des Glaubens verbannt werden müssen. Vielmehr bringt das Assimilationsschema ihnen die Zuversicht entgegen, dass ihr freies Interagieren untereinander einen positiven Beitrag zu Wiederherstellung der Kircheneinheit leisten kann. Dazu allerdings stellt ein Katechismus mit Assimilationsschema die nötigen Mittel in Form einer Imagekampagne bereit und gibt das Ziel der Angleichung an die bereits vorhandene und damit nicht völlig neu zu konzipierende Kirche(nlehre) vor.

1.3 Die Konversionsstrategie des »Catholische[n] Catechismus« von Matthäus Vogel (1739)

Inklusions- und Assimilationspläne funktionieren in der Grundannahme, dass Kirche mit ihren dogmatischen Aussagen im Verhältnis zu den von ihr lernenden Laien die immer souverän lehrende und somit höhergestellte Überinstanz darstellt. In sie bzw. ihr hat sich darum in einseitiger Ausprägung der Abtrünnige/Nachlässige – so bei Meckhart – neu einzuordnen oder – wie bei Petrus Canisius – wieder anzugleichen. Mit der Moderne und vor allem der Aufklärung trat ein Phänomen auf, das dieses System sprengte, weil es nicht mit dieser grundlegenden Annahme hantierte und sich dieser zum Teil sogar aktiv verweigerte. Das *top-down*-Verhältnis von lehrender Kirche und lernendem Laien kippte.

Die Antwort des Jesuiten Matthäus Vogel auf diese fortschreitende Entwicklung war die irenische Strategie der Konversion. Vogel möchte den Katholizismus als zeitgemäß darstellen. Seine Grundbotschaft lautet, dass der katholische Glaube auch in seiner kontrovertheologischen Ausrichtung dazu in der Lage ist, sich in eine politisch, soziokulturell und wissenschaftlich veränderte Lebenswelt zu integrieren. Um den gesamten kirchlichen Lehrapparat für Sympathisanten der Aufklärung wieder auf die ursprünglich gedachte Stufe einer Lehrerin zurückzuheben, muss ihn Matthäus Vogel zwangsläufig, zumindest bis zum Abklingen der ersten heftigen Aufklärungstürme, in die ihm wesensfremde Position eines an den Errungenschaften der Aufklärung partizipierenden Schülers versetzen. Das heißt konkret, dass er seinen Katechismus stellvertretend für die allgemeinkirchliche Lehrbildung für Standards der Aufklärung öffnet.

In methodischer Perspektive wird innerhalb des Katechismusstoffes das fundamentum inconcussum zum Ziel jeder thematischen Ausführung, die Stützung der Behauptungen mit neuesten, stichhaltigen Wissenschaftsbelegen zum geläufigen Beweisverfahren und das Eingehen auf den menschlichen Verstand zu einer adäquaten Richtlinie für die Adressatenorientierung. Der aufklärerischen Subjektorientierung Respekt zollend steht das einzelne, vernunftbegabte Individuum in der neuen Position des Lehrmeisters. Bekenntnis und Konversion basiert für Vogel auf der freien Willensentscheidung durch prozesshafte Einsicht des verstandesfähigen Individuums⁸³. Dem Individuum bleibt es mehrheitlich selbst überlassen, positiv die Verbindung zum Wahren herzustellen. Die Literaturempfehlungen zum Selbststudium⁸⁴, Zwischenbemerkungen wie »*Probire noch ferner / was du gesagt*«⁸⁵ bzw. »*Gebe mir ein deutliche Antwort auf die gethane Frag*«⁸⁶ sowie

82 Petrus CANISIUS, *Summa doctrinae christianae. Per Quaestiones tradita et in usum Christianae pueritiae nunc primum edita*, Wien 1555, 10.

83 Vgl. VOGEL, *Catechismus* (wie Anm. 24), I, 161, 175.

84 Vgl. ebd., III, 466, 471.

85 Ebd., II, 926.

86 Ebd., II, 929.

die direkten Interpretationsfragen⁸⁷ an den Leser führen vor Augen, dass Vogel dem in der Aufklärung wertgeschätzten menschlichen Verstand immer wieder eine Eigenleistung zutraut. Der Katechet beugt sich der neuen Autorität des Individuums und tritt lediglich als bescheidener, nach der bloßen Wahrheit suchender Gelehrter auf⁸⁸.

Eine Grundvoraussetzung, die der Katechet der autonomen Erkenntnisfähigkeit des Individuums schuldet, ist das reflektierte und kritische Hinterfragen jeder Aussage. Was noch so sicher und wahrheitsgemäß vorkommen mag, wird dessen ungeachtet durch permanentes, deduktives Fragen akribisch auseinandergenommen, bis jegliche Skepsis gegenüber der Argumentation ausgeräumt ist. Jede These soll durch das kontinuierliche Einbringen von Gegenbeispielen und Scheinwahrheiten gereinigt werden, damit sie, gesetzt sie hält den Anfechtungen stand, den Status eines unmittelbar sicheren Punktes erreicht. Er selbst stellt daher – in Anlehnung an die wissenschaftstheoretische Richtschnur von Rene Descartes (1596–1650) – in der Vorrede zu seinem Katechismus klar, dass »*man sich keiner Schmähd- und Läster-Wort / sondern gründlicher Proben*«⁸⁹ bedienen werde.

Die Beantwortung ständiger Einwürfe verlangt nach einem vielfältigen Repertoire an Textmaterial, um die Beweisführung dauerhaft zu stabilisieren. Die Wiedergabe von Briefen jesuitischer Missionare demonstrieren im Zeitalter neugierigen Wissensdurstes die beeindruckende, fast kosmopolitische Weite seiner Beweisführung⁹⁰. Die Genauigkeit in den Angaben gerade bei Zitation der theologischen Gegner – teilweise werden verschiedene Ausgaben der Lutherbibel exakt datiert⁹¹ oder die Belegstelle mit Fragnummer zur Nachprüfung gründlich beziffert⁹² – strahlen Professionalität aus. Die Einarbeitung neuerer exegetischer Befunde, etwa die Kundgabe des sukzessiven Wachstums der Heiligen Schrift⁹³ oder der Verweis auf Korrekturen der Vulgata gegenüber dem hebräischen bzw. griechischen Urtext⁹⁴, signalisieren, auf der Höhe aktuellster Forschung zu sein. Diese demonstrative Bereitstellung von Inhalt und Wissen deutet einen didaktischen Reformversuch von der erotematischen zur sokratischen Methode an. Getreu der wieder im Aufklärungszeitalter modernen sokratischen Mäeutik gibt der Katechet kontinuierlich einen entscheidenden Anfangsimpuls zur Gewinnung neuer Erkenntnisse. Nach einem wohl austarierten Plan ineinandergreifender Fragen wird das Individuum also zu einer Unruhe angestoßen, die ihn dazu animieren soll, der Wahrheit selbst nachzugehen⁹⁵.

Mit der Öffnung hin zur freien Willensentscheidung des Individuums ist klar, dass diese nicht vor dem (evangelischen) Andersgläubigen Halt machen. Der Protestant ist nicht mehr das passive Objekt, das nur darauf wartet, endlich wieder – wie im Inklusionsschema – einen Teil seiner Eigenüberzeugung in der dargebotenen Lehre zu erkennen oder – wie im Assimilationsplan – seine Faszination für die ehemalige (altgläubige) Kirche zu entdecken. Sein Willensakt für eine andere Glaubensüberzeugung ist unweigerlich ernst zu nehmen. Das Projekt seiner Rückführung zur katholischen Kirche kann deshalb nur über die Umwendung, d. h. im ursprünglichen Sinn des Wortes über die Konversion seines Willens verlaufen. Dazu führt Vogel den Andersgläubigen in einen fiktiven Dialog ein. In diesem kommt seine Willensbekundung offen und ungekürzt zur Sprache. Vogel zitiert deshalb die

87 Vgl. ebd., III, 472.

88 Vgl. ebd., I, 10.

89 Ebd., I, 8.

90 Vgl. ebd., I, 665.

91 Vgl. ebd., I, 227.

92 Vgl. ebd., IV 1, 316.

93 Vgl. ebd., I, 235, 244.

94 Vgl. ebd., I, 222.

95 Vgl. Ferdinand PROBST, Geschichte der katholischen Katechese, Breslau 1886, 181f.

Vordenker des Andersgläubigen – etwa Martin Luther, Johannes Calvin (1509–1564) und Philipp Melanchthon (1497–1560) – ohne wertenden Zwischenkommentar⁹⁶.

Wenn aber der Wille des Einzelnen eine so umfassende Wertschätzung erfährt, so ist es nur eine logische Konsequenz, dass auch die Willensäußerung des Rechtgläubigen, allen voran des Katechismusautors, Berücksichtigung finden muss. Deswegen tritt Vogel im Diskurs als jenes Gegenüber auf, das bestimmte Stellung bezieht und stereotypische Vorwürfe⁹⁷ entkräftet.

Die in seinem Katechismus geführte imaginäre Diskussion mit einem skeptischen Protestanten kann und soll selbstverständlich nach dem Wunsch Vogels den Übertritt anstoßen. In seinem Vorwort erklärt er folgerichtig, er wolle Aufklärungsarbeit über die katholische Lehre leisten, »da man [gemeint: die evangelischen Offiziellen] ihnen [gemeint: das evangelische Kirchenvolk] diese ganz anderst vorstellt / als sie in sich selbst ist«⁹⁸. Die Befreiung der eigenen Lehre von allen konfessionalistischen Entstellungen ist der immer bruchstückhaft bleibende Türöffner zur Umwendung der andersgläubigen Willensbekundung. Der weitere Prozess ist dem Willen des Einzelnen überlassen. Er kann nicht gänzlich – etwa mit Hilfe von Indoktrination – kontrolliert werden. Jedoch kann die Konversion in der Breite flächendeckend initiiert werden. Dazu baut Vogel auf Basis seiner zeitgemäßen Subjektorientierung auf die Mitwirkung der katholischen Laien. Ihre Willensbekundung zum rechtgeleiteten Glauben hat insofern Bedeutung, als sie die Rolle des Katecheten und Dialogpartners – also Vogels – einnehmen kann.

Ein Dialog ist selbsterklärend etwas anderes als ein gebetsmühlenartiges Repetieren von Katechismusantworten. Der individuelle Gläubige muss die Ausführungen im Katechismus auch wirklich, möglichst umfassend verstehen, will er sie nachher in Diskussion mit dem Andersgläubigen vertreten. So rückt die individuelle Disposition seiner katholischen Anhängerschaft in das Zentrum des Interesses von Vogel. Er erläutert Fachbegriffe und Latinismen⁹⁹, macht komplexe Materien durch fiktive Analogieschlüsse¹⁰⁰ verständlich. Dazuhin wertet Vogel die für den »gemeinen Mann« leichter nachprüfbare Empirie dadurch auf, dass er selbst die Eigenerfahrung¹⁰¹ als Beweismittel führt. All diese Hebel setzt Vogel in Bewegung, um den Laien, vor allem in der Diaspora, als Operator seines Konversionsschemas zu gewinnen und dafür vorzubereiten.

2. Polemische Strategie

Einen ganz anderen Weg als die bisher beschriebenen verfolgten jene Katechismen, die sich einer polemischen Strategie verschrieben hatten. Deren Charakteristika sollen im Folgenden anhand des 1609 zu Augsburg erschienenen »*Catechesis Oder Catholische Kinder Lehr uber die fünff fürnembste Stuck unsers heyligen allgemeinen Christlichen Catholischen Glaubens*« beleuchtet werden, den der Augsburger Domvikar Bartholomäus Wagner verfasst hatte.

In Abgrenzung zu irenischen Strategien sind polemische Katechismen von dem Bewusstsein getragen, dass die Resthoffnung auf eine Rückführung der Abtrünnigen unter anderem durch das friedvolle Mittel der Katechese zu einer realitätsfernen Utopie geworden ist. Es hat sich die Einsicht eingestellt, dass infolge einer offenbar irreversiblen Aufspaltung in verschiedene gesicherte Kirchen eine Rücksichtnahme auf die Anders-

96 Vgl. VOGEL, *Catechismus* (wie Anm. 24), III, 445, 449.

97 Vgl. ebd., I, 5.

98 Ebd., I, 4.

99 Vgl. ebd., IV 1, 311; III, 464.

100 Vgl. ebd., I, 540f., 706f.; IV 1, 310, 340.

101 Vgl. ebd., I, 20, 41.

gläubigen gegenstandslos geworden ist. Jedes Inklusions-, Assimilations- oder Konversionschema wird infolgedessen unattraktiv. Positive Gefühle der Sehnsucht nach wiederhergestellter Kircheneinheit oder aber der Milde gegenüber den »Irrgeleiteten« schlagen in Angst vor dem und Misstrauen gegen den Andersgläubigen um. Wie in einer Paranoia wird der Feind überall gesehen, »*non solum in Augustana diocesi, sed etiam in aliis partibus qui Romanos expeterent sequi*« werden die »*plurimi [...] Predicantis [...] heretici*«¹⁰². Dambruchartig scheint er selbst die führenden Institutionen, »*in academiis ac Principalibus aulis*«¹⁰³, zu okkupieren. Eine panische Bedrängnismentalität macht sich breit. Dramaturgie auf der einen und Mystifizierung auf der anderen Seite sind ihre Nährstoffe, von denen sie zehrt.

Der Umgang mit Andersgläubigen wird – erstens – zu einem todbringenden Gift, einer hochinfektiösen Krankheit¹⁰⁴, letztlich pathologisiert. Der Gegensatz zum Assimilationschema eines Petrus Canisius besteht darin, dass derjenige, der einmal das andersgläubige Bekenntnis in sich aufgesogen hat, selbst bei einer Rückkehr zur katholischen Lehre ein dauerhaft zu therapierender, stetig dem Rückfall ausgesetzter Kranker bleibt. Gemäß dieser Auffassung ist der ehemals Abgefallene »*in sonderer protection zu haben*«, das heißt, ihm ist sogar das Recht auf »*disputation ohn seines Beichtvatters*« sowie auf Bewegungsfreiheit dadurch, »*daß er jederzeit seiner Herrschafft in Augspurg habenden Agenten anzeig / wo er zu finden sey / auch welche Kirchen er zu besuchen pflege*«¹⁰⁵, auf ewig verwehrt.

Wenn der Andersgläubige so tiefgreifende Schäden anrichten kann, ist er nicht mehr im Bereich des Menschlichen zu verorten. Er wird daher – zweitens – zum reißerischen »Ketzergeist« mystifiziert¹⁰⁶. Für kontroverstheologische Polemiker ist der Andersgläubige damit höriger Diener des Teufels¹⁰⁷, während der Rechtgläubige den göttlichen Willen erfüllt. Es ist ein eschatologisches Programm, das polemische Katechismen nachzeichnet: Einst verleitete der Teufel in Gestalt einer Schlange Adam und Eva, jetzt, »*zu diesen letzten [...] Zeiten*«¹⁰⁸, führen die listigen andersgläubigen Wortführer wie ein »*Wolff [...] [im] Schaffbalg*«¹⁰⁹ im »*Garten der Kinder Gottes*«¹¹⁰ den eschatologischen Weg von der Ursünde bis zum Jüngsten Gericht fort.

Für den Kommunikationsprozess zwischen beiden Konfessionsparteien hatte dies, wie polemische Katechismen anschaulich demonstrieren, katastrophale Konsequenzen. Das vom Assimilationschema angeregte nüchterne Reden mit – oder das vom Inklusionsplan beeinflusste, auf austarierte Miteinbeziehung Rücksicht nehmende Reden vom – Andersgläubigen unterlässt eine polemische Strategie. Ohne wirklichen Austausch mit dem Andersgläubigen transformieren die Abhandlungen zu einem monologartigen, affektierten Reden über den Andersgläubigen, in dem es fortan kein Halten mehr gibt. Der Andersgläubige wird daher plakativ verleumdet. Andersgläubige Predigten und Katechesen werden zu »*affenwerck*«¹¹¹ degradiert. Die Gläubigen werden demgemäß in eine Form der Zwangsisolation vom Andersgläubigen geschickt. Umgang oder gar Anerkennung der Meinung des Andersgläubigen reißen die Pforten zur »*Hölle hinunder zu allen*

102 Römische Korrespondenz von Henricus Augustanus, verfasst um ca. 1600. BA, BO 792.

103 Ebd.

104 Vgl. WAGNER, Catechesis (wie Anm. 2), 528f.

105 Instruction für die Beampten. BA, BO 791 (Mandate und Erlasse weltlichen und gemischten Inhalts).

106 Vgl. WAGNER, Catechesis (wie Anm. 2), 526.

107 Vgl. ebd., 285.

108 Ebd., III.

109 Ebd., IV.

110 Ebd., 743.

111 Ebd., 6.

Verdampten«¹¹² auf. Trennung vom Andersgläubigen ist das einzig logische Gebot der Stunde und wird demnach der obrigkeitlichen Seite nahegelegt.

Zum offenkundigen Gefallen von Bartholomäus Wagner folgte dieser Direktive die Augsburger Bistumsleitung. Tatsächlich hatte diese im Jahr 1600 verfügt, dass es für Katholiken nicht ferner gestattet sei, evangelische Predigten zu hören, deren Kirchen zum Gebet oder einen Gottesdienst zu besuchen oder irgendeine Form der Gemeinschaft mit Evangelischen zu haben¹¹³. Die Obrigkeit solle dieser Maxime insofern Vorschub leisten, dass sie durch die Sittenkontrolle der »haltung der Gebott Gottes und seiner Kirchen / heyligung der Feyrtag / abstellung deß Fleischessens an verbotenen Tagen« sowie durch Präventivmaßnahmen der »außmusterung der Ketzerischen Bücher und ander dergleichen sachen betreffend«¹¹⁴ einer evangelischen Agitation ihre Grundlagen entzog.

Der Isolationsansatz der Bistumsleitung war in radikaler Ausrichtung gedacht. Beispielsweise wurden die Amtspersonen autorisiert zu überprüfen, »wievil ein jeder Kinder oder Pflegkinder habe / wie jedes mit Namen haiß/ wo es sich dassebe gantze jar aufgehaltten hab / und derenthalben so ausser ihrer Haimet gewesen / glaubhaffte Beicht und Communion Zettel aufflegen«¹¹⁵. Katholischen Eltern wurde dagegen bei dem hohen Strafmaß von »ewigen verweiß des Stiffts« strengstens untersagt, auch bei eventuellem Ausfall einer geregelten Schulbildung »ihre Kinder auff Secktische Schulen [... zu schicken] oder zu secktischen Lehrmaistern und Handelsleuthen [zu] verding[en]«¹¹⁶.

Das eigentliche Ziel einer polemischen Strategie ist es aber nicht, die Adressatenschaft in eine hemmende Schockstarre zu führen. Angst und Vorsicht bis hin zur konkreten Maßnahme der räumlichen, geistigen und geistlichen Absonderung vom Anderen wird als sinnvoll erachtet, jedoch alles in rechten Maßen. Denn ausgiebig gesäte Angst kann in lähmende Verängstigung umschlagen, und diese wiederum Resignation vor dem übermächtig wirkenden Gegner bewirken. Es ist also stets ein Drahtseilakt zwischen dramatischer Mystifizierung und Relativierung, in den sich polemische Katechismen hineinbegeben. Demnach setzt eine polemische Strategie die Wirkmacht des theologischen Widersachers herab. Sein Angriff auf die Rechtgläubigen ist zwar gravierend, aber eben nicht von allzu großer Dauer. Dieses Phänomen hat eine polemische Strategie mit einer irenischen gemeinsam. Der zentrale Unterschied liegt allerdings in der Frage, welchen Fokus die Strategien einnehmen. Irenische Katechismen richten ihren Inhalt auch an den bereits Abgefallenen aus. Durch Sachlichkeit in der Beweisführung sollen diese wieder zum rechtmäßigen Glauben zurückgeführt werden. Demgegenüber gehen die polemischen Katechismen nicht mehr ernsthaft davon aus, dass sie bei Abgefallenen überhaupt noch Gehör finden. Sie orientieren sich fast ausschließlich an den (Recht-) Gläubigen. Dementsprechend dient die Herabstufung des theologischen Gegners und damit auch der Emotionalität unterschiedlichen Zielen. Irenische Katechismen möchten mit Blick auf die Abgefallenen die aufgeheizte Stimmung auf beiden Seiten so drosseln, dass das sachliche Argument noch Gelegenheit hat zu wirken. Bildlich gesprochen: Die Kraft des Argumentes und eine ernsthafte rhetorische Bearbeitung des verstockten Gegenübers sollen nicht im affektiven Angstgeschrei verhallen. Polemische Katechismen mit ihrem Monozentrismus auf die Rechtgläubigen versuchen hingegen die Emotionslage der Adressaten so zu modulieren,

112 Ebd., IV.

113 Vgl. Diözesan-Religionsmandat verfasst in Dillingen im Mai 1600. BA, BO 791.

114 Dekret von Heinrich von Knöringen (1570–1646) aus dem Jahr 1603. StAA, Generatlinu NO 10 Hst. A. NA A 552 (Verordnungen und Mandate in Religions- und Kirchensachen im Hochstift Augsburg).

115 Dekret von Heinrich von Knöringen aus dem Jahr 1603. StAA, Generatlinu NO 10 Hst. A. NA A 552.

116 Dekret von Heinrich von Knöringen aus dem Jahr 1603. StAA, Generatlinu NO 10 Hst. A. NA A 552.

dass einerseits Angst als Ausgangsbasis entsteht, andererseits diese Angst produktiv und offen für eine Fortentwicklung bleibt. Dazu fügen polemische Katechismen die andersgläubigen Agitatoren in eine Art Ketzerhistorie ein, die sie ihrer Originalität berauben soll. Das »Großereignis Reformation« stellt sich in seiner letzten Gestalt und Auswirkung nicht mehr als damals gültiger Dissens mit »Erzketzern« in biblischer¹¹⁷, oder mit Arianern, Donatisten bzw. Origenisten in antiker Zeit¹¹⁸ dar. Die mittransportierte Botschaft der Zuversicht liegt auf der Hand. Wie einst die Arianer trotz Anfangserfolge ihr Ende gefunden haben, so wird auch der Triumph der Protestanten nur kurz währen.

Der letztendliche Sinn einer polemischen Strategie ist propädeutischer Natur. Die angeheizte Angst soll den Hass vorbereiten, der sich in Akten von Gewalt ergießt und »ritterlich«¹¹⁹ mit Waffen¹²⁰ geführt werden soll. Die offensive Tat und das Konkretwerden des Bekenntnisfalles ist der Fokus polemischer Strategien.

Wie das im Kleinen auszusehen hat, illustrieren polemische Katechismen. In ihnen enthalten der konfrontative Gehalt von Glaubenszeugnissen hohe Gewichtung. Die Fronleichnamsprozession durch die Stadt¹²¹, die Kirchenneubauten¹²², aber auch individuelle Gesten wie das Kreuzzeichen¹²³ oder die komplette Meidung der Protestanten beginnend z. B. beim Gruß¹²⁴ sind ein »Zeughauß [...] [von] Waffen«¹²⁵ gegen die andersgläubige Verführung sollen den Andersgläubigen das Gefühl eines isolierten Fremdkörpers übermitteln¹²⁶.

Darüber hinaus geben polemische Katechismen den Gläubigen für den einkalkulierten Konfliktfall ein Rüstzeug an die Hand. Der göttlich autorisierte, nahezu eschatologische Kampf des Guten gegen das Böse »zu diesen letzten [...] Zeiten«¹²⁷ verlangt nicht mehr nach einer differenzierten Auseinandersetzung mit dem Gegenüber. Anders als im Inklusionsschema bestehen kaum noch Grautöne, Schwarz-Weiß-Kontrastierungen dominieren. Es gibt nur die eine Wahrheit mit dem einen »H. Gaist [...] nirgents / als in der waren alten [katholischen] Kirchen«¹²⁸ und dagegen jene, die der einen Wahrheit entbehren¹²⁹. Es besteht auch kein korrelativer Zusammenhang zwischen Recht- und Andersgläubigen. Der Protestant, der zwar eine »rechte[r] Tauff«¹³⁰ empfangen hat, wird wegen seines Ungehorsams gegen die Kirche gleichgestellt mit Heiden und sonstigen Gotteslästern¹³¹.

Die menschliche Entscheidungsfreiheit wird aufgrund der Überzeugung, dass sich die göttliche Wahrheit massiv aufdrängt¹³², zum allein punktuellen Akt zustimmender Hingabe oder ablehnender Verweigerung minimiert. Um für ein schnelles Losschlagen den Entscheidungsakt zu beschleunigen, wird das registrierte, undurchsichtige Durcheinander von »Lutheraner / Schwencfelder / Widertäufer / Calvinisten und der gleichen Ketzer«¹³³ auf simplifizierende Verallgemeinerungen zusammengeführt. So entstehen gleichschalten-

117 Vgl. WAGNER, Catechesis (wie Anm. 2), 285, 394.

118 Vgl. ebd., 338, 341.

119 Ebd., 342.

120 Vgl. ebd., 7.

121 Vgl. ebd., VI.

122 Vgl. ebd.

123 Vgl. ebd., 79.

124 Vgl. ebd., 520, 522.

125 Ebd., 7.

126 Vgl. ebd., 521f.

127 Ebd., III.

128 Instruction für die Beampten. BA, BO 791.

129 Vgl. WAGNER, Catechesis (wie Anm. 2), 498.

130 Ebd., 683.

131 Vgl. ebd., 521.

132 Vgl. ebd., 282, 285.

133 Ebd., 22.

de »Ketzerkataloge«, die den katholischen Laien eine komprimierte und folglich schnell memorierbare Übersicht andersgläubiger Anschauungen bieten. Die Übertreter göttlicher Gebote – und somit Ketzer – ist »1. Wer an Gott [...] zweyffelt [...] 2. Wer Gott oder den Catholischen Glauben verlaugnet. 3. Wer auff Gottes Barmhertzigkeit sündigt [...etc.]«¹³⁴.

Zudem geben Ketzerkataloge den Gläubigen klar definierte, leicht kontrollierbare Indikatoren einer Häresie an die Hand: etwa die Auslassung der Doxologie beim Vaterunser¹³⁵, der Empfang der Kommunion unter beiderlei Gestalt¹³⁶ oder die nivellierende Herabsetzung Marias als »ein Weib wie ein ander Weib«¹³⁷. So einfach kann ein Abgefallener demaskiert werden. Dergleichen Initiativen liefen allerdings ins Leere, fehlten ihnen begleitende Maßnahmen zur Sozialdisziplinierung der eigenen Reihen. Polemische Katechismen versuchen deshalb, Innovationen und immanente Zentrifugalkräfte in ein gegebenes System einzuschmelzen. Der einzelne Gläubige wird zu einem neuen, solidarischen Wir-Gefühl eingebunden. Es ist die eine Kirche im Himmel und auf Erden¹³⁸, vom Laien bis zum Papst¹³⁹, die bekennt und die sich rechtmäßig verteidigt. Dieser Bündelung geben zwei Fixpunkte eine resistente, normierte Gestalt: zum einen strukturell gesehen die Hierarchie mit dem Papst als Spitze, zum anderen in substanzieller Perspektive die eine wahre katholische Lehre. An beidem hat sich der Gläubige ausnahmslos auszurichten¹⁴⁰.

In summa lässt sich die polemische Strategie anhand des Wagnerischen Katechismus wie folgt rekonstruieren: Polemische Katechismen stoßen einen schwer zu kontrollierenden, eigendynamischen Prozess an. Die theoretisch begonnene Systematisierung des eigenen Glaubensgutes entwickelt sich zur rücksichtslosen Zementierung und Abgrenzung des eigenen Wahrheitsanspruchs. Die dauerhafte Polemik gegen den Anderen schürt ein Klima der unversöhnlichen Feindseligkeit und gegenseitigen Angst. Die Lager entfremden sich daraufhin zunehmend voneinander. Sie isolieren sich, bis hinein in eine institutionelle Doppelstruktur. Weil es infolgedessen an wechselseitigen Kontaktmöglichkeiten, die diese Ansicht empirisch verifizieren bzw. falsifizieren könnten, mangelt, kursieren allseits paranoide Vorstellungen über den nebulösen Pakt des Anderen mit dem Teufel. Auf diese Weise wird die Volksmasse manipulativ zum potentiellen militärischen Ernstfall integriert, solidarisiert und mobilisiert. Polemische Katechismen und im Speziellen Bartholomäus Wagners Catechesis spitzen dementsprechend die schwelende Auseinandersetzung bis zu deren Stilisierung zum Überlebenskampf zu. Die gestreute Angst wandelt sich allmählich zum unbändigen Hass. Auf diese Weise bereiten polemische Strategien den geistigen Boden, auf »daß man die Feind Gottes darmit schlag und uberwindt«¹⁴¹.

Das Aktivierungspotenzial einer polemischen Strategie ist enorm. Der einfache Mechanismus, dass ein bis in Extreme bekämpfter, äußerer Feind die Kräfte nach innen stärkt und miteinander bündelt, strahlte seine Attraktivität weit über das 16./17. Jahrhundert aus. Er ermöglichte auch, von eigenen Problemen etwa eines Reformstaus abzulenken. Der tadelnde Fingerzeig gilt immer den anderen, nie einem selbst. Der Laie wurde vom kritischen Mitdenker zum gefügigen Befehlsempfänger. Rudimente der polemischen Strategie finden sich aufgrund der genannten Vorteile noch bis ins 18. Jahrhundert. So bei Vogels Landeskatechismus von 1739, und dies trotz der eigenen Prämisse, sich »keiner

134 Ebd., 389.

135 Vgl. ebd., 239, 337f.

136 Vgl. ebd., 970.

137 Ebd.

138 Vgl. ebd., 143.

139 Vgl. ebd., 17f., 138, 429, 436f., 498f., 507f.

140 Vgl. ebd., 32f., 126, 429f., 436.

141 Ebd., 970.

Schmäh- und Läster-Wort [anzumaßen]«¹⁴². Die drei Spezifika der polemischen Strategie – Mystifizierung und Dramaturgie bei gleichzeitiger Relativierung der Originalität des theologischen Gegners – hat auch Matthäus Vogel verarbeitet.

Person¹⁴³ und Lehre¹⁴⁴ Martin Luthers werden weiterhin dämonisch-okkultisch aufgeladen, seine Anhänger zu Türkenfreunden¹⁴⁵ dramatisiert. Die Effektivität des Angst-szenarios bleibt dadurch gewahrt, dass Leistungen der Reformation wie die Bibelübersetzung oder das intensive Quellenstudium entgegen der mittelalterlichen Exegese nach dem vierfachen Schriftsinn als ein erfundenes Konstrukt lügenhafter Übertreibungen vorgeführt werden. Luther habe dem Kirchenvolk nicht die Reinheit der Heiligen Bücher zurückgegeben, zumal sowieso allerlei vorgängige Schriftübersetzungen bereits vorhanden waren¹⁴⁶, sondern habe die Wahrheit der Schrift im Sinne seiner überzogenen Privatmeinungen umgebogen¹⁴⁷. Der theologische Gegner verfügt also nicht über ein identitätsstiftendes Proprium, das auf lange Sicht das Potenzial hat, sich in Autonomie von seinem katholischen Ursprung zu behaupten. Der Schein des Eigenen ist in Wirklichkeit lediglich Akzentverschiebung – und maximal Verfälschung – dessen, was Katholiken glauben¹⁴⁸. Das ganze Projekt Reformation ist ein einziger großer Irrtum und in seiner Folge ein großes Dilemma, initiiert von sich selbst überschätzenden Schwärmern, die sich in ihrem Eifer völlig überworfen haben. Das zeigt sich auch daran, dass sie ihre Kritik nicht konsequent zu Ende gedacht haben, sondern die Ungereimtheiten ihres Bekenntnisses billigend übergehen¹⁴⁹.

Im 18. Jahrhundert bei Matthäus Vogel ist der Prozess der Steigerung der Angst zum Hass, der sich in blutigen Religionskriegen entlud, schon am Abklingen. Die noch bei Wagner mit eschatologischer Symbolik angereicherte Konstruktion eines (End)Kampfes gegen den Andersgläubigen reduziert Vogel deshalb auf ein profanes Maß eines theologischen Wettstreits zweier Kontrahenten, die gegeneinander um Einfluss buhlen. Vergleiche mit dem Gegner, die den Anderen nicht von vornherein als das teuflische Gegenüber vom Eigenen isolieren, werden dadurch als rhetorisches Stilmittel leichter möglich¹⁵⁰. Wunderwerke¹⁵¹ gelten – wenn auch wegen der aufkommenden Kritik der Aufklärung etwas reservierter und weniger konkret – als probate Technik zum Erweis der Rechtmäßigkeit der eigenen Glaubenslehre. Dennoch sind ausfällige Ausrufe wie »*Mein Gott!*«¹⁵² oder »*was mag ich lang mit dem Ertzketzer disputiren*«¹⁵³ wie auch die Titulierung der Andersgläubigen als »*Lügner und Verleumbder*«¹⁵⁴ oder »*närrische*«¹⁵⁵ mehr als nur Ausdruck der Gefühlslage eines Autors. Anschaulich zeigt sich, wie der durch polemische Strategie angestoßene eigendynamische Prozess von der Angst zum Hass als quasi fertig vorliegendes Produkt mit dem Katechismusstoff nur noch verwoben werden muss.

142 VOGEL, Catechismus (wie Anm. 24), I, 8.

143 Vgl. ebd., III, 456f.

144 Vgl. ebd., IV 1, 344f.

145 Vgl. ebd., III, 441f.

146 Vgl. ebd., I, 226.

147 Vgl. ebd., I, 227–230.

148 Vgl. ebd., III, 160.

149 Vgl. ebd., I, 709.

150 Vgl. ebd., I, 664.

151 Vgl. ebd., I, 143, 538.

152 Ebd., IV 1, 334.

153 Ebd., V, 208.

154 Ebd., III, 678.

155 Ebd., III, 433; vgl. ebd., V, 238.

3. Fazit

Die – freilich nur stichprobenhaften – Untersuchungen der verschiedenen Strategien konfessioneller Auseinandersetzung in frühneuzeitlichen Katechismen hat ein weit gefächertes bipolares Spannungsfeld zwischen irenischer und polemischer Ausprägung aufgedeckt. Das ausschlaggebende Kriterium zur Verortung des eigenen Katechismus in diesem Spektrum hängt weniger von der theologischen Ausrichtung des Autors ab als von äußeren Umständen. Die Strategie reagierte auf die (religions)politische Leitlinie der jeweiligen Epoche mit ihren prägenden Territorialherrschern. Johann Meckharts Katechismus fällt zeitlich mit der Entspannungsphase um den Passauer Vertrag von 1552 zusammen. Er stellt deshalb mit seinem Inklusionsschema dem Augsburger Stadtrat ein sehr irenisch angelegtes Instrumentarium zur Durchsetzung eines »mittleren Weges« bereit. Der Canisianische Katechismus aus dem Jahr 1555 dagegen orientiert sich – zeitlich geringfügig zurückversetzt – am Augsburger Interim von 1548. Er besetzt daher die Mitte zwischen Irenik und Polemik mit leichter Tendenz zu Ersterem. Petrus Canisius möchte mit seinem groß angelegten Einheitskatechismus, den er unter ausdrücklicher Schirmherrschaft des Habsburgers Ferdinand I. (1556–1564) herausgibt, dessen Machtambitionen auf die Kaiserkrone dienen. Analog zu dessen Programmatik und konform mit dem Interim intendiert Canisius durch eine attraktivitätssteigernde Imagekampagne auf Basis seines Assimilationsplanes die Rückführung der Abgefallenen und Zweifelnden, wobei er den personenzentrierten Disput mit den theologischen Gegnern meidet. Davon sondert sich etwas später unter dem bleibenden Eindruck des Kalenderstreits der 1580er-Jahre der Wagnerische Katechismus ab. In ihm waltet nun reinste Polemik, die die massive Abschottung vom mittlerweile fremd gewordenen Feindeslager um jeden Preis kämpferisch erwirken will. Diese äußerste Form der Polemik liefert für die gegenreformatorischen Vorstöße des Augsburger Bischofs Heinrich von Knöringen (1599–1646) das obligate theologisch-inhaltliche Fundament. Diese Extremgestalt der Polemik flaut angesichts der verheerenden Folgen des Dreißigjährigen Krieges und des erwachenden Toleranzdenkens der Aufklärung ab. Matthäus Vogels Katechismus lässt sich dementsprechend links der Polemik eines Wagner, jedoch rechts der zur Irenik neigenden Mitte um Canisius kategorisieren. Damit steht er ganz im Einklang mit der Religionsdeklaration von 1705. Offiziell soll keine Intoleranz gegenüber dem Andersgläubigen herrschen. Gleichwohl versucht Vogel, sich im Tonfall zu mäßigen, so kommuniziert er es zumindest in der Öffentlichkeit. Im Hinterkopf herrscht gleichwohl ein ganz anderes, dazu gegensätzliches und dauerhaft dominantes Gedankenkonstrukt vor. Im Gefolge einer theologisch-wissenschaftlichen Destruktion der evangelischen Lehre sollen Protestanten wie aufklärerische Freigeister in die festen Bahnen der wahren Kirche zurückgeführt werden. Durch Konzipierung des Konversionsschemas zementiert und beschleunigt Vogels Katechismus – ganz im Interesse der pfälzischen Kurfürsten – die Territorialisierung und die damit einhergehende absolutistische Machtakkumulation.

Unsere Ergebnisse zeigen, dass die Katechismusautoren nicht versuchten, die vorfindlichen (religionspolitischen) Strategien fundamental zu modulieren. Ihr produktiv-kreativer Eigenanteil bestand vielmehr darin, eine von politischer Seite geforderte Notwendigkeit aufzugreifen und in ihren Werken entsprechend auszugestalten. Auf diese Weise verliehen ihre Katechismen den aus rational-juristischen Überlegungen sich ergebenden Strategien ein ausgefeilt theologisches Gepräge. So bekamen sie im protektiven und stabilisierenden Sinne Anteil an der Strategieentwicklung selbst.

MONNICA KLÖCKENER

Aberglaube, Wahrsagen und Zauberei

Eine Spurensuche in den Katechismen von Nicolaus Cusanus (1656) und Johann Caspar Höpfner (1783)*

Jahrhundertlang waren Katechismen *das* Instrument der Glaubensweitergabe. Sie wollten als normative Texte Pfarrern, Lehrern, Eltern oder Schülern den richtigen Glaubensinhalt und gleichzeitig ein Instrument an die Hand geben, um ihn zu lehren oder zu erlernen. Heute stellen diese Katechismen ein hervorragendes Studienobjekt dar, nicht nur für Glaubensinhalte und Rezeptionsvorgänge, sondern darüber hinaus auch für Lebenswirklichkeiten der vergangenen Jahrhunderte, ermöglichen sie doch einen tiefen Einblick in den Alltag ihrer Entstehungszeit. Die folgende Untersuchung befragt zwei Katechismen aus dem deutschen Südwesten des 17. und 18. Jahrhunderts – die Katechismen von Nicolaus Cusanus (1656) und Johann Caspar Höpfner (1783) – auf ihre Aussagekraft bezüglich Aberglauben, Zauberei und Wahrsagerei. Beide Werke unterscheiden sich deutlich in dem, was sie an übernatürlichem Handeln oder an Einflussnahme auf Kräfte und Mächte darstellen und für möglich halten, und erlauben so einen Einblick in das Leben und Denken in der Mitte des 17. und zum Ende des 18. Jahrhunderts.

Vorab seien einige Hinweise zum behandelten Themenkomplex vorausgeschickt. Im frühen Mittelalter galten Zauberei und Zauberglaube zunächst als heidnisch. Eine Synode zu Paderborn schrieb im Jahr 785: *Wer vom Teufel geblendet nach Weise der Heiden glaubt, es sei jemand eine Hexe und fresse Menschen, und diese Person deshalb verbrennt oder ihr Fleisch selbst isst oder durch andere essen lässt, soll mit dem Tode bestraft werden*¹. Demnach sollte also nicht die angebliche Hexe verbrannt werden, sondern derjenige, der jemanden für eine Hexe hielt und sie deshalb verbrannte oder aß. Die Synode begründet dies auch: Wer glaubt, dass jemand eine Hexe sein kann, ist vom Teufel verblendet und denkt wie die Heiden; er wird also für unchristliche Annahmen und Mord bestraft. Diese Vorschrift entstand in einem historischen Kontext, in dem sich das Christentum gegen das Heidentum und Karl der Große (748–814) gegen die Sachsen um Durchsetzung bemühte². Um 906 forderte der *Canon Episcopi*³ die Bischöfe auf, den Glauben an die Möglichkeit der

* Der vorliegende Beitrag ist die überarbeitete Fassung einer Hausarbeit im Würzburger kirchenhistorischen Seminar »Katechismen« als *Glaubenskompendien und historische Quellen* (WS 2015/16).

1 Karoli Magni Capitularia, Capitulare Paderbrunnense A. 785, Capitula quae de partibus Saxonie constituta sunt 6: *Si quis a diabulo deceptus crediderit, secundum morem paganorum, virum aliquem aut feminam strigam esse et homines commedere, et propter hoc ipsam incenderit, vel carnem eius ad commendandum dederit, vel ipsam commederit, capitis sententiae punietur* (MGH LL 1, 48f.); Übersetzung mit kleinen orthographischen Anpassungen nach Karl J. VON HEFELE, Conciliengeschichte 3, Freiburg i. Br. 21877, 636.

2 Vgl. Karl J. VON HEFELE, Conciliengeschichte 3, Freiburg i. Br. 21877, 635–638, bes. 636.

3 Vgl. hierzu Witchcraft in Europe 400–1700. A documentary History, hrsg. v. Alan C. KORS u. Edward PETERS, Philadelphia 2001, 60–63.

dämonischen Zauberei energisch als Illusion zu bekämpfen und diejenigen, die daran glaubten, aus der Kirche auszustoßen⁴. Folglich war der Glaube an die Möglichkeiten, Mächte zu beeinflussen und für sich zu nutzen, verbreitet. Er sollte als falsch bekämpft und seine Vertreter aus der Kirche ausgestoßen werden; erneut galt der Zauberglaube als unchristlich und mit der Kirche nicht vereinbar. In der Hochscholastik schrieb Thomas von Aquin (1225–1274), der katholische Glaube gehe davon aus, dass es Dämonen gebe, die den Menschen schaden könnten, indem sie mit Gottes Erlaubnis etwa die natürlichen Strömungen der Luft oder des Wassers stören⁵. Diese Aussage beruht auf der Grundannahme, dass alles, was in der Welt sichtbar geschieht, von Dämonen bewirkt werden kann⁶. Interessant ist der Hinweis, dass Dämonen den Menschen mit Gottes Erlaubnis schaden; sie sind also seiner Macht untergeordnet und ohne ihn oder gegen seinen Willen nicht wirkmächtig.

Der Hauptangriff auf das abergläubische Denken erfolgte nicht durch die Reformation⁷, sondern erst aufgrund eines neuen wissenschaftlichen Verständnisses der Welt. Die Entdeckung von Naturgesetzen entlarvte viele abergläubische Annahmen als falsch: Was früher als Zauberei galt, konnte nun erklärt werden⁸. Der Glaube an die Hexerei verschwand »in den gebildeten Kreisen, je mehr die naturwissenschaftliche Erkenntnis zunahm«⁹. Im 19. Jahrhundert galt Aberglaube aufgrund von Aufklärung und wissenschaftlicher Weltanschauung nicht mehr als Zeichen der Sünde, sondern als Folge eines unfreien, unmündigen Denkens¹⁰ – war also säkularisiert.

Mit den beiden vorliegenden Katechismen bewegen wir uns an dieser Zeitenwende vom selbstverständlichen Erleben übernatürlicher Kräfte hin zu einem naturwissenschaftlicheren Weltbild: Nicolaus Cusanus (1574–1636) geht in seinem Katechismus von einer von Dämonen belebten Welt aus. Mit diesen erlebten personalen Mächten kann der Mensch einen Pakt schließen. Über den Aberglauben hinaus bietet der Katechismus des Cusanus auch Einblick in den Hexenglauben seiner Zeit, summiert er unter dem Begriff *Zauberei* doch auch die Hexenverfolgungen und verwendet die Begriffe *Zauberer* und *Hexe* synonym für jemanden, der der Zauberei angeklagt wird. Typisch für die Begrifflichkeiten in der Hexenverfolgung ist, dass die »Hexe« seltener ist, während die »Zauberin« hingegen »durchgehend beibehalten« wird¹¹. Johann Caspar Höpfner (1681–1756) hingegen beschreibt Zauberei einerseits als Verstoß gegen das erste Gebot; andererseits distanziert er sich ein Stück weit vom Zauberglauben, wenn er schreibt, man könne mit Zauberei *der Sage nach* Wunderdinge tun, und man sei nicht verpflichtet, an die Möglichkeit von Zauberei zu glauben.

4 Vgl. Alfred LEHMANN, Aberglaube und Zauberei. Neudruck der Ausgabe Stuttgart 1925. Ergänzt von Dominikus PETERSEN, Aalen 1969, 113; für den lateinischen Text vgl. Regino PRUMIENSIS, *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis. Ex diversis sanctorum patrum conciliis atque decretis collecti*, hrsg. v. F. G. A. WASSERSCHLEBEN, Leipzig 1840, 354–356, als Digitalisat verfügbar unter [urn:nbn:de:bvb:12-bsb10743904-1](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bvb:12-bsb10743904-1) (letzter Zugriff am 2.6.2020). (In Friedrich VON SCHULTE, *Wasserschleben, Ludwig Wilhelm Hermann*, in: ADB 41 [1896], 236f., online verfügbar unter <https://www.deutsche-biographie.de/pnd104056703.html#adbcontent> [letzter Zugriff am 2.6.2020], wird Wasserschleben mit dem Vornamen Ludwig Wilhelm Hermann geführt.)

5 Vgl. ebd., 115f.; zu Thomas von Aquin und Zauberei vgl. KORS/PETERS (Hrsg.), *Witchcraft in Europe* (wie Anm. 3), 87–104.

6 Vgl. Dieter HARMENING, Aberglaube. III. Historisch, in: LThK³ 1, 1993, 42–44, hier: 43.

7 Zum Zauberglauben in Luthers Katechismus vgl. Johann DIEFENBACH, *Der Zauberglaube des sechzehnten Jahrhunderts nach den Katechismen Dr. Martin Luthers und des P. Canisius mit Berücksichtigung der Schriften Pfarrers Längin, Karlsruhe, und des Professors Riezler, München, Mainz 1900*.

8 Vgl. LEHMANN, Aberglaube und Zauberei (wie Anm. 4), 130–133.

9 Ebd., 134.

10 Vgl. HARMENING, Aberglaube. III. Historisch (wie Anm. 6), 43.

11 Gerhard SCHORMANN, *Hexen*, in: TRE 15, 1986, 297–304, hier: 297.

Aberglaube, Zauberei und Wahrsagen lassen sich – wie angedeutet – nicht eindeutig voneinander trennen oder in Unterkategorien einteilen. Gleichwohl gibt es verschiedene Gliederungsversuche in zwei, drei oder vier Kategorien. So unterteilt Michael Fuss Handlungen aufgrund ihrer Folgen in zwei Kategorien: Abergläubisches Tun zielt entweder auf gesuchtes Wissen oder auf angestrebte Wirkungen. Bezweckt es Wirkungen, handelt es sich um Zauberei¹². Auch Anton Quack definiert Zauberei als Versuch, »auf Dinge u[nd] Ereignisse einzuwirken, die jenseits des normalen menschl[ichen] Einflußbereichs liegen«¹³; sie kann schaden oder nutzen. Dieter Harmening trennt drei Kategorien, warnt allerdings selbst vor einer eindeutigen, scharfen Abgrenzung¹⁴. Die erste Kategorie ist für ihn die Observation, das »Beachten v[on] vorbedeutenden Zeichen u[nd] [un]günstigen Zeichen«. Dazu gehören beispielsweise das Beachten und Beobachten von Himmelskörpern, Monaten oder Festzeiten, von Tieren oder Träumen¹⁵. Eine zweite Gruppe ist die Divination, eine »wissenschaftlich-technische Wahrsagekunst«¹⁶, ein kunstmäßiges Vorgehen bei der Ermittlung geheimer und zukünftiger Geschehnisse. Es handelt sich dabei um zu erlernende Techniken, die nicht allen Menschen zur Verfügung stehen. In die letzte Gruppe schließlich fällt der Zauber, der – im Erbe der römischen Rechtspraxis – als Übeltat verstanden wird¹⁷. Max Seckler unterscheidet im Anschluss an Thomas von Aquin vier Kategorien des Aberglaubens: erstens den »falschen Kult des wahren Gottes«, zweitens die »Vergötzung endl[icher] Mächte und Gewalten«, die Idolatrie, drittens die Wahrsagerei als pseudoreligiöses Handeln und schließlich generell »magische Praktiken«¹⁸.

Diese Kategorisierungen sollen helfen, die in den Quellen beschriebenen Handlungen besser einzuordnen, auch wenn sie nicht den Quellen selbst entnommen sind. Der Katechismus des Nicolaus Cusanus ist am einfachsten anhand der Dreiteilung in Aberglauben, Wahrsagen und Zauberei von Dieter Harmening zu lesen, wobei nicht alle Handlungen trennscharf zuzuordnen sind. So beschreibt Cusanus bestimmte Praktiken, die Wirkungen erzielen sollen, als Aberglauben – und nicht als Zauberei. Für Johann Caspar Höpfner ist Aberglaube eine übergeordnete Kategorie, unter die neben Zauberei und Wahrsagen weitere Untergruppen fallen, unter anderem wie bei Thomas von Aquin die falsche Gottesverehrung.

Für die folgende Befragung der beiden Katechismen werden jeweils in einem kurzen ersten Abschnitt der Autor und der Katechismus selbst beschrieben. Anschließend werden die Aussagen über Aberglauben, Zauberei und Wahrsagen dargestellt. Ein Fazit vergleicht die Katechismen, zieht Rückschlüsse auf das Denken und Handeln der Menschen der Zeit sowie der Autoren und zeigt Entwicklungslinien auf.

1. Des Nicolaus Cusanus »Christliche Zuchtschul«

Die »Christliche Zuchtschul« des Nicolaus Cusanus erschien wohl 1627 zum ersten Mal; für diese Untersuchung wurde die Ausgabe aus dem Jahr 1656 verwendet, die 20 Jahre nach dem Tod des Cusanus in Köln publiziert wurde¹⁹. Der Untertitel *Jetzt zum andern mahl auff*

12 Vgl. Michael FUSSE, Aberglaube. I. Religionsgeschichtlich, in: LThK³ 1, 1993, 40f.

13 Anton QUACK, Zauber, Zauberei, in: LThK³ 10, 2001, 1387.

14 Vgl. Dieter HARMENING, Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters, Berlin 1979, 47.

15 Vgl. ebd., 79.

16 HARMENING, Aberglaube. III. Historisch (wie Anm. 6), 42.

17 Vgl. HARMENING, Superstitio (wie Anm. 14), 178.

18 Max SECKLER, Aberglaube. IV. Systematisch, in: LThK³ 1, 1993, 44f., hier: 45.

19 Vgl. Nicolaus CUSANUS, Christliche Zuchtschul. Allen Seelsorgeren und gemeinem Man sehr nutzlich. Jetzt zum andern mahl auff's New übersehen und getruckt mit einem nutzlichen zusatz Durch einen Priester der Societät Iesu, Köln 1656.

New ubersehen und getruckt mit einem nutzlichen Zusatz Durch einen Priester der Societät Jesu weist auf eine erneute Auflage hin²⁰. Ebenfalls gibt der Untertitel einen Hinweis auf die Zielgruppe: *Allen Seelsorgeren und gemeinem Man sehr nutzlich*. Der Katechismus richtet sich also nicht nur an Multiplikatoren wie Pfarrer oder Lehrer, sondern auch an den einfachen Christen. Die Nützlichkeit für den Leser scheint von zentraler Bedeutung zu sein, da bereits im Titel zweimal darauf hingewiesen wird; wir werden darauf zurückkommen.

Auf den ersten Seiten des Katechismus findet sich eine Beschreibung des Lebens des Autors: Nicolaus Cusanus wurde demnach am 6. November 1574 bei Trier geboren und trat 1601 dem Jesuitenorden bei. Es heißt, er habe besonderen Eifer gezeigt, die Menschen mit Gott zu versöhnen, weshalb er es nicht dabei beließ, vormittags in der Schule zu unterrichten und in der Stadt zu predigen, sondern nachmittags noch auf die Dörfer fuhr, ohne sich von Hitze, Regen oder Kälte abschrecken zu lassen. Er ging zu Fuß durchs Land, verteilte Rosenkränze, Gebetbücher, Bilder und Katechismen, ernährte sich wie ein Tagelöhner und schlief in einfachen Hütten, Scheunen und auf Stroh. Sein Leben war durch regelmäßiges Gebet geprägt. Trotz seines vorbildlichen Lebenswandels (*Ist also gewesen ein Herzlichs Exempel der Seeleneyfferer*²¹) musste er offenbar üble Nachrede ertragen. Am 20. April 1636 starb er in Luxemburg²².

1.1 Quellenbeschreibung

Der Katechismus ist mit einem Titelkupfer geschmückt. Es zeigt in einer Mandorla Christus, der »über den Dingen« der Welt schwebt. Unter ihm, auf der Erde, stehen Menschen, die alle ihr Kreuz tragen, neben ihnen ein sehr kleines Tor, das beschriftet ist mit *Nisi efficiamini sicut parvuli*. Dieser Satz stammt aus Mt 18,3 und gehört in den Kontext einer Rede Jesu. Dort heißt es: *In jener Stunde kamen die Jünger zu Jesus und fragten: Wer ist denn im Himmelreich der Größte? Da rief er ein Kind herbei, stellte es in ihre Mitte und sagte: Amen, ich sage euch: Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, werdet ihr nicht in das Himmelreich hineinkommen. Wer sich so klein macht wie dieses Kind, der ist im Himmelreich der Größte* (Mt 18,1–4, EÜ 2016). Diese bildliche Darstellung stellt dem Katechismus bereits das später im Text betonte Ziel voran, den Leser zum ewigen Leben zu führen²³.

Es folgt ein Inhaltsverzeichnis des Anhangs (nicht des ganzen Katechismus), auf den bereits der Titel hinweist: »mit einem nutzlichen Zusatz«. Dieser Zusatz enthält die christliche Kinderlehr, den kleinen deutschen Katechismus des Petrus Canisius, ein kleines Gebetbüchlein, einen *Beschluß christlicher Lehr*, ein Glaubensbekenntnis, einen kurzen Beichtspiegel, ein Kapitel zum Unterricht für die Erstkommunion und schließlich die Ordnung der Feiertage nach Papst Urban VIII. (1623–1644).²⁴ Der Anhang erlaubt die Vermutung, dass sich der Katechismus an Erzieher (Pfarrer, Lehrer oder Eltern) richtet, die mithilfe dieser zusätzlichen, kindgerechten Darstellungen Kinder unterrichten sollen. Weitere Hinweise zur Zielgruppe finden sich in der Vorrede des Nicolaus Cusanus, auf

20 Um die wievielte Auflage es sich handelt, wird nicht eindeutig ersichtlich: Erschienen ist der Katechismus 1627, außerdem 1631, 1638, 1645, 1656, 1660, 1693 und 1732. In der Auflage von 1693 heißt es *zum fünften mahl auff's New ubersehen*, obwohl es sich der Anzahl der Ausgaben nach um die siebte Auflage handeln müsste. Möglicherweise wurde der Katechismus einmal identisch nachgedruckt und nicht überarbeitet. Die Ausgabe von 1656 müsste die fünfte Auflage sein. Die Ausgabe von 1645 ist als Digitalisat zugänglich unter http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11175077_00001.html (letzter Zugriff am 21.5.2020).

21 CUSANUS, *Christliche Zuchtschul* (wie Anm. 19), o.S.

22 Vgl. ebd.; Franz X. KRAUS, Cusanus, Nicolaus, in: ADB 4, 1876, 662. Online verfügbar unter <https://www.deutsche-biographie.de/pnd129070807.html#adbcontent> (letzter Zugriff am 21.5.2020).

23 Vgl. CUSANUS, *Christliche Zuchtschul* (wie Anm. 19), o.S.

24 Vgl. ebd., 705.

die wir gleich näher eingehen. Einer Widmung an den Erzbischof von Trier, Carl Caspar von der Leyen (1652–1676)²⁵, folgen nach diesem Inhaltsverzeichnis des Anhangs die bereits erwähnte Beschreibung des Lebens des Nicolaus Cusanus und Privilegia des *Reverendiſſimi Patris Generalis* Goswinus Nickel (1582–1664)²⁶ vom 9. März 1654 aus Rom sowie des *R.P. Provincialis Rheni Inferioris*²⁷ Ioannes Zwenbruggen (1598/99–1662) vom 24. Februar 1656 aus Köln.

Vor dem eigentlichen Inhalt des Katechismus steht eine Vorrede des Nicolaus Cusanus, in der er als die beiden Gefahren der Seligkeit den Irrtum im katholischen Glauben und die Unwissenheit über heilsnotwendige Dinge darstellt. Er hält es für ratsam, seine Erfahrung einzubringen, die er während 28 Jahren Arbeit *im Weingarten des Herrn* gesammelt hat, wie die Verführten ihren Irrtum besser erkennen, wie sie zur katholischen Kirche kommen, was sie im Glauben bestärkt und was für die christliche Lebensführung des jeweiligen Standes vonnöten ist. Bisher habe dies, so Nicolaus Cusanus, *noch niemand nach deß gemeinen Manns-Verstand in Teutscher Sprach verfaßt*²⁸. Dieses Anliegen verfolgt Cusanus nun. Sein Katechismus richtet sich also insbesondere an den gemeinen Mann. Damit sein Vorhaben von großem Nutzen und jedem Leser leicht verständlich ist, verwendet Cusanus den Frage-Antwort-Stil. Er fordert vom Leser: *Nimb darumb die Zeit solches zulesen; halte und thue was allhie wird eingeführt / so wirst du die ewige Seeligkeit Erlangen / Amen*²⁹. Der Nutzen des Katechismus richtet sich also, wie das Titelkupfer bereits gezeigt hat, auf das ewige Leben: Die Befolgung der allgemeinverständlich dargestellten Regeln und Gebote soll den Christen zum ewigen Leben führen. Als die beiden größten Gefahren identifiziert Nicolaus Cusanus einerseits die Unwissenheit und andererseits den Irrtum über den Glauben.

Dieser Vorrede folgt das Register des Katechismus, der in sechs Teile gegliedert ist. Der erste Teil ist relativ kurz und behandelt das Kreuzzeichen, den Glauben, die Hoffnung und die Liebe, die Gebote, die Sakramente und die christliche Gerechtigkeit³⁰. Ein zweiter Teil handelt *Von denen Dingen / so den Gottesdienst und Liebe deß Negsten angeht*³¹. Der dritte Teil des Katechismus ist etwas länger und beschreibt die unterschiedlichen Stände und ihre Pflichten, etwa wie Eheleute miteinander leben oder sich Kinder ihren Eltern gegenüber, wie sich Hausherrn und -frauen gegenüber dem Gesinde verhalten sollen; behandelt werden auch Zeugen, Wirte und Schulmeister³². Gegenstand des vierten Teils sind die Sakramente im Allgemeinen und im Besonderen³³. Es schließt sich ein fünfter, überaus langer Teil *Von den Sünden* an³⁴. Der sechste, ebenfalls

25 Vgl. Max BRAUBACH, Karl Caspar von der Leyen, in: NDB 11, 1977, 265f. Online verfügbar unter <https://www.deutsche-biographie.de/pnd100442234.html#ndbcontent> (letzter Zugriff am 21.5.2020).

26 Vgl. Günter SCHWABE, Nickel, Goswin in: NDB 19, 1999, 198f. Online verfügbar unter <https://www.deutsche-biographie.de/pnd116994681.html#ndbcontent> (letzter Zugriff am 21.5.2020).

27 Vgl. CUSANUS, Christliche Zuchtschul (wie Anm. 19), o. S.

28 Ebd.

29 Ebd.

30 Vgl. ebd., 1–31.

31 Vgl. ebd., 31–97. Ausgeführt werden dort Themen wie das Gebet, der Kirchgang, das Geläut, *wie man das Ampt der H. Meß mit Andacht soll hören*, Marienverehrung, der Rosenkranz, *von Gottes Gegenwärtigkeit / Auffopfferung der Werck. Item von Anfechtung / Gefahr / Wichtiger Sachen Angreifffung*, Essen, Kreuz und Trübsal, das Halten der Feiertage, Predigt, Fasten, Bittfahrten und Prozessionen, Gelübde, die Liebe des Rechten, Almosen und der Eifer, andere selig zu machen.

32 Vgl. ebd., 97–218.

33 Vgl. ebd., 218–299.

34 Vgl. ebd., 299–512. Es geht unter anderem um Todsünden und lässliche Sünden, Demut, Geiz, Unzucht, das Fluchen, Aberglauben und Wahrsagerei, Zauberei, die Standhaftigkeit im Guten und den Lohn der guten Werke.

sehr lange Teil ist überschrieben mit *Wegzeyger des wahren und alleinseeligmachenden Glaubens*³⁵.

1.2 Aberglaube, Wahrsagen und Zauberei im Katechismus des Nicolaus Cusanus

Die Themen Aberglaube, Wahrsagen und Zauberei werden innerhalb des fünften Teils über die Sünden in einem eigenen Kapitel behandelt³⁶. Nicolaus Cusanus bezeichnet Aberglauben oder Wahrsagen in Anlehnung an *die Doctores*³⁷ – vermutlich die Scholastiker – als Todsünde. Wer abergläubisch handelt, sündigt gegen den Glauben und die Taufe. Gott ist so lange gegen ihn zornig, bis der Sünder ablässt und Buße tut. Ebenso begeht eine Todsünde, wer von einem anderen Wahrsagen oder Zauberei begehrt und ihm damit Ursache zu sündigen gibt, sowie der, der jemandem in einer Unglückssituation zu Aberglauben oder Wahrsagerei rät. Aberglaube und Wahrsagen gelten Cusanus als Todsünden, *[w]eil Gott und die Kirch es für ein solche Sünd halten und verbieten*³⁸. Allerdings ist Gott nur so lange zornig, wie jemand nicht umkehrt und Buße tut.

1.2.1 Aberglaube

Der Katechismus fordert eine Aufzählung aller *abergläubige[n] Ding durch welche man sündiget*³⁹. Die Antwort nimmt vorweg, dass es sich um so viele Dinge handelt, dass diese schwerlich alle genannt werden können. Es werden deshalb nur diejenigen aufgeführt, aus denen man auf andere schließen kann. Nicolaus Cusanus bietet also Beispiele, anhand derer der Leser selbst auf andere sündhafte, abergläubige Taten schließen muss, weil es unmöglich wäre, alle abergläubischen Handlungen anzuführen. Cusanus nennt alle Segen mit gewissen Worten (was er damit meint, erklärt er nicht; aus dem Abschnitt über Zauberei lässt sich hier eine Mischung christlicher und nicht-christlicher Worte vermuten) für den Kopf, die Zähne, gegen Blutstillung und allerlei Krankheiten von Mensch und Vieh; das Tragen oder Schlucken von Papier oder Pergament gegen die Pest und andere Krankheiten; etwas aufzulegen, wenn abends ein Tier nicht heimkommt, damit es nicht verletzt wird; wahrzusagen oder Wahrsager um Rat zu bitten, wenn man etwas verloren hat oder ein Unglück geschehen ist, damit man den Täter erkennt; wollen, dass dem Täter ein Übel geschieht; durch Nahrung, Kräuter o. ä. jemanden dazu bringen zu lieben oder jemanden zur Unzucht zu treiben, unter Eheleuten Hass zu säen⁴⁰. Alle diese Praktiken, auch das Wahrsagen, nennt Cusanus unter der Überschrift des Aberglaubens, nicht unter Zauberei, auch wenn sie auf bestimmte Wirkungen zielen.

Cusanus geht dann darauf ein, dass diese Mittel oder Handlungen positive Wirkungen haben (könnten). Doch darf man selbst dann keine abergläubischen Mittel verwenden, wenn dadurch das Glied eines Menschen oder Tieres gerettet werden könnte; es ist sogar besser, urteilt er, Mensch oder Vieh sterben zu lassen, ja sogar die ganze Welt verderben zu lassen, als Aberglauben oder Wahrsagerei anzuwenden, da durch Aberglauben die Seele stirbt. Auch die Frage, ob es nicht eine größere Sünde wäre, einem Menschen nicht zu hel-

35 Vgl. ebd., 512–703. Hier werden vor allem die Eucharistie, Heiligenverehrung, das Fegefeuer, Fasten und Gebote sowie gute Werke behandelt. Außerdem gibt es ein Kapitel *Was zumeyden daß mann vom Catholischen Glauben nicht abfalle* (ebd., 695) sowie ein Schlusskapitel *von der Ewigkeit* (ebd., 698).

36 Vgl. ebd., 468–508.

37 Ebd., 468. Diese Formulierung taucht öfter auf, ohne dass Cusanus seine direkte(n) Quelle(n) angibt. Es entsteht beinahe der Eindruck, dass er sich bei strittigen oder kritischen Fragen wie derjenigen der Todsünde gerne auf Doctores beruft (vgl. ebd., 470, 474f.).

38 Ebd., 468.

39 Ebd., 469.

40 Vgl. ebd., 469f.

fen, verneint Cusanus: *Es ist keine Sünd einen Menschen lassen verderben / wann kein andere Hülf vorhanden / sonder das ist wol gethan*⁴¹. Deutlich wird: Abergläubisches Handeln wird nicht von seinen Folgen her beurteilt, sondern als Tat an sich. Selbst die Aussicht oder Möglichkeit, Leben zu retten, rechtfertigt abergläubisches Handeln nicht, weil dieses die Seele tötet. Das Leben der Seele ist höher zu werten. Deshalb ist es richtig, einen Menschen sterben zu lassen, wenn man ihm ohne abergläubisches Handeln nicht helfen kann.

Nach dieser ersten Aufzählung fragt der Katechismus erneut: *Gib andere dergleichen Stück / daß ich sie leichter vermeide*⁴². Cusanus zählt also weiter auf: Es ist unter anderem Aberglaube⁴³, an anderen Tagen als an Johannis Kräuter zu sammeln⁴⁴ und diese gegen Krankheiten zu gebrauchen oder Kronen aus solchen Kräutern zum Schutz vor Zauberei auf Dächer zu werfen⁴⁵; das Weihwasser an bestimmten Tagen mehr zu achten als an anderen⁴⁶; etwas auf den Altar zu legen, um die Heilige Messe darüber lesen zu lassen und es anschließend gegen Krankheiten zu verwenden; zwischen der Erhebung der Hostie und des Kelches ein Opfer gegen das Fieber o. ä. zu tun; aus dem Wetter an bestimmten Tagen auf das Wetter im ganzen Jahr zu schließen; das Haar eines Viehs mit etwas Heiligem zu opfern und daraus zu schließen, das Tier werde wieder gesund; mit Brot, Hafer oder Licht um einen Pflug zu gehen, bevor man das Pflügen beginnen will; einen Hahn⁴⁷ im Angesicht dessen zu erstechen, der nicht sterben kann; aus einem Hasen, der einem über den Weg läuft, einem Stuhl, der auf dem Rücken liegt, oder aus dem Spucken ins Feuer auf ein Unglück zu schließen; zu glauben, dass Diebe oder Zauberer bei ihrer Geburt aufgrund der Stellung der Sterne zu solchen werden. Die Ableitung des Charakters von Menschen aufgrund der Sternkonstellation bei ihrer Geburt oder Empfängnis war sehr verbreitet⁴⁸. »Eine *fatalis necessitas*, einen starren Determinismus der Sterneinwirkung auf den Gang der irdischen Dinge lehnten die Astrologen des 16. und 17. Jh. in der Öffentlichkeit stets ab«⁴⁹. Sie nahmen an, der Mensch hätte eine bestimmte Neigung, sei aber aufgrund seines freien Willens nicht vorherbestimmt, sondern könne Maßnahmen gegen die Vorhersage der Sterne ergreifen. Ebenso kann Gott den vorgesehenen Gang der Dinge ändern, etwa aufgrund von

41 Ebd., 469.

42 Ebd., 470.

43 Diese Aufzählung nimmt nicht jedes der genannten Elemente auf, sondern greift einzelne heraus.

44 Vgl. Paul SARTORI, Johannes der Täufer, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 4, unveränd. Nachdr. d. Ausg. Berlin/Leipzig 1932–1987, 704–727, hier: 715–717; Heinrich MARZELL, Johanniskräuter, in: ebd., 743–745.

45 Zur Verbreitung dieses Brauchs vgl. Kurt MESCHKE, Kranz, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 5, unveränd. Nachdr. d. Ausg. Berlin/Leipzig 1933–1987, 381–428, hier: 400: »Am Vorabend des Johannistages flechten Kinder und Frauen in der Eifel K[ränz]e aus Kamillen mit Donnerkraut oder aus weißen Wucherblumen, sogenannten Johansblumen. Diese K[ränz]e, Johangränz genannt, werden am Johannistage des Abends beim Angelusläuten auf das Dach des Hauses geworfen. Jede Seite des Daches muß einen K[ränz] haben, damit Haus, Stall und Scheune gegen Blitz gefeit sind. Es hat böse Vorbedeutung, wenn der K[ränz] nicht während des Läutens auf dem Dach hängen bleibt«. Richard KIECKHEFER, Magie im Mittelalter. Aus dem Englischen übersetzt von Peter KNECHT, München 1992, 84 schreibt völlig zu Recht über die Kräutermedizin, die Grenzen zwischen Magie und Religion seien oft fließend.

46 Im sechsten Teil des Katechismus, dem Kapitel über die Wegzeiger des allein seligmachenden Glaubens, findet sich ein Kapitel über das Weihwasser, die Ursprünge seiner Nutzung und wie man es richtig verwendet; vgl. Nicolaus CUSANUS, Christliche Zuchtschul (wie Anm. 19), 690–695.

47 Vgl. Hermann GÜNTERT, Hahn, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 3, unveränd. Nachdr. d. Ausg. Berlin/Leipzig 1931–1987, 1326–1336 zur breiten Rezeption des Hahnes im abergläubischen Denken.

48 Vgl. Per BESKOW, Astrologie. I. Einleitung, in: TRE 4, 1979, 277–280, hier: 278.

49 Klaus MATTHÄUS, Astrologie. II. Geschichtlich. 2. Reformations- und Neuzeit, in: TRE 4, 1979, 288–294, hier: 290.

Gebet oder Buße der Menschen⁵⁰. Gegen diesen Determinismus des Charakters wendet sich hier auch Cusanus.

Cusanus schließt seine Aufzählung mit der Aussage: *Aus diesen wiewol nicht alle / jedoch etliche können bißweilen schwere Sünden seyn*⁵¹. Nachdem er einleitend geschrieben hatte, Aberglaube sei eine Todsünde, differenziert er nun in der Kategorie des Aberglaubens: Nicht alle der als abergläubisch genannten Handlungen sind immer schwere Sünden; einige aber können schwere Sünden sein. Was sie zu solchen macht, erläutert Cusanus nicht. Durch seine Aufzählung bietet der Katechismus – wenn auch in Form einer Verbotsliste – eine Fülle von Anregungen für abergläubisches Tun und einen tiefen Einblick in Versuche der Menschen, auf Gesundheit und Krankheit, Wachsen und Gedeihen Einfluss zu nehmen. Prinzipiell beschreibt Cusanus Handlungen, die Dingen eine Wirkung zuschreiben, die sie nicht von sich aus haben⁵².

Danach nennt Cusanus wieder Todsünden: Es ist doppelte Todsünde, auf St. Michael zu pflügen oder zu säen, damit die Früchte gesund bleiben⁵³, da es nicht nur eine abergläubische Handlung ist, sondern man auch die Messe nicht hört. Dieser Brauch ist offensichtlich so verbreitet, dass Cusanus ausnahmsweise eine Begründung dafür nennt, weshalb Pflügen und Säen an diesem Tag fälschlicherweise als gut für die Ernte gelten: Der Teufel hat dies aus Neid gegen St. Michael erdichtet, da Michael ihn überwunden hat. Nicht nur der St. Michaels-Tag ist offensichtlich positiv besetzt, sondern auch Mariä Verkündigung. Cusanus schreibt: Ebenso ist es gottlos, auf Mariä Verkündigung Bäume zu pflanzen. Es zeigt sich, dass die Menschen glaubten, besondere kirchliche Feiertage hätten eine positive Wirkung auf Wachstum oder Ernte von an diesen Tagen gesäten oder geernteten Pflanzen und Früchten. Cusanus fährt fort: Es sündigt tödlich, wer glaubt, dass geschieht, was ihm ein heidnischer Wahrsager aus der Hand oder dem Gesicht liest. Bemerkenswerterweise schreibt Cusanus nicht, dass es eine Todsünde ist, zu einem heidnischen Wahrsager zu gehen, sondern dessen Vorhersage zu glauben. Außerdem fällt auf, dass Cusanus das Heidentum eines Wahrsagers betont und die Handlung damit als nicht-christlich qualifiziert. Christliche Wahrsager spielen keine Rolle.

Nach dieser Aufzählung kommt Cusanus zur Beurteilung abergläubischer Handlungen und ihrer Folgen. Zunächst geht er auf die Vorfahren der Leser ein: Falls sie nicht besser unterrichtet wurden und von abergläubischen Segenssprüchen Gebrauch gemacht haben, haben sie nicht gesündigt, wenn sie es nicht besser wussten. In diesem Fall ist für Cusanus Kenntnis über die Sündhaftigkeit einer Tat notwendig, damit sie zur Sünde für denjenigen wird, der sie begeht. Allerdings, so urteilt Cusanus, wird eine solche Sünde den Pfarrherren angerechnet, die für die Bildung der ihnen Anvertrauten zuständig waren und sie nicht besser ermahnt haben. Möglicherweise richtet sich Cusanus – obwohl er zu Beginn schreibt, er wolle seinen Katechismus für den gemeinen Mann verständlich verfassen – mit dieser Aussage indirekt auch an die Pfarrer seiner Zeit, die Aufgabe der christlichen Bildung zu übernehmen, und fordert von ihnen eine gründliche Unterweisung ihrer Pfarreimitglieder. Dies erscheint besonders im Hinblick auf die nächste Frage plausibel, in der es nicht mehr um die Vorfahren der Leser, sondern um die Leser selbst geht: Ob jemand, der bisher solche Segenssprüche genutzt hat und nicht um deren Sündhaftigkeit wusste, tödlich gesündigt hat, verneint Cusanus. *[A]llein daß ers nimmermehr brauche / so bald er dessen innen wird*⁵⁴ – wird zur not-

50 Vgl. ebd.

51 CUSANUS, *Christliche Zuchtschul* (wie Anm. 19), 472.

52 Insbesondere das Suchen von Heiligkeit in Materie und Schutzhandlungen gelten als typisch für die Volksfrömmigkeit, vgl. Arnold ANGENENDT, *Volksfrömmigkeit. V. Römisch-Katholische Kirche. 1. Mittelalter*, in: TRE 35, 2003, 230–234, hier: 230.

53 Zum Pflügen an bestimmten Tagen vgl. Kurt HECKSCHER, *pflügen*, in: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* 7, unveränd. Nachdr. d. Ausg. Berlin/Leipzig 1936–1987, 1f., hier: 1.

54 CUSANUS, *Christliche Zuchtschul* (wie Anm. 19), 483.

wendigen Forderung. Wer also nicht um die Sündhaftigkeit seines Tuns weiß, sündigt zwar nicht tödlich; doch muss er sofort davon Abstand nehmen, wenn er davon erfährt.

Cusanus kommt dann noch einmal zurück auf einen ähnlichen Aspekt wie oben (es wäre besser, jemanden sterben zu lassen, als Aberglauben oder Wahrsagerei anzuwenden, da durch Aberglauben die Seele sterbe⁵⁵), wenn er schreibt: Wenn jemand in Not ist und gerne Hilfe hätte, darf man ihm keine abergläubische Hilfe bieten, da sie von Gott verboten ist. Es wäre besser, *alle Güter / Leib / und Leben / wie die Martyrer gethan / verlieren*⁵⁶. Anders als oben taxiert er nun auch die Schwere einer solchen Handlung: Besonders gottlos sind diejenigen, denen egal ist, ob ihnen Gott oder der Teufel hilft. Wer nicht glaubt, dass es sich bei solchen Dingen um Sünden handelt, obwohl er dazu ermahnt wurde, *[d]er sündigte schwerlich / und were würdig / daß ihn Gott verwürffe / unnd in Zauberey fallen ließ. Dann so das andern geschehen / die doch bessers nit gewust / noch ermahnt worden / wie viel würdiger were dann dieser?*⁵⁷ Hier nun ermahnt Cusanus indirekt die zu Unterrichtenden, in der Beurteilung von Handlungen auf ihre Pfarrer, Lehrer oder Eltern zu hören.

Dann aber fügt Cusanus eine entscheidende Differenzierung ein: Es ist erlaubt, in Nöten sowohl natürliche als auch übernatürliche Mittel zu gebrauchen; nicht alles Übernatürliche ist verboten. Als erlaubte übernatürliche Mittel führt Cusanus an: heilige Sachen (z. B. Weihwasser, gesegnetes Brot, Salz, Palmzweige, Kräuter oder das heilige Kreuz), die Anrufung der Heiligen und Bittgänge, Gebet, Fasten und Almosen, große Hoffnung und Vertrauen auf Gott, die Bereitschaft, lieber zu leiden als abergläubisch zu handeln⁵⁸. Bemerkenswert ist dies, weil Cusanus oben bestimmte Handlungen mit Kräutern verboten hatte: Man darf sie nicht verwenden, um jemanden dazu zu bringen zu lieben, jemanden zur Unzucht zu treiben oder unter Eheleuten Hass zu säen⁵⁹; man darf nicht an anderen Tagen als an Johannis Kräuter sammeln, um sie gegen Krankheiten zu verwenden oder Kräuterkränze zum Schutz vor Zauberei auf Dächer werfen⁶⁰. Gesegnete Kräuter aber darf man verwenden. Auch hier zeigt sich die Annahme, bestimmte Dinge hätten eine Wirkkraft, die in der Heiligkeit eines Objekts verortet wird.

Als bestes Mittel in Nöten nennt Cusanus, *daß alle im Hauß ein gute Beicht thun / unnd sich für Sünden hüten / als vom Fluchen / Schwören [...] unnd das H. Sacrament empfangen*⁶¹, da Gott ab und zu ein Unglück aufgrund einer Sünde im Haus schickt und es nicht wegnimmt, bevor der Schuldige nicht gebeichtet und sich gebessert hat. Cusanus macht also Gott für manche Notlagen verantwortlich; sie sind eine Strafe dafür, dass jemand im Haus (nicht unbedingt derjenige, der das Unglück erleidet) gesündigt hat. Wenn alle beichten, keine weiteren Sünden begehen und die Kommunion empfangen, kann Gott das Unglück wieder vom Haus nehmen. Cusanus geht hier nicht nur von einem direkten Tun-Ergehens-Zusammenhang aus, sondern vertritt auch die Sicht einer »göttlichen Pädagogik«.

Und doch sind in Notlagen auch natürliche Mittel erlaubt. Dazu gehören Kräuter, Arzneien und Tränke, die von Natur aus (also etwa ohne einen bestimmten Spruch) gegen die entsprechenden Gebrechen wirken, da Gott sie erschaffen hat, damit sie dem Menschen nutzen. Auch bei der Anwendung von natürlichen Mitteln sind Beichte und Besserung erforderlich, da die mit natürlichen Mitteln bekämpften Unglückssituationen ebenfalls durch Sünden bedingt sein können und nicht aufgehoben werden, so lange die Sünden bestehen. Cusanus beschreibt sich als geistlicher, nicht als leiblicher Arzt, führt aber dennoch natür-

55 Vgl. ebd., 469.

56 Ebd., 485.

57 Ebd.

58 Vgl. ebd., 486.

59 Vgl. ebd., 469f.

60 Vgl. oben Anm. 45.

61 CUSANUS, *Christliche Zuchtschul* (wie Anm. 19), 486.

liche Arzneien an, die, wie er von den Ärzten gelernt hat, gegen bestimmte Krankheiten helfen (etwa gegen Wunden, Verbrennungen oder um Blut zu stillen), damit die Menschen nicht auf Aberglauben und Zauberei zurückgreifen müssen⁶². Nach einer längeren Aufzählung schließt er: Wenn das Unglück trotz passender Mittel nicht weggeht, muss man davon ausgehen, dass es für die Seele nützlich ist, und es geduldig erleiden⁶³.

Cusanus zitiert ein Werk von Jodocus Lorichius (1540–1612)⁶⁴, in dem es heißt, die Ortspfarrer könnten am besten alle Glaubensirrtümer und Laster abschaffen und müssten deshalb auf ihre Pfarrkinder außerordentlich gut Acht geben, dass sie keinen Aberglauben anwenden, ordentlich beichten und versprechen, sich von abergläubischem Handeln abzuwenden. Wenn sie dies nicht wollen, soll der Pfarrer sie bei der Obrigkeit anklagen, die sie anleiten soll, von dem Übel Abstand zu nehmen. Gelingt dies nicht, soll der Pfarrer die Leute vor der ganzen Gemeinde bekanntmachen, sodass sie nirgends mehr zum Essen eingeladen werden, und ihnen alle Sakramente verbieten⁶⁵. Cusanus fordert hier erneut die Pfarrer eindringlich auf, sich um den Glauben und ein ihm entsprechendes Verhalten der ihnen anvertrauten Gläubigen zu bemühen. Dies soll nicht allein durch gutes Zureden, sondern durch massive Druckmittel geschehen: Sünder sollen bei der Obrigkeit angezeigt, und falls dies keinen Erfolg zeigt, sogar sozial isoliert und aus dem Gemeindeleben ausgeschlossen werden. Die gläubigen Leser werden gleichzeitig auf die möglichen fatalen Folgen aufmerksam gemacht, die die Missachtung der Lehre der Pfarrer, der fehlenden Beichte oder der Anwendung abergläubischer Mittel haben könnte.

Nach seinen langen Aufzählungen führt Cusanus eine Definition abergläubischen Handelns an: *Es were kein End so man alle erzehlen solt / weil unzählbar vom Teuffel den Leuten eingeben / und gebraucht werden: Aber ein gewisse Regel alle zu erkennen / ist diese: Wann einem Ding ein Krafft oder Würckung zugemessen wird / die es weder von Gott noch von Natur / noch auß Einstellung / oder Weyhung der Kirchen empfangen / solches ist abergläubig*⁶⁶. Gott hat solches Tun eindeutig verboten und selbst Völker zerstört, die so etwas getan haben. Cusanus erklärt es für unmöglich, alles abergläubische Handeln zu nennen, weil es viel zu viel davon gibt – der Teufel ist zu einfallsreich und bietet zu viele Optionen, nach denen die Leute handeln. Schon zu Beginn seiner Aufzählung hatte Cusanus angekündigt, er könne nicht alles nennen, was abergläubisch sei, sondern wolle stattdessen das nennen, von dem aus man auf anderes schließen könnte⁶⁷. Nun bietet er eine Regel, anhand derer die Menschen abergläubisches Handeln selbst erkennen können: Wer einem Ding eine Kraft oder Wirkung zuschreibt, die es weder von Gott noch von sich aus hat, noch weil die Kirche es dazu geweiht hat, dann ist es abergläubig. Diese Definition erklärt etwa, weshalb ungesegnete Kräuter in Notlagen verwendet werden dürfen: Sie wirken von Natur aus gegen bestimmte Krankheiten, weil Gott sie dafür geschaffen hat. Die Regel zeigt auch, dass die Verwendung von gesegneten Kräutern unproblematisch ist, weil die Kirche sie zu diesem Zweck gesegnet hat.

Cusanus erklärt abergläubische Segenssprüche für verboten, auch wenn heilige Worte darin vorkommen. Den heiligen Worten nämlich werden viele Fabeln beigemischt, die den Segen und das Gebet verfälschen, wie wenn unter eine gute Speise Gift gemischt wird und die ganze Speise vergiftet. Durch die Mischung von heiligen Worten mit Fabeln sind die Segensformeln keine Gebete mehr, sondern abergläubische Sprüche. Sogar wenn es sich nur um heilige Worte

62 Vgl. ebd., 487f.

63 Vgl. ebd., 488f.

64 Geboren als Jodocus Käs in Trarbach an der Mosel, Theologieprofessor, neunmal Rektor der Universität Freiburg, Verfasser zahlreicher Werke. Zu ihm: Karl-Heinz BRAUN, *Pugna spiritualis. Anthropologie der katholischen Konfession*. Der Freiburger Theologieprofessor Jodocus Lorichius (1540–1612), Paderborn [u. a.] 2003, 28–30, 57, 75. Zu Aberglauben und Zauberei vgl. ebd., 264–272.

65 Vgl. CUSANUS, *Christliche Zuchtschul* (wie Anm. 19), 490f.

66 Ebd., 473.

67 Vgl. ebd., 469.

handelt, sollen sie nicht verwendet werden, weil sie missbraucht und zu anderen Dingen genutzt werden, als der Heilige Geist angeordnet hat⁶⁸. Heilige Worte (z. B. Segen oder Gebet) können also nicht zu jedem Zweck eingesetzt werden; werden sie zu einem anderen als dem kirchlichen oder ihrem ursprünglichen Zweck verwendet, handelt es sich um Missbrauch.

Dem Einwand, es werde vielen Menschen durch solche Segen geholfen, entgegnet Cusanus zunächst, vielen werde aber auch nicht geholfen. Er beruft sich auf den Heiligen Augustinus, wonach Gott eine derartige Hilfe manchmal zulasse, um zu prüfen, ob die Menschen wirklich an Gott glauben. Cusanus wehrt sich heftig dagegen, dass *Gott* durch solchen Segen hilft. Es ist nicht Gott, schreibt er, sondern der Teufel, *wie die Doctores sagen*⁶⁹. Als Beleg führt er an, Gott hätte – wenn er wolle – eine solch wirkungsvolle Kraft dem besten Gebet, nämlich dem Vaterunser, beigefügt. Wenn jedoch das Vaterunser nicht wirkt, selbst wenn wir es hundertmal beten, so hat Gott noch viel weniger einem anderen Segen oder Gebet eine solche Kraft gegeben. Außerdem verbietet die Kirche diese Dinge und alle Doctores verwerfen diese Segen als Ursache und Werkzeug der Zauberei; deshalb kann unmöglich Gott dadurch helfen⁷⁰. *Gott pflegt jetzt nur durch sehr heylige Menschen Wunderzeichen zu thun: welche auch nicht so oft die Leuth und Vieh gesund machen. Diese aber / die mit den Segen umbgeben / seynd nicht heylig sondern ihrer viel gottloß / Flucher / Lästerer [...] So müssen dann diese Ding kein Wunderzeichen seyn. [...] Kein Heyliger hat mit solchem Segen / und auff solch Weiß den Menschen oder Vieh geholffen*⁷¹. Cusanus zweifelt also einerseits an der Wirksamkeit solcher Segen, andererseits schreibt er ein mögliches Wirken dem Teufel zu. Gott wirkt nur durch sehr heilige Menschen und diese sehr heiligen Menschen haben noch nie mit solchen Segenssprüchen jemandem geholfen. Es kann also nicht Gottes Wirkkraft sein, die von ihnen ausgeht.

Es genügt Cusanus nicht, zu beweisen, dass die Wirkungen der Segenssprüche nicht von Gott kommen; er will zeigen, dass sie vom Teufel kommen. Ihre Wirkung ist nicht natürlich, nicht von Gott, nicht von der Kirche; also kommt sie allein vom Teufel, der heimlich andere Mittel verwendet, um die gewünschte Wirkung zu erzielen. Solche Dinge werden immer gefährlicher, warnt Cusanus, je mehr dazu kirchliche Symbole wie etwa das Kreuzzeichen oder Weihwasser genutzt werden. Der Teufel, der diese Segen erfunden hat, will, dass die Menschen glauben, es handle sich um eine Andacht, und vermischt teuflische Segen mit kirchlichen Dingen, damit mehr Menschen die Segenssprüche benutzen. Als Beleg führt Cusanus an, der Teufel habe schon in der Bibel heilige Worte benutzt, um Christus zu verführen, sich vom Tempel herabzustürzen. So wendet er nun ebenfalls bei Christen heilige Worte an⁷². Ein weiterer Beweis dafür, dass die Segenssprüche vom Teufel kommen, ist für Cusanus, dass die Hexen, die Diener des Teufels sind, diese Segen am meisten brauchen und damit Menschen und Vieh helfen. Cusanus qualifiziert also ihr Tun als Dienst am Teufel, erklärt es aber gleichzeitig für positiv wirksam. Viele Hexen haben, schreibt er, solche Segenssprüche verwendet und sind wegen Zauberei verbrannt worden⁷³. Er geht an dieser Stelle nicht weiter auf die Hexen ein, sondern erklärt sie nur als Diener des Teufels. Hier fällt die Zauberei unter den Aberglauben; später wird Cusanus die Zauberei in einem eigenen Abschnitt behandeln. Für ihn sind also weder die Grenzen von Aberglauben und Wahrsagen (s. o.), noch von Aberglauben und Zauberei streng definiert.

68 Vgl. ebd., 474.

69 Ebd.

70 Vgl. ebd., 475.

71 Ebd., 476f.

72 Vgl. ebd., 478.

73 Vgl. SCHORMANN, Hexen (wie Anm. 11), 299; mehr zur Hexenverfolgung im untenstehenden Abschnitt über Zauberei.

Cusanus erklärt dann erneut, weshalb der Teufel Zauber und Segen vermischt⁷⁴: Er verwendet heilige Worte und Dinge in seinen Sprüchen, damit mehr Menschen die Segenssprüche verwenden, weil sie sie für heilige und gute Worte halten. So führen die Dinge, die eigentlich dem Seelenheil der Menschen dienen sollen, zur Verdammung⁷⁵, da der Teufel, der sich als Freund und Heiler für Mensch und Vieh ausgibt, die Seele tötet, um die verlorene Gewalt über die Seelen wiederzubekommen, indem die Menschen ihr Taufgelübde brechen, in dem sie dem Teufel widersagt haben. Sie sollen, so laut Cusanus der Wunsch des Teufels, die auf Gott gesetzte Hoffnung verlieren, tödlich sündigen und verdammt werden, als ob Christus sie nicht erlöst hätte⁷⁶. Cusanus zeigt also als Folge der Verwendung solcher Sprüche die Verdammung. Er schreibt, viele verständige und fromme Menschen hätten diese Segen gebraucht, seien in dem Fall aber nicht verständig und fromm gewesen. Die als klug gelten, sind nicht immer klug: *Ferner ist nicht alles gut / und nachzufolgen / was die thun / so für verständige und fromme gehalten werden / dann solche vergreiffen sich auf bißweilen mit Fluchen und andern Sünden*⁷⁷.

1.2.2 Wahrsagen

Das Wahrsagen behandelt Cusanus im Vergleich zu den abergläubischen Handlungen nur sehr kurz. Es ist eine schwere Todsünde, zu Wahrsagern zu gehen oder wahrzusagen, wenn man etwas verloren hat oder ein Unglück geschehen ist, um herauszufinden, wer es getan hat. Wahrsagen richtet sich für Cusanus also nicht auf zukünftige, sondern auf geheime Dinge insgesamt. Dieses Verborgene herauszufinden, ist nur mit Hilfe des Teufels möglich, und es ist tödlich, vom Teufel Hilfe zu begehren. Das erste Argument gegen Wahrsagen ist also, dass man sich beim Teufel Hilfe holt. Cusanus fährt fort: Oft nämlich werden fälschlicherweise Unschuldige bezichtigt, etwas getan zu haben, sodass daraus andere Übel entstehen, im schlimmsten Fall Totschlag. Gegen Wahrsagerei spricht also zweitens, dass daraus neue Übel entstehen. Das dritte Argument schließlich lautet, dass Wahrsager gar nicht die Wahrheit sagen: Man soll ihnen auf keinen Fall glauben, da sie öfter lügen als wahrsagen. Sie sind keine Propheten, sondern erdichten falsche Aussagen oder bekommen falsche Antworten vom Teufel eingesagt, der ebenfalls lügt. Eigentlich müssten sie deshalb *Lügensager* statt *Wahrsager* heißen⁷⁸. Dadurch wird der Gang zum Wahrsager obsolet, da man nicht bekommen kann, was man anstrebt.

Die in diesem Zusammenhang verhandelte Frage, ob die Heiligen den Menschen Unglück zufügen, damit sie verehrt werden, verneint Cusanus. Offensichtlich gab es die Annahme, dass die Heiligen jemandem schaden, um Verehrung zu initiieren, aufgrund derer

74 Vgl. CUSANUS, *Christliche Zuchtschul* (wie Anm. 19), 480; KIECKHEFER, *Magie im Mittelalter* (wie Anm. 45), 84: Es werden Segenssprüche und Gesten aus der Liturgie verwendet, aber zusätzlich beispielsweise mit einer anderen Handlung vermischt. Die Grenzen zwischen magischem und liturgischem Ritus sind nicht trennscharf: »Oft schreiben die Bücher vor, daß die Formeln dreimal aufzusagen sind. Man könnte versucht sein, dies als Kennzeichen des Magischen zu deuten, aber natürlich ist die Drei auch eine christliche Zahl und kann bei Heilungszeremonien ebenso gut wie in der Liturgie zu Ehren der Trinität Anwendung finden«. Manche liturgischen Gebete werden mit magischen Riten verbunden und nehmen dann selbst magischen Charakter an. Als Beispiel führt Kieckhefer die Anweisung an, ein Gebet auf fünf Oblaten zu schreiben, diese barfuß zu essen und dazu ein anderes Gebet sprechen. Der magische Charakter entsteht »in der übergroßen Sorgfalt, die hier auf Umstände gelegt wird, die mit dem eigentlichen Gebet gar nichts zu tun haben und also vom Standpunkt der Religion aus betrachtet irrelevant sind«. Ebd., 85.

75 Vgl. CUSANUS, *Christliche Zuchtschul* (wie Anm. 19), 478.

76 Vgl. ebd., 479f.

77 Ebd., 479.

78 Vgl. ebd., 483.

sie das Unglück wieder beenden. Dies aber, so Cusanus, ist mit dem Charakter der Heiligen nicht vereinbar, da die Heiligen weder böse noch ehrgeizig sind. Allerdings können Heilige den Menschen in ihren Nöten beistehen; bestimmte Heilige werden bei bestimmten Anliegen, vor allem bei Krankheiten, angerufen. Es ist bemerkenswert, dass Cusanus diese Frage unter Wahrsagen und nicht zum Beispiel unter den erlaubten Mitteln in Not behandelt.

1.2.3 Zauberei

Die Zauberei zählt Cusanus unter die schwersten Sünden, da der Mensch durch sie Gott, den Schöpfer, verlässt und *sich dem Teuffel ergibt / von welchem er zu andern schweren Sünden angereizt wird*⁷⁹. Die Strafe für Zauberei ist demzufolge ewiges Höllenfeuer, außerdem werden Zauberer bereits in dieser Welt *aller Güter beraubt und verbrent*⁸⁰. Zur Zauberei treibt der Teufel die Menschen, die in Glaubensfragen ungebildet sind. Als weitere Gründe für Zauberei nennt Cusanus neben der Unwissenheit Unglauben und Aberglauben, Unzucht⁸¹, Fluchen⁸² und Verwünschen⁸³, große Traurigkeit und Kleinmütigkeit in Widerwärtigkeit, unersättliche Begierde von Reichtümern und Neugierde⁸⁴. Der Hauptgrund für Zauberei aber bleibt für Cusanus die Unkenntnis im Glauben. Der zweite Grund ist unchristliches Verhalten. Die für Zauberei zu erwartenden Strafen sind in dieser und in der kommenden Welt dieselben: Zauberer werden in dieser Welt verbrannt; in der kommenden erwartet sie das ewige Höllenfeuer. Cusanus hat seinen Katechismus mit dem Ziel verfasst, in Fragen des Glaubens und der christlichen Lebensführung ein größeres Wissen zu vermitteln. Dieses Wissen dient, so zumindest die indirekte These, auch als wirksames Mittel gegen Zauberei. – Cusanus schließt aus, dass Menschen zu Zauberern werden, weil sie von unkeuschen Priestern oder Zauberern getauft wurden oder unter einem solchen Stern geboren wurden⁸⁵. Vielmehr können sie aktiv dagegen vorgehen, der Zauberei zu verfallen: Damit er nicht in Zauberei gerät, muss jeder Einzelne alles lernen, was Christen wissen müssen, er muss beten, Gott und seiner Mutter dienen und alle Sünden vermeiden. Cusanus nennt auch Gründe, warum Gott zulässt, dass schon Kinder in Zauberei geraten. Dies können die Sünden der Eltern sein; wenn die Eltern den Kindern ein Übel wünschen; wenn die Kinder nicht andächtig und gottesfürchtig erzogen werden und zu viel dürfen; wenn Eltern den Kindern ein schlechtes Vorbild sind im Fluchen, unkeuschen Gespräch oder Alkoholkonsum; wenn Eltern ihre Kinder dem Teufel aufopfern; wenn die Kinder mit gotteslästerlichen Kindern spielen dürfen; wenn die Kinder neugierig sind und heimlich etwas

79 Ebd., 491.

80 Ebd.

81 Unzucht als Ursache der Zauberei erscheint auch im 5. Teil des Katechismus über die Sünden. Vgl. ebd., 373f. Die Eltern sollen sich darum bemühen, dass ihre Kinder nicht unkeusch werden, sich nachts nicht mit anderen versammeln, sondern zuhause bleiben. Ansonsten werden ihnen die Sünden ihrer Kinder beim Jüngsten Gericht angerechnet. Hier werden die Eltern als Adressaten des Katechismus erkennbar.

82 Vgl. ebd., 451: Im 5. Teil des Katechismus geht Cusanus im Kapitel über das Fluchen kurz auf die Zauberei ein. Wer flucht, ist dem Teufel und den Verdammten gleich und macht sich der Zauberei verdächtig. Ebenso sind schändliche Schwüre, gräuliche Lästerung und sehr unzüchtige Worte Zeichen der Zauberei. Deshalb ist es kein Wunder, dass so viele Menschen verbrannt werden, da das Lästern so verbreitet ist. Cusanus erlaubt hier Einblicke in das Verständnis von Hexerei und in den Hexenglauben: Es gibt Anzeichen für Zauberei; dazu gehören die weit verbreiteten Lästerungen.

83 Vgl. ebd., 123.

84 Vgl. ebd., 491f.

85 Zur Macht der Sterne vgl. oben Anm. 49.

lernen möchten; wenn Kinder unkeusch sind⁸⁶. Auch hier ist die Unkenntnis im christlichen Glauben und das, was Cusanus als unchristliches Verhalten definiert, ein Grund für die Zauberei – wobei es gewissermaßen auch eine ›Haftung‹ der Eltern gibt. Dabei geht Cusanus immer von einem Tun-Ergehens-Zusammenhang aus: Das schlechte Tun eines Menschen führt dazu, dass Gott zulässt, dass jemand zum Zauberer wird. Wie oben bei einem Unglück im Haus, das Gott als Strafe für Sünden schicken kann, so ist auch hier indirekt Gott der Verursacher oder zumindest derjenige, der es nicht verhindert.

In den folgenden Abschnitten wird mehr und mehr deutlich, dass Nicolaus Cusanus über die für die tragischen Hexenverfolgungen verantwortliche Zauberei schreibt. *Hexen* und *Zauberer* sind diejenigen, die der Zauberei willen angeklagt werden⁸⁷, und Cusanus hält es für den rechten Lohn der Zauberei, dass etliche Zauberer gefangengenommen und gefoltert werden. Es handelt sich dabei häufiger um Frauen als um Männer, da Frauen dem Aberglauben eher zugeneigt sind⁸⁸. Der Zauberei verdächtig macht sich für Cusanus, wer nicht von den Dingen ablässt, obwohl er gehört hat, *daß es ein grosse Sünd / und Gefahr der Zauberey dabey sey [...] Dann solche zeigten an daß sie vom Teuffel als ihrem Herrn darzu angetrieben werden / damit Gott also veracht und die Seelen verlohren werden*⁸⁹. Wer also sündiges Tun mit der Gefahr der Zauberei trotz besseren Wissens nicht aufgibt, wird möglicherweise vom Teufel dazu gebracht, es weiterhin zu tun; dann wäre er folglich ein Zauberer.

Eine strenge Grenze zwischen Zauberei und abergläubischem Handeln ist nicht erkennbar. Offensichtlich dienen Hexen und Zauberer dem Teufel als ihrem Herrn, während auch andere Menschen zur Verwendung abergläubischer Mittel vom Teufel angetrieben werden können. Auch in der juristischen Praxis gab es Strafprozesse aufgrund von Zauberei und Hexenprozesse nebeneinander. Beide sind grundsätzlich zu unterscheiden, obwohl sie »praktisch in der Übergangsphase schwer auseinanderzuhalten sind und Mischformen auftreten«⁹⁰. Zur Hexenlehre gehören vier entscheidende Merkmale: der Teufelspakt, die Teufelsbuhlschaft, der Schadenzauber und der Teufelstanz. Nicht alle dieser Merkmale werden bei Cusanus genannt. Dies könnte auf die Unterschiede zwischen dem volkstümlichen Hexenglauben und der ›gelehrten‹ Hexenlehre zurückgehen⁹¹.

Auch im nächsten Abschnitt zeigt sich das Verschwimmen von Aberglauben und Zauberei: Cusanus schreibt unter der Überschrift der Zauberei darüber, dass aus diesem Aberglauben heraus, d. h. aufgrund der Zauberei, viele Todsünden geschehen. Er behandelt Zauberei hier also als eine Art Aberglauben. Cusanus weist darauf hin, dass es ein größerer Nutzen als Schaden wäre, wenn die Zauberei nicht mehr gebraucht würde, auch wenn daraufhin Menschen oder Tiere sterben würden⁹². Ähnlich hatte er im Abschnitt zum Aberglauben argumentiert, wo er schrieb, es sei besser, die ganze Welt verderben zu lassen, als Aberglauben oder Wahrsagerei anzuwenden und so die Seele zu töten⁹³. Cusanus listet dann auf, wer alles eine Todsünde begeht: *1. Die selbst segnen [...] 2. Die das zulassen / könnten aber und waren schuldig es zuverhindern. 3. Die darzu rathen oder es begern: Alle diese auff daß sie dem Leib helfen / tödten ihre Seelen / die köstlicher seynd*

86 Vgl. CUSANUS, Christliche Zuchtschul (wie Anm. 19), 492f.

87 Vgl. ebd., 502f.

88 Hier zeigt sich eine Annahme, die die Geschichte geprägt hat: »Viele Gesellschaften haben Frauen die Verfügungsgewalt über geheimnisvolle Kräfte und Mächte zugeschrieben [...]. Aber auch die Vorstellung von schädigender Zauberei, dem Schadenzauber, war aufs engste mit Frauen verbunden«. SCHORMANN, Hexen (wie Anm. 11), 297f.

89 CUSANUS, Christliche Zuchtschul (wie Anm. 19), 481.

90 SCHORMANN, Hexen (wie Anm. 11), 298.

91 Vgl. ebd.

92 Wenn jemandem ein Vieh stirbt, bekommt er von Gott dafür andernorts einen größeren Segen. Ebenso würde, wenn ein Vieh geheilt wird, ein anderes krank, da die Macht des Teufels so groß sei.

93 Vgl. CUSANUS, Christliche Zuchtschul (wie Anm. 19), 469.

*dann alle Leiber / ja als die ganze Welt: und damit sie nicht ein zeitlichen Schaden leyden / berauben sich der ewigen Gütern*⁹⁴. Hier verwendet er dasselbe Argument wie oben: Wer segnet (gemeint ist die Verwendung abergläubischer Segenssprüche), zum Segnen rät, darum bittet, es verhindern müsste aber nicht verhindert, alle diese töten ihre Seelen, indem sie den zeitlichen Schaden zu umgehen suchen und sich somit der ewigen Güter berauben. Cusanus macht die Menschen hier also selbst dafür verantwortlich, dass sie die Ewigkeit nicht erlangen. Gleichzeitig zeigt er, dass der Teufel gerne bei Zauberei hilft, weil er durch den Tod der Seelen so einen großen Gewinn macht.

Zauberer, die Gott abgesagt und sich dem Teufel zugewandt haben, können sich wieder zu Gott bekehren und selig werden. Dies fällt ihnen zwar schwerer als anderen Sündern, weil der Teufel sie fester im Griff hat; aber der Mensch ist grundsätzlich frei und die Gnade Gottes wirkt. Der Teufel behauptet fälschlicherweise, dass die, die sich ihm zugewandt haben, nur durch das Feuer selig werden können, um so zu verhindern, dass sie sich bessern. Cusanus aber erklärt, wie Zauberer zu Gott zurückkommen können: Sie müssen sich sicher sein, dass sie sich vom Teufel abwenden können, ihre Sünden bereuen und Buße tun, auf Gottes Hilfe und Gnade vertrauen, Maria, die Engel und die Heiligen anrufen⁹⁵, alles einem guten Beichtvater beichten (wer Zauberei nicht beichtet, muss ewig in der Hölle brennen, gefährdet Leben, Güter und Ehre⁹⁶), sich seiner Mittel gegen die Zauberei fleißig bedienen, dem Teufel widerstreben, nicht zornig werden (weil man sich im Zorn eher dem Teufel hingibt), sich oft segnen und mit Weihwasser besprengen, wenn der Teufel kommt, dem Teufel absagen, die Namen Jesu und Mariens aussprechen, um den Teufel zu verjagen, sich vor Todsünden hüten⁹⁷. Es sind also mehrere ›Mittel‹ parallel notwendig, um zu Gott zurückzukommen: der persönliche Einsatz, der Einsatz kirchlicher Unterstützung sowie die Hilfe Gottes und der Heiligen. Cusanus betont, dass der Mensch frei ist und von der wirksamen Gnade Gottes unterstützt wird, sodass er nicht zwangsläufig beim Teufel bleiben muss, wenn er sich ihm einmal zugewandt hat.

Das Vorgehen gegen die Zauberei ist strikt, Zauberer werden verbrannt. Cusanus weiß freilich, dass auch unschuldige Menschen verbrannt werden können. Deshalb warnt er streng davor, jemanden als Zauberer zu bezeichnen: *Derweil soll ein jeder lieber in sein Zung beissen / als solches von jemand reden, dass er zaubern könne, es sey gleich daß er von Zaubern berüchtigt sey / oder mans von andern gehört hab / die weil so viel Übels darauß entstehen kann: ob wol man darzu sagte / er wisse nicht obs wahr sey / oder glaub es nit*⁹⁸. Wer jemanden heimlich für einen Zauberer hält oder Zauberei bezeugt, kann zur Ursache vieler Übel werden und dadurch sündigen. Selbst wenn einem jemand übel gesinnt ist, in das eigene Haus kommt und daraufhin ein Übel geschieht, darf man es nicht für Zauberei halten; denn das Unglück könnte viele andere Ursachen haben⁹⁹. Es zeigt sich, dass Cusanus nicht alles für Zauberei hält, was offensichtlich manche Menschen dafür halten: Wenn ein Schaden mit dem Aufenthalt einer verfeindeten Person korreliert, ist diese Person nicht automatisch die Kausalursache für dieses Unglück; der Geschädigte darf es nicht für Zauberei halten¹⁰⁰.

94 Ebd., 482.

95 Im 6. Teil des Katechismus über die Wegzeiger des allein seligmachenden Glaubens finden sich ein Kapitel über die Anrufung der Heiligen (vgl. ebd., 600–608), ein Kapitel über heilige Gebeine und Reliquien (vgl. ebd., 608–610) und eines über heilige Bilder (vgl. ebd., 610–620). Die Anrufung der Heiligen beispielsweise wird den Gläubigen eindringlich empfohlen.

96 Außerdem aufgezählt werden Umgang mit dem Wissen um andere Zauberer oder wie Richter und Obrigkeit aufgrund von Zauberei sündigen können (z. B. wenn sie öffentlich jemanden foltern lassen).

97 Vgl. ebd., 495.

98 Ebd., 500.

99 Vgl. ebd., 500f.

100 Vgl. SCHORMANN, Hexen (wie Anm. 11), 301.

Wer dennoch jemanden der Zauberei verdächtigt und dieser daraufhin gefoltert wird¹⁰¹, muss das durch seinen Verdacht verursachte Übel wieder gut machen und widerrufen. Bekennt der Gefolterte, eine Hexe zu sein, obwohl er unschuldig ist, ist der Falschzeuge an allem schuld. Wird man als Zeuge befragt, muss man die Sache der Wahrheit entsprechend erläutern und darf nur zeitliche Zusammenhänge aufzeigen, nicht aber ein etwa geschehenes Unheil kausal auf eine Person zurückführen¹⁰². Wer leichtfertig aussagt, jemand sei Zauberer, der wird von Gott gestraft, indem ihm, seinen Kindern oder Eltern etwas Ähnliches passiert. Hier wird eine Skepsis gegenüber dem Hexenglauben oder aber der Wunsch der Eindämmung sichtbar, die für das 17. Jahrhundert insgesamt bezeugt ist¹⁰³. Durch die deutliche Warnung vor der Strafe Gottes schränkt Cusanus möglicherweise die Zeugnisse über Zauberei ein oder strebt dies zumindest an.

2. Johann Caspar Höpfners »Katholischer Katechismus«

Johann Caspar Höpfner (oder *Höppfner*¹⁰⁴) wurde am 3. Januar 1681 in Neustadt an der Saale geboren. Seine Eltern waren der Zinngießer Johann Kaspar und seine Ehefrau Margaretha Hack. Am 10. Dezember 1701 trat Höpfner im Alter von 20 Jahren ins Priesterseminar ein und wurde 1702 zum Subdiakon, 1703 zum Diakon geweiht. Die Weihe zum Priester erfolgte nach der Schott-Kartei im Jahr 1705. Ab April 1705 war Höpfner sodann Kaplan in Wiesentheid, bevor er am 3. Juli 1706 Domkaplan in Würzburg wurde. Vom 1. April 1712 bis zu seinem Tod war er schließlich Pfarrer in Steinfeld und Dekan des Kapitels Karlstadt, zu dem 32 weitere Pfarreien gehörten¹⁰⁵. Höpfner starb am 29. Dezember 1756 in Steinfeld¹⁰⁶.

101 Auch dies gilt als klassisches Merkmal der Hexenprozesse, nicht unbedingt der Strafprozesse aufgrund von Schadenzauber; vgl. ebd., 299.

102 CUSANUS, *Christliche Zuchtschul* (wie Anm. 19), 502f.: Man soll sich daran erinnern, dass Gott alle verborgenen Dinge sieht und man ihm am Ende des Lebens Rechenschaft ablegen muss. Falls man ein falsches Zeugnis gibt, kann man nicht selig werden, bevor man nicht alles widerrufen und den entstandenen Schaden wieder gut gemacht hat. Geschieht einem ein Unheil, nachdem jemand da war, und wird man gefragt, ob er oder sie es getan hat, *antworte / das sey weit von mir / ich will mein Seel damit nicht beschweren / ich will nicht freventlich urtheilen / solches möchte mir anderswo her / oder von eim andern geschehen seyn: das [...] sage ich allein daß nachdem er mir also [...] angerührt [...] mir darauff inwendig so viel Zeit [...] solches widerfahren: Ob ers aber gethan / das weiß ich nicht / und wills auch nie gesagt haben. Fragt man abermahl was du von der Person haltest? Antworte / für ein Christen Menschen. Ob du sie dann nicht für ein Zauberin haltest? Sage / nein / biß dahin daß sie dessen überzeugt / und selbst bekennt: dann wie könnte ich das wissen / vielleicht ist sie vor Gott besser als ich / und der solches fragt.*

103 Vgl. Georges TAVARD, Dämonen (»böse Geister«). V. Kirchengeschichtlich, in: TRE 8, 1981, 286–300, hier: 298.

104 Vgl. Des Fürstlichen Hochstifts Wirzburg und Herzogthums Francken neu verbesserter Hoffstands- und Staats-Kalender der Jahre bis 1751 und ab 1752.

105 Vgl. Hoff- Stands- und Staats-Kalender (wie Anm. 104), 1748, 23f.

106 Diese Biographie richtet sich nach einem Auszug aus der Klerikerdatenbank des Diözesanarchivs Würzburg. Quellen hierfür sind die Amtsbücher aus Pfarreien, 4712, Fiche 6, 33; Dokumentation, Karlstadt; Testamente und Verlassenschaftsakten 1, H/178; Schott-Kartei; außerdem Alois WEIGANG, *Die Lateinschule zu Neustadt a. d. Saale. Ein Kulturbild*, Neustadt an der Saale 1905, 87, sowie Karl Josef BARTHELS, *Kleine Chronik von Mariabuchen, Lohr am Main* 1954, 75.

2.1 Quellenbeschreibung

Höpfner publizierte 1739 einen *Catholischen Catechismus in kurtzer Frag und Antwort gestellet*, der 1783 noch einmal in einer überarbeiteter Auflage in Augsburg¹⁰⁷ erschien. Diese postume Ausgabe liegt dem Folgenden zugrunde¹⁰⁸. Wie der Katechismus des Nicolaus Cusanus ist auch Höpfners Katechismus in Frage-Antwort-Form gehalten. Der Untertitel der Ausgabe von 1783¹⁰⁹ gibt vor, Höpfner sei damals Dekan des Unterkarlstadter Landkapitels und Pfarrer zu Steinfeld gewesen¹¹⁰. Der Herausgeber dieses Katechismus hat wohl einfach die Titelei des Katechismus von 1739 übernommen, obwohl Höpfner 1783 schon lange verstorben war¹¹¹.

Höpfners Katechismus ist in drei Bände unterteilt, dem die Hauptstücke des christlichen Glaubens zugeordnet sind: Der erste Band behandelt den Glauben, der zweite Band die Hoffnung, der dritte die Liebe¹¹². Vor dem Titelblatt steht ein Titelkupfer mit einer Darstellung Christi, der als guter Hirte ein Schaf auf den Schultern trägt. Dieses Titelkupfer ist mit der Bildunterschrift »Er unterweiset wie ein Hirt seine Schafe« versehen und stellt also Christus als den eigentlichen Lehrer dar. Auf das Titelblatt folgen eine Approbatio und eine Vorrede des anonymen Herausgebers bzw. Überarbeiters der Ausgabe von 1783. Diese bezeichnet die Unterweisung der Jugend in der Glaubens- und Sittenlehre als eine der wichtigsten Aufgaben des Seelsorgers¹¹³, da von der Kenntnis und Ausübung der

107 Vgl. Johann C. HÖPFNER, [...] Katholischer Katechismus [...]. Nunmehr auf vieler Verlangen aus den bewährtesten Schriftstellern durchgehends verbessert und, mit nothwendigen Anmerkungen beleuchtet, 3 Bde., Augsburg 1783. Die ersten beiden Bände dieses Katechismus finden sich als Digitalisat unter http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11293359_00006.html (letzter Zugriff am 21.5.2020); Alfred WENDEHORST, Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz. Das Bistum Würzburg 8. Die Würzburger Bischöfe von 1684 bis 1746 (Germania Sacra 3/8), bearb. v. Winfried ROMBERG, Berlin/Boston 2014, 567f., Anm. 750. – Zur späteren Beurteilung dieses Katechismus vgl. Franz X. THALHOFER, Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe, Freiburg i.Br. 1899, 51, Anm. 2.

108 Sie wird im Folgen zitiert als *Höpfner, Katholischer Katechismus 3*, wenn der dritte Band verwendet wird. Die ersten beiden nach dem Digitalisat (wie Anm. 107) zitierten Bände werden zitiert als *Höpfner, Katholischer Katechismus 1/2*.

109 *Johann Caspar Höpfners, des Unterkarlstadter Landkapitels Dechant, und Pfarrers zu Steinfeld Katholischer Katechismus*.

110 Diese Situation war identisch in den Jahren 1749 bis 1756, vgl. hierzu die Hoff- Stands- und Staats-Kalender (wie Anm. 104) der Jahre 1749, 24; 1750, 27; 1751, 27; 1752, 29; 1753, 29; 1754, 30; 1756, 32. – Nachdem Höpfner 1756 gestorben war, waren Dechantenstelle sowie Pfarrstelle zunächst freigeblichen (*vacat*). Vgl. Hoff- Stands- und Staats-Kalender (wie Anm. 104) des Jahres 1757, 32f. – 1758 wurde der Zellinger Pfarrer Mathäus Groß Dechant des Landkapitels Karlstadt; neuer Pfarrer in Steinfeld wurde Johann Michael Barthel. Vgl. Hoff- Stands- und Staats-Kalender (wie Anm. 104) des Jahres 1758, 33f. Dieselben Personen lassen sich für die Jahre 1759, 1761 und 1762 bestätigen. – 1783 war Philipp Anton Buchmann Dechant und Pfarrer in Karlstadt. Vgl. Hoff- Stands- und Staats-Kalender (wie Anm. 104) von 1780, 37; 1781, 38; 1782, 38; 1783, 38. – Pfarrer in Steinfeld war 1783 Johann Bauch. Vgl. Hoff- Stands- und Staats-Kalender (wie Anm. 104) von 1783, 39.

111 Spekulationen über die Gründe dafür müssen an dieser Stelle ausbleiben. An geringeren Druckkosten bei Übernahme desselben Titelblattes kann es nicht liegen, da der Untertitel ergänzt wurde: *durchgehends verbessert und, mit nothwendigen Anmerkungen beleuchtet*.

112 Die hier beschriebene Fassung der ersten beiden Bände richtet sich nach dem Digitalisat unter http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11293359_00006.html (letzter Zugriff am 21.5.2020). Es handelt sich dabei um eine überarbeitete Ausgabe.

113 Vgl. ebd.: Christus selbst sei das Beispiel dafür, Kinder zu unterrichten (Mt 19,4). Alle Kirchenversammlungen zu allen Zeiten hätten den Seelsorgern diese Aufgabe eingeschärft, zuletzt das Konzil von Trient (1545–1563). Petrus Canisius habe ein Glaubensbüchlein verfasst, um den Seelsorgern

Grundsätze des Christentums das Heil abhängt. Aber auch Staat und Kirche ist, so heißt es in der Vorrede, nichts weniger zuträglich als Unwissenheit in religiösen Fragen und Sittenregeln: *Niemals wird geschehen, daß jener ein guter Weltbürger werde, der nicht von seinen zarten Jahren an sich befließet, ein guter Christ zu seyn*¹¹⁴. Deshalb bezeichnet die Vorrede die Religion als Hauptstütze der Staaten. Die Parallelisierung des Lebens eines guten Christen und des Lebens eines guten Bürgers fällt auf und ist im Vergleich mit dem Katechismus des Cusanus neu.

Es folgt ein Lob auf Johann Caspar Höpfner: Er ist einer der besten in Deutschland, die Katechismen verfasst haben, um Wissen über religiöse und sittliche Fragen zu vermitteln, das dabei hilft, zum einen durch ein gutes christliches Leben das ewige Heil zu erlangen, andererseits den Staat zu stützen¹¹⁵. Obwohl es sein einziger Endzweck war, *wahrhafte, gute, und vollkommene Christen zu bilden*¹¹⁶, sind ihm ab und zu Fehler unterlaufen, die vor allem in den gegenwärtigen aufgeklärten Zeiten den Wert seiner Arbeit mindern könnten. Deshalb hat sich der Verfasser der Vorrede auf Bitte der Verleger daran gemacht, das Werk zu überarbeiten¹¹⁷. Man darf wohl gerade aufgrund dieser Notiz davon ausgehen, dass der Katechismus in der untersuchten Version den Zauberglauben und das Verständnis von Aberglauben der 1780er-Jahre wiedergibt.

Auf die Vorrede des Bearbeiters folgen ein kurzer Abschnitt über den christlichen Glauben und eine Erklärung der Begriffe ›Katechismus‹ und ›Christenlehre‹, anschließend Ausführungen über das Kreuzzeichen. Die sich anschließende erste Frage behandelt den Namen eines Christen¹¹⁸, die zweite fragt nach den fünf Hauptstücken des christlichen Glaubens – Glaube, Hoffnung und Liebe, Sakramente und christliche Gerechtigkeit¹¹⁹ – ohne die niemand die ewige Seligkeit erlangen kann¹²⁰. Es folgt die Erklärung des ersten Hauptstückes, unterteilt in die beiden Kapitel *Vom Glauben*¹²¹ und *von dem apostolischen Glauben*; in letzterem wird das Credo Artikel für Artikel erklärt und schließlich in seinen wichtigsten Aussagen zusammengefasst¹²². Das zweite, kürzere Hauptstück *von der christlichen Hoffnung*¹²³ und *dem Vater unser*¹²⁴ wird in seinen einzelnen Bitten erklärt¹²⁵ und endet mit einem Kapitel über den *englischen Gruß*¹²⁶ und den Rosenkranz¹²⁷. Die beiden Hauptstücke schließen mit einem eigenen Register. Der dritte Band beinhaltet dann unter dem Thema ›Liebe‹ die zehn Gebote Gottes und die fünf Gebote der Kirche; wie die ersten beiden Bände enthält auch er ein eigenes *Register der merkwürdigen Materien*.

ihre Aufgabe zu erleichtern. Viele Männer hätten sich des Anliegens des Canisius angeschlossen und auf seiner Grundlage ebenso ein solches Büchlein verfasst.

114 Ebd.

115 Auch Cusanus betonte schon im Untertitel den Nutzen seines Katechismus für das ewige Heil.

116 HÖPFNER, *Katholischer Katechismus 1/2* (wie Anm. 107), o. S.

117 Der sicherlich interessante Vergleich mit der ersten Ausgabe von Höpfners Katechismus wurde im Folgenden nicht vorgenommen.

118 Vgl. HÖPFNER, *Katholischer Katechismus 1/2* (wie Anm. 107), 39–79.

119 Vgl. zu dieser schon vor Höpfner bekannten Gliederung des Katechismus Gerhard J. BELLINGER, *Katechismus. II. Römisch-Katholische Kirche*, in: TRE 17, 1988, 729–736, hier: 734.

120 Vgl. HÖPFNER, *Katholischer Katechismus 1/2* (wie Anm. 107), 79f.

121 Vgl. ebd., 81–134.

122 Vgl. ebd., 135–394.

123 Vgl. ebd., 397–414.

124 Vgl. ebd., 397.

125 Vgl. ebd., 414–463.

126 Vgl. ebd., 463–478.

127 Vgl. ebd., 478–487.

2.2 Aberglaube in Höpfners Katechismus

Der Aberglaube, unter anderem mit den Unterkategorien Zauberei und Wahrsagerei, wird im Abschnitt über das erste Gebot behandelt, da er wider das erste Gebot ist¹²⁸. Insgesamt bietet Höpfner wesentlich weniger Aufzählungen, aber mehr Definitionen als Cusanus. Dem Thema Aberglauben widmet er weniger Raum, definiert ihn aber. Aberglauben ist *ein ärgerlicher und lasterhafter Gottesdienst, da man entweder einer Creatur göttliche Ehre anthut, wie geschieht durch Abgötterey, Zauberey, Wahrsagerey, eitle Beobachtungen [...] oder, da man Gott auf eine ungebührliche Weise verehret, welches geschieht durch das Judenthum, türkische Sekte, Ketzerey, falschen, unordentlichen, überflüssigen Gottesdienst*¹²⁹. Damit wird der Aberglaube in zwei Kategorien unterteilt. In die erste fallen vor allem Abgötterei, Zauberei oder Wahrsagerei, also solche Handlungen, durch die nicht Gott, sondern die Schöpfung verehrt wird. In die zweite Kategorie des Aberglaubens fallen Handlungen, in denen Gott zwar verehrt wird, aber eben nicht auf angemessene Weise. Hierzu gehören für den Katechismus auch die nichtchristlichen Religionen (das Judentum, der Islam) und die Ketzerei. Viele der als Beispiele für Aberglauben genannten Begriffe werden erklärt, etwa als Antworten auf die Fragen *Was ist das Judenthum?*¹³⁰, *Was ist die türkische Sekte?*¹³¹ oder *Was ist ein falscher Gottesdienst?*¹³² Im Rahmen unserer Untersuchung interessiert die erste Kategorie: die Verehrung der Schöpfung anstelle Gottes.

2.2.1 Wahrsagen

Wahrsagen bringt geheime Dinge zum Vorschein. Höpfner definiert Wahrsagerei als Kunst, die Vergangenheit und die Zukunft sowie alle verborgenen Dinge zu erfahren. Als Beispiele nennt er das Wahrsagen aus den Gestirnen¹³³ und aus den Strichen der Hand¹³⁴. Die Astrologie, die die Natur aus ihren Prinzipien erklären, das Naturgesetz Gottes offenlegen und kommentieren wollte, unterschied eine rein wissenschaftliche Astrologie, die »nur mit natürlichen Erscheinungen« arbeitete, von einer Astrologie, die sich mit Zauberei, Magie und Aberglauben einließ und sich durch Fatalismus und Determinismus auszeichnete. Die Astrologie ging davon aus, dass die astronomische Kausalität Psychologie, Medizin oder Meteorologie erklären könne¹³⁵. Höpfner aber differenziert hier nicht (zumindest nicht explizit): Wahrsagen ist eine schwere Sünde gegen das erste Gebot.

Auch die Traumdeutung fällt nach Höpfner unter die Kunst des Wahrsagens¹³⁶; ihr widmet er sich relativ ausführlich und nennt drei Arten von Träumen: natürliche, teuflische und göttliche. Natürliche Träume haben eine innere oder eine äußere natürliche Ursache. Zu den inneren Ursachen gehört die Beschaffenheit des Leibes¹³⁷, zu den äußeren das, was der Mensch – auch vor langer Zeit – erlebt hat¹³⁸. Allerdings können auch böse Geister den Men-

128 Vgl. HÖPFNER, Katholischer Katechismus 3 (wie Anm. 107), 54.

129 Ebd.

130 Ebd., 69.

131 Ebd., 70.

132 Ebd., 73.

133 Zur Astrologie vgl. oben Anm. 48f.

134 Vgl. Fritz BOEHM, Chiromantie, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 2, unveränd. Nachdr. d. Ausg. Berlin/Leipzig 1930–1987, 37–53, bes. 44f.

135 Vgl. MATTHÄUS, Astrologie (wie Anm. 49), 290.

136 Vgl. HÖPFNER, Katholischer Katechismus 3 (wie Anm. 107), 61f.

137 Das Temperament und die Flüssigkeiten führen zu einer bestimmten Art von Träumen, so träumt etwa ein Phlegmatiker von Schwimmen, ein Melancholiker vom Sterben oder ein Sanguiniker *von lauter lustigen Sachen, als Musiciren, Fliegen, Springen, Tanzen* (ebd., 63).

138 *Also träumt der Student von seiner Lehre, und macht im Träume die Verse: der Kaufmann treibet Wechsel, erwartet, und empfängt die Waaren: der Soldat träumet von Rauben und Plündern* (ebd., 63).

schen teuflische Träume eingeben und sie so betrügen und verführen¹³⁹. Außerdem kann Gott den Menschen im Schlaf entweder selbst, durch Engel oder auf eine andere Art Träume eingeben. Als Beispiel für letzteres führt Höpfner Joseph, den Ziehvater Jesu, an. Diese göttlichen Träume *sind niemals vergebens, sondern geschehen allzeit zu einem guten Ende*¹⁴⁰.

Göttliche und teuflische Träume zu unterscheiden, ist schwierig, da sich der Teufel oft als Lichtgestalt verstellt. Man muss daher vor allem *beobachten, wie man im Gemüth und Sinne darauf bestellt ist, da man von dergleichen Träumen erwachet: denn wenn man aus dergleichen Träumen empfindet in dem Herzen einen sonderbaren Trost, Eifer und antrieb zum Guten, und Liebe gegen Gott, so ist es ein Zeichen, daß dieser Traum von einem guten Geiste, und von Gott selbst hergekommen sey*¹⁴¹. Nicht der Traum selbst, sondern seine Folgen helfen also dabei, göttliche und teuflische Träume zu unterscheiden. Falls man trotz dieser Kriterien keine Sicherheit erlangen kann, soll man seinen Traum einem Beichtvater oder Seelsorger erzählen. Durch diesen wird Gott den Menschen leiten und ihm dabei helfen, den richtigen Urheber eines Traums zu identifizieren.

Alle Wahrsagerei wird von Höpfner zu den Todsünden gerechnet, denn man sucht Hilfe beim Feind Gottes. *[Z]uweilen doch wird sie entschuldigt von einer Todsünde, alsdann nämlich, wenn entweder eine Einfalt, oder Unwissenheit, die aber keine grobe und angenommene seyn muß, mit unterlaufet*¹⁴². Wer also nicht weiß, dass Wahrsagerei verboten ist oder wer sehr einfältig ist, begeht nicht zwangsläufig eine Todsünde, wenn er sich dieser Mittel bedient, obwohl er sich zur Unterstützung an den Feind Gottes wendet.

2.2.2 Zauberei und »eitle Beobachtung«

Zauberei definiert Höpfner als Kunst, bei der man mit Hilfe des Satans Wunderdinge tut. Zur Zauberei gehört also notwendig das Mitwirken des Teufels. Höpfner schreibt: *Der Sage nach kann man dadurch etwa das Erscheinen Toter bewirken, Ungewitter erwecken, in einem Augenblicke an die weit entlegensten Orte kommen, die Augen der Menschen blenden, verborgene Dinge verkündigen, und viele andere dergleichen Sachen, die gedachter Kunst zugeignet werden, thun*¹⁴³. Er nennt hier einerseits extremere Beispiele der Beeinflussung der Natur als Cusanus, andererseits hält er die möglichen Wirkungen für eine unbestätigte Erzählung der Vergangenheit. Die Zauberei ist wider das erste Gebot, da sich der Mensch mit ihrer Hilfe den natürlichen Gesetzen Gottes entziehen will und die Macht des Teufels benutzt. Sie ist eine besonders schwere Sünde, da man über den Verstoß gegen das erste Gebot hinaus noch andere schwere Sünden begeht wie etwa die Ergebung an den Teufel oder die Verleugnung der Taufe und des Glaubens¹⁴⁴.

Die Kirche glaubt, so Höpfner, dass es die Kunst der Zauberei geben kann; man ist aber nicht verpflichtet, dies zu glauben. Dieser Satz ist bemerkenswert: Höpfner differenziert zwischen der Position der Kirche und einer möglichen anderen Position der Gläubigen. Die Gläubigen sind in diesem Fall nicht verpflichtet, dem Glauben der Kirche zu folgen. Höpfner schreibt: *Gott kann zu unserer Prüfung oder Strafe zwar zulassen, dass der Teufel zur Bosheit der Menschen mithelfe*¹⁴⁵. Allerdings *gestattet die Klugheit und Vernunft nicht, daß man alles, was von solchen Dingen erzählt wird, glauben soll; denn obschon Gott alle dergleichen Dinge zulassen kann, ist jedoch wahrscheinlich, wenn er sie auch zuläßt, so ge-*

139 Vgl. ebd., 64.

140 Ebd.

141 Ebd., 65.

142 Ebd., 66. Als Beleg führt Höpfner Dtn 18,10 an.

143 HÖPFNER, Katholischer Katechismus 3 (wie Anm. 107), 59.

144 Vgl. ebd., 61.

145 Ebd., 60.

*schebe solches nur gar selten [...]. Man weiß durch vielfältige Erfahriß, daß dergleichen angebliche Zauberkünste an sich nichts, als Betrügereyen, oder natürliche, obschon den gemeinen Leuten unbekannte Wirkungen gewesen sind: werden daher auch mehresten, so dieses Lasters wegen bezüchtigt, und dem peinlichen Halsgerichte unterworfen werden, nicht sowohl als Zauberer, sondern vielmehr wegen andern Uebelthaten verurtheilet*¹⁴⁶. Er macht also deutlich, dass Zauberei mithilfe des Teufels zwar möglich ist, wenn Gott dies zulässt, aber insgesamt ein seltenes Phänomen, weshalb man aufgrund der Vernunft nicht alles glauben soll, was jemand über Zauberei sagt oder für Zauberei hält. Höpfner erklärt, dass vieles, was man für Zauberei hält, Trickzauberei ist, oder dass Wirkungen genutzt werden, die den meisten Menschen unbekannt sind, sodass viele, der Zauberei bezichtigt, aufgrund anderer Taten verurteilt und folglich nicht der Zauberei für schuldig gesprochen wurden. Der denkende Mensch ist also in der Lage, Naturgesetze oder Betrügereien aufzuspüren; seiner Vernunft ist mehr Glauben zu schenken als Erzählungen über angebliche Zauberei.

Anders als bei Cusanus spielt Hexerei in diesem Katechismus offensichtlich keine Rolle (mehr) – brachte doch das 18. Jahrhundert »sowohl das Ende der gelehrten theologisch-philosophischen als auch das der juristischen Zauberei- und Hexendebatte und damit der Hexenverfolgung. Die Ausbildung der modernen Naturwissenschaft entzog schließlich auch der spekulativen Magie die Grundlagen. Mit der Überwindung des Weltbildes einer astrologischen Determination der Natur durch den Begriff einer mathematisch-physikalischen Kausalität haben die Auffassungen einer magischen Wirksamkeit ihre Berechtigung verloren, die astrologische sowohl als die dämonologische«¹⁴⁷. Höchstens über die Anklagen (angeblicher) Zauberer ist bei Höpfner noch eine lockere Verbindung zu Hexenprozessen möglich.

Höpfner nennt als weitere Untergattung des Aberglaubens die *eitle Beobachtung*. So bezeichnet er die Verwendung unerlaubter Mittel, um etwas zu erhalten. Sie unterscheidet sich von der Wahrsagerei dadurch, dass man durch eitle Beobachtung etwas (Gutes) bekommen oder (Schlechtes) vermeiden, während man bei der Wahrsagerei nur Verborgenes erfahren möchte. Wie sie sich von der Zauberei abgrenzen lässt, schreibt er nicht. Man erkennt eitle Beobachtung aber an drei Merkmalen: Um etwas zu erreichen, gebraucht man erstens Dinge, die für diese Sache eigentlich keine Wirkung haben. Deshalb muss der Teufel an der Sache mitwirken, wenn sie zu ihrem Ziel kommen soll (auch bei Zauberei wirkt für Höpfner der Teufel¹⁴⁸). Zweitens gebraucht man Dinge, die für diese Sache zwar eine Wirkung haben, die man aber mit Sprüchen oder Gebeten belegt, die weder Gott noch die Natur zur Mitwirkung auffordern. Schließlich werden Zettel oder Schriften verwendet, auf denen falsche Ziffern, Kreuze, Buchstaben oder Zeichen sind oder die aus unterschiedlichen Sprachen zusammengesetzt sind, *denn dieses ist ein augenscheinliches Zeichen, daß darunter eine heimliche Verständniß mit dem Teufel stecke*¹⁴⁹. Wie bei Cusanus zeigt sich hier eine sehr materielle Auffassung von Zauberei: Bestimmten, magisch aufgeladenen Gegenständen wird eine Kraft zugeschrieben, die vom Teufel kommt, da sie nicht von Gott, aus der Natur oder aus dem Ding selbst kommt. Cusanus hatte zudem die Kirche als mögliche Urheberin einer Wirkkraft genannt, etwa bei gesegneten Dingen. Wie Wahrsagen und Zauberei ist auch die eitle Beobachtung für Höpfner eine Todsünde, kann aber aufgrund von Unwissenheit oder Einfalt eine lässliche Sünde werden. Dies hatte er auch zur Wahrsagerei geschrieben¹⁵⁰.

Im Anschluss an diese Ausführungen behandelt Höpfner die zweite Kategorie des Aberglaubens, nämlich die falsche Verehrung Gottes. Dazu zählt er das Judentum als aber-

146 Ebd.

147 Dieter HARMENING, Magie. III. Historisch, in: TRE 21, 1991, 695–701, hier: 700.

148 Vgl. HÖPFNER, Katholischer Katechismus 3 (wie Anm. 107), 59.

149 Ebd., 68.

150 Vgl. ebd., 66.

gläubischen Gottesdienst¹⁵¹, die türkische Sekte¹⁵², die Ketzerei¹⁵³, den falschen¹⁵⁴, den überflüssigen¹⁵⁵ und den unordentlichen Gottesdienst¹⁵⁶. Er führt über mehrere Seiten hinweg aus, dass die Verehrung von Engeln und Heiligen nicht gegen das erste Gebot verstößt, da sie aus der Verehrung Gottes folgt und in der Heiligen Schrift gründet. Das Kapitel über das erste Gebot endet mit Abschnitten über Wallfahrten und Heiligenbilder¹⁵⁷.

3. Fazit

Die Kritik am Aberglauben fällt in den beiden untersuchten Katechismen jeweils in die Kategorie der Idolatrie und ist für beide ein Verstoß gegen das erste Gebot des Dekalogs; deshalb hat die christliche Magiekritik ihren ›Ort‹ bei der Behandlung des ersten Gebots¹⁵⁸. Während Cusanus unzählige abergläubische Praktiken anführt, aus denen der Leser selbstständig auf weitere verbotene Handlungen schließen soll, und damit einen breiten Einblick in menschliches Tun seiner Zeit einerseits und andererseits indirekt auch Anregungen bietet, wie man etwa zum Schutz seines Viehs vorgehen könnte, auch wenn dies verboten ist, definiert Höpfner Aberglauben als ärgerlichen und lasterhaften Gottesdienst; er ist der Wahrsagerei und Zauberei über-, nicht gleichgeordnet. Für ihn gibt es zwei Kategorien des Aberglaubens: Entweder man verehrt ein Geschöpf oder man verehrt Gott nicht angemessen. Prinzipiell behandelt Höpfner Aberglauben und Zauberei eher in Definitionen, während Cusanus Beispiele sammelt¹⁵⁹. Dennoch bietet auch Cusanus eine Definition von Aberglauben: Es ist für ihn abergläubisch, einem Ding eine Wirkung zuzuschreiben, die es weder von Natur aus noch aufgrund einer Weihe durch die Kirche noch von Gott aus hat. Es zeigen sich in den beiden Katechismen also sehr unterschiedliche Definitionen von Aberglauben.

Wahrsagerei ist im Katechismus des Cusanus der Versuch, verborgenes Wissen aus der Vergangenheit zu erfahren, während unter den Aberglauben auch Praktiken fallen, die zu Wissen über die Zukunft führen sollen. Höpfner hingegen definiert Wahrsagerei als Kunst, Vergangenheit und Zukunft sowie überhaupt alle verborgenen Dinge durch unerlaubte Methoden zu erforschen. Beiden geht es also um ein Offenbarmachen verborgener Dinge. Auch die Traumdeutung behandelt Höpfner deshalb unter der Überschrift des Wahrsagens. Sie kann allerdings kaum eine Todsünde sein, da er selbst Kriterien bietet, um göttliche und teuflische Träume zu unterscheiden.

Zauberei erscheint bei Höpfner eher als historisches und unaufgeklärtes Phänomen. Er schreibt, Zauberei könne *der Sage nach* etwa Unwetter herbeiführen. Dafür nutze man Dinge, die für diese Sache eigentlich keine Wirkung haben, oder Dinge, die zwar eine Wirkung haben, die man aber zu Unrecht mit Sprüchen oder Gebeten verbindet. Als Verwendung unerlaubter Mittel mithilfe des Teufels, um etwas Bestimmtes zu erreichen, beschreibt Höpfner auch die *eitle Beobachtung*. Cusanus definiert hingegen die Zauberei

151 Vgl. ebd.

152 Vgl. ebd., 70f.

153 Vgl. ebd., 72.

154 Vgl. ebd.

155 Vgl. ebd., 73f.

156 Vgl. ebd., 74f.

157 Vgl. ebd., 109.

158 Vgl. HARMENING, Aberglaube. III. Historisch (wie Anm. 6), 42; DERS., Magie (wie Anm. 152), 698.

159 Höpfners Abschnitt über die Traumdeutung erinnert am stärksten an die Aufzählungen des Cusanus. Hier beschreibt auch Höpfner ausladend, worauf man genau achten und wovor man sich hüten muss.

nicht und nennt auch kaum Beispiele. Allerdings beschreibt er Segenssprüche, die – teils durch kirchliche Gebete angereichert – zu Werkzeugen der Zauberei von Zauberern und Hexen (als Diener des Teufels) werden. Er hält es für richtig, dass Zauberer gefangen genommen und gefoltert werden, warnt aber dennoch dringend davor, jemanden als Zauberer zu bezeichnen, da nicht alles, was wie Zauberei aussieht, tatsächlich Zauberei ist. Hier zeigt sich eine gewisse Skepsis gegenüber dem Hexenglauben und möglicherweise die Hoffnung auf dessen Eindämmung; bei Höpfner tritt diese Skepsis aufgrund des Fortschritts im naturwissenschaftlichen Denken noch deutlicher zutage.

Cusanus bezweifelt nicht, dass abergläubische Handlungen und Zauberei zum Ziel führen können, dass Zauberer und Hexen existieren. Weniger sicher ist er sich, ob Wahrsager recht haben, weil er sie als *Lügensager* bezeichnet. Die Menschen zu seiner Zeit lebten in einer Welt voller guter und böser Kräfte; sie waren umgeben von Geistern und Dämonen, die sie versuchen konnten, positiv zu beeinflussen, um sich zu schützen, oder negativ einzunehmen, um anderen zu schaden (wobei auch Gott Unheil als Strafe für Sünden schicken konnte). Demgegenüber beschreibt Höpfner Zauberei eher als Phänomen vergangener Zeiten. Man soll aus Vernunftgründen nicht alles glauben, was über zauberhafte Handlungen erzählt wird; manches sind Betrügereien, anderes *natürliche, obschon den gemeinen Leuten unbekannt* Wirkungen¹⁶⁰. Höpfner hält trotz seiner Kritik Zauberei prinzipiell für möglich, weil Gott es durchaus zulassen kann, dass der Teufel jemanden zur Zauberei bringt, um andere Menschen zu prüfen oder zu strafen. Doch auch wenn die Kirche glaubt, dass es die Kunst der Zauberei geben kann, ist niemand zu diesem Glauben verpflichtet. Hier nimmt Höpfner offensichtlich den Einwand zumindest einiger seiner Zeitgenossen vorweg, dass es die Zauberei nicht gebe: Die Menschen haben Naturgesetze kennengelernt und glauben nicht mehr so stark an eine Welt voller Dämonen und anderer Mächte, die die Menschen beeinflussen können. Der Begriff der Zauberei hat bereits den Sinn der Trickzauberei angenommen. Aberglaube, Wahrsagen und Zauberei sind von allgemein bekannten und angewandten Praktiken zu irrationalen Handlungen mutiert. Gleichwohl ist auch im Katechismus Höpfners der Begriff des Aberglaubens noch vorhanden: Er bezeichnet aber weniger magische Praktiken, sondern dient vielmehr der Abgrenzung des wahren Christentums von einer (aus seiner Perspektive) falschen Religion oder Glaubensauffassung.

Für Cusanus ist abergläubisches Handeln nicht sündhaft, wenn jemand aus Unwissenheit über die Sündhaftigkeit einer solchen Handlung vorgeht. Wer erfährt, dass seine Handlungen abergläubisch sind, muss allerdings sofort davon ablassen. Der Mensch ist frei, sich für oder gegen abergläubische Methoden zu entscheiden, und es ist möglich, dem Teufel zu widerstehen, nachdem man sich mit ihm eingelassen hat. Cusanus möchte die Menschen vor aller Sünde schützen und sie zu der im Taufbekenntnis versprochenen Absage an das Böse und den Teufel ermutigen. Die Begründung dafür, dass Aberglaube, Wahrsagen und Zauberei Todsünden sind, ist bei Cusanus ein Autoritätsargument: Gott und die Kirche halten sie für Todsünden. Wie Cusanus vertritt auch Höpfner die Position, Zauberei und Wahrsagen seien nur (Tod-)Sünden, wenn man darum wisse; Wahrsagerei und eitle Beobachtung können aufgrund von Unwissenheit oder Einfalt lässliche Sünden werden. Ihm gilt Wahrsagerei als Todsünde, weil man den Teufel um Unterstützung bittet. Auch mithilfe der Zauberei strebt der Mensch an, sich mit der Macht des Teufels Gottes Gesetzen zu entziehen. Damit ist Zauberei einerseits ein Verstoß gegen das erste Gebot, andererseits begeht man gleichzeitig andere schwere Sünden.

Beiden Verfassern der Katechismen geht es um ein sowohl Gott als auch dem Christen angemessenes religiöses Verhalten, das bestimmte Praktiken gebietet oder ausschließt. Was verboten, unangemessen, möglich oder nützlich ist, ist freilich – das zeigen unsere Stichproben – abhängig vom Weltbild und Wissensstand der Menschen.

160 HÖPFNER, Katholischer Katechismus 3 (wie Anm. 107), 60.

CAROLIN OSER-GROTE

Die »Catechetica« der Augustinerbibliothek Münnerstadt als Spiegel der »sokratischen Methode« in der »Katholischen Aufklärung«

Einen Katechismus für das zarte Kindesalter und das gemeine Volk zu verfassen, ist eine große und schwere Aufgabe. Nichts Überflüssiges soll darinstehen, aber auch nichts Notwendiges fehlen. Alles muß in der richtigen Reihenfolge, klar und verständlich mitgeteilt werden; denn sowohl diejenigen, die in Schulen oder Kirchen die christliche Glaubenslehre darlegen, als auch jene, welche den Stoff ein ums andere Mal hören, sollen weder im Dunkeln tappen noch vor Rätseln stehen. Vor der Herausgabe eines Katechismus soll nicht nur ein Zensor ihn durchsehen, sondern mehrere Theologen sollen den Inhalt sorgfältig und reiflich abwägen. Auch kluge Seelsorger und Katecheten mögen ihn vorher lesen.

Mit diesen Worten leitet der Augustiner-Eremit Possidius Zitter (1723–1802), Seelsorger, Gelehrter und Rektor des von Fürstbischof Johann Philipp von Schönborn (1642–1673)¹ gegründeten Gymnasiums im unterfränkischen Münnerstadt, seine Rezension zu dem »Kurzgefaßten Katechismus« ein, der 1780 im Auftrag des Kölner Kurfürst-Erzbischofs Maximilian Friedrich (1761–1784)² erschienen war³. Die Beurteilung selbst fällt indes recht negativ aus, weil das anonym verfasste Werk aus Zitters Sicht zahlreiche dogmatische und methodische Schwächen aufwies.

Was aus Zitters Einleitung jedoch deutlich hervorgeht, sind die hohen Anforderungen an die katechetische Literatur, die für die Glaubensunterweisung – angepasst an die Zielgruppe – verlässliches Wissen bieten soll, um die Lehrinhalte sachlich richtig, mit adäquatem Umfang, im Stoff aufeinander aufbauend und gleichzeitig verständlich zu vermitteln.

Welche Werke sowohl den Seelsorgern, Katecheten und Schulmännern als auch den meist jungen oder jugendlichen Katechumenen zur Verfügung standen, und welche inhaltlichen oder pädagogischen Entwicklungen sich im Laufe der Zeit feststellen lassen,

1 Vgl. Friedhelm JÜRGENSMEIER, Art. Schönborn, Johann Philipp, in: Gatz, Bischöfe 1990, 438–442.

2 Vgl. Erwin GATZ, Art. Königsegg und Rothenfels, Max Friedrich, in: GATZ, Bischöfe 1990, 231–233.

3 Kurzgefaßter Katechismus / so auf gnädigster Verordnung Seiner Kuhrfürstlichen Gnaden Maximilian Friderichs als Erzbischofen und Kuhrfürsten zu Köln, auch Bischofen und Fürsten zu Münster herausgegeben, und allen kölnischen und münsterischen Pfarrern zu lehren empfohlen, Münster 1780; dazu Rezension: Z. [= Possidius ZITTER], in: Nova Bibliotheca Ecclesiastica Friburgensis 6, 1781, 38–41; die Besprechung ist in lateinischer Sprache verfasst, die Übersetzung stammt von der Autorin. – Vgl. Adolar ZUMKELLER, Ein bedeutender Münnerstädter Schulmann und Gelehrter des 18. Jahrhunderts – P. Possidius Zitter O.S.A., in: 325 Jahre Johann-Philipp-von-Schönborn-Gymnasium Münnerstadt (1660–1985), red. v. Helmar FÜGERT, Münnerstadt 1985, 45–70, hier: 58. – Zum Leben und Wirken des Possidius Zitter vgl. auch Carolin OSER-GROTE, Possidius Zitter (1723–1802) aus Neustadt a. d. Saale – sein Wirken als Universalgelehrter und seine Bedeutung für die Augustinerbibliothek Münnerstadt, in: Heimat-Jahrbuch des Landkreises Rhön-Grabfeld 40, 2018, 169–179; 41, 2019, 110–125; Godehard BRUNE, Geschichte der deutschen Augustiner im 19. Jahrhundert. Eine klösterliche Familiengeschichte in Einzelbildern, 5. Kapitel: P. Possidius Zitter, in: Cor Unum 27, 1969, 1–8. – Possidius Zitter war von 1755 bis 1793 Rektor (Präfekt) des Gymnasiums Münnerstadt. Vgl. Josef GUTENÄCKER, Geschichte des Gymnasiums in Münnerstadt. Nach Quellen bearbeitet, Würzburg 1835, 96, 109.

veranschaulichen Bibliotheken, die als historisch gewachsene und geschlossene Büchersammlungen ihre Kontinuität über Jahrhunderte bewahrt haben oder noch bewahren.

Ein solches Beispiel ist die Augustinerbibliothek Münnerstadt, deren Anfänge in die Mitte des 17. Jahrhunderts zurückreichen⁴. Ihr Bestand von etwa 70.000 Bänden resultiert aus dem engen Konnex des Augustinerklosters St. Michael⁵ mit dem Gymnasium, dessen Leitung die Augustiner seit 1685 innehatten⁶, bis 1860 aus der Einrichtung eine staatliche Lehranstalt wurde, an der aber weiterhin fast nur Augustiner als Professoren wirkten⁷. In Abgrenzung zu dem von Jesuiten geleiteten Alten Gymnasium in Würzburg führten sie im 18. und 19. Jahrhundert das Gymnasium in Münnerstadt zum geistigen Zentrum im Norden des Hochstifts⁸. Hier tankte vor allem der Ordens- und Priesternachwuchs humanistische Bildung in Verbindung mit der Gedankenwelt des heiligen Augustinus (354–430). Ganz treffend entstanden daher Spitznamen wie »Rhön-Universität« oder »Münnerstädter Musentempel«⁹.



Abb. 1: Altes Gymnasium in Münnerstadt mit Alter Aula und Klosterkirche
(Foto: Dr. C. Oser-Grote, Würzburg)

Aus dieser Verbindung von Kloster und Schule erklärt sich die für eine Klosterbibliothek bemerkenswerte etwa hälftige Teilung des Bestands in theologische Literatur und weltliche Wissenschaften. Ihr Bestandsprofil wurde einerseits durch die geistigen und religiösen Interessen des Klosters, andererseits durch die Bildungskonzepte der Zeit und die Lehrpläne für den Schulbetrieb geprägt. Bereits während der Aufklärung, als Mün-

4 Die ursprüngliche, wohl bald nach der Klostergründung im Jahre 1279 anwachsende »liberey« in einem Gewölbe fiel 1525 den Plünderungen der Stadt während der Bauernkriege zum Opfer; von dem reichhaltigen Handschriftenbestand ist nichts mehr erhalten. Vgl. Adolar ZUMKELLER, Die Bibliothek des 700jährigen Augustinerklosters Sankt Michael in Münnerstadt. Ein Blick in ihre Handschriften und alten Drucke, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 41, 1979, 151–168, hier: 151f.

5 Vgl. Siegfried BACK, Das Augustinerkloster in Münnerstadt. Ein Gang durch seine Geschichte, unter Mitarbeit von Adolar ZUMKELLER (Cassiacum 31), Würzburg 1975.

6 Vgl. Michael WERNICKE, Die Bedeutung des Augustinerordens für das Gymnasium Münnerstadt, in: Vinculum 34,2, 1985, 52–74; auch in: Quellenblätter Lkr. Bad Kissingen 86, 1985; 87 (1986), 347f.; 88, 1986, 351f.

7 Vgl. Adalbero KUNZELMANN, 300 Jahre Gymnasium Münnerstadt, in: 300 Jahre Humanistisches Gymnasium Münnerstadt, hrsg. v. Humanistisches Gymnasium Münnerstadt, Bad Königshofen [1960], 3–67, hier: 43.

8 Vgl. Hans-Michael KÖRNER, Das katholische Schulwesen, in: Handbuch der bayerischen Geschichte, Bd. 3/1: Geschichte Frankens bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts, neu hrsg. von Andreas KRAUS, München 1997, 1216–1249, bes. 1226–1231; GUTENÄCKER, Geschichte des Gymnasiums (wie Anm. 3). – Ferner Hans-Michael KÖRNER, Schulen, Gymnasien und Universitäten im Wandel der Bildungspolitik, in: Unterfränkische Geschichte, Bd. 4/1: Vom Ende des Dreißigjährigen Krieges bis zur Eingliederung in das Königreich Bayern, hrsg. v. Peter KOLB u. Ernst-Günter KRENIG, Würzburg 1998, 437–473, hier: 458f.

9 Vgl. 325 Jahre Johann-Philipp-von-Schönborn-Gymnasium Münnerstadt 1660–1985, hrsg. v. Helmar FÜGERT u. a., Bad Königshofen 1985, bes. 71–102 (II. Die »Rhönuniversität«. Bedeutung und Ausstrahlung des Gymnasiums im 19. und frühen 20. Jahrhundert).

nerstadt sich den pädagogischen Reformbewegungen öffnete, erfuhr die Bibliothek eine enorme Bestandserweiterung. Es bildeten sich die verschiedenen theologischen und weltlichen Fachgebiete heraus, die heute insgesamt 50 Sachgruppen umfassen. Vom 17. bis zum 19. Jahrhundert war die Einrichtung – neben der Universitätsbibliothek Würzburg – die bedeutendste Bibliothek in Unterfranken, die als Klosterbibliothek, Lehrerbibliothek, aber auch als Universalbibliothek für die Region fungierte¹⁰.

Eine weitere Besonderheit und ein historischer Glücksfall ist die Tatsache, dass die Klosterbibliothek während der Säkularisation nicht aufgelöst wurde. Denn der Fortbestand des Münnerstädter Klosters und seiner Bibliothek war notwendig, um den Betrieb des Gymnasiums, das zwei Jahre nach seiner Schließung (1804) mit dem Regierungsantritt des klosterfreundlichen Erzherzogs Ferdinand von Toskana (1806–1814) wiedereröffnet wurde, fortsetzen zu können¹¹. Dadurch hat sich die Geschlossenheit der Sammlung, einschließlich der Handschriften, Inkunabeln, Frühdrucke, Rara und Zeitschriften, durch die Jahrhunderte bis heute erhalten.



Abb. 2: Innenansicht der Augustinerbibliothek Münnerstadt; rechte Seite des Bibliotheksraums (Foto: Carsten Meister OSA, Würzburg)

Was die Aufstellungsordnung der Theologica betrifft, so beginnt diese – wie schon in mittelalterlichen Klosterbibliotheken üblich – mit den biblischen Schriften (»Scriptura«), gefolgt von den Kirchenvätern (»Patres«). Dass auch die liturgischen Bücher in die Bibliothek integriert sind und eine eigene Sachgruppe (»Ritualia«) bilden, ist nicht in allen Klosterbibliotheken der Fall, weil die für den liturgischen Gebrauch benötigten Werke oft einen Sonderstatus besaßen¹². Hervorzuheben ist ferner, dass in Münnerstadt die Wer-

10 Vgl. Carolin OSER-GROTE, Vom Barock ins Internet – die Augustinerbibliothek in Münnerstadt, oder: Die Klosterbibliothek der Augustiner ist erwacht. In: *Vinculum* 64, 2015, 26–43; Adolar ZUMKELLER, Unbekannte Schätze der Münnerstädter Augustinerbibliothek, in: *Cor unum* 37, 1979, 65–67.

11 Vgl. Siegfried BACK, Das Augustinerkloster in Münnerstadt. Ein Gang durch seine Geschichte, unter Mitarbeit v. Adolar ZUMKELLER (Cassiacum 31), Würzburg 1975, 198f.

12 Die Existenz einer solchen Sachgruppe hat die Augustinerbibliothek Münnerstadt bspw. mit der ehemaligen Bibliothek der Benediktinerabtei Corvey gemeinsam. Die nach der Aufhebung des Klosters Corvey noch verbliebenen Bibliotheksbestände (2.480 Bände) befinden sich seit 1975 in der Erzbischöflichen Akademischen Bibliothek Paderborn. Vgl. *Fabian-Handbuch online*, s. v. Erz-

ke protestantischer Autoren nicht getrennt von der restlichen Klosterliteratur aufgestellt sind, sondern sich zum größeren Teil auf die Gruppe der Kontroverstheologie (»Polemica«), zu kleineren Teilen auf weitere Sachgruppen verteilen. So sind z. B. die Werke Philipp Melanchthons (1497–1560) außer bei den katholischen Streitschriften in den Gruppen »Philosophie«, »Dichtkunst/Rhetorik«, »Lateinische Sprache«, »Griechische Sprache« und sogar in der »Katechetik« (!) zu finden¹³, während die Ausgabe von Martin Luthers (1483–1546) deutschen Werken aus der Mitte des 17. Jahrhunderts zur Sachgruppe »Nachväter« (»Opera posteriorum«) gehört¹⁴. Auch andere für eine Klosterbibliothek problematische oder verbotene Bücher wurden nicht eigens in einem »Giftschrank« separiert.

Für die Theologica der Augustinerbibliothek Münsterstadt ergibt sich demnach folgende Systematik:

A	Scriptura	M	Polemica
B	Patres	N	Dogmatica
C	Opera posteriorum	O	Moralis
D	Encyclopedica theol.	P	Pastoralis
E	Theol. universalis	Q	Catechetica
F	Exegetica	R	Homiletica
G	Patrologia	S	Ascetica
H	SS. Antiquitates	T	Precatoria
I	Historia ecclesiastica	U	Breviaria, Missalia
K	Historia monastica	V	Ritualia
L	Jus canonicum	W	Cantus

Innerhalb der Theologica mit insgesamt ca. 32.541 Bänden macht die Sachgruppe »Catechetica« mit etwa 1.356 Bänden nur etwa 4,2 % des theologischen Gesamtbestands aus¹⁵. Ihre Bestandsgröße auf 43 Regalmetern entspricht ungefähr dem jeweiligen Bestand der exegetischen (4,1 %), dogmatischen (4,3 %) und liturgischen Bücher (4,1 %), während die Aszetik (19,6 %), die Kirchengeschichte (18 %), die Ordensgeschichte (10,2 %) und die Homiletik (10 %) im zweistelligen Bereich liegen. Nachdem 2019 ein Projekt zur Erschließung der Sachgruppe »Katechetik« erfolgreich beendet wurde¹⁶, ergaben sich für die 1.356 katechetischen Bände 2.132 Titel, was sich durch Werke in mehreren Teilen, beigefügte Werke und Bindeeinheiten erklärt. Gattungsbedingt sind keine Inkunabeln, Frühdrucke oder Zeitschriften vorhanden; das 16. Jahrhundert ist mit 4, das 17. Jahrhundert mit 10, das 18. Jahrhundert mit 151 und schließlich das 19./20. Jahrhundert mit 1.191 Bänden vertreten.

bischöfliche Akademische Bibliothek, 2.21–2.23; »Nova Corbeia. Die virtuelle Bibliothek Corvey« (www.nova-corbeia.upb.de [Stand: 10.10.2020]).

13 Catechesis continens explicationem ... Decalogi, Symboli Apostolici, Orationis Dominicae, doctrinae de poenitentia et de sacramentis: contextam ex scriptis Ph. Melanchthoni et corpore Doctrinae Christianae, Wittenbergae: [Schwertel] 1572.

14 Der ... Teil aller Deutschen Bücher und Schrifften des theuren, seeligen Manns Gottes, Doct. Martini Lutheri, Aus denen Wittenbergischen, Jehnischn- und Eißlebischen Tomis zusammen getragen / [hrsg. von Johann Christfried SAGITTARIUS] Altenburg in Meissen: Fürstl. Sächs. Officin; [Johann Michael], 1661–1664.

15 Die Zahlenwerte der Theologica basieren auf der Auswertung des Standortkatalogs im Mai 2014.

16 Das Projekt zur Erschließung der Sachgruppe »Katechetik« (Abschluss 02/2019) – in Kombination mit der »Aszetik« (Abschluss 12/2020) – wurde von der »Unterfränkische[n] Kulturstiftung des Bezirk[s] Unterfranken« gefördert.

Den inhaltlichen Schwerpunkt dieses Bestandes bilden zum einen die zahlreichen Katechismen vor allem des 18. bis 20. Jahrhunderts, darunter etliche in Würzburg oder Unterfranken gedruckte Lehrwerke¹⁷, zum anderen religionspädagogische Werke, die entweder für die Vermittlung von Glaubens- und Sittenlehre, Biblischer Geschichte und Religionsgeschichte verfasst wurden oder für den Einsatz im Beicht-, Kommunion- und Firmunterricht bis hin zur Ehevorbereitung gedacht waren. Hinzu kommen Bücher für den Religionsunterricht an verschiedenen Schultypen, die z. T. regionale Merkmale aufweisen¹⁸. Dabei lässt sich auch eine Berücksichtigung der unterschiedlichen Verhältnisse in der Stadt bzw. auf dem Land erkennen¹⁹.

Weitere Werke widmen sich der Methode und Didaktik des Religions- bzw. Katechismusunterrichts, der in Abhängigkeit von der Altersstufe (Kinder, Jugendliche, Erwachsene) und dem Bildungsstand (Volksschule, höhere Lehranstalt, Universität, Erwachsenenbildung) der Adressaten immer wieder anderen Anforderungen genügen musste.

Da bei der Erschließung der Sachgruppe »Katechetik« über die Titelaufnahme hinaus auch Provenienzen erfasst wurden, d. h. Besitzvermerke, Exlibris, Schenkungsvermerke und Widmungen, kamen zudem etliche Informationen zur Geschichte der Klosterbibliothek sowie zur Lebensgeschichte ihrer Benutzer – die zumeist, aber nicht nur Augustiner waren – zutage.

Als Beispiel sei zum einen der an Pfarrer adressierte, 1581 in Würzburg gedruckte *Catechismus* genannt²⁰, der aus dem Besitz des Dorfpfarrers Godefridus Behm (1636–1674), Mönch und Magister des Benediktinerklosters Münsterschwarzach, stammt, welcher im 17. Jahrhundert als Mathematiker, Astronom und Universalgelehrter weit über Unterfranken hinaus bekannt wurde²¹.

Als weiteres Beispiel sei ein Exemplar des 1606 in Köln gedruckten Katechismus des Petrus Canisius (1521–1597) hervorgehoben²², das 1628 Amtmann Philipp Christoph Echter von Mespelbrunn (1583–um 1649), ein Neffe des Fürstbischofs Julius Echter von Mespelbrunn (1545–1617)²³, den Würzburger Kapuzinern geschenkt hatte, von wo aus der Band Mitte des 17. Jahrhunderts in das neue Ochsenfurter Kapuzinerkloster übernommen wurde, bis er schließlich während der Säkularisation nach Münnerstadt gelangte.

17 Für die im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts aufkommende Katechismus-Frage im Bistum Würzburg, welches Werk als maßgeblich zu gelten habe, sind die in Würzburg oder Unterfranken gedruckten Katechismen wichtige historische Quellenwerke. Da sich diese Streitfrage noch weit in das 19. Jahrhundert hinein zog, wurden in Würzburg immer wieder neue katechetische Werke gedruckt oder widmeten sich Publikationen dem Vergleich verschiedener Katechismen. Als Beispiel sei genannt: [Johann B. VON HIRSCHER], Vergleichende Beurtheilung neuerer Katechismen, Freiburg i. Br. 1850.

18 Z. B. Friedrich BUSCH, Stoffvertheilungsplan für den Religionsunterricht im Bisthume Würzburg, Würzburg 1885.

19 Z. B. Anleitung zur Kenntniß und Verehrung Gottes für Kinder, besonders die auf dem Lande, München 1798.

20 Catechismus Ex Decreto Concilii Tridentini, Ad Parochos, Wirtzburgi 1581.

21 Vgl. Erwin MUTH, P. Godefridus Behm (1636–1674). Mathematiker und Astronom aus der Abtei Münsterschwarzach, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 122, 2011, 137–178.

22 Petrus CANISIUS, Opus Catechisticum, sive Summa Doctrinae Christianae ..., Coloniae 1606.

23 Vgl. Egon J. GREIPL, Art. Echter von Mespelbrunn, Julius, in: Gatz, BISCHÖFE 1996, 143–145.

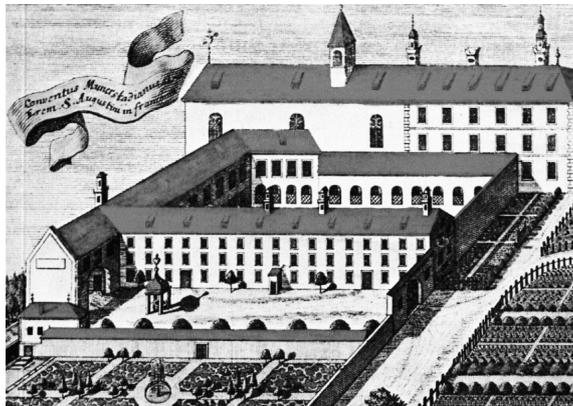


Abb. 3: Augustinerkloster Münnerstadt aus der Sammlung des Augustiners Angelus Höggmayr, München 1731; der Kupferstich des Johannes Matthias Steudlin (Steidlin) wurde für den Bucheinband farbig gedruckt (Bildrecht: Augustinerbibliothek Münnerstadt)

Im Folgenden soll nun der Fokus auf die katechetische Literatur des 18. Jahrhunderts gelegt und anhand von repräsentativen Beispielen aufgezeigt werden, auf welche Werke die damaligen Nutzer der Münnerstädter Klosterbibliothek vorrangig zurückgegriffen haben und was diese Werke über die in und um Münnerstadt praktizierte Religionspädagogik und ihre Entwicklung während der Aufklärungszeit aussagen. Zweifelsohne gehörte die Erteilung katechetischen Unterrichts zu den zentralen Aufgaben der Münnerstädter Augustiner, die seit 1685 sowohl die Leitung der Pfarrei innehatten²⁴ und damit für die Erteilung der Katechesen in der Stadt und in den umliegenden Gemeinden zuständig waren als auch am Gymnasium den Religionsunterricht zu erteilen hatten.

1. Johann Albert Drescher, Einfältiger Catechismus: das ist eine Catholische Auslegung Über die Vier Haupt-Stück Christlicher Catholischer Lehr ..., Würzburg 1710

Dieser sogenannte »Einfältige Catechismus«²⁵ ist vollständig im Hochstift Würzburg entstanden: Verfasst von Johann Albert Drescher (um 1710), Baccalaureus der Theolo-

24 Nachdem die Augustiner ihr 1279 gegründetes Kloster infolge der Verwüstung in den Bauernkriegen für 90 Jahre verlassen mussten, kehrten sie 1652 nach Münnerstadt zurück. In der Pfarrei übernahmen sie immer wieder Aushilfstätigkeiten. Nach längeren Verhandlungen um die 1684 freigewordene Pfarrstelle wurde ihnen am 8. Januar 1685 die Pfarrei Münnerstadt übertragen. Vgl. BACK, Augustinerkloster (wie Anm. 5), 108f.; Nikolaus REININGER, Münnerstadt und seine nächste Umgebung. Nach den ältesten archivalischen Nachrichten dargestellt, besonders in seinen kirchlichen, Religions- und Schulverhältnissen. Mit 40 Urkunden und einem lithographirten Grundrisse der Pfarrkirche nebst den 3 ältesten Stadtwappen, Würzburg 1852, 299.

25 Einfältiger Catechismus: das ist eine Catholische Auslegung Über die Vier Haupt-Stück Christlicher Catholischer Lehr, welche In 719. einfältigen Unter-Fragen und Antworten besteht; allen eyffrig-Catholischen Christen, Geistlichen, und Weltlichen, hoch und niedrigen Stands, Insonderheit denen Hauß-Vätern und Hauß-Müttern, vor die Jugend und Dienstbotten, in Unterweisung Christlicher Lehr, zu Erlangung der ewigen Seeligkeit, sehr nöthig und nützlich / in Druck gegeben durch Joan. Albertum Drescher, Der Heil. Schrift Baccal. Bibl. & Form. Dechant und Pfarrern zu Haßfurt, Würzburg 1710.

gie, später Dechant und Pfarrer zu Haßfurt, wurde das fertige Werk 1709 zunächst von Johann Michael Steffan, Kaplan in Eibelstadt, auf seinen theologischen Inhalt hin durchgesehen und anschließend von dem Juristen und Theologen Philipp Braun (1654–1735)²⁶, Kanoniker in Stift Haug und Professor für Kirchenrecht an der Universität Würzburg, zensiert und approbiert. Somit wurde das Werk vor der Drucklegung – wie eingangs in Zitters Rezension gefordert – aus der Sicht eines aktiven Seelsorgers gelesen, der denn auch zu dem Urteil kam, dass der »Einfältige Catechismus«, auch wegen seiner schwungvollen Sprache, für Groß und Klein geeignet sei²⁷. Gedruckt wurde das Werk 1710 in Würzburg durch den Universitätsbuchdrucker Johann Michael Kleyer († 1721).



Abb. 4: Johann Albert Drescher, *Einfältiger Catechismus ...*, Würzburg 1710.

Linke Seite: Zensur und Approbation des Würzburger Kanonikers und Professors Philipp Braun. Das Titelblatt ist nicht erhalten (Qa 18) (Bildrecht: Augustinerbibliothek Münnerstadt)

Wie Drescher in seiner »Vorrede An den günstigen Leser« ausführt, wollte er mit seinem »Catechismus« nicht zuletzt dem Auftrag des Fürstbischofs Johann Philipp von Schönborn an die Landdechanten nachkommen, dafür Sorge zu tragen, dass gerade auch auf dem Land die christliche Lehre richtig vertreten und insbesondere die Jugend im katholischen Glauben unterwiesen werde. Da in ländlichen Gegenden viele Menschen keinen Zugang zur Glaubenslehre haben, weil sie weit entfernt von der Mutterkirche leben, ihren Geschäften nachgehen müssen oder von ihren Dienstherrschaften abgehalten werden, hat Drescher *diesen einfältigen Catechismus zusammen geschrieben, daraus alle eyffrig-Catholische Christen, hoch und niedrigen Stands, sich selbst catechisiren unn lernen können, was ihnen zu Erlangung der ewigen Seeligkeit höchstnötig und nützlich ist; Insonderheit die Hauß-Vätter und Mütter ihre Kinder, die Jugend und Dienstbotten unterweisen können*²⁸. Laut Drescher eignet sich das Werk also sowohl für das Selbststudium als auch für Eltern als Unterrichtsmaterial, um ihre Kinder und ihr Personal zu unterrichten, was für die *Eltern gröste Verpflichtung und Schuldigkeit ist*²⁹. Darüber hinaus

26 Vgl. Carl RULAND, Art. Braun, Philipp, in: ADB 3, 1876, 272.

27 Johann M. STEFFAN, *Judicium theologicum*, in: DRESCHER, *Einfältiger Catechismus* (wie Anm. 25), Bl. 1r: *Opusculum ... fidei veritates tum pro parvulis tum pro adultis utiliter & nervose explicet.*

28 DRESCHER, *Vorrede An den günstigen Leser*, in: DERS., *Einfältiger Catechismus* (wie Anm. 25), Bl. 9r.

29 Ebd., Bl. 8v. – Bei Giovanni FONTANA, *Katholischer Katechismus*, Augsburg 1783, 5, werden Unkenntnis des Glaubens oder unterlassene Unterweisung im Glauben als schwere Sünde bezeichnet.

richtet sich der »Catechismus« aber auch an Protestanten, die sich mit Gedanken eines Übertritts zum katholischen Glauben tragen, was sicherlich im Zusammenhang mit der Konvertitenbewegung am Hof des Johann Philipp von Schönborn zu sehen ist³⁰.

Als Motivation für die Leser, sich mit dem »Einfältigen Catechismus« zu befassen, hat Drescher dem Werk den Ablass Papst Gregors XV. (1621–1623) *allen denen ... welche die Christliche Lehr befördern* vorangestellt; sein Wortlaut ist dem Würzburger »Catechismus« von Georg Vogler (1585–1635) aus dem Jahr 1625 entnommen³¹.

Die insgesamt 719 Fragen und Antworten sind nach den christlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe aufgeteilt, anhand derer die Glaubenslehre, das Gebetsleben sowie die christlichen und kirchlichen Gebote als Morallehre ausgelegt werden, gefolgt von den Sakramenten als viertem Hauptstück³². Die Fragen selbst dienen nur der Gliederung des Stoffs und haben eher den Charakter von Überschriften; ob sie daher dem Anspruch genügen konnten, auf alle Adressaten unterschiedslos zu passen – genannt sind Kinder, Jugendliche, Dienstboten und Personen hohen oder niederen Standes – sei dahingestellt. Die Einleitung des »Einfältigen Catechismus« mag einen Eindruck von dem Text vermitteln³³:

Die Haupt-Frag. Wer ist, und soll ein Catholischer Christ genennet werden?

1. *Wer bist du?*

Der Natur nach bin ich ein vernünfftige Creatur, oder ein nach dem Ebenbild Gottes erschaffener Mensch. Der Gnade Gottes nach ein Catholischer Christ.

2. *Wo kommt der Nahm Christ her?*

Von Christo unserem Haupt, als welcher uns gesalbet mit dem Oel seiner Heiligmachung, die erste, so Christen seynd genennet worden, seynd die Glaubige in der Stadt Antiochia gewesen. Actor. II.

3. *Wer ist ein Christ?*

Der getaufft ist, und in Christum wahren Gott und Menschen glaubet.

2. [Ulrich Irminger], Fragen an Kinder. Eine Einleitung zum Unterricht in der Religion, Neue Auflage, Zürich 1775

Drei Jahre nach seiner Erstauflage 1772 wurde der anonym erschienene Katechismus von der »Ascetischen Gesellschaft Zürich« erneut herausgegeben, auch diesmal ohne Nennung seines Verfassers³⁴. Gemäß »Vorbericht zur neuen Auflage« lässt sich jedoch Ulrich Irminger (1737–1805) als Verfasser beider Ausgaben ermitteln, der als Schweizer refor-

30 Vgl. Friedhelm JÜRGENSMEIER, Johann Philipp von Schönborn (1605–1673) und die Römische Kurie. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts (Quellen und Abhandlungen zur mittelhessischen Kirchengeschichte 28), Mainz 1977, 279–285.

31 DRESCHER, Vorrede An den günstigen Leser, in: DERS., Einfältiger Catechismus (wie Anm. 25), Bl. 10v. – Vgl. Georg VOGLER, Catechismus In außerlesenen Exempeln, kurtzen Fragen, schönen Gesängern, Reymen und Reyen für Kirchen und Schulen, Würzburg 1625; auch dieser Katechismus befindet sich im Bestand der Augustinerbibliothek Münsterstadt. – Ferner vgl. Guido M. DREVES, Art. Vogler, Georg, in: ADB 40, 1896, 169.

32 Auflegung deß Apostolischen Glaubens (S. 18); Die Hoffnung (S. 135); Dritte Haupt-Stück. Von der Christlichen Liebe, und zehen Gebott Gottes (S. 184); Das vierdte Haupt-Stück Christlicher Catholischer Lehr, von den HH. Sacramenten insgemein (S. 291).

33 DRESCHER, Einfältiger Catechismus (wie Anm. 25), 1.

34 [Ulrich IRMINGER], Fragen an Kinder. Eine Einleitung zum Unterricht in der Religion / von der Ascetischen Gesellschaft in Zürich [Neue Aufl.], Zürich 1775; XVIII, S. [19]-221, [1] Bl.

mierter Pfarrer um 1775 bei der »Ascetischen Gesellschaft« in Zürich mitarbeitete³⁵. Bei dieser Gesellschaft handelte es sich freilich nicht um einen Gelehrtenverein, sondern um einen Zusammenschluss von Geistlichen, die sich zur gegenseitigen Unterstützung in der Ausübung ihres Berufes zusammengeschlossen hatten. Bei ihren Versammlungen wurden vor allem pastoraltheologische Themen erörtert, darunter auch Fragen nach geeigneten und zeitgemäßen Formen der Kinder- und Jugendkatechese.

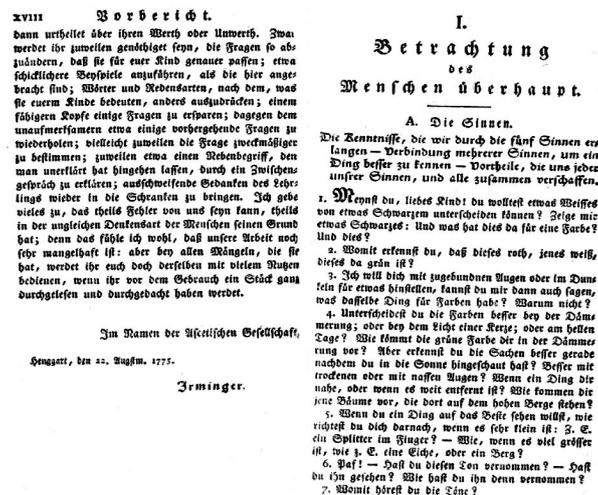


Abb. 5: Ulrich IRMINGER, Fragen an Kinder. Eine Einleitung zum Unterricht in der Religion, Neue Auflage, Zürich 1775 (Qa 173) (Bildrecht: Augustinerbibliothek Münnerstadt)

Der vorliegende Katechismus für sieben- bis achtjährige Kinder der Elementarschule, konzipiert als Propädeutikum der noch zu voraussetzungsreichen öffentlichen Katechesen³⁶, fand seinerzeit positive Resonanz, erfuhr bis 1800 weitere Auflagen und wurde noch 1834 von dem westfälischen Lehrer Johann Friedrich Wilberg (1766–1846) zur Unterrichtsvorbereitung empfohlen³⁷: *Angehende Elementarlehrer, welche es lernen wollen, zur Belehrung der Kinder vernünftige Fragen an sie zu richten, finden dazu in einem alten, fast vergessenen Büchlein ein treffliches Hilfsmittel. ... Das Lernmaterial, über welches diese Fragen gebildet worden sind, bezieht sich auf solche Kenntnisse der innern und äußern Natur, die allen andern vorangehen müssen, deren jeder Mensch bedarf, die ihm in seinen Berufsverhältnissen, als künftigen Erdenbürger, und als Menschen im höhern geistigen und sittlichen Leben von großem Werthe sind. Jenes Lernmaterial bezieht sich also auf die Gegenstände, über welche in jeder Elementarschule unterrichtet und gelehrt werden muß, wenn sie ihren Zweck, Beförderung der allen Menschen und Bürgern gemeinsamen Bildung, erfüllen soll.*

Erstaunlicherweise sind den »Fragen an Kinder« aber keine Antworten beigegeben, d. h., der Katechismus weist nicht die übliche Frage-Antwort-Form auf, was Irminger selbst

35 Vgl. Werner SIMON, Spuren der Geschichte. Religionspädagogische Studien zur Geschichte der religiösen Bildung und Erziehung, Bd. 2, Berlin 2018, 119.

36 Vgl. IRMINGER, Fragen an Kinder (wie Anm. 34), Vorbericht, XII u. XVI.

37 Johann F. WILBERG, Unterrichten und Lehren, über Schulen, Lehrweisen etc. Ein Wort, in: Rheinische Blätter für Erziehung und Unterricht, N. F. 9, H. 1 (1834), 15; vgl. SANDER, Art. Wilberg, Johann Friedrich, in: ADB 44, 1898, 518f.

eine *seltene Erscheinung* nennt³⁸. Die Präsentation *so einfältiger Fragen ohne Antworten* begründet der Verfasser mit der besonderen Methode seines Werkes, nicht vorgefertigten Lernstoff memorieren zu lassen, sondern – ausgehend vom Erfahrungshorizont und Bildungsstand der Elementarschüler – altersgerechte Fragen vorzulegen. Diese dienen jedoch nicht dem Zweck, *den Kindern zu diktieren; nicht, das Ansehen ihres Lehrers bey ihnen geltend zu machen; nicht, ihr Gedächtnis zu beladen; sondern sie auszuforschen, sie anzuführen, um die Wahrheit selbst zu erfinden*³⁹. Dabei wird gleichsam ein Rollentausch vorgenommen: Die Fragen stellen nicht die Schüler – *so ist das Fragen, wenn dadurch Licht und Dunkelheit in den Verstand soll gebracht werden, keine Arbeit für unwissende und über die sichtbaren Dinge hinflatternden Kinder* – sondern die Lehrer, *weil ... zur Aufklärung des Verstandes und zur deutlichen Erkenntnis, Aufmerksamkeit, Unterscheidung, Ordnung, Zusammenhang erfordert wird*⁴⁰. *Denn da der Lehrer das Amt zu fragen auf sich nihmt, so bekömmt die Unterweisung vielmehr die Gestalt eines gemeinschaftlichen Erforschens; der Catechet legt das Ansehen eines gebietenden Lehrers ab, und nihmt die Miene eines Freundes an, der sich mit den Kindern gemeinschaftlich bemüht, die Wahrheit zu erforschen*⁴¹.

Das von Irminger skizzierte Vorgehen des Lehrers folgt der sogenannten »sokratischen Methode«, die ab 1735 durch den evangelischen Theologen Johann Lorenz von Mosheim (1693–1755) für den Schul- und insbesondere den Religionsunterricht fruchtbar gemacht wurde⁴². In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gelangte er in zahlreichen theoretischen wie praktischen Schriften aufgeklärter Theologen und Pädagogen, darunter der Philanthropen⁴³, zu einer großen Blüte⁴⁴. Wie der platonische Sokrates, auf den Beruf seiner Mutter anspielend, in Anwendung geistiger Hebammenkunst (Mäeutik) durch geschicktes Fragen Erkenntnisse aus seinem Gesprächspartner hervorzulocken suchte⁴⁵, so basierte auch die Aufklärungspädagogik auf dem Ansatz, *daß der Saame aller Erkenntnis schon in der Seele des Kindes eingepflanzt und verwahrt liege, und daß es folglich nur darauf ankomme, daß ein Lehrer die Geschicklichkeit habe, durch Fragen diesen Vor-*

38 IRMINGER, Fragen an Kinder (wie Anm. 34), Vorbericht, VI.

39 Ebd., XVI.

40 Ebd., VII.

41 Ebd., VIII.

42 Vgl. Gernot WIESSNER, Art. Mosheim, Johann Lorenz von, in: NDB 18, 1997, 210f. – In seiner neunbändigen »Sitten-Lehre Der Heiligen Schrift« (Helmstädt 1735–1753) bezieht sich von Mosheim in seinen Ausführungen zur Katechetik mehrfach auf Sokrates; dabei grenzt er die von Sokrates erfundene »Unterweisung durch Fragen« vom zergliedernden Katechismus ab, der die Fragen nur aus dem vorgegebenen Text ableitet, um das Gedächtnis zu prüfen. Vgl. Gabriele WEISS, Die sokratische Methode in der Pädagogik des 18. Jahrhunderts, in: Sokrates im Gang der Zeiten. Sokrates-Studien VI, hrsg. v. Wolfgang VON DER WEPPEM u. Bernhard ZIMMERMANN (Tübinger Phänomenologische Bibliothek), Tübingen 2006, 143–166, bes. 149–151. – Martin SCHIAN, Die Sokratik im Zeitalter der Aufklärung. Ein Beitrag zur Geschichte des Religionsunterrichts, Breslau 1900, spricht allerdings Mosheims »Sittenlehre« einen größeren oder gar umgestaltenden Einfluss auf die Katechetik der folgenden Jahrzehnte ab: »Vielmehr scheint ihn mehr als einer der auf ihn folgenden Theoretiker der Katechese gar nicht gekannt zu haben. Andere, die ihn gekannt haben, ignorieren seine Anregungen, wieder andere scheinen sie gründlich mißverstanden zu haben. Wo er benützt zu sein scheint, sind seine Gedanken ins alte Gleis zurückgebogen.« (ebd., 46) Schian führt dies auf die – angesichts von Mosheims tiefgehend prinzipiellen Vorschlägen – auf seine zu knapp gehaltene Darstellung zurück (ebd., 47).

43 Vgl. Rainer LACHMANN, Der Religionsunterricht Christian Gotthilf Salzmanns. Ein Beitrag zur Religionspädagogik der Aufklärung (Europäische Hochschulschriften 23: Theologie 20), Bern/Frankfurt a. M. 1974.

44 Vgl. Patrick BÜHLER, Negative Pädagogik. Sokrates und die Geschichte des Lernens, Paderborn 2012.

45 Vgl. Horst F. RUPP, Art. Sokratik, in: RGG 7, 2004, 1425f.

rath herfürzurufen und zu entwickeln⁴⁶. Diese »sokratische Methode« als pädagogische Gesprächsführung, zunächst von evangelischen Theologen auf den Weg gebracht und durch Johann Friedrich Christoph Gräffe (1754–1816)⁴⁷ wissenschaftlich fundiert, wurde bald im Zuge der von Maria Theresia (1740–1780) und Joseph II. (1765–1790) initiierten Bildungsreformen der »Katholischen Aufklärung« rezipiert und fand vor allem in den Arbeiten von Franz Christian Pittroff (1739–1814)⁴⁸, Joseph Lauber (1744–1810)⁴⁹, Joseph Miller (1750–1788)⁵⁰ und Joseph Anton Gall (1748–1807)⁵¹ reichen literarischen Niederschlag⁵². Zu nennen ist hier auch der oberösterreichische Pädagoge Franz Michael Vierthaler (1758–1827)⁵³, Direktor des ersten deutschen Lehrerseminars in Salzburg, dessen Werk »Geist der Sokratik« sich aus katholischer Sicht mit Gräffes Auffassung von Sokratik und Mäeutik auseinandersetzt⁵⁴.

In Irmingers »Vorbericht« zur Genese und Methode seines Katechismus tauchen die Begriffe »sokratisch« oder »Sokrates« allerdings nicht auf, allein der auf die »Fragen an Kinder« etwas unvermittelt folgende Schlussteil »Sokrates in einem Gespräche Plato's«, in dem *der Sohn einer Hebamme, der Phänareta seine Geburtshilfe* erläutert⁵⁵, verrät die bewusste Anknüpfung an die sokratische Mäeutik⁵⁶.

Indem sich die *Väter oder Pädagogen* – Frauen und Mütter werden hier also nicht dezidiert angesprochen – mit entsprechenden Fragen auf den *Verstandeskreis* der Kinder einstellen, wird nach Irminger ein nachhaltiger Lernerfolg erzielt: *Was wir auf diese Weise*

46 IRMINGER, Fragen an Kinder (wie Anm. 34), Vorbericht, VIIIff.

47 Johann F. Chr. GRÄFFE, Die Sokratik nach ihrer ursprünglichen Beschaffenheit in katechetischer Hinsicht betrachtet, Göttingen 1791. – Zu Gräffe vgl. SCHIAN, Sokratik (wie Anm. 42), 227–232; ferner Julius A. WAGENMANN, Art. Gräffe, Johann Friedrich Christoph, in: ADB 9, 1879, 571f.

48 Franz Chr. PITTROFF, Anleitung zur praktischen Gottes Gelahrtheit nach dem Entwurfe der Wiener Studienverbesserung verfasst, und zum Gebrauche akademischer Vorlesungen eingerichtet, Teil 1–4, Prag 1778–1779. – Den Nutzen der »sokratischen Methode« für die Katechese beschreibt Pittroff folgendermaßen: *Es ist dieses das ganze Geheimniß der sokratischen Gespräche, Socrates percontando, interrogandoque dicere solebat eorum opiniones, quibuscum disserebat. Cicero de Fin. L. I. welche ganz gewiß die angemessenste Art für einen Katecheten sind; wenn man unter der Gestalt einer freundschaftlichen Unterredung einem andern seine Sache so einfach, so kurz, und so entwickelt vorträgt, als man es seinen Verstandskräften angemessen glaubt; hernach erforschet man: ob er unsre Meynung entweder ganz eingesehen, oder wie weit er uns verstanden, oder wie viel er von seiner neulichen Unterredung behalten. Dieses geschieht natürlicher Weise durch Fragen, und Antworten; und dieses ist der ganze Umfang des katechetischen Lehramts.* (zitiert aus: Teil 1, Prag 1783, 66). – Vgl. Heinrich REUSCH, Art. Pittroff, Franz Christian, in: ADB 26, 1888, 206.

49 Joseph LAUBER, Praktische Anleitung zum Seelensorgeramte für wirkliche und künftige Seelensorger, Brünn 1790; vgl. Josef MÜLLER, Art. Lauber, Joseph, in: NDB 13, 1982, 696.

50 Joseph MILLER, Anleitung zum Gebrauche des katechetischen Unterrichts, Bde. 1–3, Linz 1785. – Miller wirkte als Katechet an der Normalschule in Linz; vgl. SIMON, Spuren der Geschichte (wie Anm. 35), 109–111.

51 Joseph A. GALL, Sokrates unter den Christen in der Person eines Dorfpfarrers, Bde. 1–3, Wien 1783–1784. – Der Verfasser publizierte unter dem Pseudonym Johann Leopold STANGL. Vgl. Rudolf ZINNOBLER, Art. Gall, Joseph Anton, in: GATZ, Bischöfe 1983, 228f.

52 Vgl. SIMON, Spuren der Geschichte (wie Anm. 35), 105–114.

53 Vgl. Franz V. ZILLNER, Art. Vierthaler, Franz Michael, in: ADB 39, 1895, 679–682.

54 Franz M. VIERTHALER, Geist der Sokratik. Ein Versuch, den Freunden des Sokrates und der Sokratik geweiht, Salzburg 1793. – In der Augustinerbibliothek Münnerstadt befindet sich die 2. Aufl., ebd., 1798, aus dem Besitz des Augustiners Wendelin Fries (1760–1823), der von 1785 bis 1821 am Gymnasium Münnerstadt unterrichtete. Vgl. Fries, P. Wendelinus, in: Desiderius GESTERKAMP, Liber mortuorum. Die Verstorbenen der rheinisch-schwäbischen Augustinerprovinz und der neuen deutschen Ordensprovinz 1650–1950 (Cassiciacum 25), Würzburg 1972, 148f.

55 Vgl. PLATON, Theaitetos 149 A (mit Auslassung). B–E.

56 IRMINGER, Fragen an Kinder (wie Anm. 34), 220f.

*aus den Kindern herfürlocken, das wird ihnen selbst durch die Eigenliebe, in der sie sich einbilden, es selbst erfunden zu haben, weit besser gefallen: es wird für sie viel handgreiflichere Wahrheit seyn, als wenn wir es ihnen schlechtweg gesagt hätten*⁵⁷.

In diesem Sinne sind die »Fragen an Kinder« in altersgemäßer Sprache verfasst und orientieren sich an Ausgangspunkten aus der Erfahrungswelt des Kindes. Ein kurzes Beispiel vom Beginn des vierten Hauptkapitels *Der Mensch, als Einwohner der Welt betrachtet, die ein Werk Gottes ist*, mag dies veranschaulichen⁵⁸:

Komm mein liebes Kind! Setze dich hier auf diesen Hügel, wo wir so weit umher sehen können, neben mir in den Schatten, und sage mir, was siehst du da alles vor dir?

Und wie heißt man das, worauf wir da sitzen, und worauf sich alle diese Wälder, Felder, Berge, Seen befinden?

Und wie nennt man das, was du über der Erde siehst, und was dieselbe wie ein blaues Gewölbe umgiebt, wo du itzt die Sonne, zuweilen Wolken, und zu Nacht den Mond und die Sterne erblickest?

Obwohl Irmingers Werk – wie oben erwähnt – als Musterkatechese für angehende oder mit der sokratischen Lehrart noch nicht vertraute Lehrer recht erfolgreich war⁵⁹, konnte dieser Katechismus wohl doch nicht jeden Leser überzeugen. So hat ein Nutzer im Exemplar der Augustinerbibliothek Münsterstadt auf dem vorderen Spiegel vermerkt: *rationalistisch, breite Methode, langweilig*. Ob der Leser die Intention des Verfassers nicht verstanden hat oder ihm die Methode nicht mehr zeitgemäß erschien, lässt sich heute nicht mehr klären.

3. [Joseph Anton Gall], Einleitung zum Religionsunterrichte, in Gesprächen der Mutter mit ihrem Kinde, Wien 1779

Der bereits erwähnte Joseph Anton Gall, der während seines Theologiestudiums an der Universität Heidelberg⁶⁰ die katechetische Unterrichtsmethode des Johann Ignaz von Felbiger (1724–1788), des schlesischen Prälaten und Reformers des österreichischen Bildungswesens, sowie die von ihm verordnete Einrichtung modellhafter Normal Schulen⁶¹ kennengelernt hatte, verlagerte bereits 1773 seinen Wirkungsort nach Wien, wo er zu-

57 Ebd., Vorbericht, XVI.

58 Ebd., 146. – Die vorherigen Hauptkapitel sind: I. Betrachtung des Menschen überhaupt: Sinnen, Bedürfnisse, Leibes-Kräfte, Seelen-Kräfte etc.; II. Der Mensch, betrachtet in Absicht auf andere Menschen: Aeltern und Kinder, Geschwister, Nachbarn, Bürgerliche Verfassung etc.; III. Der gesittete Mensch in den wichtigern Beziehungen, Beschäftigungen und Zufällen des Lebens.

59 Vgl. das Urteil eines anonymen Rezensenten in: Allgemeine Litteratur-Zeitung Nr. 208, 1792, 293: *Um eigentlich zu katechisiren, und Muster dazu zu geben, dazu gehört eine vieljährige eigne Uebung und wirklich noch mehr Vorbereitung, als zu Kathedervorlesungen, und Rec. kennt noch immer keine Schrift, die die Forderungen einer guten Katechisation so gut erfüllte und zum Muster so sicher empfohlen zu werden verdiente, als die von Irminger im Nahmen der ascetischen Gesellschaft in Zürich herausgegebenen, und mehrmals aufgelegten Fragen an Kinder, eine Einleitung zum Unterricht in der Religion, denen man noch, was die Methode betrifft, Campe's Kleine Seelenlehre für Kinder an die Seite setzen kann.*

60 Die Möglichkeit eines katholischen Theologiestudiums in Heidelberg war eine Folge der pfälzischen Rekatholisierungspolitik, blieb jedoch Episode. Dazu Dominik BURKARD, »Oase in einer aufklärungssüchtigen Zeit«? Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Heidelberg zwischen verspäteter Gegenreformation, Aufklärung und Kirchenreform (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Wissenschafts- und Universitätsgeschichte 42), Sigmaringen 1995.

61 Vgl. Johann I. VON FELBIGER, Allgemeine Schulordnung, für die deutschen Normal- Haupt- und Trivialschulen in den sämtlichen Kaiserl. Königl. Erbländern d. d. Wien den 6ten December 1774, Wien 1774. – Vgl. Herbert SCHÖNEBAUM, Art. Felbiger, Ignaz von, in: NDB 5, 1961, 65f.

nächst als Katechet an der Normal-Hauptschule, später in der Nachfolge Felbigers als Oberdirektor für alle deutschen Schulen Niederösterreichs tätig war. In dieser Funktion löste Gall die von Felbiger propagierte »Normalschulmethode«, die bereits – über die bloße Übung des Gedächtnisses hinausgehend – auch den Verstand der Jugend aufzuwecken suchte, ab und führte an ihrer Stelle die »sokratische Methode« im Unterricht ein⁶².

Mit dieser für alle Schulen geltenden Unterrichtsmethode sowie mit seinen Schriften zur religiösen Volksaufklärung wollte Gall zum einen die Verstandesbildung gerade auch der ländlichen Bevölkerung fördern, zum anderen gegen falsche Gottesvorstellungen, Aberglauben und überkommene, nur noch rein äußerliche Frömmigkeitsformen vorgehen⁶³.

Ein eindrucksvolles Beispiel, wie Gall als aufgeklärter Pädagoge bereits den ersten katechetischen Unterricht in der Familie zu reformieren suchte, ist seine 1779 in Wien anonym erschienene »Einleitung zum Religionsunterrichte in Gesprächen der Mutter mit ihrem Kinde«⁶⁴. Diese Erziehungsschrift wendet sich gezielt an die Mutter als jene Person, die im allerersten Religionsunterricht einen *liebreichen Vortrag* bieten kann⁶⁵: Die *Mutter kennt die besondern Fehler ihrer Kinderchen schon, und sie wird die allgemeinen Lehren, etwa nach der angezeigten Art, oder wie es ihr mütterlich Herz ihr noch besser eingiebt, auf diese besondern Fälle fleißig anwenden*⁶⁶. Dabei appelliert Gall an die Mutter, nicht an den Formulierungen seiner Fragen zu kleben, sondern diese zu überdenken, um dann mit eigenen Worten zu den Kindern zu sprechen – ganz so, wie sie ihnen auch andere Dinge kindgerecht beizubringen pflegt. Keinesfalls aber, so schreibt Gall in seiner »Vorrede«, solle man die Fragen vorlesen oder gar das Buch den Kindern zum Selbststudium überlassen⁶⁷.

Die Aufgabe der Mutter besteht nun darin, an das in ihrem Kind schon vorhandene Wissen anzuknüpfen und das Kind dann induktiv von einem Begriff zum nächsthöheren zu leiten⁶⁸: *Man fängt die Gespräche immer von etwas solchem an, was man den Kindern entweder vor die Augen zeigt, oder was ihnen schon bekannt ist, führet sie von diesem Bekannten auf das Angränzende; eine Vorstellung leitet immer auf die andere. Man zeigt dem Kinde den Himmel; aus seiner Erfahrung, daß ein Licht sich nicht selbst anzündet, schließt es auf die Gestirne.* Indem man also von vorerlangten Begriffen und Empfindungen der Kinder ausgeht, bewirkt man, dass diese sich die gewonnenen Wahrheiten vorstellen und annehmen können, was einen weitaus höheren Lernerfolg garantiert, als wenn sie einfach nur Vorgesagtes glauben sollen.

In die insgesamt 16 Gespräche ist jeweils eine *kleine Moral* mit eingeflochten, damit das Kind – indem es Schritt für Schritt Gott als Schöpfer (»das glaube ich«), d. h. die Grundzüge der Glaubenslehre, kennenlernt – zugleich auch mit Gott als Richter (»das tue bzw. lasse ich«), d. h. mit der Morallehre, vertraut gemacht wird⁶⁹. Auf diese Weise soll die kindliche Empfindung ganz von selbst auch auf moralisch gutes Tun gelenkt werden.

62 Vgl. SIMON, Spuren der Geschichte (wie Anm. 35), 106f., 113.

63 Vgl. Bernard PLONGERON, »Wahre Gottesverehrung« und das Problem des Unglaubens. Debatten um Inhalte und Wege von Religiosität und Seelsorge, in: Die Geschichte des Christentums, Bd. 10 (Aufklärung, Revolution, Restauration 1750–1830), hrsg. v. Bernard PLONGERON, Freiburg i. Br. u. a. 2000, 264f.

64 [Joseph A. GALL], Einleitung zum Religionsunterrichte, in: Gesprächen der Mutter mit ihrem Kinde / Den Christlichen Müttern gewidmet von einem Katecheten, Wien 1779.

65 Ebd., [3].

66 Ebd., [6].

67 Ebd., [7].

68 Vgl. RUPP, Sokratik (wie Anm. 45), 1426.

69 GALL, Einleitung zum Religionsunterrichte (wie Anm. 64), [5f.].

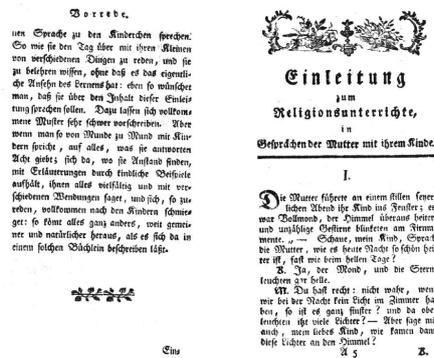


Abb. 6: Joseph A. GALL, Einleitung zum Religionsunterrichte, in Gesprächen der Mutter mit ihrem Kinde, Wien 1779 (Ib 105,b) (Bildrecht: Augustinerbibliothek Münnerstadt)

Dass die »Einleitung zum Religionsunterrichte« mit der Betrachtung des nächtlichen Sternenhimmels beginnt, ist für Gall kein Zufall⁷⁰: *Allein ich wollte die Kinder vielmehr auf eine lebhaft anschauende Betrachtung der Werke Gottes führen, damit das, was ich sie dabei lehrete, eine grosse Idee von dem mächtigen Urheber derselben, in ihrer Empfindung zurücklasse.*

So lässt der Einstieg ins Werk die weitere Entwicklung des mütterlichen Religionsunterrichts nach »sokratischer Methode« erahnen⁷¹:

Die Mutter führte an einem stillen feyerlichen Abend ihr Kind ans Fenster; es war Vollmond, der Himmel überaus heiter, und unzählige Gestirne blinketen am Firmamente. – Schaue, mein Kind, Sprach die Mutter, wie es heute Nacht so schön heiter ist, fast wie beim hellen Tage?

K. Ja, der Mond, und die Sterne leuchten gar helle.

M. Du hast recht: nicht wahr, wenn wir bei der Nacht kein Licht im Zimmer haben, so ist es ganz finster? und da oben leuchten itzt viele Lichter? – Aber sage mir auch, mein liebes Kind, wie kamen dann diese Lichter an den Himmel?

K. Das weiß ich nicht.

M. Nicht wahr, wenn wir zu Nachts ein Licht haben wollen, so muß doch jemand seyn, der es anzündet? Oder hast du auch jemals ein Licht gesehen, das sich selbst anzündet hat?

K. Nein.

M. Merkest du also wohl, daß diese Lichter nicht so von selbst an den Himmel kommen konnten?

K. Das ist wohl wahr!

M. Du hast schon oft von dem lieben Gott gehört, der im Himmel ist, und zu dem die frommen Menschen beten; Er hat die Sterne am Himmel gemacht!

Galls Erziehungsschrift wurde zwei Jahre nach ihrem Erscheinen von dem bereits zitierten Possidius Zitter, Rektor und Professor des Gymnasiums Münnerstadt sowie aktiver Seelsorger in Althausen bei Münnerstadt, überaus positiv rezensiert. Der erfahrene Pädagoge und Katechet empfahl das Werk, das er *mit großer Freude* gelesen hatte⁷², gerade

70 Ebd., [4f.].

71 Ebd., 9.

72 Vgl. Z. [= Possidius ZITTER], [Rezension], in: Nova Bibliotheca Ecclesiastica Friburgensis 6, 1781, 73–76, hier: 76.

auch den Schulmännern, denen *anscheinend eine gewisse barbarische Unterrichtsmethode angeboren sei; hieraus könnten sie nämlich eine humanere Methode lernen*⁷³: die sokratische Methode, die zur Unterweisung von Unwissenden ganz hervorragend geeignet ist⁷⁴. Denn *aus langjähriger Erfahrung, so Zitter, wissen wir, daß das, was an Katechismuswahrheiten von den Kindern nur wörtlich auswendig gelernt wird, von ihnen am wenigsten verstanden wird*⁷⁵.

Der einzige, vergleichsweise harmlose Kritikpunkt, den Zitter zu Galls »Einleitung« vorbringt, besteht darin, dass der Verfasser als Aufhänger für das erste Gespräch besser nicht den *Vollmond*, sondern den *zunehmenden Mond* hätte wählen sollen, wohl um dem Kind die Dynamik der Schöpfung vor Augen zu führen⁷⁶.

Die Tatsache, dass Zitters Rezension in der Freiburger Zeitschrift »Nova Bibliotheca Ecclesiastica Friburgensis« erschien, lässt Berührungspunkte zwischen Münnerstadt und der sogenannten »Katholischen Aufklärung«, wie sie von Maria Theresia und Joseph II. propagiert wurde, erkennen. Zitter dürfte sich nämlich nicht nur aus persönlichem Interesse als Religionslehrer und Katechet mit der zeitgenössischen Fachliteratur – und so auch mit Joseph Anton Gall – auseinandergesetzt haben, sondern wird sehr wahrscheinlich über seinen Freund Engelbert Klüpfel (1733–1811)⁷⁷ – ebenfalls Augustiner-Eremit und führender Dogmatiker an der vorderösterreichischen Universität Freiburg – mit der Aufklärungspädagogik im Bereich der Theologie in Berührung gekommen sein. Zitter pflegte nämlich eine lebenslange Freundschaft und wissenschaftliche Zusammenarbeit mit Klüpfel, die sich nicht zuletzt in der jahrelangen inhaltlichen und redaktionellen Mitarbeit an dessen Rezensionszeitschrift niederschlug⁷⁸. Dass zentrales Gedankengut der »Katholischen Aufklärung« durch Klüpfel nach Münnerstadt vermittelt oder zumindest verstärkt transferiert wurde, liegt auch insofern nahe, als der Freiburger Dogmatiker, der in der jüngeren Forschung als gemäßigter Aufklärer gilt⁷⁹, im Auftrag von Maria Theresia eine zweibändige, augustinish geprägte Dogmatik (*Institutiones theologiae dogmaticae*) verfasste, die bis 1856 an den theologischen Hochschulen der Habsburgermonarchie offizielles Lehrbuch blieb⁸⁰.

73 Ebd., 76: *Commendandus quoque hic libellus est scholarum moderatoribus illis, quibus barbara quaedam animi ferocia innata esse videtur: ut ex eo suaviores parvulos instruendi methodum addiscant.*

74 Ebd., 74: *Methodo utitur Socratica, quae ad rudes instituendos apprime accommodata est.*

75 Ebd., 76: *Multorum annorum usu edocti scimus, ea, quae in hunc modum memoriae commendantur, plerumque minime intelligi a pueris. Verba; non res animo tenent.* – Vgl. OSER-GROTE, Possidius Zitter (Teil 1) (wie Anm. 3), 176.

76 Z., [Rezension] (wie Anm. 72), 74: *Cum luna pleno lumine fulgeret (rectius id fecisset, luna adollescente) ...*

77 Vgl. Leonhard HELL, Art. Klüpfel, Engelbert, in: LThk³ 6, 1997, 153; Max SECKLER, Art. Klüpfel, Engelbert, in: BBKL 4, 1992, 95–97; Wolfgang MÜLLER, Art. Klüpfel, Engelbert, in: NDB 12, 1979, 136; Michael WERNICKE, Engelbert Klüpfel und Jordan Simon. Zwei Vorkämpfer der Studienreform, in: *Analecta Augustiniana* 49, 1986, 403–411; Wendelin RAUCH, Engelbert Klüpfel, ein führender Theologe der Aufklärungszeit, Freiburg i. Br. 1922.

78 Die Zeitschrift *Nova Bibliotheca Ecclesiastica Friburgensis*, das erste theologische Rezensionsorgan und die älteste wissenschaftlich-theologische Zeitschrift in Deutschland, erschien 1775 bis 1790 in sieben Bänden. Zur Charakterisierung der Zeitschrift vgl. Heribert SMOLINSKI, *Wissenschaft im Übergang. Die Freiburger Theologische Fakultät am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts*, in: *Zwischen Wissenschaft und Politik. Studien zur deutschen Universitätsgeschichte*, hrsg. v. Armin KOHNLE u. Frank ENGELHAUSEN, Stuttgart 2001, 102f.

79 Vgl. François-Georges DREYFUS, *Deutschland (1803–1830)*, in: PLONGERON (Hrsg.): *Geschichte des Christentums* (wie Anm. 63), 713.

80 Engelbert Klüpfel *Augustiniani Theologiae Doctoris Eiusdemque Professoris Publ. Ord. in Universitate Friburgensi Institutiones Theologiae Dogmaticae In Usum Auditorum, Pars 1+2*, Vindobonae 1789. – Vgl. WERNICKE, Engelbert Klüpfel (wie Anm. 77), 410. – Klüpfel wurde für seine Verdienste von Maria Theresia gefördert, z. B. durch die Übernahme von Druckkosten für seine

Wie im einzelnen nun Zitters Religions- und Katechetikunterricht oder der seiner Kollegen aussah, geht aus den erhaltenen Quellen nicht hervor. Belegt ist nur aus der von Kurfürst Maximilian III. Joseph (1745–1777) herausgegebenen bayerischen »Schulordnung« von 1774, dass die Gegenstände der Glaubens- und Sittenlehre (»Moral«) sowie der Religionsgeschichte (»biblische Geschichte«) prüfungsrelevant waren und an erster Stelle, d. h., vor den philologischen und den weiteren Fächern, angeführt werden⁸¹. Demnach muss also in den Jahren davor am Münnerstädter Gymnasium der Religionsunterricht als Schulfach eingeführt worden sein⁸².

Von Gregor Schöpf (1772–1820), Benediktiner des St. Stephansklosters in Würzburg, stammt zudem die Nachricht, 1802 sei in allen fünf Klassen des Münnerstädter Gymnasiums Felbigers Katechismus zugrundegelegt worden⁸³.

Dass aber die »sokratische Methode« im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts in Münnerstadt tatsächlich zur Anwendung gelangte, veranschaulicht das nächste – nur handschriftlich erhaltene – Beispiel eines möglichen Unterrichtsgesprächs zwischen einem Lehrer und mehreren Kindern.

4. Qatechetik über das Daseyn und den Eigenschaften Gottes (Handschrift; nach 1775)

Bei diesem Katechismus handelt es sich um eine anonyme und undatierte Handschrift, bestehend aus 22 ungezählten Blatt in schlichtem Papierumschlag, die in vier Teilen – überschrieben mit *Daseyn Gottes*, *Ewigkeit Gottes*, *Macht Gottes* und *Güte Gottes* – Kinder im Alter ab etwa zehn Jahren in die Grundzüge der katholischen Glaubenslehre einführt. Das Alter der Zielgruppe ergibt sich zum einen aus dem Sprachstil mit einfachen und verständlichen Sätzen, zum anderen aus der Einschätzung Irmingers, Kinder von ungefähr zehn Jahren seien zur Vorstellung einer wohlgeordneten und sinnvollen Schöpfung und damit zu einem Begriff vom Dasein Gottes fähig⁸⁴.

Die in Frage-Antwort-Form gehaltene Handschrift ist ein gutes Beispiel für die »sokratische Methode« und zeigt eine deutliche Nähe zu den vorgestellten katechetischen Einführungswerken von Ulrich Irminger und Joseph Anton Gall. Manche Passagen erwecken geradezu den Eindruck, dass Irmingers »Fragen an Kinder« Pate gestanden haben könnten, was eine Abfassung nach 1775 plausibel erscheinen lässt.

Publikationen. Später ehrte ihn Maria Theresia mit einer Medaille. 1781 hielt Klüpfel anlässlich ihres Requiems in der Freiburger Universitätskirche die Predigt.

81 Die bayerische Schulordnung von 1774 sieht für Gymnasien außer dem Religionsunterricht folgende Fächer vor: Deutsch, Latein, Griechisch, Geographie, Universalhistorie, Literalgeschichte, Rechenkunst, Geometrie, Naturgeschichte. Was Münnerstadt betrifft, wurden nach KUNZELMANN, 300 Jahre Gymnasium (wie Anm. 7), 19, auf einer Einladung zu den öffentlichen Prüfungen im Jahre 1775 folgende Unterrichtsgegenstände aufgelistet: (1) Glaubens- und Sittenlehre, (2) Religionsgeschichte, (3) Sprachen: Deutsch, Latein, Griechisch, Französisch, (4) Redekunst, (5) Dichtkunst, (6) politische Geschichte, (7) Mythologie, (8) Erdbeschreibung, (9) Heraldik, (10) Naturlehre und Naturgeschichte, (11) mathematische Vorübungen. Ein Lehrstuhl für Mathematik wurde in Münnerstadt erst 1833 eingerichtet. Vgl. KÖRNER, Schulen, Gymnasien und Universitäten (wie Anm. 8), 458.

82 Dies passt zu der allgemein beobachteten Entwicklung, dass infolge von Reformen im Schulwesen seit Mitte des 18. Jahrhunderts der Religionsunterricht von den Pfarreien allmählich auf die Schulen überging.

83 Vgl. Gregor SCHÖPF, Historisch-statistische Beschreibung des Hochstifts Würzburg. Ein Versuch, Hildburghausen 1802, 571f.; KUNZELMANN, 300 Jahre Gymnasium Münnerstadt (wie Anm. 7), 28.

84 Vgl. IRMINGER, Fragen an Kinder (wie Anm. 34), 175. 180. 189.

Obwohl die Handschrift keine Hinweise auf den Verfasser oder Schreiber enthält, zeigt sie doch einen gewissen Lokalkolorit, der auf Unterfranken, wenn nicht gar Münnerstadt hinweist. Dass im folgenden Textbeispiel für die *Güte Gottes* als Fluss der Main, nicht aber die Lauer bei Münnerstadt genannt wird, könnte einfach daran liegen, dass letztere nicht schiffbar ist:

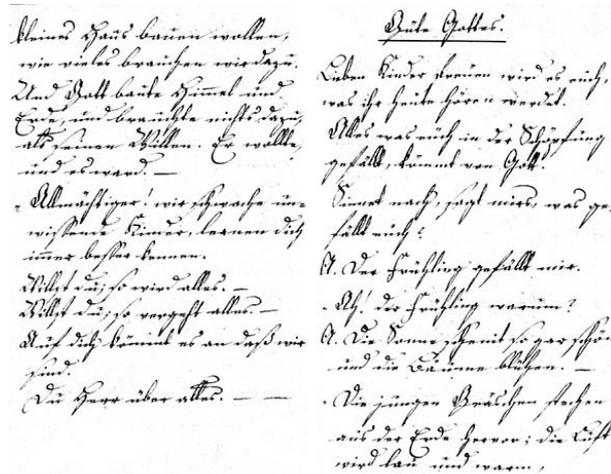


Abb. 7: Qatechetik über das Daseyn und den Eigenschaften Gottes. Handschrift eines unbekanntem Verfassers (Augustiners?), nach 1775. Anfang des Kapitels »Güte Gottes« (Ms 110) (Bildrecht: Augustinerbibliothek Münnerstadt)

- [L:] Liebe Kinder, freuen wird es euch, was ihr heute hören werdet. Alles, was euch in der Schöpfung gefällt, kömmt von Gott. Sinnt nach, sagt mir, was gefällt euch?
- A: Der Frühling gefällt mir.
- [L:] Ach! Der Frühling gefällt warum?
- A: Die Sonne scheint so gar schön, und die Bäume blühen. – Die jungen Gräschen stehen aus der Erde hervor; die Luft wird lau und warm, die singenden Vögel finden sich in Menge wieder ein, wie herzlich froh geht man ins offene Feld, und in die Gärten.
- L: Der Frühling: Ihr Kleinen: Von wem kömmt er?
- A: Von Gott. –
- B: Ich will euch was sagen. – Der Mayn gefällt mir. Man kann darauf schiffen. Die Waaren von einem Ufer zum andern, von einer Gegend zur andern, herauf und hin-ab fahren. –
Wie viele Fische werden heraus gefangen, die uns zur Speise dienen.
Wenn die Sonne, und der helle Mond auf das Wasser scheint, welche Strahlen spiegeln sich.
Und am Ufer des Mayns, die grünen Wiesen, die schönen Gärten, und die prächtigen Weinberge! wie herrlich! wenn man da spazieret.
- [L:] Nun der Mayn, und die anderen Flüsse, von wem sind sie erschaffen?
- B: Von Gott. [...] Ihr Größeren? –
- A: – Mir gefällt die ganze Welt.
- [L:] Ey! das denke ich, – Warum?
- B: Die Sonne ist schön, – der Mond und die vielen Sterne sind auch schön, das Firmament ist schön, der Regenbogen, die Erde bringt mancherley Blumen und Kräuter, sie gibt uns Nahrung und Quellen. Ist bisweilen auch unangenehme Witterung, so haben

*wir Holz und Stein, womit wir Häuser bauen; auch mit Kleider schützen wir uns gegen die Kälte, und wärmen uns am Feuer.
Kurz, wo man in der Welt immer hinsieht, findet man etwas, daß irgend einen Nutzen hat.-*

L: Für wem hat Gott alle diese angenehme und frohe Sachen erschaffen?

C: Für uns Menschen.-

[...]

*L: Deswegen nennen wir Gott gütig, weil er uns so froh und vergnügt macht.
Müssen wir dem gütigen Gott nicht öfters danken?*

A: ja.-

L: Gott gab euch eure Eltern; du G: Wie willst du dafür danken?

G: Guter Gott, ich danke dir, daß du mir meine lieben Eltern gabst.

L: Du H. wie willst du beym Essen danken?

H: Guter Gott, du gabst mir Speis und Trank, ich danke dir.

L: Du, du I. gesund bist, wie willst du danken?

I: Guter Gott, du gabst mir das Leben, und die Gesundheit; ich danke dir.-

[L:] Ihr werdet doch, ihr Kinder, einen so guten Gott in eurem Herzen recht lieb haben.

A: Oja! recht lieb haben wir ihn.

L: Wollt ihr auch eure Sachen so brauchen, daß er Wohlgefallen daran hat?

A: Ja ja!

[L:] Wenn er uns aber einen Garten durch Regen, Frost oder Hagel verderben, – oder unsere Eltern sterben lies⁸⁵; – oder sonst was Unangenehmes wollte, dürfen wir murren?

A: Nein.- Er könnte uns auch sonst was Angenehmes dafür geben.

B: Er war uns auch das viele Gute, so er uns gab, nicht schuldig.-

[L:] – Wohlgedacht! Ein andermal erzähle ich euch noch mehr, was der gütige Gott, uns Menschen zu liebe gethan hat.-

5. Professor Häußler, Institutiones cathachesicae .../ Joseph Ringmüller, Catachesis exegetica (Handschrift; 1775/76; Schreiber: Georg Christoph Füglein)

Eine weitere katechetische Handschrift, ebenfalls aus dem Bestand der Augustinerbibliothek Münnerstadt, mag – als zeitgleiches Gegenbeispiel zur »sokratischen Methode« in Münnerstadt – die traditionelle Unterrichtsmethode der Jesuiten verdeutlichen, wie sie der jugendliche Schüler Georg Christoph Füglein in Würzburg erlebte. Der weiter nicht bekannte Füglein begann seine Gymnasialzeit wohl noch im dortigen Jesuitenkolleg, dessen Professoren – nach Auflösung des Ordens 1773 – mangels anderer qualifizierter Theologen teils am Alten Gymnasium, dem heutigen »Wirsberg-Gymnasium«⁸⁶, teils am »Collegium Pauperum«, teils an der Universität Würzburg weiterhin dozierten⁸⁷.

⁸⁵ Das Beispiel, dass Gott sogar durch den vorzeitigen Tod der Eltern seine Güte zeigt, findet sich auch bei IRMINGER, Fragen an Kinder (wie Anm. 34), 198.

⁸⁶ Zur Gründungsgeschichte des Wirsberg'schen Pädagogiums vgl. Charlotte SPANHEIMER, Humanismus durch die Jahrhunderte. Ein kurzer Überblick über die Geschichte des Wirsberg-Gymnasiums, in: Das Vergangene bedacht. Das Nächste überlegt. Festschrift zum 450jährigen Bestehen des Wirsberg-Gymnasiums Würzburg, hrsg. v. Josef AMON, Albrecht KLIEM u. Gerhard LUBER, Würzburg 2011, 13–24, insbes. 16f.

⁸⁷ Vgl. Das Jesuitenkolleg zu Würzburg 1564–1773, in: Georg LINK, Klosterbuch der Diözese Würzburg, Bd. 2, Würzburg 1876, 69–177, hier: 76; Peter RUMMEL, Jesuiten, in: Handbuch der bay-



Abb. 8: Vorlesung des Jesuiten Häußler über »Institutiones cathachesicae«, mitgeschrieben von Georg Christoph Füglein am Collegium Pauperum in Würzburg im Jahre 1775 (Ms 108) (Bildrecht: Augustinerbibliothek Münnerstadt)

Die vorliegende Handschrift in lateinischer Sprache, mit leichten Verzierungen in Rot und Schwarz, enthält auf insgesamt 256 Seiten vier Vorlesungsmitschriften über Katechetik und Kirchengeschichte aus den Jahren 1775 und 1776: Als *Secundanus*, d. h., innerhalb der »grammatischen Klasse« in der zweiten Stufe, also im Alter von 13 bis 14 Jahren, hörte Füglein bei Professor Häußler⁸⁸ – jetzt vermutlich am »Collegium Pauperum« – die »Institutiones cathachesicae«⁸⁹, im Jahr darauf als *Syntaxista* die »Catechesis pro secunda classe De Agendis«⁹⁰ und im selben Jahr, bei einem namentlich nicht genannten Professor, die »Historia Ecclesiastica«⁹¹. In die »humanistische Klasse« vorgerückt, hörte Füglein dann als *Humanista*, also etwa 15-jährig, die »Catechesis exegetica«⁹² bei Joseph Ringmüller (1737–1783)⁹³. Der Form nach handelt es sich bei den Katechesen um aneinandergereihte Lehrsätze in Frage-Antwort-Form, bei dem kirchenhistorischen Abriss um einen akademischen Vortrag,

erischen Kirchengeschichte, Bd. 2: Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation, hrsg. v. Walter BRANDMÜLLER, St. Ottilien 1993, 842–858, hier: 850.

88 Häußler wird – neben Joseph Ringmüller – unter den Professoren des »Collegium Pauperum« in Würzburg aufgeführt. Vgl. D. SCHELLHORN, Biographische Skizze des verstorbenen Herrn Distrikts-Schul-Inspektors und Pfarrers Dürr zu Hüttenheim, in: Der bayerische Schulfreund. Eine Zeitschrift 7, 1814, 64–71, hier: 65. – Das »Kolleg für arme Knaben« war eine von Julius Echter gegründete Vorschule für das Gymnasialkonvikt. Vgl. dazu Joseph AHLHAUS, Die Finanzierung der Universität Würzburg durch ihren Gründer Fürstbischof Julius Echter von Mespelbrunn, in: Aus der Vergangenheit der Universität Würzburg. Festschrift zum 350jährigen Bestehen der Universität, hrsg. v. Max BUCHNER, Berlin 1932, 9–41, hier: 20.

89 Georg Chr. FÜGLEIN, *Institutiones cathachesicae / Sub domino domino professore Häusler*, 1775; 95 S.

90 DERS., *Catechesis pro secunda classe De Agendis / Sub domino domino professore Häusler*, 1776; 59 S.

91 DERS., *Historia Ecclesiastica*, 1776; 74 S.

92 DERS., *Catechesis exegetica / Sub domino domino professore Ringmüller*, 1776, [28] S.

93 Zu den Klassen, Stufen und Lehrplänen an Jesuitenkollegien vgl. Bernhard LÖCHER, Das österreichische Feldkirch und seine Jesuitenkollegien »St. Nikolaus« und »Stella Matutina«. Höheres Bildungswesen und Baugeschichte im historischen Kontext 1649 bis 1979, Frankfurt a. M. [u. a.] 2008, 92f.

Die genauere Textanalyse hat jüngst ergeben, dass die Vorlesungsmitschriften gekürzte und vereinfachte Fassungen theologischer Fachliteratur darstellen, die man den Jugendlichen im Religionsunterricht zum späteren Nachlesen und Memorieren diktierte. So konnten für Häußlers Vorlesungen François-Aimé Pougets (1666–1723) »Institutiones catholicae in modum catecheseos« als Quelle eruiert werden⁹⁴; eine Ausgabe derselben befindet sich in der Klosterbibliothek.

Als weiteres Beispiel sei der Anfang der Mitschrift über die »Catechesis pro secunda classe De Agendis« zitiert:

Q[uaestio]: *Quid agendum, ut vitam aeternam consequamur?*

R[esponsio]: *christiane vivendum est.*

Q: *Quid intelligitur per vitam christianam?*

R: *Quo christi moribus et praeceptis respondet.*

Q: *Quid docemur christi moribus et praeceptis?*

R: *Universim hoc duo: fugam mundi, et amorem dei. Sive ut Psalmista ait: declina a malo et fac bonum Ps: 36 v: 27.*

Q: *Quinam mundus fugiendus est?*

R: *Ille, quem describit Joannes Ep: 1 cap: II v: 16. omne quod est in mundo concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum et superbia vitae.*

Das jesuitische, scholastisch geprägte Erziehungs- und Unterrichtssystem erfuhr im Zuge der Aufklärung zunehmend Kritik, da es den wissenschaftlichen und pädagogischen Neuerungen, insbesondere dem Unterricht in der Muttersprache und der an den geistigen Entwicklungsstand des Schülers angepassten dialogischen Methode, weitestgehend ablehnend gegenüberstand. Der Gegenwind kam teilweise sogar aus den eigenen Reihen, wie sich an Michael Ignaz Schmidt (1736–1794) zeigt, der – ehemals Schüler des Würzburger Jesuitenkollegs⁹⁵ – in der Folgezeit als aufgeklärter Theologe, Religionspädagoge und Bildungsreformer an der Erneuerung des Schulwesens im Hochstift Würzburg maßgeblich beteiligt war. Sein Beitrag zur Entwicklung katechetischer Methodik soll anhand des folgenden Münnerstädter Exemplars vorgestellt werden:

6. Michael Ignaz Schmidts ... Katechist nach seinen Eigenschaften und Pflichten oder die rechte Weise die ersten Gründe der Religion zu lehren, neue, verm. Aufl., Bamberg / Würzburg 1777

Schmidt, 1736 im unterfränkischen Arnstein geboren, erlangte schon zu Lebzeiten durch seine auf insgesamt elf Bände anwachsende »Geschichte der Teutschen« ein solch überregionales Ansehen, dass ihn Maria Theresia 1779 als Direktor an das Haus-, Hof- und Staatsarchiv nach Wien berief. Zuvor hatte sich Schmidt, unter Fürstbischof Adam Friedrich von Seinsheim (1708–1779)⁹⁶, in Würzburg als Verweser des bischöflichen Priester-

94 François-Aimé POUGET, *Institutiones catholicae in modum catecheseos*, Bd. 1, Nemausi (= Avignon) 1765. – Dieser Katechismus war 1704 bis 1722 in vier Bänden unter dem Originaltitel »Instructions générales en forme de catéchisme« (später mit dem Beinamen »Catéchisme de Montpellier« belegt) in Brüssel erschienen und fand in zahlreichen Auflagen enorme Verbreitung; über Johann Ignaz von Felbiger wurde Pouget in Deutschland noch bis ins 19. Jahrhundert rezipiert. Vgl. Dominik BLUM, Art. Pouget, François-Aimé, in: LThK³ 8, 1999, 461f.; A. MOLIEN, Art. Pouget, François-Aimé, in: Dictionnaire de théologie catholique 12, 1935, 2664–2668.

95 Vgl. Das Jesuitenkolleg zu Würzburg (wie Anm. 87), 132. – Michael Ignaz Schmidt gehörte, neben Franz Oberthür (1745–1831) und Adam Onymus (1754–1836), zu den bedeutendsten Schülern dieses Kollegs.

96 Vgl. Egon J. GREIPL, Art. Seinsheim, Adam Friedrich, in: GATZ, Bischöfe 1990, 455–458.

seminars, als Universitätsbibliothekar, als Universitätsprofessor für deutsche Reichsgeschichte sowie als Geistlicher Rat bereits große Verdienste erworben. Im 19. Jahrhundert zu Unrecht in Vergessenheit geraten, wurde Schmidt in jüngerer Zeit als bedeutender Vertreter der aufgeklärt katholischen Geschichtsschreibung wiederentdeckt⁹⁷.

Schmidt setzte aber nicht nur als Historiograph neue Akzente, sondern engagierte sich, auch in seiner Funktion als Mitglied der Schulkommission – speziell der »pädagogischen Tafelrunde« Seinsheims⁹⁸ –, für die Reform des Schulwesens und der Katechetik. 1769 erschien seine wissenschaftlich-theoretische Abhandlung »Methodus tradendi prima elementa religionis, sive catechizandi«⁹⁹, die mit ihren inhaltlichen und methodischen Vorschlägen zur Verbesserung des Religionsunterrichts¹⁰⁰ als »Katecheten-Spiegel« gelten kann¹⁰¹. Die wegweisende Schrift wurde bald auch in einer deutschen Übersetzung des Schulreformers Benedikt Strauch (1724–1803), versehen mit einer Vorrede von Felbiger, herausgegeben und erlebte mehrere Auflagen.



Abb. 9: Michael Ignaz Schmidts ... Katechist nach seinen Eigenschaften und Pflichten ..., neue, verm. Aufl., Bamberg/Würzburg 1777. Frontispiz: Adam Friedrich von Seinsheim, Kupferstich von Georg Paul Nusbiegel (Pa 628) (Bildrecht: Augustinerbibliothek Münnerstadt)

97 Uwe PUSCHNER, Art. Schmidt, Michael Ignaz, in: NDB 23, 2007, 210f., hier: 210. – Zu ihm auch Michael Ignaz Schmidt (1736–1794) in seiner Zeit. Der aufgeklärte Theologe, Bildungsreformer und »Historiker der Deutschen« aus Franken in neuer Sicht. Beiträge zu einem Symposium vom 27. bis 29. Oktober 1994 in Würzburg, hrsg. v. Peter BAUMGART (Quellen und Beiträge zur Geschichte der Universität Würzburg 9), Neustadt a. d. Aisch 1996; Dominik BURKARD, Michael Ignaz Schmidt (1736–1794). Theologe und »Historiker der Deutschen«, in: Kulturstadt Würzburg, II. Kunst, Literatur und Wissenschaft von der Schönbornzeit bis zur Reichsgründung, hrsg. v. Dorothea KLEIN u. Franz FUCHS (Würzburger Ringvorlesungen), Würzburg 2013, 153–195.

98 Vgl. KÖRNER, Schulen, Gymnasien und Universitäten (wie Anm. 8), 457.

99 Michael I. SCHMIDT, Methodus tradendi prima elementa religionis, sive catechizandi, Bambergae et Wirceburgi 1769; [6] Bl., 420 S.

100 Vgl. Silvia WIMMER, Art. Schmidt, Michael Ignaz, in: BBKL 9, 1995, 471–473, hier: 471.

101 Das Werk präsentiert kein praktisches Unterrichtsmaterial, etwa als Muster-Dialoge, sondern reflektiert über die fachlichen und charakterlichen Fähigkeiten des Katecheten. Es gliedert sich in folgende Hauptkapitel: 1. Von dem Katechisiren überhaupt; 2. Von den Eigenschaften des Katecheten; 3. Von den Pflichten des Katecheten; 4. Von den Pflichten in der Katechesis; 5. Was der Kateche ausser der Katechesis beobachten soll; 6. Von der katechetischen Geschichte.

Zum Bestand der Augustinerbibliothek Münnerstadt gehören sowohl die lateinische Originalfassung als auch die zweite Auflage der Übersetzung »Schmidts Katechist nach seinen Eigenschaften und Pflichten oder die rechte Weise die ersten Gründe der Religion zu lehren« aus dem Jahr 1777¹⁰². Letztere enthält als Frontispiz das Porträt des Adam Friedrich von Seinsheim, gestochen von Georg Paul Nusbiegel (1713–1776), und stammt aus dem Besitz des Augustiners Franz Voll (1739–1818), der von 1765 bis 1770 unter dem Rektorat Zitters als Professor am Gymnasium Münnerstadt wirkte und mit hoher Wahrscheinlichkeit dieses Werk zur Unterrichtsvorbereitung benutzt haben dürfte¹⁰³.

Die Distanz Schmidts zur Lehrmethode der Jesuiten zeigt sich schon in der Vorrede Felbigers, welche die Vorteile des Unterrichts in der Muttersprache thematisiert¹⁰⁴: *Aus der Erfahrung ist bekannt, daß man sich über Gegenstände immer leichter ausdrückt, wenn man sie in derjenigen Sprache gelesen oder gehört hat, in welcher man davon redet.* Während also am Alten Gymnasium in Würzburg – es sei an Georg Christoph Fügleins Aufzeichnungen aus den Jahren 1775/76 erinnert – der Lehrstoff noch immer auf Latein vorgetragen wurde, waren die Augustiner in Münnerstadt bereits 1731 zu muttersprachlichem Unterricht übergegangen. Mit dieser Neuerung folgten sie der Anordnung Fürstbischofs Friedrich Karl von Schönborn (1674–1746)¹⁰⁵, die sich als Gegenbewegung zu dem noch immer verbreiteten jesuitischen System verstand und vom Hochstift Würzburg gerne gefördert wurde¹⁰⁶.

Schmidts »Katechist« galt in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, neben Felbigers »Vorlesungen über die Kunst zu katechisiren«¹⁰⁷, als richtungsweisend für die Methode der Katechese¹⁰⁸ – auch im Kontext der thesianischen Bildungsreformen – und wurde etwa von Pittroff und dem Wiener Pastoraltheologen Franz Giftschütz (1748–1788) positiv bewertet¹⁰⁹.

Schmidts Werk zeichnet sich aus durch eine Reflexion über die Entwicklung des Begriffs »Katechese«, der *bisweilen einen weiten, bisweilen einen engern Umfang gehabt hat, heut zu Tage aber ... den Unterricht, welcher durch Fragen und Antworten in den Anfangsgründen der Religion gegeben wird*, bezeichnet¹¹⁰. Demnach wurde im 18. Jahrhundert jede *Unterredung zwischen Personen, die durch Fragen und Antworten sich einander ihre Begriffe mittheilen, ... mit der Katechese verbunden.* Dies bezeugen alle diejenigen, welche entweder Regeln zum Katechisiren gegeben, oder wirklich katechisirt, oder Katechismusse geschrieben haben. ... Diese allgemeine Uebereinstimmung hat man dem grossen Nutzen zu danken, welche diese Lehrart zu allen Zeiten und an allen Orten nach

102 Michael Ignaz Schmidts ... Katechist nach seinen Eigenschaften und Pflichten oder die rechte Weise, die ersten Gründe der Religion zu lehren. Aus dem Lateinischen übersetzt durch Benedict STRAUCH, Can. Reg. Ord. S. Augustini Congr. Later. ... Mit einer Vorrede des saganischen Prälaten Johann Ignaz von FELBIGER, Bamberg/Würzburg 1777; [6] Bl., CVIII, 584 S.

103 Auf dem rechten fliegenden Blatt befindet sich der handschriftliche Besitzvermerk »Ex libris P. Francisci Voll Augustiniani 1778«. Vgl. Voll, P. Franciscus, in: GESTERKAMP, Liber mortuorum (wie Anm. 54), 505. – Vgl. auch GUTENÄCKER, Geschichte des Gymnasiums (wie Anm. 3), 100.

104 Schmidts Katechist (wie Anm. 102), I.

105 Vgl. Egon J. GREIPL, Art. Schönborn, Friedrich Karl, in: GATZ, Bischöfe 1990, 435–438; KÖRNER, Schulen, Gymnasien und Universitäten (wie Anm. 8), 457f.

106 Vgl. KÖRNER, Das katholische Schulwesen (wie Anm. 8), 1231.

107 Vgl. Johann I. von FELBIGER, Vorlesungen über die Kunst zu katechisiren, die er seinen jungen Geistlichen zu halten pflegt, Wien 1774.

108 Vgl. PLONGERON, »Wahre Gottesverehrung« (wie Anm. 63), 270.

109 Vgl. PITTROFF, Anleitung zur praktischen Gottes Gelahrtheit, Teil 1 (wie Anm. 48), 65 sowie Leitfaden der in den k. k. Erbländen vorgeschriebenen deutschen Vorlesungen über die Pastoraltheologie, hrsg. v. Franz GIFTSCHÜTZ, Wien 1796, 95. – Vgl. Karl WERNER, Art. Giftschütz, Franz, in: ADB 9, 1879, 166f.

110 Schmidts Katechist (wie Anm. 102), 6.

*Zeugnissen der Erfahrung geschafft hat. Denn wenn aus der Lehrart, durch Fragen und Antworten zu unterrichten, nicht ein grössrer Vortheil geschöpft würde, als aus allen andern Lehrarten, und wenn dies nicht so deutlich in Augen fiele; so würde es niemals dahin gekommen sein, daß so viele und ihrer Denkungsart nach sonst so verschiedene Menschen in dieser Sache übereinstimmen*¹¹¹.

Schmidt macht ferner darauf aufmerksam, dass – wenn man unter »Katechisieren« einfach nur das Unterrichten durch Fragen und Antworten verstehe¹¹² – diese dialogische Methode nicht neu, sondern von alters her gebräuchlich sei¹¹³: *Das vertrauliche Gespräch, bey welchem einer dem andern seine Gedanken eröffnet, und ihm dasjenige beybringt, was er zuvor nicht gewußt hat, ist unter den Mitteln, andre zu unterrichten, dasjenige, welches uns die Natur selbst zuerst an die Hand giebt. Keine Lehrart, auch in den wichtigsten Geschäften, ist älter und gebräuchlicher als diese; und sie wird desto nützlicher, je einfältiger und natürlicher sie ist, besonders weil alles Gekünstelte gemeiniglich Verdacht erweckt. Man muß sich also nicht wundern, wenn sich die berühmtesten Männer dieser Lehrart bedient haben. Unter diesen behauptet Sokrates, ausser welchem das Alterthum keinen berühmtern, und in der Art, andre in der Wahrheit zu unterrichten, erfahrern Mann aufzuweisen hat, unstreitig den ersten Rang. Seine Unterredungen, die uns Plato hinterlassen hat, enthalten bey aller ihrer Kürze alles dasjenige, was man nur immer von der Methode, andre durch freundschaftliche Gespräche zu unterrichten, sagen kann, und sie können für uns wirklich die vollkommensten Muster in dieser Gattung abgeben.*

Das »Katechisieren«, d. h. das Belehren in Frage und Antwort, geht nach Schmidt also auf die Methode des platonischen Sokrates zurück, die in der Aufklärung als »sokratische Methode« und als »Sokratisieren« wiederentdeckt und zu einer auf geschickter Fragekunst (Erotematik) basierenden Unterrichtsmethode weiterentwickelt wurde; das Neue bestand aber nicht in der Methode an sich, sondern im wissenschaftlichen Diskurs, der um diese Methode entstanden ist¹¹⁴.

7. Karl Weickum, Anleitung zum Katechisieren, 3. Aufl., Ingenbohl [Kanton Schwyz] 1882

Das letzte hier zu besprechende katechetische Werk aus der Augustinerbibliothek Münnerstadt verdeutlicht, wie ungefähr ab Mitte des 19. Jahrhunderts – hauptsächlich durch den Einfluss des Schweizer Pädagogen Heinrich Pestalozzi (1746–1827)¹¹⁵, durch die erstarkende Religiosität dieser Zeit als Antwort auf das Streben nach verstandesmäßiger Gotteserkenntnis und nicht zuletzt durch die Bestrebungen der kirchlichen Restauration – eine Gegenbewegung gegen die Sokratik einsetzte, die das »Katechisieren« wieder auf die frühere Methode zurückführte. Dabei hatte das Prinzip des Unterrichts in Frage-

111 Ebd., 7.

112 Dies war die Auffassung von Felbigers. Vgl. BÜHLER, Negative Pädagogik (wie Anm. 44), 114f.

113 Schmidts Katechist (wie Anm. 102), 3.

114 Vgl. BÜHLER, Negative Pädagogik (wie Anm. 44), 128.

115 Aus Pestalozzis Schrift »Wie Gertrud ihre Kinder lehrt. Ein Versuch den Müttern Anleitung zu geben, ihre Kinder selbst zu unterrichten«, Bern/Zürich 1801, sind zahlreiche Kritikpunkte an der Sokratik und ihrer Unterrichtsmethode ersichtlich. Siehe SCHIAN, Sokratik (wie Anm. 42), 260: »Die Sokratik will nach Pestalozzi aus den Kindern herausholen, was nicht in ihnen liegt, weil die Fundamente den Kindern fehlen; und zwar das doppelte Fundament der Sach- und Sprachkenntnis, ohne welches doch ein wirkliches Verstehen, erst recht ein Urteilen rein unmöglich ist.« Dazu präzisiert Schian, dass Pestalozzi selbst schon die in abgeschwächter Form praktizierte Sokratik kritisierte. Vgl. Max LIEDTKE, Art. Pestalozzi, Johann Heinrich, in: NDB 20, 2001, 214–216.

und-Antwort-Form zwar weiterhin Bestand, jedoch nicht mehr als dialogische bzw. erotematische Lehrform (»Katechese«), sondern als Vortrag (»Predigt«) mit vorgegebenen Fragen und Antworten, die es mechanisch auswendig zu lernen galt¹¹⁶.

Diese restaurative Tendenz fand – obwohl die Gedanken der »Katholischen Aufklärung« noch in die ersten Jahrzehnte nach 1800 hineinwirkten – in zahlreichen pädagogischen Abhandlungen ihren literarischen Niederschlag, etwa in einem programmatischen Aufsatz eines Herrn Lindner, der als ordentlicher Lehrer an der Bürgerschule und Privatdozent an der Universität Leipzig die »sokratische Methode« vor allem wegen mangelnder Strenge kritisierte¹¹⁷: *Der erste und frühere Unterricht ja, ich möchte behaupten, der ganze Schulunterricht muß aber doch streng, anhaltend, ausbarrend, ordnend und fixierend sein. In der Unterhaltung kann ich aber die Kinder nie so fixieren, als ich sie ohne Unterredung in dem steten Anschauen und Memoriren des Gefühlten und Verstandenen üben kann. Diese sokratische Lehrart begründet in dieser Frühe eine Gleichgültigkeit gegen das Wort, weil so viele Worte um eine Sache gemacht werden; daher werden dann die Kinder daran gewöhnt, daß man um jede Sache mit ihnen viel Worte machen soll. Dieses hat einen sehr wesentlichen Nachtheil auf die moralische Cultur; auch wird dadurch den Kindern der Ausspruch verleidet, Ein Wort ein Mann, welcher in der früheren Cultur oft die ganze Rechts- und Pflichtenlehre aufrecht erhielt.*

Die Auffassung, die namhafte Vertreter der Mäeutik propagiert und exemplifiziert hatten, dass man nämlich im Religionsunterricht durch geschicktes Fragen den Kindern ohne jegliche Voraussetzungen Antworten und damit letztlich Glaubenssätze entlocken könne, wich also im Laufe des 19. Jahrhunderts der Ansicht, dass diese Methode gerade im Religionsunterricht deplatziert sei, weil es dort Lehrinhalte zu vermitteln gelte, die man nur dozierend beibringen, nicht aber »heuristisch« finden könne.

Diese Geisteshaltung spricht auch aus der »Anleitung zum Katechisiren« des »badi-schen Convertiten«¹¹⁸ Karl Weickum (1815–1896), der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Freiburg zum Domkapitular und Münsterpfarrer, dann zum Domdekan und Apostolischen Protonotar avancierte. Von seinem Werk liegt in Münsterstadt die dritte Auflage aus dem Jahr 1882 vor, die 1890 dem späteren Pfarrer Hieronymus Bilz (geb. 1866), damals Theologiestudent und Mitglied des Würzburger Priesterseminars, gehörte¹¹⁹.

116 Vgl. Schmidts Katechist (wie Anm. 102), 7f.: *Der Unterschied zwischen der katechetischen und andern Lehrarten, besonders zwischen dem Predigen, besteht hierinne: Die Predigt ist eine zusammenhängende Rede, durch die der Verstand unterrichtet, und der Wille gerührt wird, wozu die Regeln der Redekunst angewandt werden: Die Katechese hingegen geht viel ungekünstelter und einfältiger zu Werke; es redet auch in derselben der Lehrer nicht allein, sondern es wird zugleich der Lehrling durch die ihm vorgelegten Fragen veranlaßt, seine Gedanken zu eröffnen.*

117 [...] LINDNER, Noch ein Beytrag zur gehörigen Würdigung und nothwendigen Beschränkung der Sokratic und Kachetik in Bezug auf eine frühere Abhandlung von mir in dieser Zeitschrift, in: Neue Bibliothek für Pädagogik, Schulwesen und die gesammte neueste pädagogische Literatur Deutschlands 2, 1809, 10–18, hier: 17. Der Vorname Lindners ist nicht nachgewiesen.

118 Vgl. Jakob LAUCHERT, Art. Weickum, Karl Franz, in: ADB 55, 1910, 10f.; ferner Friedrich NIPPOLD, Welche Wege führen nach Rom? Geschichtliche Beleuchtung der römischen Illusionen über die Erfolge der Propaganda, Heidelberg 1869, 327.

119 Karl WEICKUM, Anleitung zum Katechisiren, Ingenbohl [Kanton Schwyz] 31882 (1870); 192 S. – Der Besitzvermerk auf dem Vorsatz lautet: H. Bilz, al. cler. 1890. Hieronymus Bilz wurde 1866 im fränkischen Dorfprozelten geboren und war später Pfarrer von Ebenhausen (Dekanat Bad Kissingen).



Abb. 10: Karl Weickum, Anleitung zum Katechisieren, 3. Aufl., Ingenbohl 1882 (Qa 88)
(Bildrecht: Augustinerbibliothek Münnerstadt)

Weickums Büchlein handelt in zwei Hauptkapiteln *Von dem Katecheten und seinen Eigenschaften* bzw. *Von der katechetischen Thätigkeit selbst* und analysiert in letzterem auch die verschiedenen Methoden des Religionsunterrichts.

Dass der Verfasser dabei ganz entschieden nur *eine* Lehrform akzeptiert, nämlich 1) *die akroamatische oder vortragende Methode*, differenziert in *a) vorzeigende oder vorsagende, b) docirende*, zeigt sich schon daran, dass er auf die zweite Lehrform, d. h. 2) *die heuristische oder entwickelnde [Methode]*, die er in eine *(a) sokratische, aus dem Geist des Schülers entwickelnde, (b) katechetische, in Fragen und Antworten gefaßte, c) dialogische, wobei Lehrer und Schüler fragen und antworten*, untergliedert¹²⁰, gar nicht erst weiter einzugehen gedenkt. Dies erübrigt sich seiner Ansicht nach, denn¹²¹: *Es begreift sich bei einer lebendigen Auffassung der katechetischen Thätigkeit von selbst, daß von keiner dieser Lehrformen, abgesehen von der andern und ausschließlich, die Rede sein kann. Es gibt im Religionsunterrichte so einfach positive Wahrheiten, für deren Mittheilung auch nur eine ein für allemal selbstbestimmte Terminologie und Ausdrucksweise nothwendig ist, daß von vorneherein von Anwendung der heuristischen Methode dabei nicht die Rede sein kann. Der Satz z. B. »Es ist nur ein Gott in drei Personen«, oder »es gibt sieben Sakramente«, muß einmal dem Kinde gesagt worden sein; und es ist offenbar lächerlich, hier von einem Finden und Entwickeln dieser Wahrheiten reden zu wollen, ... Nur in Ausnahmefällen könne die dialogische Lehrform, die für die öffentliche Schule ohnehin ungeeignet sei, vorübergehend angewandt werden, falls einmal ein aufgewecktes Kind eine verständige Frage stelle, auf die der Lehrer dann antworten und mit einer Gegenfrage reagieren könne¹²².*

Weickums Resümee: *Die katechetische in Fragen und Antworten gehaltene Lehrform bleibt die Grundlage. Je nachdem der Katechet dabei an einen mehr oder weniger zweckmäßig eingerichteten Katechismus angewiesen ist, muß er selbst, größere oder kleinere, ergänzende Mühe anwenden.* Der weitere Verlauf seiner »Anleitung« beschäftigt sich sodann folgerichtig mit der Hinführung auf weitestgehend vorgegebene Fragen und Antworten.

Ob Weickum seine Leser überzeugte? Den Seminaristen Bilz (oder einen anderen Leser des Münnerstädter Exemplars) offenbar nicht. Jedenfalls wurden die Ausführungen zur *docirenden Methode* mit der Bleistiftglosse *ermüdend, schläfernd* versehen.

120 WEICKUM, Anleitung (wie Anm. 119), 8.

121 Ebd., 56.

122 Ebd., 56f.



Die Augustinerbibliothek Münnerstadt mit ihrem reichhaltigen Bestand an katechetischer Literatur – von der Mitte des 17. Jahrhunderts und ohne Unterbrechung durch die Säkularisation bis in die Gegenwart – dokumentiert in 2.132 Titeln die geschichtliche Entwicklung der Katechetik im fränkischen Raum und vor allem im Hochstift Würzburg. Sie zeigt zum einen, welche Katechismen für die Unterweisung in der Glaubenslehre verwendet wurden, zum anderen veranschaulicht sie, wie sich der Diskurs um die Methodik der Katechese, vor allem aus der Verbindung von katholischer Aufklärung und pädagogischer Reform, in Musterkatechesen und praktischen Anleitungen für den Religionsunterricht niederschlug.

Was die Klosterbibliothek in Münnerstadt auszeichnet, ist die Tatsache, dass der Aufbau ihres Bestandes nicht allein aus den geistigen und religiösen Interessen des Klosters resultierte, sondern in hohem Maße von den Bildungskonzepten der Zeit und den Lehrplänen für den Schulbetrieb geprägt war, nachdem die Augustiner-Eremiten 1685 die Leitung des von Fürstbischof Johann Philipp von Schönborn gegründeten Gymnasiums übernommen hatten. Ein angemessener und aktueller Bestand an katechetischer Literatur war die notwendige Voraussetzung dafür, sowohl am Gymnasium Religionsunterricht als auch in der Pfarrei und in den umliegenden Gemeinden Katechesen erteilen zu können.

Vorliegender Beitrag versuchte anhand ausgewählter Catechetica der Bibliothek aufzuzeigen, wie sich die Formen und Methoden der Katechese vom Anfang des 18. Jahrhunderts über die Zeit der Aufklärung bis zum Ende des 19. Jahrhunderts *generell* wandelten. Außerdem konnte aufgewiesen werden, wie sich *speziell* das Münnerstädter Gymnasium während der Aufklärungszeit unter dem jahrzehntelangen Rektorat von Possidius Zitter – und beeinflusst durch den Freiburger Dogmatiker Engelbert Klüpfel als wichtigem Vertreter der theresianischen Bildungsreformen – den pädagogischen Neuerungen öffnete und unter Rückgriff auf die katechetische Literatur der Klosterbibliothek aufgeklärt-katholische Erziehungs- und Unterrichtskonzepte verfolgte. Dadurch zeichnete sich die Pädagogik der Münnerstädter Augustiner vor der traditionellen, im Laufe des 18. Jahrhunderts verstärkt in die Kritik geratenen Unterrichtsmethode der Jesuiten in Würzburg aus.

Zu diesen Neuerungen gehört insbesondere die Einführung der »sokratischen Methode«, die vor allem im katechetischen Unterricht für kleinere Kinder, wohl aber auch als dialogische Lehrform für ältere Schüler am Gymnasium zur Anwendung kam. Als Belege dafür, dass man sich nicht nur mit den Theorien der sokratischen Mäeutik auseinandersetzte (was aus dem Vorhandensein entsprechender Abhandlungen in der Bibliothek hervorgeht), sondern diese Ideen auch tatsächlich in die Praxis umsetzte, dienen sowohl Zitters Rezension zu Galls Erziehungsschrift, die er den Schulmännern seiner Zeit dringend anempfiehlt, als auch die handschriftliche »Katechetik«, die – unter Verwendung regionaler Beispiele – eine Musterkatechese für ein sokratisches Unterrichtsgespräch darstellt.

Dass Theorie und Praxis nicht automatisch übereinstimmten, formulierte schon vor Jahrzehnten der evangelische Theologe und Politiker Martin Schian (1869–1944)¹²³: »Und wenn schon die gedruckten Musterkatechesen vielfach so sehr hinter dem Ideal der Theorie zurückgeblieben sind, wievielmehr wird das in der Praxis der Fall gewesen sein, die keinen Anlaß nahm, ihren gesicherten Platz hinter den geschlossenen Thüren der Unterrichtszimmer zu verlassen, um sich der öffentlichen Kritik auszusetzen!« Die Augustiner in Münnerstadt aber hatten keine Kritik zu fürchten – im Gegenteil: Kein Geringerer als Karl Theodor von Dalberg (1744–1817)¹²⁴, visitierte 1781 in seiner Eigenschaft als

123 SCHIAN, Sokratic (wie Anm. 42), 252. Vgl. Jan HERMELINK, Art. Schian, Martin, in: NDB 22, 2005, 720f.

124 Vgl. Georg SCHWAIGER, Art. Dalberg, Karl Theodor Freiherr von, in: GATZ, Bischöfe 1983, 110–113. – Karl Theodor von Dalberg gehörte – wie der oben behandelte Michael Ignaz Schmidt

Rektor der Universität Würzburg im Auftrag von Fürstbischof Franz Ludwig von Erthal (1730–1795)¹²⁵ das Gymnasium und war über diese Einrichtung des Lobes voll¹²⁶. In diesem Sinne ist die Sachgruppe der »Catechetica« in der Augustinerbibliothek Münnerstadt nicht nur als Dokumentation des Glaubenswissens in Unterfranken und im Hochstift Würzburg zu sehen, sondern als Zeugnis für das pädagogische und seelsorgerliche Wirken der Augustiner in Münnerstadt aus dem der Geist der »Katholischen Aufklärung«.

– unter Adam Friedrich von Seinsheim zu den Mitgliedern der »pädagogischen Tafelrunde«; vgl. KÖRNER, Schulen, Gymnasien und Universitäten (wie Anm. 8), 471, Anm. 61.

125 Vgl. Eugen J. GREIPL, Art. Erthal, Franz Ludwig, in: GATZ, Bischöfe 1990, 93–95.

126 Zur Visitation des Gymnasiums durch Karl Theodor von Dalberg sowie zu seinem zweiten Besuch in Münnerstadt im Jahre 1791 siehe Carolin OSER-GROTE, Geistesgeschichtliche Beziehungen zwischen Erfurt und Münnerstadt im Spiegel von Werken der Augustinerbibliothek Münnerstadt, in: Jahrbuch für Erfurter Geschichte 13, 2018, 141–209, hier: 197f.

JOACHIM BÜRKLE
UNTER MITARBEIT VON DIETER MITTNACHT

»Der schönste und glücklichste Tag in Eurem Leben...«

Ein Beispiel elterlicher Sakramentenkatechese im 19. Jahrhundert

In historischen Untersuchungen zur Katechetik stehen oftmals die Pfarr- bzw. Gemeindekatechese sowie die amtlichen Katechismen verschiedener Epochen im Fokus. Dass allerdings das Hauptgewicht der religiösen Kindeserziehung mitunter auch und gerade in der Familie lag und somit die Familie zu einer ersten katechetischen »Keimzelle« werden konnte, gerät dabei aus dem Blick. Zu Unrecht. Schon im 16. Jahrhundert konnte der Reformationsprediger Georg III. von Anhalt (1507–1553) schreiben, dass »die Eltern und sonderlich die lieben Mütter die fürnemeste Hauspfarherr und Bischöffe geblieben, durch welche die Artikel des Glaubens und Gebet erhalten« blieben¹. Obwohl in der Zeit der Aufklärung und im 19. Jahrhundert die Kinderkatechese immer stärker »verantwortlich« wurde, blieben auch in dieser Zeit die Eltern wichtige Träger der (Sakramenten-)Katechese.

Ein eindrückliches Zeugnis dieser katechetischen Aufgabe der Eltern stellt ein Quellenfund aus dem Privatarchiv der Familie Mittnacht aus Markelsheim dar: Anlässlich der Erstkommunion der beiden ältesten Söhne verfasste der Bauer und Familienvater Georg Mittnacht (1846–1896) 1889 einen Brief, der den beiden Erstkommunikanten in knapper Form die sakramententheologischen Grundlagen des katholischen Eucharistieverständnisses ins Gedächtnis rief und die Deutung der Erstkommunion mit einem paränetischen Appell verband, in dessen Zentrum das Seelenheil der Kinder stand. Dieser für die Erstkommunionkatechese des ausgehenden 19. Jahrhunderts aufschlussreiche Kommunionbrief wird im Folgenden in den historisch-katechetischen Kontext eingeordnet und ediert. Nach einem einführenden Überblick über die Entwicklung der Erstkommunionfeier im 19. Jahrhundert wird die Entstehungssituation des Briefes nachgezeichnet. Eine kurze Gliederung hilft dabei, den Text zu erschließen. Insbesondere interessiert dabei die Frage, welches katechetische Rollenverständnis der Eltern gegenüber ihren Kindern bei der Abfassung des Kommunionbriefes zugrunde lag und ob sich Inhalt und Motivation des Briefes der Eigeninitiative des Familienvaters verdanken oder auf verbreitete zeitgenössische Katechetikvorstellungen zurückzuführen sind.

1. Zur Entwicklung der Erstkommunionfeier

Wann und unter welchen Voraussetzungen Kinder zum ersten Mal an der Eucharistie teilnehmen sollten, war über verschiedene Epochen hinweg eine vieldiskutierte Frage, die auch je unterschiedlich beantwortet wurde. Einen immer wieder rezipierten »Meilenstein« setzte das vierte Laterankonzil im Jahr 1215, indem es die *anni discretionis* als Zeit

¹ Georg VON ANHALT, Predigten und andere Schriften [...]. Mit einer Vorrede Philippi Melanthonis, Wittenberg 1555, 289.

bestimmte, in der die Kommunionverpflichtung beginnt: *Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti et iniunctam sibi paenitentiam pro viribus studeat adimplere, suscipiens reverenter ad minus in Pascha Eucharistiae sacramentum*². Was war mit dieser Formulierung gemeint? Als »Unterscheidungsalter« galt damals das Alter, in dem ein Kind auf moralisch-geistigem Gebiet urteilsfähig und *doli capax* war – es musste also die Unterscheidung von Gut und Böse kennen und zur Todsünde fähig sein³. Für das Spätmittelalter ist jedoch zwar die Beichte, nicht aber die Kommunion von Siebenjährigen belegt. Dabei scheint das Urteil des Aquinaten im Hintergrund zu stehen, der als Voraussetzung für den ersten Kommunionempfang die Fähigkeit zur wirklichen Andacht (*actualis devotio*) betrachtete, die allerdings erst mit 10 oder 11 Jahren zu erwarten sei⁴.

Auf dieser Grundlage entwickelte sich insbesondere in der Frühen Neuzeit ein ausgeprägtes System der Spätkommunion⁵. Als im 18. Jahrhundert die allgemeine Schulpflicht eingeführt wurde, setzte man die Erstkommunion nicht selten sogar erst am Ende des letzten Schuljahres an⁶. Aufklärung und Staatskirchentum förderten eine Parallelisierung der Erstkommunion mit soziologischen Scharnierstellen. So plädierte der Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860)⁷ für die Erstkommunion im Alter von 13 bis 14 Jahren gerade mit dem Argument, dass sie dann am besten die Aufnahme des Kindes in die Gemeinschaft der erwachsenen Gläubigen darstelle⁸.

Ebenfalls in diesem zeitlichen Umfeld ist das Aufkommen eines gemeinsamen Erstkommunionfestes der Kinder einer Altersgruppe zu verorten. Als bevorzugter Termin für diese gemeinsame Erstkommunion wurde der 2. Sonntag der Osterzeit gewählt, der sich somit im 18. und insbesondere im 19. Jahrhundert zum »Weißen Sonntag« entwickelte⁹. Dieses System blieb das ganze 19. Jahrhundert hindurch virulent und wurde gerade in dieser Zeit durch eine Reihe kommunionvorbereitender Maßnahmen flankiert, die die Erstkommunion durch ein Anheben der kognitiven und asketischen Voraussetzungen sowie eine damit verbundene längerfristige Anwartschaft zum lebenswichtigen Ereignis hochstilisierten. Jungmann spricht von einer »Hochblüte der Katechet. Vorbereitung der Kommunion«¹⁰, die die praktizierte »Spätkommunion« kom-

2 DH, 812.

3 Vgl. Josef A. JUNGMANN, Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung, Freiburg i. Br. 1953, 220.

4 Vgl. ebd.

5 Vgl. ebd., 240.

6 Vgl. ebd., 221, Anm. 21.

7 Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), gebürtig aus Dresden, 1792–97 Studium der Philosophie, Theologie und Rechtswissenschaften in Dillingen, Würzburg und Wien, ab 1792 Mitglied der Domkapitel von Konstanz und Augsburg, 1802 Generalvikar von Konstanz, auf dem Wiener Kongress 1814–15 Vertreter einer von einem Primas geleiteten, doch zugleich mit Rom verbundenen deutschen Kirche auf Grundlage eines Bundeskonkordats, 1822–27 Bistumsverweser in Freiburg, 1819–27 und 1831–33 Mitglied der Ersten Kammer der badischen Ständeversammlung. Zu ihm: Manfred WEITLAUFF, Dalberg als Bischof von Konstanz und sein Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg, in: Carl von Dalberg. Der letzte geistliche Reichsfürst (Schriftenreihe der Universität Regensburg 22), hrsg. v. Karl HAUSBERGER, Regensburg 1995, 35–58; Karl-Heinz BRAUN, Wessenberg, Ignaz Heinrich von (1774–1860), in: Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon, hrsg. v. Erwin GATZ, Berlin 1983, 808–812.

8 Vgl. Paul HELLBERND, Die Erstkommunion der Kinder in Geschichte und Gegenwart. Mit besonderer Berücksichtigung der Rechte und Pflichten der Eltern bei der Hinführung der Kinder zum Tische des Herrn, Vechta 1954, 18.

9 Vgl. Josef A. JUNGMANN, Art. Kinderkommunion, in: LThK 6, 1961, 154f., hier: 155; Guido MUFF, Art. Weißer Sonntag, in: LThK 10, 2001, 1052f.

10 Ebd.

pensieren sollte. Zugleich mehrten sich jedoch die Stimmen auch vonseiten der Wissenschaft und des Episkopats¹¹, die eine Rückkehr zur Frühkommunion forderten. Das Dekret *Quam singulari* Pius' X. (1910) legte wieder das siebte Lebensjahr als Idealalter für den Erstkommunionempfang fest¹².

Somit stellt das ausgehende »lange« 19. Jahrhundert eine Wendezeit dar, die einerseits von einer stilistischen Übersteigerung des Erstkommuniontages, andererseits von der Dichotomie aus praktizierter »Spätkommunion« und geforderter »Frühkommunion« geprägt war. – Wie gestaltete sich in dieser Zeit die Vorbereitung auf die Erstkommunion? Gab es eine eigene, ausgebildete Sakramentenkatechese? Auf diesem Feld war das 19. Jahrhundert von einer dynamischen Entwicklung bestimmt. Nachdem es im Mittelalter keine eigentliche Kinderkatechese und daher auch keine Erstkommunionkatechese gegeben hatte¹³, begannen im Gefolge des Tridentinums verschiedene Synoden, für die Erstkommunionkinder eine besondere Prüfung über die katechetischen Grundformeln und über die Eucharistie zu fordern. Ein eigenständiger kurzer Vorbereitungsunterricht wurde wohl erstmals 1564 von Karl Borromäus (1538–1584)¹⁴ angeordnet¹⁵. Auch im *Catechismus Romanus* findet sich eine derartige Anregung, die infolgedessen an Bedeutung gewann¹⁶. Die gemeinsame Erstkommunion der Kinder wurde dann in Verbindung mit einem rudimentären Vorbereitungsunterricht zunächst von den Jesuiten im Rahmen der Volksmissionen durchgeführt¹⁷. Seit der Aufklärungszeit, besonders aber im Laufe des 19. Jahrhunderts wurde sie der Pfarrseelsorge anvertraut¹⁸. Eine regelmäßige unterrichtliche und asketische Vorbereitung auf die Erstkommunion wurde nun ausgebaut und dauerte zuweilen das gesamte Jahr vor der Erstkommunion¹⁹. Diese pfarrseelsorgliche Vorbereitung umfasste kognitiv-inhaltlichen Lernstoff, praktische gewissensbezogene Übungen nach Art eines Partikularexamens sowie besondere Andachtsformen. Auch über religiöse Lektüre sollte der Zugang zum Sakrament vorbereitet werden: Neben paränetischen Kleinschriften wurden sogar eigene Erstkommunikanten-Zeitschriften geschaffen. Diese Zeitschriften umfassten i. d. R. zwölf Hefte, die sich auf die Monate des Erstkommunionjahres verteilten und durch reiche Illustration an die kindliche Rezeptionsfähigkeit angepasst waren²⁰. Durch diese breit gefächerte, exerzitenhafte Mystagogik wurde die Stellung der Eucharistie im Zentrum des christlichen Lebens betont und der bewusste, andächtige und würdige Empfang der Erstkommunikanten, wie er in den Katechismen gefordert wurde²¹, forciert. Gleichzeitig

11 So traten etwa der Kölner Seminarprofessor Michael Benger CSSR (1822–1870) und der spätere Kardinal Paulus Melchers (1813–1895) für einen früheren, von der Schulentlassung losgelösten Empfang der Erstkommunion ein. Vgl. HELLBERND, Erstkommunion (wie Anm. 8), 23.

12 Vgl. Dieter EMEIS, Art. Erstkommunion. I. Pastoral, in: LThK 3, ³1995, 834f., hier: 834.

13 Vgl. Johann BAUMGÄRTLER, Die Erstkommunion der Kinder. Aus der Geschichte der katholischen Kommunionpraxis, München 1929, 229.

14 Karl Borromäus (1538–1584), gebürtig aus Arona, Studium des Profan- und Kirchenrechts in Pavia, 1559 Dr. iur. utr., 1560 Apostolischer Protonotar, Tätigkeit in der päpstlichen Verwaltung, Einberufung der dritten Sitzungsperiode des Tridentinums, setzte sich für die Umsetzung der Konzilsbeschlüsse ein und leitete die Redaktionskommission des *Catechismus Romanus*, 1560 Administrator des Bistums Mailand, 1563 Priester- und Bischofsweihe. Zu ihm: Giuseppe ALBERIGO, Karl Borromäus. Geschichtliche Sensibilität und pastorales Engagement, Münster 1995.

15 Vgl. JUNGSMANN, Katechetik (wie Anm. 3), 240, Anm. 53.

16 Zumindest wird hier die *admirabilis sacramenti cognitio* gefordert, die notwendigerweise vermittlungsbedürftig ist. Vgl. *Catechismus Romanus*. Ex decreto Concilii Tridentini & Pii v. Pontificis Maximi iussu primum editus, Antwerpen 1572, 256.

17 Vgl. Andreas HEINZ, Art. Erstkommunion. II. Liturgisch, in: LThK 3, ³1995, 835.

18 Vgl. ebd.

19 Vgl. JUNGSMANN, Katechetik (wie Anm. 3), 240.

20 Vgl. ebd., Anm. 54.

21 Vgl. etwa *Catechismus Romanus* (wie Anm. 16), 251–256.

barg ein solcher Zugang zum Sakrament die Gefahr der »seelischen Überforderung«²² der Kinder, die mit der in der Kommunionvorbereitung eingeschränkten *dignitas* der Eucharistie, auf die man so lange »hingearbeitet« hatte, nun endlich konfrontiert wurden. Auch eine Übersteigerung des *opus operantis* beim sakramentalen Vollzug kann kritisiert werden²³. Letztlich bestand dabei insbesondere die Gefahr, eine »Weißen-Sonntag-Frömmigkeit« zu fördern: erst Hochspannung der Erwartungen, dann nachfolgendes Erschlaffen. Unabhängig von solchen Kritikpunkten lässt sich konstatieren, dass im ausgehenden 19. Jahrhundert der Erstkommunionstag weithin als fundamentales Lebensereignis, mithin als »schönster Tag im Leben« wahrgenommen und erlebt wurde.

2. Der Kommunionbrief Georg Mittnachts

2.1 Einordnung und Gliederung

In diese von enormen Ansprüchen an die Voraussetzungen der Erstkommunion geprägten (Umbruchs-)Phase ist der Kommunionbrief Georg Mittnachts einzuordnen. Wie gestaltete sich die Situation vor Ort, was lässt sich über das religiöse, soziale und familiäre Umfeld sagen?

Georg Mittnacht und seine Ehefrau Barbara Mittnacht, geborene Engelhardt (1855–1896) bewirtschafteten einen für zeitgenössische Verhältnisse stattlichen Bauernhof mit Knechten und Mägden in Markelsheim an der Tauber – eine Weinbaugemeinde, sechs Kilometer Tauber aufwärts von Bad Mergentheim, die von 1526 bis 1809 zum Gebiet des Deutschen Ordens gehörte und katholisch geprägt war. Zwar befanden sich die Katholiken im Oberamt Mergentheim um 1875 mit einem Anteil von 36,42 % in der Minderheit, doch liegt dieser Anteil verhältnismäßig höher als in Gesamtwürttemberg (30,17 %)²⁴, zumal die Mehrheit der Protestanten im Oberamt dem Dekanat Weikersheim unterstand und sich auf diesen Raum konzentrierte²⁵. Für die nähere Umgebung Mergentheims gilt, dass die katholische Konfession deutlich dominierend war: Außer der Pfarrei von Bowiesen gehörten alle Katholiken des Oberamtes zum Landkapitel Mergentheim²⁶. Im Bezirk Mergentheim gab es 14 katholische Pfarreien; Markelsheim unterstand bei der Besetzung geistlicher Stellen der bischöflichen Kollatur. Die Gegend war auch Ende des 19. Jahrhunderts noch vorwiegend agrarisch geprägt: Bis auf die »Bembé'sche Parkettbodenfabrik« in Mergentheim gab es keinerlei Fabriken²⁷. Ackerbau, Viehzucht und Kleingewerbe stellten die wirtschaftliche Hauptgrundlage der Bevölkerung dar. Insofern entsprach die sozioökonomische Situation der Familie Mittnacht den lokalen Verhältnissen ihrer damaligen Umgebung.

Aus der Ehe von Georg und Barbara Mittnacht gingen acht Kinder hervor: Martin (1876–1956), Georg (1877–1962), Philipp (1879–1963), Kaspar Joseph (1882–1983), Margareta (1883–1973), Georg Joseph (1885–1887), Regina (1886–1913) und Pius (1890–1917). Die Erstkommunion der beiden ältesten Söhne, Martin und Georg Mittnacht, im Jahr 1889 stellt den situativen Rahmen für die Abfassung des vorliegenden Kommunionbriefes dar²⁸.

22 JUNGSMANN, Katechetik (wie Anm. 3), 241.

23 Vgl. ebd.

24 Vgl. Beschreibung des Oberamts Mergentheim. Herausgegeben von dem K. STATISTISCH-TOPOGRAPHISCHEN BUREAU. Mit vier Tabellen, einer historisch kolorierten Karte des Oberamts und vier lithographierten Ansichten, Stuttgart 1880, 86f.

25 Vgl. ebd., 239.

26 Vgl. ebd., 240.

27 Vgl. ebd., 112.

28 Nur wenige Jahre später, im Sommer 1895, starben die Briefschreiber Georg und Barbara Mittnacht, 50 und 41 Jahre alt, an Typhus und hinterließen ihre acht Kinder im Alter von 5 bis 19 Jahren.

Nachdem sie am vorausgehenden Samstag bei Vikar Franz Kohnle (1863–1930)²⁹ die Beichte abgelegt hatten, spendete ihnen am 28. April 1889 Pfarrer und Dekan Johann Baptist Hänle (1823–1899)³⁰ die Kommunion. Den hier edierten Brief, mit Bleistift auf einfachem Papier vom Vater verfasst, erhielten sie am Vorabend des Weißen Sonntags von ihren Eltern³¹. Laut Tagebucheintrag Martin Mitnachts handelt es sich dabei um ein »Begleitschreiben« zur Erstkommunion. Der Originalbrief fand sich nach über hundert Jahren, im Jahr 1992, im Nachlass Georg Mitnachts. Bemerkenswert erscheint, dass die Adressaten Martin und Georg, die Zeit ihres Lebens im gleichen Haus wohnten, den Brief bis zu ihrem Lebensende aufbewahrten.

Dem Aufbau nach folgt der Kommunionbrief zwar keinem festen Briefschema, doch lässt er sich thematisch in Unterabschnitte gliedern. Nach einem »Proöm«, das die Bedeutung der Erstkommunion als wichtigstes Ereignis des Kindeslebens herausstellt und konsequent zur angemessenen Vorbereitung auf diesen Tag mahnt, folgen zwei Bilder, die den Stellenwert der Erstkommunion illustrieren und unterstreichen sollen: zunächst die fiktive Ansprache eines Kaisers, der seine Generäle nach dem schönsten Tag ihres Lebens fragt, dann die Reminiszenz an die Zachäus-Perikope aus dem Lukasevangelium (Lk 19,1–10). Hier schließt sich eine kurze Sakramentenkatechese an, die – sicherlich unter Anknüpfung an den vorausgegangenen Pfarrunterricht – die Eucharistie als Leib Christi erklärt, der *sub una specie* mit Fleisch und Blut in die unschuldigen Kinderherzen aufgenommen wird. Auf diesen »inhaltlich« zentralen Abschnitt folgt der längste Teil des Briefes: die Gebetsanliegen, für die die beiden Erstkommunikanten die Messfrüchte ihrer Erstkommunion aufopfern sollen. In konzentrischen Kreisen bewegt sich der Gedankengang hier von einem »inner circle« immer weiter nach außen und erstreckt sich von Eltern, Großeltern und Verstorbenen über den Dekan bis hin zu Gesamtkirche und Papst. Der daraufhin einsetzende Briefschluss umfasst als Zentralthema die Aufforderung zur Bewahrung des Seelenheils, das nun durch den »bösen Feind« bzw. »böse Menschen« in Gefahr gebracht werde. Dieser Abschnitt liest sich wie eine »Entsendung« der Kinder auf ihren eigenen geistlichen Lebensweg, der nun mit der Erstkommunion beginnt. Der Brief endet mit einem Schutzgebet an Gott und mit der abschließenden Erteilung des väterlichen Segens.

2.2 Hintergründe, Motivationen und katechetische Leitvorstellungen

Das Schreiben gibt Zeugnis von einem intensiven religiösen Leben der Familie. Der – für einen Bauern auf dem tauberfränkischen Dorf – verhältnismäßig lange Brief deutet auf die zentrale Rolle hin, die die Erstkommunion in dieser Zeit im Leben eines Kindes ein-

29 Franz Kohnle (1863–1930), gebürtig aus Jagstzell, Studium der Philosophie und Theologie in Tübingen, Priesterseminar in Rottenburg, 1888 Priesterweihe, anschließend Vikar in Markelsheim, 1891 Pfarrverweser in Rechberghausen, 1893 Pfarrer in Rechberghausen, 1910 Pfarrer in Eggartskirch, 1924 im Ruhestand in Schwäbisch Gmünd. Zu ihm: Verzeichnis 1984, 47.

30 Johann Baptist Hänle (1823–1899), gebürtig aus Jagstheim (Pfarrei Kirchheim am Ries), Studium der Philosophie und Theologie in Tübingen, Priesterseminar in Rottenburg, 1848 Priesterweihe, 1858 Pfarrer und Schulinspektor in Huldstetten, 1867 Pfarrer in Rot (Dekanat Mergentheim), seit 1872 auch Dekan, 1874 Pfarrer in Markelsheim unter Beibehaltung des Dekanats. Zu ihm: Neher 1, 545.

31 Einen interessanten Nebenaspekt stellen die Geschenke dar, die die beiden Erstkommunikanten neben dem Brief ihrer Eltern erhielten: das Büchlein »Weißer Sonntag« von Rudolph Hildenbrand, das Büchlein »Führer zum Himmel«, das Gebetbuch »Lobet den Herrn«, das Büchlein »Blüten der Gottseligkeit«, das Gebetbuch »Jesus sanftmütig und demütig von Herzen, er bilde mein Herz nach deinem Herzen«, ein Bildchen vom heiligen Herzen Jesu, ein Bild mit einem Ablass für das Gebet »Gelobt sei Jesus Christus«, ein Gedicht mit der Überschrift »Immer Nimmer«, ein Bild, das Jesus als den Guten Hirten zeigt, der ein Schäflein rettet, sowie ein Lourdes-Gedicht.

nahm – oder entsprechend der Frömmigkeit der Familie einnehmen sollte. Zugleich fällt die Besonderheit auf, dass sich die Eltern offenbar als »erste Katecheten« im Leben der Kinder begriffen – sonst hätte man die Ermahnung und Bestärkung der Kinder vor ihrem »großen Tag« auch etwa dem Vikar oder dem katechetischen Vorbereitungsunterricht überlassen können. Es stellt sich die Frage, welches Rollenverständnis bei der Abfassung des Kommunionbriefes im Hintergrund stand bzw. inwiefern die Eltern nach zu ihrer Zeit verbreiteten mystagogischen Leitbildern oder Idealvorstellungen handelten.

Daher erscheint ein Blick in die zeitgenössische regional verbreitete Katechismusliteratur sinnvoll. Nach dem Übergang an Württemberg war Markelsheim zusammen mit dem verbliebenen Teil des alten Landkapitels Mergentheim, das bis dahin dem Bistum Würzburg angehört hatte, der 1821 neu gegründeten Diözese Rottenburg eingegliedert worden³². Hier war nach längeren Auseinandersetzungen um die diözesane Katechese – u. a. stand Joseph Deharbes (1800–1871)³³ Katechismus zeitweilig hoch im Kurs³⁴ – 1848 der neue Katechismus Ignaz Schusters (1813–1869)³⁵ von Bischof Joseph von Lipp (1795–1869)³⁶ zum Diözesankatechismus erhoben und in der Folgezeit weithin für die schulische Katechisation eingesetzt worden³⁷. Aufgrund der Kritik vonseiten verschiedener Pfarrer und Katecheten, insbesondere aber von Franz Xaver Linsenmann (1835–1898)³⁸ entschied sich Bischof Karl Joseph von Hefele (1809–1893)³⁹ zu einer Revision des Schusterschen Katechismus, die zwischen 1882

32 Vgl. zur Gründung und Umschreibung der Diözese Rottenburg Hubert WOLF, Gründung und Formierung einer württembergischen Diözese, in: Geschichte der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Bd. 1: Christentum im Südwesten vor 1800. Das 19. Jahrhundert, hrsg. v. Andreas HOLZEM u. Wolfgang ZIMMERMANN, Ostfildern 2019, 459–531, hier: 489–494.

33 Joseph Deharbe (1800–1871), gebürtig aus Straßburg, 1817 SJ, 1828 Priesterweihe, 1830–41 Lehrer und Prediger in den Kollegien in Brig und Fribourg, 1841–44 Hilfsseelsorger in Köthen (Anhalt), 1845–47 Prof. für Pastoraltheologie am Seminar in Luzern. Zu ihm: Wilhelm KRATZ, Art. Deharbe, Joseph Gervais, in: NDB 3, 1957, 562.

34 Joseph DEHARBE, Katholischer Katechismus oder Lehrbegriff, nebst einem kurzen Abriss der Religionsgeschichte von Anbeginn der Welt bis auf unsere Zeit. Für die Jugend sowohl als für Erwachsene. Mit bischöflicher Approbation, Regensburg/Luzern 1847.

35 Ignaz Schuster (1813–1869), gebürtig aus Ellwangen, Studium der Philosophie und Theologie in Tübingen, 1837 Priesterweihe, 1838 Ernennung zum Repetenten in Tübingen (abgelehnt), 1838–41 Präzeptoratskaplan in Gmünd, 1841–57 Pfarrer in Treffelhausen, seit 1857 in Unterailingen, 1847 Dr. theol. in Freiburg. Zu ihm: Heinrich REUSCH, Art. Schuster, Ignaz, in: ADB 33, 1891, 102f.

36 Joseph von Lipp (1795–1869), gebürtig aus Holzhausen, 1815–18 Studium der Philosophie und Theologie in Ellwangen und Tübingen, 1819 Priesterweihe, 1825 Lehrer am Gymnasium in Ehingen, 1833 Rektor, 1845 Dekan und Stadtpfarrer in Ehingen, 1847 Bischof von Rottenburg. Zu ihm: Rudolf REINHARDT, Art. Lipp, Josef von, in: NDB 14, 1985, 648f.; Hubert WOLF, Art. Lipp, Joseph von, in: BBKL 5, 1993, 103–107.

37 Vgl. Franz WEBER, Geschichte des Katechismus in der Diözese Rottenburg. Von der Aufklärungszeit bis zur Gegenwart. Mit einer Vorgeschichte über die schwäbischen Katechismen von Canisius bis Felbiger, Freiburg i. Br. 1939, 155 und 175.

38 Franz Xaver Linsenmann (1835–1898), gebürtig aus Rottweil, 1854–58 Studium der Philosophie und Theologie in Tübingen, 1859 Priesterweihe, Vikar in Oberndorf am Neckar, 1861 Repetent in Tübingen, 1867–89 Prof. für Moral- und Pastoraltheologie in Tübingen, 1872 Dr. theol. h.c. Tübingen, 1889 Domkapitular, 1895 Vertreter des Domkapitels im Stuttgarter Landtag, 1898 Wahl zum Bischof von Rottenburg. Er starb jedoch, bevor er sein Amt übernehmen konnte. Zu ihm: Alfons AUER, Art. Linsenmann, Franz Xaver, in: NDB 14, 1985, 636f.; Karl-Heinz KLEBER, Art. Linsenmann, Franz Xaver, in: BBKL 5, 1993, 95–98.

39 Karl Joseph von Hefele (1809–1893), gebürtig aus Unterkochen, 1817–25 Gymnasialstudien in Ellwangen, 1825–27 Konviktuale in Ehingen, 1827–33 Studium der Philologie, Philosophie und Theologie in Tübingen, 1833 Priesterweihe, anschließend Vikar und Gymnasiallehrer, 1840 Prof. für Kirchengeschichte in Tübingen, 1842–43 Abgeordneter des Oberamtes Ellwangen in der Zweiten Kammer

und 1887 durchgeführt wurde⁴⁰. Somit dürfte das Endprodukt dieses Prozesses, der revidierte Katechismus Schusters, der zum Zeitpunkt der Erstkommunion der Brüder Mittnacht gültige Diözesankatechismus gewesen sein. Man kann davon ausgehen, dass die offenbar frommen und kirchennahen Eltern über ein Exemplar desselben verfügten und dieses für die religiöse Erziehung ihrer Kinder sowie ihr eigenes religiöses Leben nutzten.

Finden sich nun in diesem Katechismus Hinweise auf die Rolle der Eltern als Erstkatecheten bzw. auf gedankliche oder textuelle Bezüge des Briefes auf die zeitgenössische katechetische Literatur? Der Katechismus Schusters hält sich in seinem Aufbau ganz an die alte Tradition und bietet die vier Hauptstücke gemäß den kirchlichen Formeln: Glaubensbekenntnisse – Sakramente – Gebote (Gottes und der Kirche) – Gebet. Er will also keine systematische Darstellung christlicher Lehre sein, sondern im Stil des Canisius die elementaren Grundsätze des Glaubens dem Leser nahebringen⁴¹. Unter dem Abschnitt 3. »Vom allerheiligsten Sakramente des Altars« im zweiten Hauptstück wird die Eucharistie behandelt⁴². Die Rolle der Eltern wird dabei überhaupt nicht tangiert; dafür finden sich im Kommunionbrief Georg Mittnachts jedoch allerlei Bezüge auf die Sakramentenlehre und das Eucharistieverständnis des Katechismus, was allerdings kaum verwunderlich ist. Im dritten Briefabschnitt (vgl. die Briefgliederung oben) findet sich eine kurze Sakramentenkatechese, die eine Kurzform des katholischen Eucharistieverständnisses darstellt (»[...] Jesus im hl. Sakrament verborgen unter den sichtbaren Brotgestalten mit Fleisch und Blut, mit Leib und Seele [...]«) und letztlich genau auf die Katechismusantworten auf die Fragen, was die Kirche über das Altarsakrament lehrt und unter welchen Gestalten Christus in diesem Sakrament gegenwärtig ist⁴³, passt. Auch das im Kommunionbrief omnipräsente Verständnis der Eucharistie als Sühn- und Bittopfer, das zum eigenen Seelenheil sowie zum Heil der im Gebetsanliegen Vorgetragenen aufgeopfert wird, entspricht der im Katechismus angedeuteten Schwerpunktsetzung, wo an verschiedenen Stellen besonders die Messfrüchte und der Gnadengedanke betont werden⁴⁴. Die Rettung des Seelenheils durch das Messopfer spielt eine bedeutende Rolle sowohl in der Eucharistielehre des Katechismus als auch im »Argumentationsgang« des Kommunionbriefes.

Dass sich Georg Mittnacht bei der Abfassung seines Briefes in Konzeption und Formulierung stark an bekannten und verbreiteten Formen der Sakramentenkatechese orientierte, dürfte also feststehen. Hatte er diesbezüglich jedoch Anregungen oder zumindest Anhaltspunkte bekommen, oder entsprang sein katechetischer Eifer persönlicher Neigung bzw. einem missionarisch-mystagogischen Pflichtgefühl? Wie oben erwähnt, legt der Katechismus selbst keine katechetische Unterweisung durch die Eltern nahe. Zwar findet sich in der Behandlung des vierten Gebotes die Formulierung, die Eltern vertreten »Gottes Stelle an den Kindern«⁴⁵, doch handelt es sich hier eher um die Leitungs-, Erziehungs- und Befehlsgewalt der Eltern gegenüber den Kindern als um den Auftrag zur Katechisation.

der Württembergischen Landstände, ab 1868 Mitarbeit an der Vorbereitung des Ersten Vatikanischen Konzils (Erstellung der Geschäftsordnung), 1869 Bischof von Rottenburg, Teilnahme am Ersten Vatikanum, Gegner des Infallibilitätsdogmas. Zu ihm: Franz X. FUNK, Art. Hefe, Karl Joseph von, in: ADB 50, 1905, 109–115; Rudolf REINHARDT, Art. Hefe, Carl Josef, in: TRE 14, 1985, 526–529; Hubert WOLF, Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefe (1809–1893), Ostfildern 1994.

40 Vgl. WEBER, Geschichte (wie Anm. 37), 189–202.

41 Vgl. ebd., 163.

42 Vgl. Katechismus für das Bistum Rottenburg. Herausgegeben auf Befehl und mit Gutheißung des hochwürdigsten Bischofs Karl Joseph, Freiburg i. Br. 1891, 52–63.

43 Vgl. ebd., 55.

44 Zwar wird darin selbstverständlich auch das Verständnis der Eucharistie als Lob- und Dankopfer vorgetragen, doch scheint der Gedanke der zu empfangenden Gnaden im Vordergrund zu stehen. Vgl. ebd., 58–60.

45 Vgl. ebd., 89.

Weitet man den Blick jedoch auf weiterführende katechetische Begleitliteratur, wird man fündig. So setzte sich etwa der Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877)⁴⁶ in einer kleinen Paränese von 1874 mit den elterlichen Pflichten bei der Erstkommunionvorbereitung ihrer Kinder auseinander⁴⁷. Darin findet sich sowohl die stilistische Erstkommunionpanegyrik – Erstkommunion wird beschrieben als das »erhabenste, wahrhaft göttliche Erziehungs- und Bildungsmittel des christlichen Kindes«⁴⁸ – als auch die Herzmetaphorik – Erstkommunion als Aufnahme Jesu in das unbefleckte Kinderherz⁴⁹ –, die auch im Kommunionbrief eine wichtige Rolle spielt. Diese beiden Aspekte sind in der zeitgenössischen katechetischen Literatur breit bezeugt⁵⁰. An dieser Schrift wird deutlich, dass der elterlichen Begleitung der Kinder bei der Erstkommunionvorbereitung enormes Gewicht beigemessen wurde: »Dieses ganz himmlische, ganz göttliche Mittel wird größtenteils unwirksam, wenn das Kind die hl. Communion ohne hinreichende Vorbereitung empfängt.«⁵¹ Da die Kinder naturgemäß jedoch nicht voll entscheidungs- und verantwortungsfähig sind, geht diese Verantwortung auf die Eltern über: »Ehe der Mensch die Verantwortlichkeit für seine Handlungen selbst übernimmt, haben jene sie hauptsächlich zu tragen, welche an seiner Ausbildung nach Gottes Anordnung mitgewirkt haben. [...] Daraus ergibt sich aber, wie groß und schwer bei der Vorbereitung der Kinder zur ersten hl. Communion die Pflichten jener sind, welchen die Erziehung obliegt [...]«⁵². Die Rolle der Eltern bei der Erstkommunionvorbereitung wird also nicht nur pädagogisch motiviert, sondern stark heilstheologisch aufgeladen: Damit das Seelenheil der Kinder durch unwürdige Kommunion aufgrund mangelhafter Vorbereitung keinen Schaden nimmt, haben die Eltern als Erzieher sowohl für eine hinreichende inhaltliche Vorbereitung als auch für ein angemessenes Betragen der Kinder zu sorgen. De facto wurde somit eine elterliche Pflicht postuliert, die einerseits auf der allgemeinen Erziehungspflicht der Eltern, andererseits auf ihrer Verantwortung für das Seelenheil der Kinder basierte⁵³.

Dazu passt, dass die in der Diözese Rottenburg kursierenden Katechismuskommentare die Pfarrer dazu anhielten, mit den Eltern zu kooperieren: »Bei dem Geschäfte der Vorbereitung der Erstkommunikanten müssen die Eltern derselben unsere Verbündeten sein.«⁵⁴ Die Eltern wurden folglich als nicht nur unterstützende, sondern sogar fundamental not-

46 Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877), gebürtig aus Münster, 1828 Abitur am Jesuitengymnasium in Brig, Studium der Rechts- und Staatswissenschaft in Göttingen, ab 1831 in Berlin, Staatsexamen in Münster, anschließend Gerichtsreferendar, juristische Laufbahn im preußischen Staatsdienst, 1841–43 Studium der Philosophie und Theologie in München, 1844 Priesterweihe, Kaplan in Beckum, 1848–49 Mitglied der Nationalversammlung in Frankfurt, 1849 Dompropst an St. Hedwig in Berlin, 1850 Bischof von Mainz, 1871–72 Mitglied des Deutschen Reichstags, Mitbegründer der Zentrumsparlei. Zu ihm: Erwin ISELOH, *Kirche – Ereignis und Institution. Aufsätze und Vorträge*, Bd. 1: Kirchengeschichte als Theologie, Münster 1985, 259–326; Hermann-Josef GROSSE KRACHT, *Wilhelm Emmanuel von Ketteler. Ein Bischof in den sozialen Debatten seiner Zeit*, Köln/Kevelaer 2011; Karl BREHMER, *Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877) – Arbeiterbischof und Sozialethiker. Auf den Spuren einer zeitlosen Modernität*, Regensburg 2009.

47 Vgl. Wilhelm E. VON KETTELER, *Worte der Belehrung und Ermahnung an alle christlichen Eltern über ihre Pflichten bei der Vorbereitung ihrer Kinder zur ersten hl. Communion*, Mainz 1874.

48 Ebd., 4.

49 Ebd., 5.

50 Vgl. etwa noch Friedrich KÖSTERUS, *Das letzte Jahr vor dem größten Tag im Kinderleben. Ein Hilfsbuch für Seelsorger zur Vorbereitung des Geistes und Herzens der Erstcommunicanten*, Mainz 1873.

51 VON KETTELER, *Worte* (wie Anm. 47), 24.

52 Ebd., 25f.

53 Vgl. dazu auch Joseph SOLZBACHER, *Art. Erstkommunionunterricht*, in: LThK 3, ²1959, 1053.

54 Karl MÖHLER, *Kommentar zum Katechismus für das Bistum Rottenburg. Mit Approbation des hochwürdigsten Bischofs von Rottenburg*, Bd. 2: Zweites Hauptstück, Rottenburg 1898, 86.

wendige Katecheten neben den Pfarrern wahrgenommen. In diesen Kontext lässt sich der Kommunionbrief Georg Mittnachts treffend einordnen. Es liegt nahe, dass auch in unserem Fall im Vorfeld des Weißen Sonntags Anregungen von seelsorglicher Seite an die Eltern ergingen – etwa durch den Vikar oder den Dekan, dessen Vorbereitungsunterricht auch im Kommunionbrief erwähnt wird. So stellt das vorliegende Quellenstück ein eindrückliches Zeugnis elterlicher Sakramentenkatechese und assistierender Erstkommunionvorbereitung im ausgehenden 19. Jahrhundert dar, die – gestützt auf das Sakramentenverständnis des Diözesankatechismus – die Pfarrkatechese flankierte und den Erstkommunikanten als letzte »Eucharistieparänese« vor ihrem Weißen Sonntag dienen sollte.

Anlage: Kommunionbrief Georg und Barbara Mittnacht

27. April 1889 Georg und Barbara Mittnacht an ihre Söhne Martin und Georg.

Blatt, Vorder- und Rückseite mit Bleistift beschrieben.

Im Privatbesitz Dieter Mittnacht (Sindelfingen)⁵⁵.

Liebe Kinder!

Die Zeit rückt nahe, auf die Ihr Euch schon längst gesehnt, nahe der Tag u[nd] die Stunde, auf die Ihr so sehnlustig gewartet. Mit Euch aber auch haben auf diesen Tag gehofft Eure lieben Eltern, Eure Freunde. O glücklich der Tag, o glücklich die Stunde, wo Ihr das Glück habet, zum erstenmal zum Tisch des Herrn zur hl. Kom[m]union zu gehen. O benützet diese so kostbare Zeit, denn es ist der schönste u[nd] glücklichste Tag in Eurem Leben. Ich möchte es Euch vor allem als treubesorgter, zärtlich liebender Vater ans Herz legen, das[s] Ihr Euch ja recht vorbereitet, diese wenig[e]n Stunden in Gebet, hl. Ernste, Betrachtung u[nd] guten Werken zu verbringen⁵⁶. Denn wenn ein großer Kaiser, versammelt unter seinen vielen Generälen, gesprochen, sie möchten sagen, welches der schönste Tag in seinem Leben gewesen sei, der eine sprach, der Tag nach dieser siegreichen Schlacht, der andere jenes, sagt er: nein, alles dieses nicht, sondern der schönste Tag in meinem Leben, es war der Tag meiner ersten hl. Kom[m]union.

Als einmal viel Volk beisammen war u[nd] Jesus da vorüberkam, stieg Zachäus, der klein von Statur war, auf einen Baum, um Jesus zu sehen, u[nd] der greise Simeon, der Jesus auf seinen Armen tragen durfte: o sie schätzten dieses für ein großes Glück, da letzterer ausrief: Nun Herr, laß deinen Diener im Frieden scheiden, denn meine Augen haben dein Heil gesehen. O wie viel mehr, meine lieben Kinder, dürft Ihr Euch freuen u[nd] Euch glücklich schätzen, denn durch die erste hl. Kom[m]union wird Euch die große Gnade zu Theil, nicht nur Jesus zu sehen oder auf dem Arm endlich zu halten, sondern denselben Jesus im hl. Sakrament verborgen unter den sichtbaren Brotgestalten mit Fleisch und Blut, mit Leib und Seele, in Euer unschuldiges Herz aufzunehmen, u[nd] könnt[et] Ihr schauen die Schar der Engel, die an diesen Tag den Opferaltar des unbefleckten Lamm Gottes umschweben, Ihr würdet in Staunen verzückt vor dem Altar niederfallen u[nd] Euren Gott anbeten.

Liebe Kinder, vor allem aber möchte ich Euren Gebeten empfohlen haben Eure lieben Eltern, die wir von dem Tage Eurer Geburt bis zu diesen Augenbli[c]k, da Ihr hier hinzutreten dürft, so viel für Euch gethan haben, die wir in Euren gesunden wie in kranken Tagen Euch gehegt, gepflegt u[nd] für Euer zeitliches u[nd] ewiges Wohl gesorgt haben,

55 Die Transkription erfolgte buchstabengetreu, lediglich die Interpunktion sowie gelegentliche Groß-/Kleinschreibung wurden nach Notwendigkeit angepasst.

56 Wegen Überschreibung nicht ganz zweifelsfrei zu lesen.

die wir Euret wegen so viel schlaflose Nächte⁵⁷ zugebracht haben. Betet aber auch für Kummer u[nd] Sorgen, [die wir] Euret wegen auf uns genommen.

Eure Großeltern⁵⁸, die ja auch alles für Euch gethan haben, so u[nd] noch mehr als wen[n] Ihr ihre eignen Kinder selbst wäret, die oft den letzten Bissen ihrem eigenen Munde erspart, um ihn Euch zu verabreichen, unter denen Ihr ja so ganz aufgewachsen seit. Vor allem aber möchte ich auch empfohlen haben die Verstorbenen, die draus[s]en ruhen auf dem Gottesacker, unter diesen besonders auch eine [liebe] theuere Großmutter, die ja so viel für Euch gethan, die Euch auf den Armen getragen, die, wie ich so sagen darf, Blut und Leben für Euch gelassen hätte. O wie ist sie Euch beigestanden in Eurer Krankheit, was hat sie gethan von Eurer Wiege bis zum Ende ihres Lebens, sogar noch auf ihrem Sterbebette hat sie Eurer Mutter anempfohlen, doch recht für Euch zu sorgen für Euer zeitliches u[nd] ewiges Glück. O schließt Sie ein in Eure hl. Kom[m]union, opfert sie für sie auf, werft Euch nieder auf dieses Grab u[nd] leistet Abbitte für alles dieses, was ihr sie je beleidigt. O wie wird sie sich auch freuen in der Ewigkeit u[nd] mit Sehnsucht auf diesen Tag warten, sie wird gewiß auch ihre Fürbitte bei den Throne Gottes für Euch einlegen, sie wird Maria, die Mutter Gottes, bitten, Euch unter seinen Schutzmantel zu nehmen, das[s] Ihr das Leben glücklich durchwandelt. Betet aber auch für Eure Seelsorger, die Euch in den christlichen Heilswahrheiten herangebildet, besonders für den H[errn] Dekan, der Euch für den Empfang der hl. Kom[m]union vorbereitet hat. Betet für Eure Pathen, die ja auch so viel Gutes für Euch gethan haben. Betet für die katholische Kirche u[nd] deren Oberhaupt, betet aber auch für Eure Freunde und Feinde.

Nun meine lieben Kinder, immer möge der Mahnruf an Euer Ohr ertönen von einem liebevoll mahnenden Vater, von einer treuzärtlich liebenden Mutter. Rettet Eure Seelen, ja rettet Eure Seelen, denn jetzt treffen die Versuchungen des bösen Feind[es], oft böser Menschen, an Euch heran um Euch zu verleiten u[nd] irre zu führen. O betet recht inständig zu Euren Schutzengeln, das[s] sie Euch durch Euren Lebensweg begleiten, betrübt sie nie, das[s] sie nicht weinend ihr Angesicht von Euch wegwenden, betet zur Mutter Gottes, zu Euren hl. Namenspatronen, u[nd] sie werden Euch beistehen u[nd] im Leben nicht verlassen. Mit Thränen der Rührung begleiten wir, Eure Eltern, heute Euch zur Kirche und ich ertheile Euch heute den väterlichen Segen: Gott, himmlischer Vater, blicke heute herab auf diese meine Kinder, nimm sie unter deine Obhut, damit sie stets den Pfad der Tugend wandeln u[nd] wir sie Dir wiedergeben, wie du sie uns anvertraut hast. Hilf, das[s] sie fromm und tugendhaft leben u[nd] nicht auf Abwege gerathen, das[s] Sie vielleicht nicht gar die Nägel in unsern Sarg schlagen. Es segne Euch Gott der + Vater, + Sohn u[nd] + hl. Geist, u[nd] dieser Segen begleite Euch zu hl. Schritte so durch Euer ganzes Leben, bis Ihr den Herrn schauet von Ewigkeit zu Ewigkeit. Dieses ist also Euer Eltern sehnlichster Wunsch u[nd] wir wünschen Euch noch einmal herzlich Glück zu Euren Ehrentag.

Und verbleiben Euer aufrichtig liebende Eltern

Vater G[eorg] Mittnacht

Mutter Barbara Mittnacht

Geschehen am Vorabend des weis[s]en Sonntags den 27t April [1889]

57 Hier im Original eine unleserliche Einfügung.

58 Großeltern väterlicherseits: Valentin Mittnacht (1813–1904) und Margaretha Mittnacht, geborene Olkus (1822–1904); Feier ihrer Diamantenen Hochzeit am 30. Januar 1904. Großeltern mütterlicherseits: Georg Engelhardt (1817–1893) und Anna Maria Engelhardt, geborene Halbmann (1819–1886).

AMELIE BIEG

»Frommer Glaube und unrichtige Begriffe«

Der Umgang der Gläubigen in den Oberämtern Ellwangen und Gmünd mit den Reformen der katholischen Aufklärung¹

Er sei der Meinung, dass *man sich im frommen Dienst zur Ehre Gottes durch nichts weltliches müsse abhalten lassen*². Mit diesen Worten rechtfertigte Melchior Schweiger aus Iggingen bei Gmünd im Sommer 1820 seine gesetzeswidrige Wallfahrt ins badische Walldüren. Schweigers Worte sind nicht nur ein Beleg für die Anhänglichkeit der ländlichen Bevölkerung an traditionelle Praktiken des Katholizismus, sondern auch ein Hinweis darauf, dass sich Katholiken im Königreich Württemberg in ihrer Religionsausübung eingeschränkt fühlten.

Im durch Säkularisation und Mediatisierung stark vergrößerten, vormals rein protestantischen Württemberg machten die Katholiken rund ein Drittel der Bevölkerung aus und gehörten zunächst fünf Bistümern (Augsburg, Konstanz, Speyer, Worms, Würzburg) und dem exemten Teil der Fürstpropstei Ellwangen an³. Herzog bzw. König Friedrich von Württemberg (1754–1816) garantierte allen Neuwürttembergern am 14. Februar 1803⁴ und allen Bewohnern des Königreichs Württemberg am 15. Oktober 1806 im Religionsedikt die *freie und ungehinderte Religionsausübung*⁵.

1812 wurde in Ellwangen ein Generalvikariat für den inzwischen württembergischen Anteil der Diözese Augsburg errichtet, welches 1813 um die Würzburger, 1817 schließlich um die Konstanzer, Wormser und Speyrer Anteile ergänzt wurde, so dass das Generalvikariat für ganz Württemberg zuständig war⁶. Im selben Jahr erfolgte die Verlegung von

1 Der Beitrag basiert auf meiner Masterarbeit »Die Katholiken der Oberämter Ellwangen und Gmünd im Widerstand gegen katholische Aufklärung und württembergisches Staatskirchentum (1802/1803–1848/1849)«, welche mit dem Bischof-Carl-Joseph-von-Hefe-Preis 2019 ausgezeichnet wurde und momentan zur Dissertation ausgebaut wird.

2 StAL E 175 Bü 4487, Befragungsprotokoll 5. Juli 1820.

3 Vgl. Ina U. PAUL, »Catholiken und Protestanten ... nunmehr zu Brüdern umgewandelt?« Das Ringen um die faktische Parität der Konfessionen zwischen Staat und katholischer Kirche in Württemberg im 19. Jahrhundert, in: Zwischen katholischer Aufklärung und Ultramontanismus. Neutestamentliche Exegeten der »Katholischen Tübinger Schule« im 19. Jahrhundert und ihre Bedeutung für die katholische Bibelwissenschaft (Contubernium 79), hrsg. v. Matthias BLUM u. Rainer KAMPLING, Stuttgart 2012, 9–42, hier: 11.

4 Vgl. Religions-Edikt für Neuwürttemberg 14. Februar 1803, in: August L. REYSCHER, Vollständige, historisch und kritisch bearbeitete Sammlung der württembergischen Geseze, Bd. 9, Tübingen 1835, 3–5.

5 Religions-Edikt 15. Oktober 1806, in: Ebd., 68–71, hier: 69.

6 Vgl. Rudolf REINHARDT, Zur württembergischen Kirchenpolitik im frühen 19. Jahrhundert, oder: Der katholische Landesbischof – Sektionschef im Kultusministerium?, in: RJKG 11, 1992, 241–249, hier: 243. Ausführlich zu den Vorgängen der Gründung der Oberrheinischen Kirchenprovinz vgl. Hubert WOLF, »Ad dominici gregis custodiam ...« Gründung und Formierung einer

Ellwangen nach Rottenburg⁷. Nach langen Verhandlungen mit Rom kam es schließlich in den 1820er-Jahren zur Gründung des Bistums Rottenburg als Teil der Oberrheinischen Kirchenprovinz unter dem Erzbischof Freiburg⁸. Die Stuttgarter Regierung band das neue Landesbistum in ein enges Staatskirchentum ein, welches maßgeblich durch das Vorbild des Josephinismus geprägt war. Grundlage dieses Staatskirchentums war die Übertragung des reformatorischen landesherrlichen Kirchenregiments auf die katholische Kirche und damit die Reduzierung der Rechte des Bischofs und des römischen Einflusses auf ein Minimum⁹. Umsetzen sollte dies der Katholische Geistliche Rat, später Katholischer Kirchenrat genannt, der dem Kult- bzw. Innenministerium unterstellt und mit katholischen weltlichen wie geistlichen Mitgliedern besetzt war. Nach der »Landesherrlichen Verordnung« von 1830, die alle Regierungen der Oberrheinischen Kirchenprovinz gemeinsam erlassen hatten, beanspruchte der Staat die Schutz- und Aufsichtsrechte über die Kirche; alle vom Heiligen Stuhl, vom Erzbischof oder vom Bischof ausgehenden Verordnungen unterlagen der staatlichen Genehmigung, auch die Korrespondenz mit Rom durfte nur über die Regierung in Stuttgart stattfinden¹⁰. Der König besaß das Pfarrstellenbesetzungsrecht über fast alle Pfarreien, mit Ausnahme der wenigen Patronate, welche der mediatisierte Adel innehatte¹¹.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts vertraten der Kirchenrat und große Teile des Klerus die Ideen der katholischen Aufklärung. Dieser Reformkatholizismus propagierte eine Rückkehr zu den Anfängen der Kirche: »In Frömmigkeit u[nd] Liturgie wurden Einfachheit, zurückhaltende Empfindungen u[nd] Schlichtheit angestrebt.«¹² Diese Position wurde sowohl vom Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), als auch von großen Teilen des Kirchenrats und des Klerus vertreten. Eines der prägendsten geistlichen Mitglieder des Rats war von 1807 bis 1823 der ehemalige Neresheimer Benediktinermönch Benedikt Maria von Werkmeister (1745–1823). Dieser wird als »einer der profiliertesten Vertreter der Kirchenreform im Königreich«¹³, gleichzeitig aber auch als radikaler Reformers beschrieben. Seine zahlreichen aufklärerischen Schriften bilden nahezu eine Blaupause für die württembergische Kirchenpolitik.

Die katholische Bevölkerung war folglich von Säkularisation, Mediatisierung und kirchlichen Veränderungen doppelt betroffen: Sie hatte nicht nur mit den Württember-

württembergischen Diözese, in: *Geschichte der Diözese Rottenburg-Stuttgart*, Bd. 1, hrsg. v. Andreas HOLZEM u. Wolfgang ZIMMERMANN, Ostfildern 2019, 458–529, hier: 458–502.

⁷ Erlaß des Königlichen Ministeriums des Innern und des Kirchen- und Schulwesens, die Verlegung des inländischen General-Vikariats und des Priester-Seminars nach Rottenburg betreffend 11. Dezember 1817, in: August L. REYSCHER, *Vollständige, historisch und kritisch bearbeitete Sammlung der württembergischen Gesetze*, Bd. 10, Tübingen 1836, 574–576, hier: 574.

⁸ Vgl. hierzu: Dominik BURKARD, *Staatskirche, Papstkirche, Bischofskirche. Die »Frankfurter Konferenzen« und die Neuordnung der Kirche in Deutschland nach der Säkularisation* (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 55), Rom u. a. 2000.

⁹ Vgl. Stefan J. DIETRICH, *Christentum und Revolution. Die christlichen Kirchen in Württemberg 1848–1852* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Forschungen 71), Paderborn u. a. 1996, 253.

¹⁰ Vgl. Königliche Verordnung, betreffend die Ausübung des verfassungsmäßigen Schutz- und Aufsichts-Rechts des Staates über die katholische Landes-Kirche 30. Januar 1830, in: *REGIERUNGSBLATT FÜR DAS KÖNIGREICH WÜRTTEMBERG*, 10. Februar 1830, Nr. 9, 81–88, hier: 82f.

¹¹ Vgl. Hubert WOLF, *Das evangelische Ländle und seine Katholiken. Säkularisierung und Verkirchlichung im Königreich Württemberg*, in: *Kirche im Königreich Württemberg 1806–1918*, hrsg. v. *GESCHICHTSVEREIN DER DIÖZESE ROTTENBURG-STUTTART/VEREIN FÜR WÜRTTEMBERGISCHE KIRCHENGESCHICHTE*, Ulm 2008, 52–69, hier: 58.

¹² Rudolf REINHARDT, Art. Aufklärung III. Kirchengeschichte, in: *LThK³*, 1211–1213, hier: 1212.

¹³ Konstantin MAIER, *Mönch ohne Zukunft – Flucht in die Welt. Benedikt Maria (Leonhard) Werkmeister (1745–1823)*, in: *Fortschrittsglaube und Zukunftspessimismus* (Stuttgarter Symposium Schriftenreihe 8), hrsg. v. *HAUS DER GESCHICHTE BADEN-WÜRTTEMBERG*, Tübingen 2000, 10–24, hier: 14.

gern neue und vor allem protestantische Landesherren bekommen, sondern musste auch mit grundlegenden Eingriffen in das traditionelle Frömmigkeitsleben umgehen. Die Reaktion der Gläubigen auf die Reformen soll im Mittelpunkt des vorliegenden Beitrags stehen. Dabei ist vordergründig die Frage nach der Anhänglichkeit an traditionelle Praktiken des Katholizismus zu stellen, gleichzeitig spielt aber auch die Frage nach der generellen Akzeptanz der neuen protestantischen Herrschaft Württembergs und deren Verständnis von Staatskirchentum eine Rolle.

Im Folgenden soll exemplarisch die Reaktion der Gläubigen auf aufklärerische Reformen im Hinblick auf die Wallfahrten sowie die Gottesdienstordnung in den Oberämtern Ellwangen und Gmünd, die zuvor den Bistümern Augsburg und Würzburg angehörten, für den Zeitraum von 1802/03 bis 1848 dargestellt werden.

1. Das Problem der Wallfahrten

Vertreter der katholischen Aufklärung wie Benedikt Maria Werkmeister empfanden *Wallfahrten als Auswüchse des Cultus*¹⁴. Werkmeister erkannte zwar an, dass Reliquien von Heiligen verehrungswürdig seien, betonte jedoch: *Wir können gute Katholiken seyn und bleiben, ohne je eine Reliquie, sie mag auch noch so berühmt seyn, verehrt, oder eine Wallfahrt dahin verrichtet zu haben*¹⁵. Für abergläubisch hielt er es, *wenn wir die Heiligen nur anrufen, insoferne sie sich bereits an einem Gnadenorte, durch besondere Wunder, als sehr gefällig legitimirt haben*¹⁶. Vor allem aber stellten Wallfahrtskirchen ein Hindernis für den eigentlichen Pfarrgottesdienst dar, auf den die katholische Aufklärung das Hauptaugenmerk legte. Deswegen sollten alle *überfüssige[n] und unächte[n] Nebenandachten*¹⁷ abgeschafft werden. Der Bau *unnöthiger Kirchen und Kapellen*¹⁸ sollte verhindert, waren solche vorhanden, so sollten sie *geschlossen und weggeschafft werden*¹⁹. Gleichzeitig versuchten sowohl staatliche Stellen als auch das Generalvikariat Auswüchse im Wallfahrtswesen zu beschränken. So durften ab 1808 Pfarrkapläne, Hilfspriester und Vikare an Sonn- und Feiertagen *in den besonderen Wallfahrtskirchen keine gottesdienstlichen Handlungen vornehmen, oder sich auch nur dahin begeben*²⁰. 1811 verbot das Innenministerium *das Auslaufen der König[lichen] Unterthanen in auswärtige Wallfahrts-Orthe*²¹, also den Besuch ausländischer, d. h. nichtwürttembergischer, Wallfahrtsorte. Allein der Umstand, dass das Generalvikariat 1822 erneut auf dieses Verbot hinweisen musste, lässt den Schluss zu, dass es zu Verstößen gekommen war²². Die Reformen wurden stets nicht nur religiös, sondern auch ökonomisch und sozial begründet. Durch Wallfahrten und Bittgänge in andere Orte würden die Menschen *nicht nur so sehr als zuvor an der Arbeit verhindert, sondern sogar noch*

14 [Benedikt M. WERKMEISTER,] Entwurf einer neuen Verfassung der deutschen katholischen Kirche in dem deutschen Staatenbunde, o. O. 1816, 90.

15 [Benedikt M. WERKMEISTER,] An die unbescheidenen Verehrer der Heiligen, besonders Mariä. Eine Belehrung nach der ächt-katholischen Glaubenslehre, Hadamar 1801, 16.

16 Ebd., 65.

17 WERKMEISTER: Entwurf (wie Anm. 14), 90.

18 Ebd., 89.

19 Ebd.

20 Dekret des Kön. kath. geistl. Raths, den katholischen Gottesdienst an Sonn- und Werktagen betreffend 18. August 1808, in: REYSCHER: Sammlung, Bd. 10 (wie Anm. 7), 226.

21 Erlaß des K. Ministeriums des Innern, das Auslaufen der Königl. Unterthanen in auswärtige Wallfahrts-Orthe betreffend 17. Oktober 1811, in: Ebd., 385.

22 Erlaß des General-Vikariats, das Auslaufen des Pfarrvolks nach ausländischen Wallfahrts-Orten betr. 8. März 1822, in: Ebd., 692–694.

zu *Zechen in auswärtigen Wirthshäusern verleitet*²³. Auch die Kindererziehung sah man durch das Wallfahren in Gefahr. Besonders auffallend an allen Regelungen ist, dass keine konkreten Strafen oder Konsequenzen bei einem Verstoß festgelegt waren. Ein Umstand, welcher in der Praxis zu Problemen führen sollte.

2. Wallfahrten ins Ausland: Walldürn

Für die Gläubigen der Oberämter Ellwangen und Gmünd scheint die Wallfahrt zum Heiligen Blut ins badische Walldürn eine beliebte Wallfahrt in das benachbarte Ausland gewesen zu sein, zumindest fiel sie den Behörden am stärksten auf. So berichtete der Gmünder Oberamtmann Jakob Stängel am 15. Juni 1820 an die Kreisregierung, dass der Igginger Schultheiß Müller gemeldet habe, am 29. Mai hätten mehrere Personen seiner Gemeinde eine Wallfahrt nach Walldürn unternommen²⁴. Auf Verlangen der Kreisregierung legte das Oberamt am 8. Juli 1820 ein Untersuchungsprotokoll²⁵ vor, welches Auskünfte über die fünf ermittelten Personen und ihre Absichten gibt. Johann Werner, 68 Jahre und Bauer aus Iggingen, gab an, *daß er [zwar] gehört habe, das Wallfahrten ins Ausland sei verboten, allein er als Ausdinger habe sich nicht als davon betroffen angesehen. Außerdem besuche er seit 30 Jahren Walldürn, weil sein Vieh [...] im̄er durch Krankheit[en] heimgesucht worden sei und von der Zeit an, wo er den busenden Zug unternom̄en habe, spüre er nichts mehr davon*. Der eingangs zitierte Melchior Schweiger aus Iggingen, ein 36 Jahre alter Vater von drei Kindern, erklärte, dass er eine *Art epileptische Krankheit* habe, weshalb er *schon seit mehreren Jaren das heilige Grab zu Wallthürn [aufsuche], um sich im Gebet dort Gesundheit von der Vorsehung zu erleben*. Er kannte zwar das Verbot, glaubte aber, *solches nur so mehr nicht beachten zu dürfen, als man sich im from̄en Dienst zur Ehre Gottes durch nichts weltliches müsse abhalten lassen*. Der 64-jährige Jacob Bude war für die Seelenruh seines erschlagenen Bruders Johann nach Walldürn gegangen. Er sagte weiter aus, dass er von dem Verbot des Wallfahrtens ins Ausland nichts wisse, *deñ er habe ein übles Gehör u[nd] bekümmere sich daher um das, was vorgehe in der Gemeinde sehr wenig*. Johann Maier aus dem Nachbarort Brainkofen, 65 Jahre alt, hatte sich wegen *einer sehr schmerzlichen Verstopfung im Unterleib*, gegen welche keine Medizin geholfen habe, *[i]m Glauben an höhere Hülfe* dem Wallfahrtszug angeschlossen. Anna König, die einzige Frau der Gruppe, ledig und 36 Jahre alt, bekannte ebenfalls, dass sie von dem Verbot gewusst habe, jedoch gegenüber ihrer kranken Mutter ein Gelübde abgelegt habe, nach Walldürn zu gehen. *Sie sei der Meinung gewesen, daß göttl[iche] Versprechen durch weltliche Verbote nicht gehindert werden dürfen*. Zusätzlich berichtete Melchior Schweiger, dass in Walldürn *nicht nur aus Ellwangen viele hunderte Büßende sondern auch von andern Gegenden in Württ[emberg] 1000te an der Zahl versam̄elt* gewesen seien. Diese hätten betont, *daß man sie in Ausübung dieses x̄stkathol[ischen] Gebrauchs nicht hindern könne*.

Alle Delinquenten hatten sich also Hilfe und Heilung durch den Gang nach Walldürn erhofft. Wie Oberamtmann Stängel an die Kreisregierung meldete, sei nicht *Ungehorsam gegen das Gesez, sondern mehr ein frommer Glaube und unrichtige Begriffe über unmittlere göttliche Einwirkungen, die Triebfeder*²⁶ zur Wallfahrt ins Ausland gewesen. Interessant sind auch die Aussagen zum Verhältnis von staatlichen Verboten und persönlicher Frömmigkeit, denn die Wallfahrer waren davon überzeugt, dass religiöse Absichten

23 Dekret der Churf. Ob. Landes-Regierung in Ellwangen, die abgestellten Feiertage und Bittgängen betreffend 2./6. September 1804, in: Ebd., 105f., hier: 106.

24 Vgl. StAL E 175 Bü 4487, Bericht des Oberamts 15. Juni 1820.

25 Ebd., Untersuchungsprotokoll 5. Juli 1820.

26 Ebd., Bericht des Oberamts 8. Juli 1820.

von größerer Bedeutung seien, als vom Staat vorgegebene Normen. Die Wallfahrt an einen Gnadenort wie Walldürn, dessen Heiligblutreliquie bei den »üblichen Gebrechen des kleinen Mannes«²⁷ aufgesucht wurde, wurde von den Befragten dezidiert als Bestandteil ihres katholischen Glaubens angesehen, ein Verbot konnte sie nicht davon abhalten. Die Reaktion der Behörden scheint die Umgehung der Verbote zusätzlich befördert zu haben, denn trotz mehrmaliger Vorsprache des Oberamts beim Kirchenrat kam es offenbar nicht zur Bestrafung der fünf Igginger Wallfahrer²⁸.

3. Wallfahrten im Inland: Der Schönenberg

Die bedeutendste Wallfahrt im Oberamt Ellwangen stellte diejenige zu Unserer Lieben Frau auf dem Schönenberg bei Ellwangen dar. 1638 von Jesuiten mit einer kleinen Marienstatue initiiert, wurde die Wallfahrt nach und nach ausgebaut und 1682 der Grundstein für eine große barocke Wallfahrtskirche gelegt²⁹. Nach dem Übergang der Fürstpropstei Ellwangen an Württemberg schien die Schönenbergkirche zunächst als Seminarkirche für das 1812 gegründete Priesterseminar gesichert zu sein.

1813 wurde das Problem der Wallfahrt dorthin aktenkundig. Am 21. September berichtete Regens Michael Wagner (1758–1838), dass *am abgewürdigten Mattheus Tage die Gemeinde Schwabsberg mit Kreuz, und Fahnen, und unter Gesang - jedoch ohne Geistlichen anhero gekommen*³⁰ sei. Wagner beteuerte, *[v]on Seiten des Seminars ging gar niemand hinunter, obgleich der Meßner 3 mal um das Beichthören ansuchte*. Zudem glaubte er zu wissen, dass der Ortspfarrer Johann Schlöder (1766–1834) vergeblich beim Generalvikariat um Erlaubnis für diesen Bittgang ersucht habe. *Da nun dieser Pfarrer durch die abschlägige Antwort des General-Vicariats dieser Prozession anwohnen weder durfte, noch wollte, so ging die Gemeinde ohne den Pfarrer*. Am 15. November 1813 äußerten sich der Schwabsberger Schultheiß Häfele sowie die Bürgermeister Xaver Lipp und Georg Schuster zu den Gründen des unerlaubten Bittgangs: *Die Gemeinde hat wegen dem schon seit drei Jahren erlittenen Wetterschlag beschlossen, im Früh- und Spät-Jahr einen Bittgang auf den Schönenberg zu unternehmen, deshalb war jedoch unbedacht daß bei demselben kein Kreuz und Fahnen mitgenommen werden dürften ansonsten dieses unterblieben wäre*³¹. Sie baten darum, diese Unwissenheit nicht als Verbrechen zu werten. König Friedrich entschied dann zwar, dass er *bei den vorgebrachten Entschuldigungen die Sache dermal auf sich beruhen lassen*³² wolle, drohte allerdings im Wiederholungsfall mit Strafen. Die unerlaubte Prozession ohne Pfarrer, aber mit Kreuz und Fahnen auf den Schönenberg wurde also eher milde beurteilt. Die von den Schwabsbergern angegebene Notsituation lässt sich nachweisen: Am 16. Juni 1812 hatte Hagel große Teile der Ernte des Oberamts Ellwangen verwüstet; Schwabsberg war davon besonders betroffen³³.

27 Wolfgang BRÜCKNER, Die Verehrung des Heiligen Blutes in Walldürn. Volkskundlich-soziologische Untersuchungen zum Strukturwandel barocken Wallfahrtens (Veröffentlichungen des Geschichts- und Kunstvereins Aschaffenburg e. V. 3), Aschaffenburg 1958, 93.

28 Vgl. StAL E 175 Bü 4508, Oberamtsbericht 15. März 1822.

29 Zur Begründung der Schönenberger Wallfahrt vgl. Georg OTT, Die Wallfahrtsgeschichte auf dem Schönenberg bei Ellwangen von ihrer Entstehung bis zum Dritten Reich, in: Wallfahrt Schönenberg 1638–1988. Festschrift zum 350jährigen Jubiläum, hrsg. v. Hans PFEIFER, Ellwangen 1988, 13–51, hier: 19–22.

30 StAL E 211 VI Bü 991, Bericht des Regens 21. September 1813.

31 Ebd., Schreiben der Gemeinde Schwabsberg 15. November 1813.

32 StAL F 163 Bü 549, Resolution König Friedrichs 2. Dezember 1813.

33 Vgl. StAL F 163 Bü 744 b, Verzeichnis 2. Juli 1812.

Die hier fassbare Frömmigkeit verknüpfte kirchliche und magische Elemente, welche der ländlichen Gesellschaft zur Alltagsbewältigung dienten. Die Barockfrömmigkeit war eng auf die Bedürfnisse der Landwirtschaft abgestimmt; Bitt- und Flurumgänge, Hagel-feiern und Wettersegen vermittelten den Menschen die Überzeugung, Einfluss auf die Naturgewalten nehmen zu können³⁴. Die Schwabsberger waren während der Napoleo-nischen Kriege und im »Jahr ohne Sommer« 1816 nicht die einzigen, welche in dieser Notlage himmlischen Beistand suchten. So erbat 1811/12 die Gemeinde Neckarsulm er-folgreich die Genehmigung zur Feier des St. Sebastianstages, 1817 wollte die Gemeinde Mergentheim am Pfingstmontag eine Wallfahrt zur Bergkirche in Laudenschach abhalten³⁵.

Nach der Verlegung des Priesterseminars 1817 nach Rottenburg hatte die Schönen-bergkirche zunächst keine Funktion mehr. 1829 kritisierte die Kreisregierung, dass *die ehemalige Wallfahrt-Kirche auf dem Schönen Berg, welche selten geschlossen wird, anhal-tende Gelegenheit zum Auslaufen*³⁶ für die Ellwanger sei, weshalb man *die baldige Erhe-bung dieser isolierten Kirche zur Pfarrkirche und die Aufstellung eines künftigen Pfarrers an derselben [empfahl], welcher Ordnung herstellen, und diese kräftig handhaben würde*. Doch erst 1832 wurde die Wallfahrtskirche zu einer Pfarrkirche umgewandelt³⁷. Zum Pfarrer wurde Martin Diem (1800–1863) ernannt, seine Aufgabe sollte vorwiegend sein, durch die strikte Einhaltung der Regelungen zugunsten des Pfarrgottesdienstes die Kir-che für Wallfahrer unattraktiv zu machen³⁸.

Doch offenbar fiel es ihm schwer, diese Anweisungen umzusetzen. Im Juni 1834 wur-de der Pfarrer von seinen Gläubigen gedrängt, eine außerordentliche Frühmesse an Sonn-tagen und/oder an den Feiertagen abzuhalten³⁹. Kurze Zeit später führte ein kritischer Artikel in der liberalen Stuttgarter Zeitung *Der Beobachter*⁴⁰ zu einer intensiven Unter-suchung. Um die Lage genauer beschreiben zu können, hatte sich der Ellwanger Dekan Matthäus Sengle (1783–1867) persönlich dorthin begeben und wusste zu berichten, *daß in der dunklen Kapelle [...] eine Menge aus rothem Wachs [wie] Schweine, Pferde, Ochsen, Kühe, Menschenhände und -füße und Augen*⁴¹ sowie *eine Menge Votiv-Tafeln des unge-räumtesten Inhaltes, und von den unglücklichsten Darstellungen* vorhanden seien. Dazu käme, *daß die Wallenden in höchsttraurigem Verehrungsgeist zur hl. Jungfrau den Berg, auf welchem die Kirche steht, auf den Knien anrutschen, und zwar je nach der Größe vermeintlicher Sühnung ein- oder mehrmal*. Der Dekan war überzeugt, dass *[s]o lange in der nunmehrigen Pfarrkirche das sogenannte Wunderbild befindlich seyn wird, um an die halbdunkle der Phantasie der Einfältigen so sehr zusagende Stelle die Andächtigen zu lokern, [...] das Wallfahrten von keinem Geistlichen abgestellt werden könne [...]*. Sengle schlug deshalb vor, das Gnadenbild *in die Stiftskirche zu Ellwangen* zu versetzen und griff damit auf eine Strategie zurück, die gerne von Obrigkeiten und aufgeklärten katholischen Kirchenstellen genutzt wurde, um Wallfahrten zu beschränken oder gar zu beenden⁴².

34 Vgl. Vadim OSWALT, Staat und ländliche Lebenswelt in Oberschwaben 1810–1871. (K)ein Kapi-tel im Zivilisationsprozeß? (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 29), Leinfelden-Echter-dingen 2000, 161f.

35 Vgl. StAL E 211 VI Bü 917; StAL E 211 VI Bü 993.

36 StAL E 211 VI Bü 932, Bericht der Kreisregierung 14. April 1829.

37 Vgl. HStAS E 267 Nr. 331, Vertrag über Ausstattung der Kirchenpfünde 9. Juni 1832; Über-gabs-Urkunde 8. November 1832; DAR M 2 Ortsakten Schönenberg, Ordinariat an das Dekanat 15. Januar 1833.

38 Vgl. DAR M 2 Ortsakten Schönenberg, Kirchenrat an Dekan 24. Dezember 1833.

39 Ebd., Diem an das Dekanat 20. Juni 1834.

40 Art. Stadt- und Landschau, in: *Der Beobachter*, 24. September 1835, Nr. 831.

41 DAR M 2 Ortsakten Schönenberg, Dekan an Ordinariat 13. Oktober 1835.

42 So beabsichtigte beispielsweise die Wiener Regierung unter Kaiser Joseph II. (reg. 1765–1790) 1786 die Verlegung des Gnadenbildes der Weggental Kirche in die Rottenburger Stadtpfarrkirche,

Während der Kirchenrat der Verlegung des Gnadenbildes umgehend zustimmte⁴³, hielt das Ordinariat das unkontrollierte Auslaufen *ohne Zweifel [für] eine bedauernswürdige Erscheinung*⁴⁴, bezweifelte aber die *Zweckmäßigkeit* der Verlegung, da diese *eine zu große Bewegung unter dem Volk hervorbringen* könnte. Stattdessen glaubte das Ordinariat durch weitere Vorschriften das Problem lösen zu können: So sollte keine andere Messe in der Kirche mehr erlaubt werden als der Pfarrgottesdienst. Um das Gnadenbild herum sollte *alles, was die Phantasie besonders steigern könnte, alle auffallende Verzierungen, Anzünden von Kerzen u[nd] Lampen* verboten sowie die Votivtafeln und Wachsfiguren entfernt werden. In einem Schreiben, welches wohl als internes Votum gedacht war, kritisierte Domkapitular Franz Alois Wagner (1771–1837) das rigorose Vorhaben von Kirchenrat und Dekan und kam zu folgendem Schluss: *Ellwangen u[nd] dessen Umgegend hat seinen zeitlichen u[nd] geistigen Wohlstand dieser uralten Wallfahrt zuverdanken, ohne dieselbe wäre keine so ergiebige Stiftungen dahin geflossen, ohne welche auch keine Pfarrey hätte errichtet werden können, es wäre also unverantwortlich, weñ man im Angesichte der noch lebenden Familien dieser Stifter sogar das unschuldige Bild, vor dem ihre fromen Vorfahren vor mehr als 300 Jahren ihre fromen Gelübde Gott darbrachten, den Einigen der Menschen entziehen wollte – blos weil es die heutige Aufklärerey dem Spott u[nd] Hohn preiszugeben sich angelegen seyn läßt*⁴⁵.

Der zur Rechtfertigung aufgeforderte Pfarrer Diem antwortete in einer Stellungnahme an das Ordinariat. Am Pfingstmontag kämen aus *Dinkelsbühl etwa 150 Personen*⁴⁶, an den Marienfeiertagen, besonders an Mariä Himmelfahrt und an Mariä Geburt *wirklich 1000 bis 1500 Fremde*, an den Freitagen in der Fastenzeit *je nach der Witterung 300 bis 800 Personen meistens aus der Stadt, aber auch aus der Umgegend*, in der Bittwoche *von der umliegenden Gegend kleine Prozessionen, einige über eine Stunde, jedoch nie mit einem Geistlichen*. Als Gegenmaßnahme habe er das an den Marienfesten übliche Küssen des Marienbildes sowie das Herumlaufen der Wallfahrer in der Kirche während des Gottesdienstes verboten. Bei der Predigt und Christenlehre würden die Kirchentüren bis auf diejenige des Hauptportals geschlossen, damit niemand seine Worte durch Herumgehen in der Kirche stören könne. Zudem würde er in den Predigten auf alle *abergläubischen Erzählungen* über die Mutter Gottes verzichten, *vielmehr wählte er immer einen Theil ihrer himmlischen Gesinnungen, ihre Herzensreinigkeit, ihre Demuth, ihre stille Ergebung pp. zum Gegenstand der Betrachtungen, und zeigte, daß sie ihr Wohlgefallen an der Nachahmung dieser Gesinnungen habe, nicht aber daran, daß jemand um die Kirche herum krieche, wächserne Pferde, Kinder, Schweine, Füße, Hände pp. in der Kapelle aufhänge*. Diem beteuerte, nichts zu tun, was die Wallfahrt befördern könnte. Das Marienbild wollte er jedoch in der Kirche belassen, da er bereits jetzt schon beim Volk als *ein Verächter der göttlichen Mutter und ein Verfolger der christlichen Andacht [sowie] einen Muttergotteschänder, den der Satan in Stücken zerreißen soll*, angesehen werde. In der Folge wurde von einer Verlegung des Gnadenbildes in die Stadt endgültig abgesehen, Diem wurde vom Dekanat lediglich angewiesen, *Votivtafeln verzernte Figuren, wächserne Hände, Füße*⁴⁷ zu entfernen.

vgl. HStAS B 38 I Bü 172. 1811 verfügte König Friedrich die Verlegung des Gnadenbildes aus der zum Abbruch freigegebenen Wallfahrtskirche auf dem Welschenberg in die Pfarrkirche von Mühlheim an der Donau, vgl. HORST-DIETER VON ENZBERG, Die ehemalige Wallfahrtskirche Maria Hilf auf dem Welschenberg zwischen Mühlheim und Fridingen an der Donau (Veröffentlichungen des Geschichtsvereins für den Landkreis Tuttlingen 12), Neustadt a. d. Aisch 2015, 245.

43 Vgl. DAR G 1.3 Ellwangen-Schönenberg F 5, Kirchenrat an Ordinariat 27. Oktober 1835.

44 Ebd., Ordinariat an Kirchenrat 1836.

45 Ebd., Kommentar Domkapitular Wagners 16. April 1836.

46 Ebd., Diem an Ordinariat 14. März 1836.

47 Ebd., Ordinariat an Dekan 27. Mai 1836.

Damit schien 1836 zumindest die Diskussion zwischen Kirchenrat und Ordinariat um die Wallfahrt auf den Schönenberg beendet zu sein, zumindest finden sich danach keine Auseinandersetzungen mehr darüber. Doch das Fehlen eines offiziellen Schriftverkehrs lässt nicht darauf schließen, dass die Wallfahrt nun zum Erliegen gekommen wäre. Inländische Bittgänge, solange sie eine bestimmte Dauer nicht überschritten, waren weiterhin erlaubt. Eine erneute Pfarrvisitation 1842 bemerkte ebenfalls, dass der Schönenberg einen *noch lange nicht untergegangenen Ruf*⁴⁸ als Wallfahrtsort besitze, weshalb der dortige Pfarrer weiterhin bemüht sein müsse, *daß er alles abwende, und pflichtgemäß verhindere, was die Pfarrkirche zum Nachtheil der kirchlichen Ordnung in der Nähe und in der Ferne wieder in die weit untergeordnete Eigenschaft einer Wallkirche verwandeln möchte.*

4. Die Gottesdienstordnung in Gmünd 1830/31

Bis zum Erlass der ersten allgemeinen Gottesdienstordnung für das Bistum Rottenburg 1837/38 verfügte die katholische Kirche in Württemberg nicht über eine einheitliche Gottesdienstordnung. So basierte der Kultus zum Teil auf Verordnungen, die aus den Vorgängerdiozesen übernommen worden waren, auf Erlassen von Kirchenrat und Generalvikariat bzw. Ordinariat sowie auf Rezessen, welche infolge von Visitationen erlassen worden waren. Mit diesen Mitteln hatte man zunächst in eher kleinteiligen Schritten versucht, einheitlichere Formen im Gottesdienstwesen zu erreichen.

Aufklärerische Reformen, welche Gottesdienst und Kultus betrafen, folgten im Wesentlichen den Grundsätzen »bürokratischer Rationalisierung von Frömmigkeit, Verinnerlichung des Glaubens und Trennung des Heiligen vom Profanen«⁴⁹. Bereits in den 1770er-Jahren waren in den Diözesen Augsburg und Würzburg zahlreiche Feiertage abgeschafft oder deren Begehung auf den nachfolgenden Sonntag verschoben worden, so dass 20 offizielle Feiertage in der Augsburger bzw. 21 in der Würzburger Diözese übrig blieben⁵⁰. 1803 begannen darüber hinaus in Neuwürttemberg die Bemühungen, Kirchweihfeste, sofern sie auf einen Werktag fielen, entweder auf den vorhergehenden oder den nachfolgenden Sonntag zu verlegen⁵¹. Das Hauptaugenmerk sollte vor allem auf den Pfarrgottesdienst gelegt werden, welcher durch die Reduzierung aller Nebenmessen und Andachten aufgewertet werden sollte⁵².

Ein wichtiger Teil der aufgeklärten Reformen war die Bekämpfung des »Aberglaubens«. Die Bräuche, an Christi Himmelfahrt eine hölzerne Christusfigur im Kirchenraum hochzuziehen und an Pfingsten eine Taube herabzulassen, wurden als *zu sinnliche*

48 DAR G 1.8. Nr. 58, Spezialbericht 1842.

49 Rudolf SCHLÖGL, Katholische Kirche, Religiosität und gesellschaftlicher Wandel. Rheinisch-westfälische Städte 1750 bis 1830, in: Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert (Industrielle Welt 54), hrsg. v. Wolfgang SCHIEDER, Stuttgart 1993, 86–112, hier: 102.

50 Vgl. StAL B 279 I Bü 29, Hirtenbrief des Bischofs von Bamberg und Würzburg 1. März 1770; StAL B 177 S Bü 2932, Hirtenbrief des Bischofs von Augsburg 28. Juni 1773.

51 Vgl. Dekret des Bischöfl. Vikariats in Würzburg, die Verlegung des Festes des Schutz- und Kirchen-Patrons auf den folgenden Sonntag betreffend 11. Juli 1803, in: REYSCHER, Sammlung, Bd. 10 (wie Anm. 7), 45; General-Reskript der Churf. Ob.Land.Regierung in Ellwangen, die Kirchweihen betreffend 25. September 1803, in: Ebd., 49; Dekret der Churf. Ober-Landes-Regierung in Ellwangen, die noch beibehaltenen Feiertage und die Verlegung der Kirchen-Patronatfeste betreffend 10. Oktober 1803, in: Ebd., 50f.; Reskript der Churf. Ober-Landes-Regierung in Ellwangen, Verlegung einiger Feiertage und Patrocinien-Fest auf die nächst darauf folgenden Sonntage betreffend 21. Februar 1804, in: Ebd., 67; Dekret des Bischöfl. Vikariats in Würzburg, die Abstellung der nächtlichen Andachten und die Verlegung der Patrozinien auf den nächst folgenden Sonntag betr. 14. Januar 1808, in: Ebd., 200.

52 Vgl. WERKMEISTER, Entwurf (wie Anm. 14), 90.

*Vorstellungen*⁵³ verboten. Die Ewige Anbetung, die bisher zwischen zehn Stunden und zwei Tagen dauern konnte, wurde 1822 *in 2 Bethstunden abgeändert*⁵⁴, welche nur an Sonn- und Feiertagen unter Anleitung eines Geistlichen stattfinden durften. 1826 wurde das Aufstellen von Weihnachtskrippen verboten, da durch die *theaterähnlichen Berge [und das] Hineinstellen kleiner buntscheckiger Figuren*⁵⁵ die *heilige Geschichte entstell[t]* werde. Gleichzeitig wurde die Aufstellung von Heiligen Gräbern in der Karwoche verboten. Ein Jahr später sollten alle *angekleidete[n] Bilder und Statuen Jesu, Maria[e] und der Heiligen*⁵⁶ entfernt werden.

Wie weitgehend die bisher gewohnten Andachten abgeschafft werden sollten, bekam die Pfarrgemeinde in Gmünd im Jahr 1830 zu spüren. Als 1802/03 die katholische Reichsstadt Gmünd durch das protestantische Herzogtum Württemberg mediatisiert worden war, verfassten dessen Beamte einen umfangreichen Bericht über den Zustand der Stadt⁵⁷. Sie glaubten, einen großen Hang der Einwohner zu *Bigotterie und Aberglaube* feststellen zu können. Gerade in letzterem sei das Volk *bisher vorzüglich durch die vielen Mönche erhalten und bestärkt worden*. Die Stadträte würden bei jeder Versammlung den *Rosenkranz öffentlich tragen und bis zu Ende des Raths und Gerichts in der Hand behalten*, eine Praxis, welche eher an Ordensleute erinnert, die den Rosenkranz am Habit tragen. Es sei *des Kirchelauffens, des Rosenkranzbetens und des Beichtens kein Ende*. Würde ein Kapuziner den Menschen die Beichte abnehmen, so würde er sie auf den nahegelegenen Salvatorberg zur Wallfahrtskapelle schicken, wo sie durch *das Abhaspeln der damit verbundenen Ave Maria, Kredos, Vaterunser* von ihrer Arbeit abgehalten würden. Unter anderem deshalb erschien es der neuen Regierung folgerichtig, die in Gmünd vorhandenen sechs Klöster aufzulösen⁵⁸.

Wie beharrlich sich die Frömmigkeit der Gmünder – wenn auch von den protestantischen Württembergern mit Übertreibungen und in Unkenntnis der katholischen Lebenswelt beschrieben – über die Jahrzehnte hinweg erhalten hatte, zeigt der Konflikt um die Gottesdienstordnung in der Stadt. Im Oktober 1830 hatten Kirchenrat und Ordinariat eine Visitation des Dekanats und damit auch der Stadtpfarrei Gmünd vorgenommen. Angesichts der umfangreichen Rezesse, welche daraufhin vom Kirchenrat zur Abstellung von Unregelmäßigkeiten erlassen wurden, wird deutlich, dass in Gmünd bis 1830 viele der zuvor erlassenen Reformen des Gottesdienstes nicht oder kaum umgesetzt worden waren. Denn der Kirchenrat trug am 12. Januar 1831 dem Dekan und Stadtpfarrer Franz Xaver Wildt (1780–1844) auf, die *vielen ausserordentlichen Gottesdienste*⁵⁹ abzuschaffen. Die Aussetzung des Allerheiligsten jeden Sonn- und Feiertag in der ersten Messe, an anderen Festen während des Messamts und der Vesper sowie an jedem 3. Sonntag im Monat mit anschließender Prozession sei *auf die in anderen Kirchen üblichen Gelegenheiten zu beschränken*. Es wurde verboten, das Ziborium an Werktagen von Palmsonntag bis Rosenkranzsonntag auszusetzen und die donnerstäglichen Ölbergandachten in der Fastenzeit abzuhalten, Abendandachten waren in der Fastenzeit nur am Sonntag erlaubt.

53 Erlaß des General-Vikariats von Ellwangen, die zu sinnlichen Vorstellungen von Christi Himmelfahrt und der Sendung des heiligen Geistes betreffend 19. April 1814, in: REYSCHER, Sammlung, Bd. 10 (wie Anm. 7), 459f., hier: 460.

54 Erlaß des General-Vikariats, die ewige Anbethung betreffend 22. Februar 1822, in: Ebd., 690f., hier: 691.

55 Erlaß des General-Vikariats, die Weihnachtskrippen betreffend 27. November 1826, in: Ebd., 853f., hier: 853.

56 Erlaß des General-Vikariats, die angekleideten Bilder und Statuen in den Kirchen betreffend 21. August 1827, in: Ebd., 865f., hier: 865.

57 StAL D 23 Bü 93, Bemerkungen über die Industrie und den Nahrungsstand 1802–1803.

58 Vgl. Kurt SEIDEL, Schwäbisch Gmünd im 19. Jahrhundert, in: Geschichte der Stadt Schwäbisch Gmünd, hrsg. v. STADTARCHIV SCHWÄBISCH GMÜND, Stuttgart 1984, 305–365, hier: 309.

59 DAR G 1.8. Nr. 164, Rezesse 12. Januar 1831.

Der am 4. Mai stattfindende Bittgang sollte in eine *frühe innere Kirchenandacht verwandelt werden, wie dieß an vielen Orten geschehen ist*. Die Betstunden am Sonntag von sechs Uhr früh bis nachmittags vier Uhr während der Fronleichnams-Oktav sowie die Predigten am abgeschafften Feiertag St. Katharina und am Sonntag nach Mariä Himmelfahrt wurden ebenfalls verboten. Die noch bestehenden Wein- und Wachsbenediktionen sollten unterlassen werden. An Sonn- und Festtagen sollte Figuralmusik gespielt sowie der deutsche Kirchengesang eingeführt werden. Am Ölberg hinter dem Choralter durften keine neuen Votive mehr angebracht werden. Zwei *weniger als erbaulich* aussehende Statuen in der Gottesackerkapelle sollten entfernt, die Herrgottsruhkapelle, da sie *ganz überflüssig* sei, verkauft und abgerissen werden.

Die Umsetzung dieser Rezesse stellte den aufgeklärten Stadtpfarrer offenbar vor große Probleme. Wildt sprach gegenüber dem Oberamt Gmünd am 8. Februar 1831 davon, dass er seit seinem Amtsantritt vor fünfeinhalb Jahren *bei den zahllosen Verbesserungen, die der hiesige Cultus nöthig hatte, und zum Theil noch hat, vielen Widerstand erfahren mußte*⁶⁰. Dementsprechend ging Wildt auch besonders vorsichtig mit der Verkündung der Rezesse um. Normalerweise hätte er *dem Kirchenkonvente oder Stiftungsrate den Erlaß des K[öniglich] katholischen Kirchenraths bekannt gemacht* und dann umgesetzt, doch dies hielt er in diesem Fall für zu riskant. Stattdessen entschied sich Wildt am Sonntag, den 6. Februar 1831, bei der Christenlehre vor den jüngeren, unverheirateten Gmündern über die Einführung von Neuerungen im Allgemeinen und über die Rezesse im Besonderen zu sprechen. Letztere wollte er dann eine Woche später, am 13. Februar, von der Kanzel verkünden.

Wildt wies in seinem Vortrag bei der Christenlehre darauf hin, dass sowohl er als Pfarrer als auch die Bürger der Obrigkeit zum Gehorsam verpflichtet seien. Gleichzeitig bemühte er sich zu betonen, dass die Reformen keine wesentlichen Elemente des Glaubens betrafen, sondern *nur zufällige Nebendinge, die im Laufe der Zeit nach und nach in dieser und jener Gemeinde, und auch in der unsrigen eingeführt wurden, und die somit nicht allenthalben bestehen*⁶¹. Die Obrigkeit wolle die Menschen durch die Neuerungen nicht gängeln, sondern *die gleichförmige Einrichtung des äußerlichen Gottesdienstes an allen Orten erreichen*.

Nach diesem Vortrag in der Christenlehre am Sonntag gab der Dekan am darauffolgenden Montag, den 7. Januar 1831, dem Stadtrat die Rezesse des Kirchenrates bekannt⁶². Der bei der Sitzung ebenfalls anwesende Vertreter des Oberamts hatte festgestellt, dass die Kirchenratsrezesse zu großer Erbitterung geführt hätten, und prophezeite, *daß die derzeitliche Abstellung der angegebenen alten Gewohnheiten und Mißbräuche noch grossen Widerspruch finden wird*⁶³.

Die Bedenken auf allen Seiten waren nicht unbegründet, denn die Ankündigung der Rezesse in der Christenlehre am 6. Februar hatte bereits einen Tag später zu einer Beschwerde von 17 Gmünder Bürgern beim Stadtrat geführt. Die Unterzeichner forderten den Stadtrat dazu auf, *wegen Aufhebung mehrerer schon seit 27 Jahren unter der K. Würtemberg[ischen] Regierung bestehenden kirchlichen Gebräuche und Andachtsübungen*⁶⁴ beim König Beschwerde einzulegen. Man zeigte sich zuversichtlich, dass der König den Gmündern die *ehrwürdige[n] und unschädliche[n] Gebräuche nicht entziehen* werde. Diese Beschwerde wurde bereits am 7. Februar im Stadtrat verlesen, welcher anschließend beschloss, sie dem Oberamt mitzuteilen⁶⁵.

60 StAL F 169 Bü 78 b, Dekan an Oberamt 8. Februar 1831.

61 Vgl. ebd., Vortrag bei der Christenlehre 6. Februar 1831.

62 Vgl. ebd., Vortrag beim Stadtrat 7. Februar 1831; StadtA Schwäbisch Gmünd, Stadtratsprotokoll 7. Februar 1831, S. 60v, § 111.

63 Ebd., Oberamt an Dekan 7. Februar 1831.

64 Ebd., Beschwerdeschrift 7. Februar 1831.

65 StadtA Schwäbisch Gmünd, Stadtratsprotokoll 7. Februar 1831, S. 61r f., § 112.

Der Stadtrat selbst diskutierte am 9. Februar 1831 die Rezesse des Kirchenrates und formulierte folgende Haltung: *Bethen ist kein Misbrauch, u[nd] kirchliche Gebräuche welche Anlaß zum Gebeth geben können zu solchen auch nicht gerechnet werden. Es ist ferner nicht Misbrauch und nicht Aberglaube wenn zeitweise der Gottesdienst mit größerer Pracht abgehalten wird, es fordert dies zu größerer Hingebung und Andacht lediglich auf. Es ist nichts weniger als Misbrauch wenn sich Gesellschaften zu religiösen und zugleich wohlthätigen Zwecken vereinen, gegenheils ist das ein Gebrauch der zur Theilnahme empfohlen werden sollte. In einer Gemeinde in der die Zahl der Gläubiger groß ist, und in welcher die Art des Erwerbs, so verschieden ist, und auf die so mancherley zufälligen Umstände einwirken, in der ferner die Anzahl der Geistlichen so groß ist, sind Nebenandachten sehr wünschenswerth und nicht Misbrauch besonders wenn ihnen eine der Würde der Religion angemessene Richtung gegeben wird*⁶⁶.

Dementsprechend wollte man zahlreiche Andachtsformen beibehalten, darunter die Aussetzung der Monstranz und des Ziboriums, die nachmittägliche Predigt am Sonntag nach Mariä Himmelfahrt, die Abendandachten in der Fastenzeit, welche *alten Ursprungs*⁶⁷ seien, die Messe donnerstags um sieben Uhr zwischen Mariä Himmelfahrt und Mariä Geburt, die donnerstägliche Ölbergandacht, da sie *eine erbauliche Andacht ist*, die Predigt an St. Katharina, da sie bereits anstelle einer Prozession gehalten werde, welche *zum Gedächtniß an die glückliche Befreyung der Stadt von der Belagerung zu Zeiten des 30-jährigen Kriegs dient*, die Heiligen Gräber und die Figuralmusik. Ebenso wollte man die Statuen in der Gottesackerkapelle und die Kapelle zur Ruhe Christi behalten, da die Prozession in der Bittwoche dorthin führe. Den Kreuzaltar wollte man ebenfalls im Heilig-Kreuz-Münster belassen, da er schließlich der Hauptaltar sei⁶⁸. Stadtrat und Bürgerausschuss einigten sich deshalb am 7. März 1831 darauf, beim Ministerium Beschwerde einzureichen⁶⁹.

Von diesem Moment an fiel die Entscheidung über die Einführung der Neuerungen wieder auf den Kirchenrat und das Ordinariat zurück. Da beide Stellen jedoch 1831 einen monatelangen Streit⁷⁰ um die ihnen jeweils zustehenden Kompetenzen führten, scheint es nicht zu einer definitiven Bestimmung gekommen zu sein. Dies lässt den Schluss zu, dass die Neuerungen letztlich nicht konsequent eingeführt wurden⁷¹. Im Herbst 1831 verließ Franz Xaver Wildt Gmünd und übernahm in Ehingen Dekanat und Stadtpfarrei⁷².

Die Auseinandersetzungen in Gmünd scheinen vor allem für die Pfarrer der Region prägend gewesen zu sein, denn 1836 – fünf Jahre später – fühlte sich Pfarrer Martin Diem vom Schönenberg genötigt, darauf zu verweisen. So forderte er, dass mögliche Beschränkungen der Wallfahrt auf den Schönenberg nur nach offiziellen Anordnungen durchgeführt werden, *damit es dem Pfarrer auf dem Schönenberg nicht ergebe, wie es bei den kirchlichen Reformen in der Stadt [...] Gmünd sich zugetragen hat, wo wie mir mit Zuverlässigkeit erzählt wird, der Stadtpfarrer und Dekan Wildt die getroffenen kirchlichen*

66 Ebd., Stadtratsprotokoll 9. Februar 1831, S. 68r f., § 123.

67 Ebd., S. 69r, § 123.

68 Im Gegenzug hatten die Stadträte nichts einzuwenden gegen die Abschaffung des Bittgangs am 4. Mai, der Wein- und Wachsbenediktion sowie der Motivtafeln hinter dem Choraltar. Vgl. ebd.

69 Vgl. ebd., Stadtratsprotokoll 7. März 1831, S. 95r, § 154.

70 Vgl. StAL E 211 I Bü 12; DAR G 1.8 Nr. 164.

71 So ist die Herrgottsruh-Kapelle bis heute erhalten, wohl auch deshalb, weil sie erst 1839 an Kaufmann Xaver Deibele verkauft wurde. Dieser ließ sie nicht abreißen, sondern bemühte sich jahrelang um die Zulassung von Werktagsmessen. Vgl. Richard STROBEL, *Die Kunstdenkmäler der Stadt Schwäbisch Gmünd*, Bd. 4 (Die Kunstdenkmäler in Baden-Württemberg), München 2003, 42–49, hier: 42.

72 Vgl. NEHER!, 106, 137.

*Veränderungen vor dem ganzen Stadtrath und Bürgerausschuß zurück nehmen, und das Alte wieder herbeiführen mußte*⁷³.

5. Fazit

Die Auseinandersetzungen um die Wallfahrten im In- und Ausland und die Gottesdienstordnung in den Oberämtern Ellwangen und Gmünd stellen typische Beispiele dar für die Beharrungskraft der Gläubigen sowie für die Probleme der staatlichen und kirchlichen Stellen, die Gläubigen von der Sinnhaftigkeit der Reformen zu überzeugen. Zwischen der katholischen Aufklärung und der Frömmigkeit der Gläubigen herrschte eine große Diskrepanz.

Ein wichtiges Element des Widerstands der Gläubigen war dabei der stete Verweis auf die Tradition. Immer wieder wurde auf das Alter von Wallfahrten und Bittgängen, auf die Stiftungen der Vorfahren hingewiesen. Diese Beobachtung korrespondiert mit der Feststellung Christel Köhle-Hezingers: »[K]irchlich-kultische Traditionen wurden so zu überzeitlichen Werten stilisiert. Sie waren die einzige Waffe, die einzig denkbare Opposition der Ungebildeten gegen Bestrebungen von oben«⁷⁴. Verknüpft mit dieser Berufung auf eine katholische Tradition, wurde immer auch auf ein Herkommen verwiesen, welches dezidiert ein *nichtwürttembergisches* war. Fürstpropstei und Reichsstadt spielten für die Bevölkerung weiterhin eine Rolle, während das protestantische Württemberg mit seinem Modell des Staatskirchentums und seinem *unkatholischen Kirchenrath* [.]⁷⁵ eher als katholikenfeindlich empfunden wurde. Viele befürchteten durch die Abschaffung der katholischen Bräuche und Traditionen eine erzwungene Annäherung an den Protestantismus, vielfach gipfelnd in der Angst, man müsse lutherisch werden. Zudem diene die Religion der Bevölkerung im ländlich geprägten Württemberg weiter zur Alltagsbewältigung, Wallfahrten sollten bei Krankheiten und Nöten helfen, Bittgänge sollten die Ernte verbessern. Jedoch ist festzuhalten, dass es sich hier lediglich um einen verbalen und passiven Widerstand handelte, Gewalttätigkeiten sind nicht dokumentiert.

Die Pfarrer vor Ort mussten lavieren, um einerseits ihre Reputation beim Volk nicht zu verlieren und andererseits nicht in die Kritik des Kirchenrates zu geraten. Erst mit einer neuen Generation ultramontan gesonnener Priester erhielten die Gläubigen in ihrem Beharren auf althergebrachte Elemente der Frömmigkeit auch stärkere Unterstützung aus dem Klerus⁷⁶. Gleichzeitig ist zu beobachten, dass das Ordinariat unter Bischof Johann Baptist von Keller (1774–1845; Bischof: 1828–1845) ab den 1830er-Jahren mehr oder weniger beharrlich und erfolgreich versuchte, einen Mittelweg einzuschlagen.

Die zahlreichen aufklärerischen Reformen sowie die unterschiedlichen Traditionen, nicht nur in staatlicher, sondern vor allem auch in religiöser Hinsicht, stellten ein Hindernis bei der Integration der katholischen Untertanen in das neu gegründete Königreich Württemberg dar. »Sie blieben unschlüssig, ob sie von der Alb über die Alpen oder doch auf den Württemberg blicken sollten – oder abwechselnd mal hierin, mal dorthin.«⁷⁷

73 DAR G 1.3. Ellwangen-Schönenberg F 5, Diem an das Ordinariat 14. März 1836.

74 Christel KÖHLE-HEZINGER, *Evangelisch – Katholisch. Untersuchungen zu konfessionellem Vorurteil und Konflikt im 19. und 20. Jahrhundert vornehmlich am Beispiel Württembergs* (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen 40), Tübingen 1976, 200.

75 *Katholische Zustände der Gegenwart, mit besonderer Rücksicht auf Deutschland und die Schweiz*, Schaffhausen 1846, 120.

76 Vgl. OSWALT, *Staat und ländliche Lebenswelt* (wie Anm. 34), 194.

77 WOLF, *Das evangelische Ländle* (wie Anm. 11), 59.

BERNHARD THEIL

Carl von Kolb (1800–1868)

Bankier, württembergischer Konsul in Rom, Diplomat, Kunstvermittler

Der nachfolgende Beitrag legt den Schwerpunkt auf die Tätigkeit Carl von Kolbs als Diplomat, wie sie aus seinen Berichten nach Stuttgart hervorgeht. Dabei spielt das Engagement für die württembergische Kirchenpolitik eine herausragende Bedeutung, insbesondere die Frage der Nachfolge des Rottenburger Bischofs Karl Joseph von Hefele (1869–1893) und die Vorbereitung des Konkordats zwischen Staat und katholischer Kirche.

Am 12. Februar 1898 wandte sich der kaiserliche deutsche Konsul in Rom, Adolf von Nast-Kolb (1839–1921), an das württembergische Außenministerium mit der Mitteilung, der Direktor des Preußischen Historischen Instituts in Rom, Walter Friedensburg (1855–1938), habe den Wunsch geäußert, die Berichte des württembergischen Konsuls in Rom, Carl von Kolb, herausgeben zu dürfen. Er könne dafür einen Mitarbeiter in das Königliche Geheime Staatsarchiv nach Stuttgart schicken, der die nötigen archivalischen Arbeiten durchführen würde. Nast-Kolb war der Neffe Carl von Kolbs und dessen Nachfolger auf dem nach der Reichsgründung umgewandelten Posten eines Konsuls in Rom; er unterstützte zweifellos dieses seinen Onkel betreffende Projekt auf das wärmste. Friedensburg war, wie er ergänzend mitteilte, an den politischen Berichten der Jahre von 1846 bis zum Tod Kolbs im Jahre 1868 interessiert. In der Tat sind diese Berichte, die zunächst einmal die Vorgänge um die Revolution der 1840er- und frühen 1850er-Jahre im Kirchenstaat schildern, wegen ihrer Ausführlichkeit und lebendigen Darstellung von besonderer und überregionaler Bedeutung. Trotzdem wurde das Gesuch damals abgelehnt, da diese Berichte nach Ansicht des Ministeriums »noch zu neu seien, um als historisch gelten zu können«².

Kolb hat indessen nicht nur umfangreiche Berichte aus der Zeit der italienischen Revolution und der Epoche des zerfallenden Kirchenstaats verfasst, sondern seit seiner Be-

1 Während der Drucklegung erschien in einem Sammelband zur Bankengeschichte ein Beitrag von Melanie Jacobs über Kolb, der sich zum Teil mit den nachfolgenden Ausführungen überschneidet. Er konnte nicht mehr berücksichtigt werden (Melanie JACOBS, »Jeder Banquier ein Feind«. Karl von Kolb (1800–1868). Geschäftsmann, königlich-württembergischer Konsul und Bankier in Rom, in: Geld, Prestige, Verantwortung. Bankiers und Banken als Akteure im wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Netzwerk in (Nordost-)Europa des 16.–20. Jahrhunderts, hrsg. v. Aleksandra LIPÍŃSKA, Agnieszka PUFELSKA u. David FEEST, Kiel 2020, 25.

2 HStAS E 50/60, Württembergisches Ministerium der auswärtigen Angelegenheiten betr. württembergische Konsulate im Ausland, Bü 266. – Die nachfolgenden Ausführungen wurden im März 2015 im Württembergischen Geschichts- und Altertumsverein vorgetragen und werden hier in etwas erweiterter Form wiedergegeben. Abkürzungen: Bü = Büschel, HStAS = Hauptstaatsarchiv Stuttgart, Q = Quadrangel, RJKG = Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte.

stellung zum Konsul im Jahre 1833 mehr als eintausend Schreiben eingesandt, die ihm allein schon deshalb einen herausgehobenen Rang unter den württembergischen Konsuln sicherten. Diese Berichte richteten sich zunächst meist an den württembergischen Minister des Auswärtigen, später dann vor allem an den Kabinettschef, in einigen Fällen auch an König Wilhelm I. (reg. 1816–1864) direkt; sie sind weitgehend vollständig im Hauptstaatsarchiv Stuttgart erhalten, meist in den Akten des württembergischen Außenministeriums und des Kabinetts; nicht wenige Berichte wurden aber auch wegen ihres Betreffs in den Beständen des württembergischen Kultusministeriums bei den Kirchen- bzw. Kunstsammlungen abgelegt. Die Berichterstattung Kolbs hat also auch wegen ihres weitgespannten Inhalts eine besondere Bedeutung³.

Das Interesse an seinen Berichten lenkt nun den Blick auf seine Person, die schon seit längerer Zeit Gegenstand verschiedener biographischer Artikel war: Die wichtigste Arbeit stellt nach wie vor der Aufsatz von Gabriele von König-Warthausen in den Württembergischen Vierteljahrsheften für Landesgeschichte aus dem Jahr 1934⁴ dar; auch Gerhard Raff hat sich in der Stuttgarter Zeitung bereits einmal mit ihm beschäftigt⁵. Ich möchte daher nur kurz auf seine Biographie eingehen, im Übrigen aber seine unterschiedlichen Tätigkeiten in den Mittelpunkt der nachfolgenden Ausführungen stellen, wie sie sich aus der römischen Berichterstattung ergibt.

1. Zur Biographie

Wer also war Carl von Kolb? Zunächst weder Konsul noch Diplomat. Als Sohn eines Textilunternehmers im Jahre 1800 in Aachen geboren, übersiedelte er mit seinen Eltern 1822 nach Salach bei Göppingen, wo der Vater eine Wollspinnerei gründete. So war dem jungen Kolb sein beruflicher Weg gewiesen. Zur kaufmännischen Ausbildung ging er für einige Jahre nach Triest, wo er in das Handels- und Speditionsgeschäft des dortigen württembergischen Konsuls Jakob Friedrich Guther (1781–1826) eintrat und in seinem Auftrag durch Ober- und Mittelitalien reiste. Nach dessen Tod im Jahre 1826 siedelte er nach Rom über und machte sich dort mit einer Handels- und Speditionsfirma selbstständig, aus der sich dann bald auch die Gründung eines Bankhauses ergab, dessen wesentliche Aufgabe darin bestand, durch Kreditvergaben den Export von und nach Italien zu fördern. Die Kolb'sche Bank wurde im Laufe des Jahrhunderts zu einer der wichtigsten Privatbanken Italiens, war allerdings offenbar nicht unumstritten, da Kolb im Unterschied zu anderen Bankiers gern zusätzliche Zinsen berechnet haben soll⁶. Seine Wohnung und Geschäftsräume lagen zunächst am Pozzo delle Cornacchie, später dann, seit etwa 1855, an der Piazza San Luigi dei Francesi – beides in der Nähe des Pantheons und der Piazza Navona mitten in der römischen Altstadt. In den im Hauptstaatsarchiv Stuttgart erhaltenen Berichten kommen die Geschäfte Kolbs naturgemäß nur selten vor. 1833, ganz am Anfang seiner Tätigkeit, berichtete er einmal selbstbewusst, dass die Tuche aus Göppinger Fabrikation »völlig die Konkur-

3 HStAS E 50/60; daneben ebd., E 6, E 9, E 11, E 14, Königliches Kabinett I und II; ebd., E 40/18, Ministerium der auswärtigen Angelegenheiten betr. Allgemeine Außenpolitik, außerdeutsche Staaten.

4 Gabriele von KÖNIG-WARTHHAUSEN, Karl von Kolb, in: Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte, Neue Folge 11, 1934, 97–115; Vgl. auch DIES., Karl Kolb. Bankier und württembergischer Konsul in Rom 1800–1868, in: Schwäbische Lebensbilder 2, 1941, 303–313.

5 Gerhard RAFF, Zum Vierteile beim Papst, in: Stuttgarter Zeitung vom 20. Januar 2000.

6 Vgl. Arnold ESCH, Auf Archivreise. Die deutschen Mediävisten in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts aus Italienbriefen von Mitarbeitern der *Monumenta Germaniae Historica* vor der Gründung des Historischen Instituts in Rom, in: Deutsches Ottocento. Die deutsche Wahrnehmung Italiens im Risorgimento, hrsg. v. Arnold ESCH u. Jens PETERSEN, Tübingen 2000, 226.

renz der preußischen und sächsischen Tücher aushalten können«, mit dem bezeichnenden Zusatz, »da ich 15 Prozent rein darauf gewonnen habe«⁷. 1837 stellte er den Antrag, aus geschäftlichen Interessen »ein paar Monate Urlaub in Deutschland zu machen«⁸. Im Übrigen werden in den Berichten die Interessen Kolbs für wirtschaftliche und finanzielle Fragen immer wieder deutlich. Er kritisierte vor allem die Misswirtschaft und die katastrophale inflationäre Geldpolitik des kränkelnden Kirchenstaats, die etwa in der hemmungslosen Kreditaufnahme beim Bankhaus Rothschild zum Ausdruck kamen. Dies musste einen solide wirtschaftenden schwäbischen Kaufmann bei aller Liberalität und Aufgeschlossenheit für die römischen Verhältnisse das Fürchten lehren.

2. Kolb als Konsul

Um die Handelsbeziehungen seines Speditionshauses und den Außenhandel Württembergs insgesamt zu verbessern, stellte Kolb schließlich auf Rat des württembergischen Geschäftsträgers in Rom, Friedrich Kölle (1781–1848), mit dem er offenbar gute Beziehungen pflegte, den Antrag, in Rom ein württembergisches Konsulat zu errichten⁹. Kölle ist nicht zuletzt durch seine literarischen und künstlerischen Interessen bekannt geworden. Vielleicht liegt darin der Grund für seine Kontakte zu Kolb. Kölle hatte allerdings wie damals üblich noch andere diplomatische Aufgaben wahrzunehmen und wurde 1833 bereits aus Rom abberufen. Auch sein Nachfolger Christian Friedrich Freiherr Grempp von Freudenstein (1778–1809) war zugleich Geschäftsträger Badens und Hessen-Darmstadts; er war oftmals abwesend und offenbar an seinem römischen Posten nicht besonders interessiert. Er befürwortete den Antrag Kolbs, der schließlich mit Dekret vom 18. Dezember 1833 (nicht 18. Januar 1834, wie in der Literatur bisher angenommen) zum Konsul ernannt wurde¹⁰. Von Seiten der Kurie gab es keine Bedenken, wenn auch Kardinalstaatssekretär Tommaso Bernetti (1779–1852) betonte, dass er weiterhin Grempp als Geschäftsträger ansehe, der unter den Diplomaten Roms sehr beliebt sei, und für dessen ehestmögliche Rückkehr er sich aussprach¹¹.

Die weitere Entwicklung ist dann aber bald von einer erweiterten Stellung Kolbs bestimmt. In der Tat beauftragte Joseph Ignaz von Beroldingen (1780–1868) schon in seinem Schreiben vom 4. Januar den Konsul »während der Abwesenheit des königlichen Geschäftsträgers auf umsichtige Weise« über die hiesigen »Veränderungen zu berichten«. Kolb war davon offensichtlich sehr angetan und versprach dies ausdrücklich. In den folgenden Jahren hat Kolb eine sehr erfolgreiche Tätigkeit entfaltet, so dass er bereits 1837 zum Ritter des württembergischen Kronenordens ernannt und damit in den persönlichen Adelsstand erhoben wurde¹². Sein Erfolg bestand allerdings – so sah er das wohl auch selbst – in erster Linie in seiner engagierten diplomatischen Berichterstattung, von der auch der König sehr angetan war, während der Aufschwung des Außenhandels durch die Konkurrenz Österreichs bald an seine Grenzen kam.

Die Tätigkeit Kolbs als Konsul wird denn auch in den Berichten nur am Rande deutlich. Meist handelt es sich um die Verwendung für württembergische Untertanen, die durch persönliche Umstände in Schwierigkeiten geraten waren. Vielfach waren es

7 7.12.1833 an den Minister der auswärtigen Angelegenheiten Grafen von Beroldingen, HStAS E 50/60, Bü 266, Q 4.

8 24.2.1837 an Beroldingen, HStAS E 50/60, Bü 266, ad Q 39.

9 Vgl. KÖNIG-WARTHAUSEN, Karl von Kolb (wie Anm. 4), 98.

10 4.1.1834 an Beroldingen, HStAS E 50/60 Bü 266 Q 17.

11 Ebd.

12 KÖNIG-WARTHAUSEN, Karl von Kolb (wie Anm. 4), 109.

württembergische Soldaten, die sich für die päpstliche Armee hatten anwerben lassen. So berichtete er am 12. Februar 1841 von einem Jakob Köhler aus Tübingen, der wegen Insubordination zu einer damals für straffällige Soldaten üblichen Galeerenstrafe verurteilt worden war und für dessen Befreiung er sich einsetzen sollte. Köhler habe aber, so berichtet Kolb weiter, von seiner 5-jährigen Strafe bisher erst fünf Monate »erstanden«, weshalb es nicht angehe, jetzt schon seine Begnadigung zu verlangen. Er werde die Sache aber im Auge behalten. In einem anderen Fall, so berichtet Kolb in demselben Schreiben, sei ein Soldat inzwischen auf seine Verwendung hin begnadigt worden¹³. 1847 berichtete er von einem Schreiben des Schuhmachers und Lederhändlers Conrad Federle aus Ulm, der ihn bat, sich für seinen Sohn August zu verwenden, der wegen Desertionsversuch in einem Fort bei Bologna einsitze. Kolb wollte aber erst weitere Befehle des Außenministers abwarten, die dann auch eintrafen, worauf Kolb entsprechend tätig wurde¹⁴. Darüber hinaus ging es gelegentlich auch um die Auslieferung von straffällig gewordenen Soldaten, die sich aus Württemberg abgesetzt hatten, sowie um Nachlassangelegenheiten oder um die Ausstellung von Totenscheinen. Nachforschungen nach verstorbenen Soldaten gehörten in denselben Zusammenhang.

Im Jahre 1841 wurde der bis dahin meist abwesende Geschäftsträger Grempp aus Rom abberufen. Kolb schien dies nicht unangenehm gewesen zu sein. Schon Ende Dezember hatte er sich an den Außenminister gewandt mit der Bitte, die Zollprivilegien eines Gesandten in Anspruch nehmen zu dürfen, da Grempp diese ja wegen seiner Abwesenheit nie genutzt habe. Von der Kurie habe er, so berichtete er nicht ohne Selbstbewusstsein, die Auskunft erhalten, er könne, solange der König keinen anderen Gesandten ernenne, sich als interimistischer Geschäftsträger bestellen lassen, womit ihm selbstverständlich die Zollprivilegien zustünden. Der päpstliche Unterstaatssekretär Monsignore Francesco Cappacini, so berichtete Kolb weiter, fügte hinzu, dass der Heilige Stuhl ihn »ohne allen Anstand nicht bloß zum interimistischen, sondern selbst zum definitiven Geschäftsträger annehmen [würde], wenn es nötig sei«¹⁵.

3. Kolb als Diplomat

In der Tat wurde Kolb auch bald zum de-facto-Geschäftsträger Württembergs im Kirchenstaat bestellt; hier dürfte das gute Verhältnis zu König Wilhelm eine ausschlaggebende Rolle gespielt haben. Er selbst betonte in seinen Schreiben immer wieder bescheiden, dass er ja nur Konsul sei, andererseits – nicht ohne Stolz – dass ihn der Papst und das Staatssekretariat ohne Unterschied den Gesandten beim Kirchenstaat gleich stellten. Dies äußerte sich etwa darin, dass Kolb jederzeit beim Papst und beim Kardinalstaatssekretär willkommen war. Auch Kontakte mit den übrigen Diplomaten gehörten zum Alltag Kolbs.

Kolb war sehr bemüht, den an ihn gestellten Anforderungen gerecht zu werden, indem er sehr ausführliche – teilweise mehr als zehnteilige – Berichte verfasste, im Ton gegenüber König und Minister bzw. Kabinettschef sehr demütig agierte, die Standesgrenzen wohl achtend. Auch hat er niemals mit dem ihm verliehenen Adelstitel unterschrieben.

Seine Berichte betrafen zunächst natürlich die üblichen Themen diplomatischer Relationen: Personalangelegenheiten im Staatssekretariat, den Ministerien und den Kongregationen, aber auch ausländischer Diplomaten. Dazu gehörte auch die Berichterstattung über Kuriositäten, etwa als sich ein Hochstapler unter falschem Namen Zugang zum Papst verschaffte oder Abenteurer in Rom auftauchten. So ist 1839 die Rede von einem

13 An Beroldingen, HStAS E 50/60 Bü 266 Q 62.

14 23.3. und 26.3.1847 an Beroldingen, HStAS E 50/60 Bü 266 Q 101 und Bü 126.

15 17.12.1840 an Beroldingen, HStAS E 50/60 Bü 266 ad Q 58.

Herrn von Murzinowsky, der sich als »*rechtmässiger Herr von Mantua ausgab*«¹⁶ und den manche für einen russischen Spion hielten. Daneben spielten die allgemeine politische Entwicklung sowohl im Kirchenstaat und in den übrigen italienischen Staaten als auch in den mit ihm in Beziehung stehenden Staaten – vor allem Frankreich, Österreich, Spanien und Portugal –, aber auch die Lage im Zarenreich eine wichtige Rolle. Kolb zeigte sich gut informiert, was sicherlich auch an seinen guten Kontakten zu auswärtigen Diplomaten lag. Von Anfang an waren seine Relationen aber auch geprägt von einer verhaltenen Kritik an den konservativen, ja reaktionären Tendenzen in der Politik des »*Priesterregiments*«, vor allem unter Papst Gregor XVI. (1831–1846), während die liberalen Anfänge Pius' IX. (1792–1878) vorsichtig optimistisch beurteilt wurden.

Im Übrigen nahm in den 40er-Jahren die Berichterstattung über die revolutionären Bewegungen im Kirchenstaat breiten Raum ein – sowohl in Bezug auf die unterschiedlichen Parteien in Rom selbst, als auch auf die Aufstände in Bologna und in den Marken. Die Ermordung des päpstlichen Ministers Pellegrino Rossi (1787–1848) im November 1848 auf den Stufen des Palastes der Deputierten wurde ausführlich, geradezu spannend geschildert, als ob Kolb selbst Augenzeuge gewesen sei, was sich allerdings aus dem Bericht nicht ergibt¹⁷. Auch die Verhältnisse in den Nachbarstaaten – Neapel, Sardinien-Piemont, der Toskana, Lucca oder Mailand – wurden detailliert behandelt, etwa der Aufstand in Palermo im Januar oder der Mailänder Aufstand gegen Österreich im März 1848¹⁸. Kolb zeigte sich auch hier gut informiert und berichtete außerordentlich lebendig über die von ihm so bezeichneten »*Unruhstifter*«. Auf der anderen Seite berichtete er auch über die Anfänge Giuseppe Mazzinis (1805–1872) und die Bewegung der »*Giovine Italia*«, indem er die politischen Perspektiven Italiens analysierte, wobei er das monarchische Prinzip freilich nicht in Frage stellte. Die Konkurrenz Österreichs und Frankreichs auf dem Weg zur Einheit Italiens hat er durchaus richtig beschrieben. König Wilhelm war von seiner politischen Berichterstattung offenbar sehr angetan; dies geht aus den Antwortschreiben des Außenministers und des Kabinettschefs auf die Berichte Kolbs, aber nicht zuletzt auch aus eigenhändigen Schreiben des Königs an Kolb hervor¹⁹. Er erhielt denn auch 1848 mit dem Komturkreuz des Kronenordens eine weitere, höhere Auszeichnung²⁰.

Einen Höhepunkt seiner Tätigkeit stellte zweifellos die Rolle dar, die er während der Revolution im Kirchenstaat spielte²¹ – der Papst war nach der Ermordung Rossis ins neapolitanische Gaëta geflohen; ihm folgten ein Großteil seines Hofes und die meisten Diplomaten, soweit sie nicht abberufen wurden. In Rom wurde die Republik ausgerufen unter der Führung eines sogenannten Triumvirats unter Giuseppe Mazzini, Carlo Armellini (1777–1863) und Aurelio Saffi (1819–1890). Kolb aber in seiner, wie er selbst einmal sagte, »*zwitterhaften Stellung*«²² – nicht zuletzt auch, weil er sein Geschäft nicht verlassen konnte –, blieb in Rom und nahm alsbald Kontakt auf zu Mazzini, von dem er einen differenzierten Eindruck hatte und dessen diplomatisches Geschick er hervorhob, ohne jedoch auf der anderen Seite sich gegen Papst Pius IX. (reg. 1846–1878) zu stellen. So war er geradezu prädestiniert für eine auch über Württemberg hinausgehende Vermittlungstätigkeit. Er übernahm gleichsam eine Schutzfunktion für die Deutschen.

16 17.9.1839 an Beroldingen, HStAS E 50/60 Bü 266 Q 49.

17 16.11.1848 an den Chef des Departements der auswärtigen Angelegenheiten Geheimen Legationsrat von Roser, HStAS E 50/60 Bü 128.

18 Vgl. 14.3. und 30./31.3.1848 an Beroldingen, HStAS E 50/60 Bü 127.

19 Vgl. HStAS E 70r Bü 18.

20 KÖNIG-WARTHAUSEN, Karl von Kolb (wie Anm. 4), 109.

21 HStAS E 50/60 Bü 129; vgl. auch Bernhard THEIL, Der württembergische Konsul Karl von Kolb und die französische Intervention in Rom im Jahre 1849, in: ZWLG 48, 1987, 394–402.

22 Vgl. KÖNIG-WARTHAUSEN, Karl von Kolb (wie Anm. 4), 109.

Am 30. Dezember 1848 schrieb er an den Außenminister und Geheimen Legationsrat Karl von Roser (1787–1861) nach Stuttgart: »Es ist mir übrigens sowie allen Fremden noch nicht das geringste Üble widerfahren, und ich denke auch, dass es nicht der Fall sein wird, obgleich ich schon seit längerer Zeit alle Vorkehrungen getroffen habe, um meine Wohnung bei einem allenfallsigen Konflikte sicherzustellen und allen Deutschen zu öffnen«²³. Auf sein Verlangen, so berichtete er, habe ihm die Regierung ein Piquet – also eine Abordnung – von sechs Männern aus der Nationalgarde zur Bewachung seiner Wohnung zur Verfügung gestellt. »Ich habe die württembergische Fahne aufgehängt und mich nicht der geringsten Beleidigung zu beklagen«²⁴. Aber nicht nur die Deutschen suchten bei ihm Schutz. So berichtete er davon²⁵, dass der französische Geschäftsträger, dem man offenbar die zur Ausreise erforderlichen Pässe verweigert hatte und der sich inzwischen versteckt hielt, ihn gebeten habe, den Schutz seiner Landsleute zu übernehmen. Wenige Tage später stellte er dann dem Personal der französischen Gesandtschaft württembergische Pässe aus, damit sie aus dem Kirchenstaat ausreisen konnten. Wiederum einige Tage danach berichtete er davon, dass er der Prinzessin von Sachsen – gemeint ist die Tochter des sächsischen Königs Johann I. (1801–1873), Maria Augusta (1827–1857), die damals in Rom lebte – ihr Silber, das »von der Geldkommission fortgenommen worden war«, wieder beschafft habe, »da der königlich sächsische Agent nichts ausrichten konnte«²⁶. Auch zwei Kardinäle hätten von ihm Pässe verlangt, um ins Neapolitanische ausreisen zu können. Kurzum – Kolb war ein gefragter Mann, vor allem, und dies ist doch bemerkenswert, hatte er offenbar auch großen Einfluss bei den Triumvirn erlangt, wie er schreibt, »ganz ohne mein Zutun«²⁷.

Inzwischen hatte Napoleon III. (1808–1873), nicht zuletzt aus Rücksicht auf die katholische Kirche in Frankreich und unter dem Druck der österreichischen Rivalität, ein »Expeditionskorps« (wie er es nannte) von 20.000 Mann unter General Nicolas Charles Victor Oudinot (1791–1863) nach Rom geschickt, um die Rückkehr des Papstes zu erzwingen. Die Flotte war im April 1849 in Civitavecchia gelandet und erließ drohende, teilweise auch widersprüchliche Proklamationen. Am 30. April kam es zu einem ersten Angriff auf Rom in der Nähe der Kirche San Paolo fuori le mura im Nordwesten der Stadt, der aber abgeschlagen wurde. Kolb berichtete ausführlich über die Reaktionen in Rom und über die Verteidigungsanstrengungen in der Stadt – etwa über den Barrikadenbau²⁸.

Am 12. Mai kam es anlässlich einer seiner vielfältigen Vermittlungsaktivitäten zu einer langen Unterredung Kolbs mit Mazzini »über die gegenwärtige politische Lage«. Kolb berichtete: »Aus allen seinen Worten ging deutlich hervor, dass er anfängt, die Unmöglichkeit eines Widerstands einzusehen; er gab mir zu verstehen, wie er wünsche, dass ich mich zu dem General in das französische Lager begeben sollte, um endlich einmal zu erfahren, was er eigentlich wolle und zu welchen Bedingungen er in Rom einzurücken willens sei«²⁹. Kolb wandte ein, dass er diese Mission zwar übernehmen könne, um »die Stadt vor einem Straßenkampf zu bewahren und Blutvergießen zu verhüten«, aber eben nur als Privatmann, was Mazzini akzeptierte. So erwies sich die schon erwähnte »Zwisterstellung« Kolbs wiederum als Vorteil.

Mazzini fertigte eine Art Beglaubigungsschreiben für Kolb an; am selben Tag schrieb er ihm noch einen ausführlicheren Brief, in dem er seine politischen Prinzipien und Ab-

23 HStAS E 50/60 Bü 128.

24 4.5.1849 an Roser; HStAS E 50/60 Bü 129.

25 Ebd.

26 14.5.1849 an Roser, HStAS E 50/60 Bü 129.

27 Ebd.

28 Ebd., sowie Berichte vom 30.5., 19.6., 1.7., 3.7.1849, HStAS E 50/60 Bü 129.

29 14.5.1849 an Roser, HStAS E 50/60 Bü 129. Danach auch das Folgende.

sichten darlegte. Mit beiden Schriftstücken machte sich Kolb am nächsten Tag ins französische Lager auf, das sich in Castelguido zwischen Rom und Civitavecchia befand. In seinem Bericht schildert er die Begegnung ausführlich. Oudinot sei von der Notwendigkeit der Wiederherstellung der weltlichen Herrschaft des Papstes überzeugt, schloss aber die »Wiederaufnahme der Priesterherrschaft« vollkommen aus. Er ließ keinen Zweifel daran, dass er in wenigen Tagen Rom erobert haben werde und die neue Ordnung im Kirchenstaat auch gegen die Kardinäle und die päpstliche Hierarchie durchsetzen müsse. Im Übrigen sei eine langjährige Besetzung des Kirchenstaates durch Frankreich zur Sicherung dieser Ordnung erforderlich. Auch betonte er die legitimen Rechte Frankreichs in Italien, und schließlich demonstrierte er dem Konsul seine militärische Überlegenheit. Kolb kommentierte diese mit dem aufschlussreichen Satz: »es tat ordentlich wohl, wieder einmal ordentliche Soldaten zu sehen, nachdem wir hier so lange unter einer improvisierten Generalität und Soldateska gelebt haben«. Oudinot gab ihm abschließend einen entsprechenden Brief für Mazzini mit, den Kolb auch übergab.

Die anschließende Besprechung mit Mazzini verlief jedoch ergebnislos, Kolb hielt Mazzini, »der sonst ein offener Kopf ist«, seine Illusionen vor und war sich darüber im Klaren, was nun kommen würde. Er charakterisierte die Lage zusammenfassend wie folgt: »Die Zeit der Paroxysmen ist also schon gekommen, und wenn die Stadt einmal ein paar Tage abgeschnitten sein wird, wenn gar keine Estafette mehr ankommt, und wenn einmal die Lebensmittel fehlen, so wird wohl auch ein anderer Geist in die Leute fahren, und ich sehe schon voraus, dass sie wieder zu mir senden werden«³⁰. Kolb war sich also durchaus seiner besonderen Stellung bewusst. Im Folgenden berichtete er ausführlich über die Belagerung und Beschießung Roms, die Mitte Juni am Gianicolo begann. Eine Protestaktion der römischen Konsuln, an der auch Kolb sich beteiligte, blieb erfolglos. Seine guten Beziehungen zu Oudinot erlaubten es ihm aber immerhin, sich für die Schonung der künstlerisch und architektonisch wichtigen Bauwerke in der Stadt einzusetzen. Oudinot ließ sich sogar von Kolb nach der Einnahme der Stadt bestätigen, dass während der Beschießung keine Denkmäler beschädigt worden seien. Inwieweit dies zutrifft, ist hier nicht weiter zu verfolgen. Vielleicht steht die »Privatführung« durch die Belagerungsarbeiten, die Kolb im Juli durch einen Adjutanten Oudinots erhielt und über die er ausführlich berichtete, in diesem Zusammenhang³¹. Sie zeigt auf jeden Fall die besondere Vertrauensstellung, die Kolb bei den Franzosen genoss. Tatsache ist auch, dass Kolb dann der im August 1849 gebildeten Kommission zur Regelung der Kriegsschäden angehörte, was zweifellos auf sein Engagement in dieser Sache hinwies. Dafür spricht auch, dass Kolb für seine Verdienste von Oudinot für die französische Ehrenlegion vorgeschlagen wurde. Ein Hinweis, dass er tatsächlich aufgenommen wurde, ist mir allerdings nicht bekannt³².

Nachdem der Papst im April 1850 nach Rom zurückgekehrt war – Kolb berichtete ausführlich darüber – blieben Österreich und Frankreich in seinen Beziehungen zum Kirchenstaat zwar weiterhin ein Thema der Berichterstattung Kolbs; auch der voranschreitende Verfall des päpstlichen Territoriums war immer wieder Gegenstand seiner Berichte. Aber andere Punkte wurden zunehmend wichtiger. Auffällig ist auch, dass sich Kolbs Verhältnis zu Pius IX. intensivierte, was etwa daran deutlich wird, dass er häufiger längere Audienzen erhielt. So hatte er sich auch in den 50er- und 60er-Jahren eine gewisse Sonderstellung unter den Konsuln in Rom bewahrt. Während er in Rom den auswärtigen Geschäftsträgern gleichgestellt war, wurde er jedoch in Württemberg weiterhin als Konsul eingestuft, was 1856 zu Schwierigkeiten führte, als Freiherr Adolf von Ow-Wachendorf (1818–1873),

30 Ebd.

31 16.7.1849 an Roser, HStAS E 50/60 Bü 129.

32 THEIL, Der württembergische Konsul (wie Anm. 21), 401.

württembergischer Gesandter in Wien, nach Rom kam³³. In der älteren Literatur wird er als Gesandter im Rom bezeichnet; dies scheint jedoch nicht zutreffend zu sein.

In den Gesprächen mit Pius IX. wurde zunehmend das Verhältnis von Staat und Kirche in Deutschland, speziell in Württemberg, zum entscheidenden Thema; dabei ging es immer wieder um die lange und zähe Auseinandersetzung zwischen dem eher konservativen Staatskirchentum, wie es vor allem von der Ministerialbürokratie vertreten wurde, und der neuen, von den Bischöfen im Namen der Freiheit der Kirche geforderten Unabhängigkeit. Auffällig ist, dass Kolb sich immer wieder auf Wilhelm I. berief, der gerecht und weise den Frieden zwischen den Konfessionen garantiere und auf die friedliche Religionsausübung in seinem Land bedacht sei. Dies, so berichtete Kolb nach Stuttgart, betone auch der Papst immer wieder, der den König dafür sehr schätze. 1860 lobte ihn der Papst etwa mit den Worten: »Wenn er auch kein Katholik sei, so sei er doch ein recht braver Mann«³⁴, und 1862 nannte ihn der Papst einmal »den einzigen vernünftigen Mann unter den Souveränen Europas«³⁵. Dahinter stand wohl das gute Verhältnis Kolbs zum König, dem er damit durchaus auch schmeicheln wollte. Kolb geriet andererseits aber offenbar in einen gewissen Gegensatz zum katholischen Kirchenrat, der mehrmals in kirchenpolitischen Fragen einen eigenen Unterhändler benannte. Dies führte etwa bei der Frage der Nachfolge des ersten Rottenburger Bischofs Johann Baptist Keller (reg. 1828–1845) im Jahre 1845 zu einem kleinen Eklat, der indessen schlaglichtartig die Stellung Kolbs in Rom und sein Selbstverständnis umriss.

Kolb wandte sich am 31. Januar 1845 in einem Schreiben an den württembergischen Staatssekretär Georg Wilhelm von Goes (1789–1849), Außenminister Graf von Beroldingen habe ihm mitgeteilt, dass künftig der österreichische Botschafter die »bischöfliche Angelegenheit betreiben werde und dass ich bloß über dasjenige, was ich davon sonst in Erfahrung bringe, berichten soll«. Kolb reagierte darauf äußerst pikiert. »Da mir kein Grund dieser Veränderung angegeben wird, so kann ich nicht anders als vermuten, dass man mit mir unzufrieden oder zu der Ansicht gekommen ist, dass ich der Geschichte nicht gewachsen bin. – Bei jeder dieser beiden Voraussetzungen scheint mir die Delicatesse zu verlangen, dass ich schnell abtrete, um durch meine Gegenwart keine Verhinderung herbeizuführen, da mir aber Seine Exzellenz von Beroldingen übrigens ganz gnädig schreibt, so weiß ich nicht wie die Sache aufzunehmen ist«³⁶. Kolb hatte in der Tat seit Beginn der 40er-Jahre relativ ausführlich über die Beurteilung Kellers durch Rom, über die Frage einer Nachfolge bzw. die Bestellung eines Koadjutors sowie über die berühmte »Motion« an die Ständekammer berichtet. Über seine Stellung in Rom schreibt er in höchst bezeichnender Weise: »Nachdem ich einmal mit der bischöflichen Angelegenheit betraut und ohnehin als Stellvertreter des königlichen Geschäftsträgers förmlich akkreditiert war, mache ich nach meiner vielleicht irrigen aber natürlichen Ansicht sowohl gegenüber dem Grafen Lützow (dem österreichischen Gesandten Rudolf von Lützow [1780–1858]) und der übrigen hiesigen Diplomaten als auch des ganzen Personals des römischen Kabinetts eine sehr traurige und miserable Figur. Ganz abgesehen aber von dieser schlechten Figur, die bloß persönlich ist und sich am Ende verbeißen lässt, wenn des Königs Dienst es absolut erfordert, möchte ich aber für nichts auf der Welt gegen die Delicatesse oder die Ehre fehlen, und ich weiß nicht, ob ich bei diesem Anlass ganz schweigen oder um meine Entlassung einkommen muss«³⁷. Die Angelegenheit schien übrigens kurze Zeit später erledigt gewesen zu sein, vielleicht hatte dabei auch der

33 15.12.1856 an Minister der auswärtigen Angelegenheiten Freiherr von Hügel, HStAS E 50/60 Bü 131.

34 17.1.1860 an Kabinettschef von Maucler, HStAS E 9 Bü 8 Q 730–733.

35 14.7.1862 an Maucler, HStAS E 9 Bü 9 Q 353–355.

36 31.1.1845 an Staatssekretär Goes, HStAS E 11 Bü 47.

37 Ebd.

König selbst mitgesprochen. Es scheint, dass auch das persönlich gehaltene Schreiben Kolbs an König Wilhelm kurze Zeit später in diesem Zusammenhang zu sehen ist. Kolb bat mit Schreiben vom 27. Februar Staatssekretär Goes, mit dem er offenbar näher bekannt war, dem König einen Bericht über die »*Rottenburger Angelegenheit*« vorzulegen, wobei es zunächst vor allem um die Bestellung eines Koadjutors für den hinfalligen Bischof von Keller ging. Darin kann sich Kolb einen Seitenhieb gegen den Außenminister nicht verkneifen. Wilhelm antwortete auf das Schreiben Kolbs ganz im Sinne seiner Darlegungen wohlwollend, ohne natürlich auf Beroldingen einzugehen³⁸.

Schon seine ausführliche Berichterstattung über die sogenannten »Kölner Wirren« – also jene Auseinandersetzung zwischen dem Kölner Erzbischof Clemens August II. Droste von Vischering (reg. 1835–1845) und dem preußischen Staat, die sich an der Frage der Behandlung der Mischehen entzündete und zur zeitweiligen Inhaftierung des Erzbischofs führte – zeigte die pragmatische Einstellung Kolbs zum Thema Staat und Kirche, womit er auch seinen Gesprächspartnern im Staatssekretariat entgegenkam, während er die Haltung der deutschen Bischöfe eher kritisch sah. Dabei brachte er dann wieder König Wilhelm ins Gespräch, der aufgrund seiner schon erwähnten Gerechtigkeitsliebe als Vermittler geeignet sei.

Eine ähnliche Einstellung zeigt sich bei den Berichten über den Anfang des in den 50er-Jahren beginnenden badischen Kulturkampfes und über die Haltung des Rottenburger Bischofs, der aufgrund seiner Stellung als Suffragan in der oberrheinischen Kirchenprovinz in eine gewisse Zwangslage gekommen war. Hier vertrat Kolb immer wieder die Ansicht, dass sich die Bischöfe mäßigen, mit ihren Landesherren verhandeln und im Übrigen die Kurie einschalten sollten. Er lag damit durchaus auf einer Linie mit Rom. Auffällig ist indessen, dass Kardinalstaatssekretär Giacomo Antonelli (1806–1876) mehrfach darauf hinwies, dass er den Bischöfen in vielen Bereichen keine Vorschriften machen könne, wenn diese sich nicht von sich aus an den Papst wandten. Der päpstliche Zentralismus war demnach noch nicht sehr stark ausgebildet.

Auch bei den nun folgenden Verhandlungen über die grundsätzliche Regelung des Verhältnisses von württembergischem Staat und katholischer Kirche, die im Jahre 1854 zu einer Konvention zwischen dem Bischof von Rottenburg und der Regierung in Stuttgart führten und 1857 zu einem Konkordat mit Rom, das freilich im Nachhinein von der Ständekammer verworfen wurde, spielte Kolb eine engagierte Rolle. Der Würzburger Kirchenhistoriker und spätere Generalvikar der Diözese Rottenburg, August Hagen (1889–1914), hat in seinem noch heute grundlegenden Werk »Staat und katholische Kirche in Württemberg in den Jahren 1848–1862« von 1928 die Tätigkeit Kolbs im Einzelnen verfolgt, aber auch darauf hingewiesen, dass es gegen Kolb auch Vorbehalte gab und dass für die Verhandlungen spezielle Bevollmächtigte erforderlich seien, da Kolb mit der Materie letztlich überfordert sei³⁹. In der Tat wurde dann auch der württembergische Geschäftsträger in Wien, wie schon angedeutet, im Jahre 1856 nach Rom entsandt. Er sollte die württembergische Verhandlungsdelegation anführen. Dies bedeutete freilich eine Hintansetzung Kolbs, entsprach aber den schon früher geäußerten Bedenken der württembergischen Ministerialbürokratie.

In diesem Zusammenhang muss auch ein Bericht Kolbs erwähnt werden, den dieser im Januar 1854 direkt an König Wilhelm richtete⁴⁰. Er ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Zunächst ist er außergewöhnlich umfangreich – insgesamt 20 eng beschriebene Seiten. Er macht den Eindruck, als wolle Kolb dem König beweisen, dass er von der behandelten Materie eingehende Kenntnisse besitze und daher geeignet sei, die anstehenden

38 HStAS E 11 Bü 47 mit Konzept des Antwortschreibens König Wilhelms an Kolb vom 14.3.1845.

39 Kirchenrechtliche Abhandlungen 105/106, I 89f., 100, 117, 149ff., 161ff., 172ff., 249; II 192f. ND: 1961.

40 30.1.1854, HStAS E 9 Bü 7.

Regelungen des Verhältnisses von Staat und Kirche kompetent vorzubereiten. Inhaltlich liegt der Bericht ganz auf der Linie, die Kolb immer vertrat: Der König ist das leuchtende Vorbild für eine kluge und friedliche Beilegung der Streitigkeiten zwischen Kirche und Staat. Der Bericht enthält aber auch eine detaillierte Analyse der Grundlagen des römischen Verständnisses von den Aufgaben der katholischen Kirche und der Überwindung des Staatskirchentums, wie Rom es sah. Dabei finden sich auch lange historische Erörterungen und Begründungen, bei denen doch Zweifel angebracht sind, ob Kolb hier selbstständig schrieb oder ob dahinter nicht ein historisch-theologischer Fachmann stand. In Frage kommt der Oratorianerpater Augustin Theiner (1804–1874), der in den Berichten Kolbs immer wieder nur als »mein Freund« erscheint und in der Tat eine Schlüsselfigur in der Biografie und in den Berichten Kolbs einnahm.

Augustin Theiner, geboren 1804 in Schlesien, ein zunächst dem Liberalismus und dem Reformkatholizismus zuneigender Theologe und Jurist – kam 1833 nach Rom. Dort »konvertierte« er gleichsam, wurde ein Freund der Jesuiten und erhielt ein Jahr später einen eigens für ihn geschaffenen Lehrstuhl für kirchliche Literaturgeschichte am päpstlichen Propagandakolleg, einer der *Congregatio de Propaganda fide* zugeordneten Studieneinrichtung. Schon in den 30er-Jahren betätigte er sich kirchenpolitisch, 1839 erhielt er die Priesterweihe und trat in die römische Kongregation der Oratorianer ein, 1840 wurde er Konsultor der Indexkongregation, später Berater in weiteren Kommissionen und Kongregationen, 1850 etwa im Heiligen Offizium, 1852 zunächst »Prefetto coadjutore« des Vatikanischen Archivs, kurze Zeit später dessen Präfekt. Er übte dieses Amt bis 1870 aus, als er vom Papst, bei dem er in Ungnade gefallen war, entlassen wurde. Theiners Biographie ist bestimmt von Wandel und Widersprüchlichkeit. Zunächst ein glühender Verehrer des Jesuitenordens, wurde er zu dessen erbittertem Feind. Vor diesem Hintergrund entstand auch sein Buch über Papst Clemens XIV. (reg. 1769–1774), also jenen Papst, der 1773 den Jesuitenorden aufgehoben hatte. Auch seine Aktivitäten in der Kirchenpolitik, speziell in Deutschland, waren geprägt von Gegensätzen. Dominik Burkard hat ihn vor einigen Jahren anlässlich einer Untersuchung über die Rottenburger Bischofswahl von 1845 gar als »Doppelagent« bezeichnet, der sowohl für die ultramontane als auch für die staatskirchliche Partei tätig war. Insgesamt betrachtet darf man Theiner durchaus als schillernde Persönlichkeit bezeichnen. Seine Freundschaft mit Kolb, auf die schon Burkard hingewiesen hat, kann durch die Berichterstattung Kolbs voll bestätigt werden⁴¹. Theiner war in der Tat einer seiner wichtigsten Informanten in allen wesentlichen kirchenpolitischen Fragen. Dass er hinter dem eben erwähnten Bericht Kolbs an den König steht, passt also gut ins Bild. Ob Kolb dabei immer richtig bzw. vollständig informiert wurde, sei übrigens dahingestellt. Er schien Theiner aber, dies hat schon Burkard hervorgehoben, völlig vertraut zu haben.

Ein wichtiges Thema in den Berichten Kolbs nahm auch der Jesuitenorden ein, der zu Beginn des 19. Jahrhunderts zwar wieder errichtet wurde, aber im Kirchenstaat nicht beliebt war und dessen Ordensangehörige im Zug der revolutionären Bewegung des Jahres 1848 vertrieben wurden. Auch in der Schweiz wurden die Jesuiten nach dem Sonderbundskrieg – also jener kriegerischen Auseinandersetzung von 1847 zwischen der Mehrheit der liberalen und der Minderheit der katholisch-konservativen Kantone – ausgewiesen. Und auch in Spanien gab es während der Carlistenkriege Verbote, ebenso war der Jesuitenorden in Württemberg bis 1919 untersagt. 1853 berichtete Kolb von einer Audienz bei Kardinalstaatssekretär Antonelli, bei der ausführlich über die Rolle der Jesuiten in der Gesellschaft und speziell auch in Deutschland gesprochen worden war⁴². Mit einem gewissen Behagen schilderte Kolb die Ausführungen Antonellis, der den Jesuiten kritisch gegenüberstand, da

41 Vgl. Dominik BURKARD, Augustin Theiner – ein deutscher Doppelagent in Rom, in: RJKG 19, 2000, 191–251.

42 11.11.1853 an Maucler, HStAS E 11 Bü 12.

sie sich, wie er sagte, in alles einmischten, andererseits betonte er aber auch, dass es sich um ein »*eigenes Institut*« handle, das nur der Ordensregel unterworfen sei; im Übrigen müsse man auch deren religiöse Verdienste anerkennen. Ausführlich setzte sich Kolb im Bericht vom 29. Januar 1853 mit den Jesuiten auseinander⁴³. Er war gebeten worden, das neue Buch des Paters Augustin Theiner nach Stuttgart zu schicken; bestimmt war es für den König selbst, der daran offenbar ein großes Interesse hatte. Gemeint ist die »Geschichte des Pontifikats Clemens XIV. nach unedirten Staatsschriften«. Dieses jesuitenkritische Buch ist, wie Kolb ausführte, eine direkte Widerlegung eines jesuitenfreundlichen Werks von Jacques Crétineau-Joly (1803–1875) zum selben Thema. Crétineau, französischer Journalist und Historiker, war eine Art Hausautor des Jesuitenordens. Das Buch Theiners entstand, so Kolb, wohl auf Anregung des Papstes, und habe »eine große Bedeutung für die Würdigung des Treibens der Jesuiten«. Kolb schilderte ausführlich den Wirbel, den es in Rom und in der katholischen Kirche insgesamt gemacht habe.

4. Kolb als Kunstvermittler

Kolb war aber nicht nur Außenhandelskaufmann, Bankier, württembergischer Konsul und Diplomat, sondern auch – und dies ist nicht der unwichtigste Bereich seiner Tätigkeit – Kunstvermittler und Mäzen. Schon der Kulturhistoriker Friedrich Noack (1858–1930) hat in seinem monumentalen Werk über das Deutschtum in Rom seit dem Ausgang des Mittelalters⁴⁴ Kolb immer wieder als Förderer deutscher Künstler erwähnt, und zuletzt wurde im Jahre 2014 in einer großen Ausstellung in der Staatsgalerie Stuttgart über König »Wilhelm I. als Sammler und Förderer der Künste« Kolb als wichtige Persönlichkeit bei der Beschaffung und Abwicklung von Kunstkäufen für König Wilhelm erwähnt⁴⁵. Während der langen Jahre in Rom hat Kolb in seinem Haus einen großen Kreis vor allem deutscher Künstler versammelt und so ein kulturelles Zentrum geschaffen. Als Diplomat unterhielt er einen Salon, in dem neben Künstlern auch Gelehrte – etwa der Historiker Ferdinand von Gregorovius (1821–1891) und der Diplomat und Historiker Kurd von Schlözer (1822–1894) – verkehrten.

Als einer der ältesten Vertrauten Kolbs darf wohl der dänische Bildhauer Berthel Thorwaldsen (1770–1844) hier genannt werden, mit dem Kolb eine bis zu dessen Tod im Jahre 1844 dauernde Freundschaft pflegte. In diesen Zusammenhang gehörte auch der dänische Maler Johann Ritter von Bravo (1797–1876), der zugleich Gesandter Dänemarks beim Kirchenstaat war. Bravo war auch nach dem Tod Thorwaldsens immer wieder für Kolb tätig, indem er Kunstwerke für König Wilhelm erwarb. Die engen Beziehungen Kolbs zu Thorwaldsen waren wohl auch ausschlaggebend für seinen Vorschlag, ein Schillerdenkmal für Stuttgart zu gestalten, das dann ja tatsächlich 1839 feierlich enthüllt wurde⁴⁶. Kolb war offenbar sehr stolz auf seine Förderung Bravos und Thorwaldsens; er soll später einmal gesagt haben: »*Wir haben einen Thorwaldsen gemacht!*«. Für seine Verdienste um Thorwaldsen und Bravo wurde Kolb übrigens mit dem dänischen Dannebrog-Orden ausgezeichnet⁴⁷.

43 An Maucler, HStAS E 9 Bü 7.

44 Friedrich NOACK, *Das Deutschtum in Rom*, Bde. 1–2, Stuttgart/Berlin 1927, ND: Aalen 1974.

45 Königliche Sammellust. Wilhelm I. von Württemberg als Sammler und Förderer der Künste. Ausstellungskatalog der Staatsgalerie Stuttgart. Mit Beiträgen von Christopher CONRAD, Sandra-Kristin DIEFENTHALER, Birgit LANGHANKE, Patricia PESCHEL u. Dirk ZIMMERMANN, Stuttgart 2014.

46 Vgl. *Künstlerleben in Rom. Berthel Thorwaldsen (1770–1844). Der dänische Bildhauer und seine deutschen Freunde*. Ausstellungskatalog, hrsg. v. Gerhard BOTT u. Heinz SPIELMANN, Augsburg 1991, 686f.

47 Vgl. 25.10.1841 an Staatssekretär Vellnagel, HStAS E 11 Bü 11.

Aber auch mit der allgemeinen Organisation deutscher Künstler in Rom hat sich Kolb beschäftigt. So ist ein Schreiben vom Februar 1843 an Staatssekretär Christian Ludwig August von Vellnagel (1764–1853) besonders erwähnenswert, mit dem er eine Bittschrift des »Komitees der hiesigen deutschen Künstler [...] um Unterstützung zu Errichtung eines Vereinigungsortes« vorlegte. Er konnte es allerdings nicht unterlassen, seine kritische Meinung dazu zu äußern. Die Bittschrift drücke, so schrieb er, »nur teilweise und mit Auslassung aller politischen und absprechenden Gründe, die Meinung und die Wünsche der großen Anzahl der Künstler aus«. Die meisten der hier genannten Künstler waren Mitglieder der sogenannten Ponte-Molle-Gesellschaft, aus der 1845 dann der Deutsche Künstlerverein hervorging. Immerhin zeigt das Schreiben, dass Kolb engen Kontakt zur deutschen Kunstszene gehabt haben muss⁴⁸.

Zu nennen wäre hier etwa der Maler und Zeichner Carl Werner (1808–1894), der 1847 Präsident des Deutschen Künstlervereins wurde und bis 1855 in Rom lebte. Engere Kontakte sind auch zu dem Maler August Heinrich Riedel (1799–1883) belegt. Im Juni 1843 berichtete Kolb an Kabinettssekretär von Goes: »Herrn Riedels Kranzflechterin ist dieser Tage fertig geworden und muss jetzt nur noch austrocknen. Das Bild ist meiner Ansicht nach das Beste, was er je gemacht hat, und besonders gefällt mir der Kopf sehr gut«⁴⁹. Von Riedel hat denn auch der König einige Stücke erworben⁵⁰. 1853 berichtete Kolb über eine Begegnung mit dem König Maximilian II. Joseph von Bayern (reg. 1848–1864) in Rom: »Als ich von dem Grafen Spaur (Graf Karl von Spaur [1794–1854], bayerischer Gesandter in Rom] vorgestellt war, war der König außerordentlich freundlich und blieb länger bei mir stehen als bei den Andern ...«; er habe ihm über seinen kürzlichen Besuch in Stuttgart erzählt, der ihm viel Freude gemacht habe. »Er erzählte mir dann, der König habe ihn selbst auf den Rosenstein gefahren, Er habe da die schönen Bilder gesehen, hauptsächlich habe ihm die Saccontala [= indische Sagengestalt] gefallen, die Kranzwinderin weniger, das Hauptstück eine Albareserin [= Frau aus der Gegend von Albarese in der südlichen Toskana] hänge aber in des Königs Kabinett.«⁵¹ Alle hier genannten Arbeiten stammen von Riedel.

Das Engagement für deutsche Künstler blieb für Kolb während seiner ganzen Zeit in Rom bestimmend. Darüber hinaus zeigte er sich in seinen Berichten als vorzüglicher Kenner der italienischen Kunstszene. So schrieb er etwa 1851: »Die Statue der Juno von Bartolini (Lorenzo Bartolini [1777–1850], ein damals sehr bekannter Bildhauer) ist nun bei dem Bildhauer Mathiä (Wilhelm Matthiä [1807–1888]), wie der Ritter Bravo Hochdensenben gemeldet haben wird. Ich habe sie gestern gesehen, und da sie nun in vorteilhaftem Lichte steht, so sieht man erst recht, welch herrliches Kunstwerk es ist. Ich habe nie einen so schönen Kopf gesehen. Und man kann denselben kühn mit der Venus von Medici vergleichen.«⁵² Gemeint ist hiermit wohl die im 1. Jahrhundert vor Christus entstandene berühmte hellenistische Marmorfigur, die nach ihrem Fundort in der Villa Medici in Rom benannt ist. Seine kunstgeschichtlichen Kenntnisse waren es schließlich auch, die ihm erst die kompetente Vermittlung von Kunstwerken für König Wilhelm ermöglichten.

In diesen Zusammenhang gehört auch ein eher kurioser Fall. 1853 berichtete Kolb davon, dass im Nachlass eines römischen Kunsthändlers Collemberg der Ehering Martin Luthers (1483–1546) aufgetaucht sei, den jener in Stuttgart vor langer Zeit »von einem Herrn gegen eine goldene mit Brillanten besetzte Dose eingetauscht hätte« und der ihm – Collemberg – abhanden gekommen sei. Dieser Ring sei ihm vermutlich von einem Engländer entwendet worden. Kolb fragte sogleich bei dem Erben an, ob der Ring nicht ver-

48 26.2.1843 an Vellnagel, HStAS E 9 Bü 6.

49 21.6.1843 an Kabinettssekretär Staatsrat von Goes, HStAS E 9 Bü 6.

50 Vgl. Königliche Sammellust (wie Anm. 45), 157f.

51 18.1.1853 an Maucler, HStAS E 9 Bü 7.

52 29.3.1851 an Maucler, HStAS E 9 Bü 7.

kauft werden solle; als Preis wurden 100 Dukaten genannt. Kolb bemerkte dazu bezeichnenderweise: »*Ich bin überzeugt, dass man ihn auch für die Hälfte bekommen würde*«⁵³. Wenn der Ring tatsächlich echt wäre und damit einen historischen Wert hätte, so überlegte Kolb weiter, könnte er aber auch aus den königlichen Sammlungen gestohlen worden sein. Auf der andern Seite dachte Kolb sicherlich auch an einen Erwerb des Stücks für den König, ohne dass dies allerdings aus demselben Schreiben hervorgeht⁵⁴.

Sein künstlerisches Interesse bedeutete für ihn auch, dass er am Schicksal der deutschen Künstler lebhaften Anteil nahm. Selbstverständlich wurde er Mitglied des Deutschen Künstlervereins, und er förderte immer wieder junge Künstler finanziell, da diese oftmals mittellos waren. Ein besonderer Schützling scheint der wesentlich jüngere, 1827 in Unlingen (Lkr. Biberach) geborene Josef von Kopf (1827–1903) gewesen zu sein. Kopf kam 1852, also im Alter von 25 Jahren – übrigens zu Fuß – nach Rom und machte dort Karriere, so dass er 1857 zum württembergischen Hofbildhauer ernannt wurde. In der Folgezeit war er einer der bekanntesten Bildhauer des Kaiserreichs und erhielt zahlreiche Ehrungen. Sein schriftlicher, wohl nicht vollständiger Nachlass wurde übrigens 1982 von den Erben für das Hauptstaatsarchiv Stuttgart erworben. In seinen Lebenserinnerungen schilderte Kopf seine Förderung durch Kolb⁵⁵. Kopf schloss sich sofort nach seiner Ankunft in Rom dem Deutschen Künstlerverein an und wandte sich wohl selbst an Kolb, der ihn sehr wohlwollend aufnahm und noch im Jahr seiner Ankunft für die berühmte römische Accademia di San Luca empfahl. Künstlerische Beurteilungen Kopfs leitete er auch an die Königliche Akademie der Künste in Stuttgart weiter. Kopf seinerseits rühmte die Feste im Hause Kolbs: »*Bei den Festen, die Kolb gab, herrschte stets Frohsinn und oft ausgelassene Heiterkeit. Es waren das unvergleichlich schöne Abende für uns junge Leute. Dabei vergaß der gute Kolb nie, uns aufstrebende Künstler allenthalben zu empfehlen, und hatte immer im Auge, Bestellungen für uns herauszuschlagen.*« Auch dem württembergischen König selbst und dem Kultminister schickte er Empfehlungsschreiben. 1857 reiste Kopf zusammen mit Kolb und auf dessen Kosten nach Deutschland, wo Kolb in Badenweiler kurte, und kehrte mit ihm auch nach Rom zurück. Er unterhielt weiterhin eine enge Beziehung, ja Freundschaft mit Kolb und war auch, wie er schrieb, an seinem Sterbebett.

5. Die letzten Jahre

Kolb starb im Oktober 1868; beerdigt wurde er auf dem protestantischen Friedhof in Rom, im Süden der Stadt, in der Nähe der Cestius-Pyramide, wo er sich selbst eine Grabstätte ausgesucht hatte⁵⁶. Sie lag neben dem Grab von Madame Wunderlich-Vogy, die Kolb schon 1842 dort hatte begraben lassen. In der Familientradition und der älteren Literatur wird Kolb, der Junggeselle war, eine enge Beziehung, ja eine Liebesbeziehung zu ihr zugeschrieben; er habe die Absicht gehabt, sie zu heiraten⁵⁷. In den Berichten Kolbs

53 19.12.1853 an Maucler, HStAS E 9 Bü 7.

54 Bei dem Ring handelt es sich vermutlich um eine der zahlreichen Nachbildungen; das Original wird heute im stadtgeschichtlichen Museum von Leipzig verwahrt, wohin es 1912 kam (Ulrike DURA, Objektdatenbank des stadtgeschichtlichen Museums Leipzig, <https://www.stadtgeschichtliches-museum-leipzig.de/blog/2017/06/30/der-trauring-der-katharina-von-bora-und-die-lateinische-grammatik/>, zuletzt abgerufen 04.12.2020).

55 Vgl. zum Folgenden: Joseph von KOPF, Lebenserinnerungen eines Bildhauers, Stuttgart/Leipzig 1899, 70, 82f., 127, 189f., 206, 327.

56 Über seinen letzten Lebensabschnitt liegt ein ausführlicher Bericht seines Neffen an den württembergischen Außenminister Freiherrn von Varnbüler vor (HStAS E 50/60 Bü266 Q 196. – Vgl. auch KÖNIG-WARTHAUSEN, Josef von Kolb (wie Anm. 2), die diesen Bericht ausführlich zitiert.

57 Vgl. Carlo NAST-KOLB, Typoskript 1927; freundlicher Hinweis von Walter Ziegler, Göppingen.

wird sie immerhin erwähnt: Am 28. April 1840 wandte sich Kolb an Staatssekretär Vellnagel: »Es befindet sich hier in Rom eine 45. Jahre alte unverheiratete Dame Virginie Josephine Wunderlich-Vogy, gebürtig aus Paris, von deutschem Vater und Protestantin, die von ihren Renten lebt und welcher ich nicht allein sehr viele exakte Nachrichten verdanke, sondern die mir auch durch ihre Bekanntschaften mit den höheren Prälaten schon mehrere gute Dienste geleistet hat ...«. Sie habe den Wunsch geäußert, »von einem protestantischen Hofe den Titel Chanoinesse oder Stiftsfräulein zu erhalten, um sich Madame nennen zu lassen und selbständig [...] in die Gesellschaften gehen zu können«. Kolb befürwortete ihren Wunsch nachdrücklich, zumal dadurch die ihm bisher geleisteten Dienste belohnt würden und er hoffen könne, dass sie ihm weiterhin solche Dienste leiste. Er betonte ferner, dass sie unheilbar krank sei⁵⁸. Der Bericht gibt immerhin zu denken.

In den späten 50er- und 60er-Jahren berichtete Kolb weiterhin intensiv über die Politik des Kirchenstaates und den wachsenden Antiliberalismus, über den zunehmenden Zerfall des Kirchenstaates, über die päpstliche Haltung zum Krimkrieg und die von Sardinien-Piemont ausgehende italienische Einigungsbewegung⁵⁹. Es zeigen sich aber doch Lücken in der Berichterstattung, nicht zuletzt auch nach dem Tod König Wilhelms im Jahre 1864. Ein Grund liegt sicherlich darin, dass Kolb zunehmend gesundheitliche Probleme hatte, die ihn veranlassten, öfter einmal zur Kur zu gehen – sowohl in Italien als auch in Deutschland. Kolb hat auch schon Mitte der 1850er-Jahre an die Zukunft seines Bankhauses gedacht und 1857 den Sohn seiner Schwester Henriette, verheiratete Nast, der damals noch Theologie studierte, zu sich nach Rom geholt und als seinen Nachfolger herangezogen.

6. Schlussbemerkungen

So ergibt sich aus den Schreiben Kolbs, gerade auch wegen der Dichte und der langen Zeit der Berichterstattung, das umfassende Bild einer ungewöhnlich vielseitigen Persönlichkeit, die Gegensätze in erstaunlicher Weise vereinigte. Der protestantische schwäbische Kaufmann, dessen Auftrag es in der Mitte des 19. Jahrhunderts war, die Handelsinteressen Württembergs in Italien zu vertreten, wollte von Anfang an mehr und kümmerte sich in außergewöhnlicher Weise um die Politik des päpstlichen Stuhls und der katholischen Kirche. Er pflegte zur Kurie intensive Kontakte – erwähnt wurde Augustin Theiner –, blieb dabei aber immer kritisch in der Bewertung. Insbesondere interessierte er sich für die schwierigen Veränderungen im Übergang zwischen Staatskirchentum und Ultramontanismus, lieferte daneben aber auch sorgfältige Analysen der politischen Entwicklung Italiens. Schließlich war er aber auch als Kunstvermittler für König Wilhelm tätig – kein Wunder, dass er der württembergischen Ministerialbürokratie nicht ganz geheuer war und daher auf gewisse Vorbehalte stieß. Es scheint aber, dass König Wilhelm derjenige war, der ihn immer unterstützte und Kolbs vielfältige, ja gegensätzliche Interessen zu schätzen wusste.

58 28.4.1840 an Vellnagel, HStAS E 9 Bü 6 IX G 1.

59 Insbesondere eine ganze Reihe ausführlicher Gespräche mit Kardinalstaatssekretär Antonelli zeigen diesen als illusionslosen Realpolitiker, der sich aber recht differenziert äußerte und einmal sogar von der notwendigen Erneuerung der Kirche im Sinne des Evangeliums spricht (22.11.1864 an Egloffstein), HStAS E 9, Bü 9 Q 210–218.

II. Buchbesprechungen

1. Gesamtdarstellungen

NEIL MACGREGOR: *Leben mit den Göttern*. München: C.H. Beck 2018. Aus dem Englischen von ANDREAS WIRTHENSOHN und ANNABEL ZETTEL. 542 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-406-72541-8. Geb. € 39,95.

Mit diesem knapp 550 Seiten starken Werk liegt nun das zweite Buch von Neil MacGregor vor, in dem er Geschichte mit und von Dingen schreibt (vgl. Neil MACGREGOR, *Eine Geschichte der Welt in 100 Objekten*, München: C. H. Beck, 2011).

»Leben mit den Göttern« handelt von religiösen Glaubensgrundsätzen sowie den Menschen, die diesen anhängen, wie der englische Untertitel andeutet, den man für die deutsche Übersetzung gestrichen hat (engl. *Living with the Gods. On Beliefs and People*). Vor allem geht aber es um Rituale und die Dinge, die Menschen für ihren Vollzug verwenden, sowie die Orte, an denen Glaube praktiziert wird. Im Fokus der Betrachtung stehen erneut museale Objekte aus dem British Museum, dessen Direktor MacGregor bis 2015 war. Der Vorteil dieser objektzentrierten Herangehensweise besteht darin, nicht nur die »großen« Religionen, sondern auch kleine Glaubensgemeinschaften in die Analyse zu integrieren sowie Phänomene zu untersuchen, die nicht im engeren Sinne religiös konnotiert sind. Dabei schaut MacGregor auf einen Zeitraum von 40.000 Jahren, von den Anfängen der Überlieferung menschlicher Artefakte bis in die heutige Zeit. Das Buch ist keine klassische Geschichte der Religionen, sondern will erklären, wie Glaube Gemeinschaften formen, aber auch spalten kann. Dem Autor geht es um nichts weniger als die Frage, »was gemeinsame religiöse Überzeugungen im öffentlichen Leben einer Gemeinschaft oder einer Nation bedeuten können, wie sie das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und dem Staat prägen und wie sie einen entscheidenden Beitrag dazu leisten, wer wir sind.« (S. 8) Dem Buch liegt die Annahme zugrunde, dass jede Gesellschaft über ein bestimmtes Glaubensnarrativ verfügt, das Identität verleiht und Sinn stiftet. Nur für eine relativ kurze Zeit in der Geschichte sei es, im Zuge der Säkularisierung, scheinbar zu einem Rückzug des Religiösen aus dem öffentlichen Leben gekommen. Dass der Glaube heute mehr denn je auf der politischen Tagesordnung steht, sei vor diesem Hintergrund eher als Rückkehr zum »Normalfall« menschlichen Verhaltens zu verstehen.

Das Buch gliedert sich nach der Einleitung in sechs Teile, angefangen bei den Gemeinschaften und ihren Ritualen (I), der Bedeutung von Leben und Tod (II), über die Schauplätze des Glaubens (III) und die Macht der Bilder (IV), bis hin zu den Folgen polytheistischer und monotheistischer Religionen für Gesellschaften (V) sowie dem Verhältnis zwischen religiösen Lehren und weltlicher Herrschaft (VI). Besonders beeindruckend ist es, wie spielerisch leicht MacGregor Bilder, Objekte und Texte, die auf den ersten Blick wenig miteinander zu tun haben, durch ein historisches Narrativ miteinander zu verknüpfen weiß. In Kapitel 5 »Ernte und Ehrerweis« beleuchtet er etwa das menschliche Verhältnis zur Natur, und zwar am Beispiel einer spätmittelalterlichen Miniatur der Arche Noah, eines aus Robbendarm gefertigten Anoraks aus Alaska sowie einer Getreidemumie des Osiris aus dem alten Ägypten (um 700–300 v. u. Z.). In der jüdisch-christlichen Überlieferung erscheint das Herrschen über die Umwelt sowie deren Nutzung – teils bis zur Ausbeutung mit desaströsen Auswirkungen in unserer heutigen Welt – als gottgegeben und damit natürlich. Dagegen verweisen der Parka aus Robbendarm und die Kornmumie

auf ein wechselseitiges, dialogisches Verhältnis zwischen Mensch und Umwelt, das sich nicht durch Herrschaft, sondern vielmehr durch Kooperation auszeichne.

Ein so global angelegtes Buch läuft fast zwangsläufig Gefahr, in Beliebigkeit und Oberflächlichkeit auszuarten, denn es erscheint kaum möglich, eine derart umfassende Sicht auf die weltweiten Kulturen seit Anbeginn der Überlieferung zu erzählen. Neil MacGregor gelingt dieses Kunststück dennoch, indem er Expert*innen aus aller Welt zu Rate zieht, die das nötige fachliche Wissen bereitstellen, um die Objekte zu kontextualisieren. Diese ungewöhnliche, erfrischende Perspektive auf die Geschichte von Glaubensgrundsätzen empfiehlt sich als Lektüre sowohl für Spezialist*innen als auch für Lai*innen auf dem Gebiet der Religionsgeschichte. Dies liegt vor allem an dem klaren Stil und dem Verzicht auf einen theoretischen Überbau. Auch in ästhetischer Hinsicht ist das Buch mehr als gelungen, angefangen bei der Umschlaggestaltung über die Qualität des Papiers bis hin zu den überwiegend farbigen Abbildungen.

Anne Mariss

ROB BODDICE: Die Geschichte der Gefühle. Von der Antike bis heute. Darmstadt: Wbg Theiss 2020. 272 S. ISBN 978-3-8062-4011-5. Geb. € 25,00.

Rob Boddices Publikation »Die Geschichte der Gefühle«, eine Übersetzung der 2019 erschienenen englischen Originalausgabe »A History of Feelings«, reiht sich in den Kanon emotionshistorischer Studien ein, die das vergangene Jahrzehnt zahlreich hervorgebracht hat; sie nehmen Emotionen nicht nur als Folge, sondern auch als maßgebliche und treibende Kräfte historischer Entwicklungen ernst. Die Lücke, die Boddice innerhalb dieser Bandbreite an Arbeiten zu (er)schließen vermag, liegt vor allem in der epochen- und emotionsübergreifenden Konzeption des Buches. Es ist »Die Geschichte der Gefühle«, die einen (Über)Blick auf eine Reihe charakteristischer Gefühle von der Antike über die Jahrhunderte hinweg bis in die jüngste Gegenwart bietet. So bewegt sich die Studie zwischen Homer und Hildegard von Bingen, Descartes und der UNO ebenso wie zwischen Wut und Liebe, Ekel und Glück.

»Die Geschichte der Gefühle« – als Buch wie als geschichtswissenschaftliche Teildisziplin generell – kehrt einer universalistischen Sichtweise auf Emotionen den Rücken zu. Emotionen versteht Boddice als »kausale Faktoren« (S. 16), die mit Zeit und Raum korrespondieren und dabei »untrennbar mit menschlichen Aktivitäten aller Art« (S. 17) verbunden sind. So heißt es: »Wenn ich behaupte, dass Gefühle in der Vergangenheit *anders* waren, als sie es in der Gegenwart sind und dass wir sie nur durch die Schichten zeitgebundener kultureller ›Drehbücher‹ hindurch verstehen können, so müssen wir darin eine Historisierung des Menschen selbst sehen.« (S. 12) Emotionen sind demnach biokulturelle Erscheinungen, die die Welt formen, dessen Produkt und Ausdruck sie zugleich sind. In Anlehnung an den amerikanischen Historiker William Reddy geht es Boddice im Versuch, sich der Erzeugung und Wirkung von Gefühlen in der Vergangenheit zu nähern, vor allem darum, die Bedingungen offenzulegen, in denen die »Drehbücher« einerseits entstehen und die sie andererseits statuieren.

Boddice arbeitet sich vom klassischen Altertum (Kap. 1) über die Antike und das frühe Christentum (Kap. 2), Mittelalter und Frühe Neuzeit (Kap. 3), Aufklärung (Kap. 4) und Industrialisierung (Kap. 5) bis in das 20. Jahrhundert vor. Entlang diverser Quellengenes, die Traktate und Selbstzeugnisse, aber auch Bilder umfassen, zeigt er, wie Gefühle für unterschiedliche Stoßrichtungen – darunter Philosophie und Theologie, Medizin und Wirtschaft – zum Diskussionsgegenstand wurden, wie sie Handlungsmacht hervorriefen oder in (körperlichen) Praktiken bewältigt wurden. Wenn auch bei dem grobmaschigen Format und der damit einhergehenden punktuellen personen- und ideenzentrierten Darstellung wenig Platz für konkrete sozialgeschichtliche Zusammenhänge bleibt, ordnet Boddice die

Quellen doch äußerst umsichtig und detailliert ein; er lässt seine Leser*innen an seinen Gedankengängen teilhaben, sodass die Schrift stellenweise wie eine Schulung in Quellenanalyse und Geschichtsschreibung anmutet. Dies erscheint gerade in Anbetracht der politischen Dimension, die Boddice Gefühlen zuschreibt, einleuchtend, denn es mag nicht nur für Historiker*innen eine Möglichkeit oder Notwendigkeit sein, vergangenen Gefühlen auf die Spur zu kommen; auch das gegenwärtige menschliche Gefühls(er)leben wird von »emotionalen Regimen« (s. Reddy) navigiert, die es zu entschlüsseln gilt, um ein Bewusstsein für die sich stetig verschiebenden Grenzen von Macht und Freiheit zu schaffen.

Die Selektion der Gefühle, der weitestgehend europäische Fokus sowie die vorgeschlagene Periodisierung möchte Boddice als Auftakt – als *eine* mögliche Darstellung verstanden wissen, die sich durchaus ergänzen ließe. Wenn seine Studie einmal mehr die Universalität von Gefühlen widerlegt, so belegt sie zugleich ihre variable und komplexe Erscheinung und die multiplen Perspektiven, derer es beim Versuch sie einzufangen bedarf: Im Spannungsverhältnis von Individuum und Kollektiv, Mensch und Tier einschließend, erzählt Boddices Geschichte unter anderem von der Präsenz der Gefühle in ihrer vermeintlichen Abwesenheit, ihrem sich stetig wandelnden semantischen Gewand oder der mit ihnen zerfallenden Dichotomie von (Ir)Rationalität. Dabei rückt er das »Erleben« (Epilog) von Gefühlen und Geschichte in ein kompliziertes Licht, das zwar einen langen Zeitraum abbildet, dessen Lektüre allerdings durch seine Konzeption keinen langen Atem braucht. So regt diese Geschichte durchaus an, einen reflektierten Blick auf Gefühle und darauf, wie sie gedeutet werden und wie bedeutend sie sind, zu werfen.

Julia Lieth

SIBYLLE LEWITSCHAROFF, NAJEM WALI: Abraham trifft Ibrâîm. Streifzüge durch Bibel und Koran. Berlin: Suhrkamp 2018. 309 S. ISBN 978-3-518-42791-0. Geb. € 24,00.

Christen und Muslime über ihre gemeinsamen religiösen Leitgestalten ins Gespräch zu bringen, von denen Bibel und Koran erzählen, ist ein reizvolles Projekt. Denn die Geschichten dieser Gestalten werden in den heiligen Schriften je aus unterschiedlichen Interessen ausgewählt, erzählt, und gedeutet. Sie bebildern gewissermaßen das innere Selbstverständnis und die Selbstwahrnehmung der Religionen. So kann im Unterschiedlichen gleichzeitig das Gemeinsame entdeckt werden. Auf diese Weise wächst im Dialog nicht nur das Verständnis für die Religion der anderen, sondern auch die Herausforderung, über die eigene Religion kritisch nachzudenken.

Die Autoren haben sich neun religiösen Leitgestalten zugewandt, die sie je aus biblischer und koranischer Sicht besprechen: Eva/Hawwâ, Abraham/Ibrahim, Moses/Mûsa, Lot/Lût, Hiob/Ayyûb, Jona/Yûnus, König Salomo/Sulaimân, Maria/Maryam, der Teufel/Schaitân (Iblîs). Damit könnte das Buch ein willkommener Beitrag zum christlich-muslimischen Dialog sein. Dass es diesem Anspruch nicht genügt, liegt nicht daran, dass die Autoren keine Fachtheologen sind. Vielmehr verfolgen sie ganz unterschiedliche Interessen.

Najem Wali setzt sich einfühlsam mit den Texten des Koran auseinander. Dies am gegebenen Ort durchaus kritisch und mit einem leisen Anflug von Humor, aber stets auf Augenhöhe mit den muslimischen Leserinnen und Lesern. Ihnen wird an manchen Stellen zweifellos ein Perspektivenwechsel zugemutet – so etwa, wenn Wali ihnen nahebringt, dass jene Leitgestalten und die Art und Weise, wie der Koran sie vorstellt, nicht einfach eins zu eins als historische Personen verstanden werden können. Wali bemüht sich also, seiner muslimischen Klientel Wege zu zeigen, wie sie ihren Islam auf weltoffene und sympathische Weise neu verstehen und leben können.

Sibylle Lewitscharoff hat sich für ein anderes (religionskritisches?) Anliegen entschieden. Sie setzt voraus, dass hierzulande die biblischen Figuren eher bekannt sind, und nimmt sich heraus, ihre Interpretationen – ohne Rücksicht auf die muslimischen Leserinnen

nen und Leser, die vielleicht doch gerne gewusst hätten, wie Christen ihre koranischen Leitgestalten verstehen – mit wohl humorig gemeinten Geschichtlein zu »umzirken«. Gerade das Kapitel über Abraham beginnt mit einer weitschweifigen Persiflage über eine Vision des Philosophen und religiösen Schriftstellers Sören Kierkegaard (1813–1855). Wohlbermerkt: Das nach der alttestamentlichen Abrahamserzählung von Gott Abraham befohlene, dann aber verhinderte Sohnesopfer, das die Autorin in ihrem Abraham-Kapitel in die Mitte rückt, ist in der Tat bis heute ein exegetisches Problem. Doch die Art und Weise wie sie mit dem Abrahamsthema umgeht – und diese Kritik betrifft keineswegs nur dieses Kapitel – halte ich, gelinde gesagt, für unangemessen. Muslime müssen fast den Eindruck erhalten, das Christentum sei insgesamt doch eine recht seltsame Religion. Aber auch Christen können sich in dieser Darstellung kaum wiederfinden. Was die Autorin damit eigentlich bezweckt, erschließt sich mir nicht. Eine besondere Liebe zum Christentum kann ich jedenfalls nicht erkennen. Wenn man weiß, dass Muslime nichts so ärgert, als wenn man über Religion abschätzig spricht, dann sollte man dieses Buch nicht für den Dialog einsetzen, denn der wäre zu Ende, noch bevor er begonnen hat.

Schade für das Bemühen Najem Walis. Er hätte es verdient, dass seine Beiträge separat veröffentlicht worden wären.

Urs Baumann

BERND SCHNEIDMÜLLER, STEFAN WEINFURTER, MICHAEL MATHEUS, ALFRIED WIECZOREK (HRSG.): Die Päpste. Band 1: Amt und Herrschaft in Antike, Mittelalter und Renaissance. Regensburg: Schnell & Steiner 2017. 504 S., 78 farb. Illustrationen, 17 s/w Illustrationen. ISBN 978-3-7954-3087-0. Geb. € 39,95.

MICHAEL MATHEUS, BERND SCHNEIDMÜLLER, STEFAN WEINFURTER, ALFRIED WIECZOREK (HRSG.): Die Päpste. Band 2: Die Päpste der Renaissance. Politik, Kunst und Musik. Regensburg: Schnell & Steiner 2017. 424 S., 49 farb. Illustrationen, 20 s/w Illustrationen, ISBN: 978-3-7954-3088-7. Geb. € 29,95.

NORBERT ZIMMERMANN, TANJA MICHALSKY, ALFRIED WIECZOREK, STEFAN WEINFURTER (HRSG.): Die Päpste. Band 3: Die Päpste und Rom zwischen Spätantike und Mittelalter. Formen päpstlicher Machtentfaltung. Regensburg: Schnell & Steiner 2017. 320 S. 64 farb. Illustrationen, 24 s/w Illustrationen. ISBN: 978-3-7954-3089-4. Geb. € 29,95.

VOLKER LEPPIN, CHRISTOPH STROHM, HUBERT WOLF, ALFRIED WIECZOREK, STEFAN WEINFURTER (HRSG.): Die Päpste. Band 4: Die Päpste und ihr Amt zwischen Einheit und Vielfalt der Kirche. Theologische Fragen in historischer Perspektive. Regensburg: Schnell & Steiner 2017. 304 S., 10 s/w Illustrationen, 21 farb. Illustrationen. ISBN: 978-3-7954-3090-0. Geb. € 29,95.

Von Mai bis November 2017 zeigte das Mannheimer Reiss-Engelhorn-Museum in einer hochkarätigen Ausstellung Exponate zum Papsttum und zur Einheit der lateinischen Welt. Begleitet wurde dieses Projekt durch insgesamt vier internationale Tagungen, deren Tagungsbände nun ebenfalls gesammelt vorliegen. Sie beschäftigen sich diachron mit den Themen Amt und Herrschaft (Band 1), der Renaissance (Band 2), Formen päpstlicher Machtentfaltung (Band 3) sowie theologischen Fragen in historischer Perspektive (Band 4). Ein solches *Opus magnum* von nahezu 2.000 Seiten in seiner ganzen Vielfalt besprechen zu wollen, würde den Rahmen einer Rezension sprengen; so seien im folgenden lediglich Leitlinien und Schwerpunkte hervorgehoben, die weder einen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, noch die Arbeiten derjenigen herabsetzen wollen, die namentlich nicht erwähnt werden.

Die ausführliche Einleitung zum ersten Band von Bernd Schneidmüller zeigt dessen große Linien an (Die Schlüssel des Himmelreiches. Über die Päpste in der lateinischen

Welt und die Wege der Menschen zu Gott), nämlich die »unerwartete[n] Kombinationen und Entfaltungen in langen Linien« im Hinblick auf Päpste und Papsttum, auf Person und Amt als »Kristallisationspunkte für die Einheit der lateinischen Welt« (S. 33) bis zum Ende des 15. Jahrhunderts. Konsequenter beginnt der Band mit der Anwesenheit der Apostel Petrus und Paulus in Rom und ihren *tropaia*, deren Entwicklung Hugo Brandenburg (Die literarischen Quellen und die archäologischen Zeugnisse für den Aufenthalt, den Märtyrertod und die Bestattung des Apostels Petrus in Rom) in einer erneuten Auseinandersetzung mit den Argumenten Otto Zwierleins gegen eine Anwesenheit der beiden Apostel Petrus und Paulus nach Schriftquellen und archäologischen Funden darstellt und mit anderen Apostel-*tropaia*, etwa der des Philippus in Hierapolis vergleicht. Sible de Blaauw setzt diesen Ansatz fort und beschreibt die Herausbildung einer päpstlichen Grablegetradition bis zu Gregor dem Großen (Die Gräber der frühen Päpste). Es ist während des 3. Jahrhunderts vor allem die Via Appia, die ein christliches Zentrum mit einer konzentrierten, einfach gehaltenen Papst-Grablege darstellt; erst im Laufe des 4. Jahrhunderts werden ihre Gräber »im Zuge des wachsenden Märtyrerkultes« durch Papst Damasus umgestaltet. Als Grund einer solchen Konzentration favorisiert de Blaauw nicht die These Borgoltes von einer gezielten Hierarchiebildung gegenüber den Laien, sondern mit Brandenburg schlicht die fehlenden finanziellen Mittel der römischen Hierarchen; eine Ausnahme bildet hier das separate *cubiculum* des Cornelius. Insofern kontrastiert de Blaauw die gezielte Kampagne des Baus eines *tropaion* aus dem Artikel Brandenburg ganz im Sinne der Absicht des Bandes mit der Zufälligkeit der Vermögensverhältnisse der frühen Päpste, die eine eigene Tradition der Grablege entstehen lässt, die noch im folgenden Jahrhundert einen konservativen Reflex in der Kultur der Grablege auslösten und erst mit dem 5. Jahrhundert durch die Bestattung *ad sanctos* abgelöst wird: Die Bestattung in der Petrusbasilika fasst letztlich alle vorhergehenden Aspekte von kollektiver Grablege, Tradition und Sukzession zusammen. Einen gewissen Kontrast bilden die ikonographischen Untersuchungen Carola Jäggis (Ein Fischer wird Papst. Zur Genese des Petrus-Bildes in der frühchristlichen Kunst), die für die ersten drei Jahrhunderte keine besondere Verehrung des Apostels durch die stadtrömischen Oberschicht-Christen feststellen kann; zu allgemein und »harmlos« (S. 113) sei die erhaltene Ikonographie. Erst mit einem der frühesten Bauten eines römischen Bischofs, nämlich S. Maria Maggiore, findet die Petrusikonographie eine völlig neue Dimension im Dienst des Papstes als Bischof des (neuen) Gottesvolkes. Der Fragen nach der Legitimität bzw. Strategien der Legitimierung/Emanzipation der römischen Bischöfe widmet sich u. a. der auf einer präzisen Analyse von Inschriften beruhende Beitrag von Sebastian Scholz (Primat und päpstliche Politik in den römischen Inschriften von der Spätantike bis ins hohe Mittelalter). Hartmut Leppin (Der Patriarch im Westen und der Kaiser des Ostens – einige Bemerkungen zur Dialektik von Schwäche und Stärke) untersucht die Sicht des byzantinischen Ostens im 4./5. Jahrhundert auf den Papst im Spannungsfeld kirchlicher und politischer Organisation und nimmt dabei einige Korrekturen an allzu schematischen Lehrbuchdarstellungen vor; Florian Hartmann (Die Cathedra Petri zwischen östlichem und westlichem Imperium. Legitimationsformen und Widerstände der Emanzipation im 8. Jahrhundert) legt den Zeitpunkt einer Lösung des Papstes vom byzantinischen Kaiser auf den Pontifikat Hadrians II., statt, wie ebenfalls mit guten Gründen gezeigt werden könnte, auf die Pontifikate Stephans II. und Pauls I. Viola Skiba (Papsttum, Reform und Predigt zu Beginn des 13. Jahrhunderts), beschreibt die Aufbrüche in Predigt und Seelsorge, innerhalb derer das Lateranum IV zu sehen ist, die Verbindung von Wort und Tat in den Werken von Alain de Lille und Petrus Cantor und dem Einfluss der Pariser Schule auf Innozenz III. und seinen Umkreis; diesem Einfluss seien auch die neuen Ordensgründungen zuzuschreiben, welche die eigentlichen Konzilsbestimmungen konterkarierten, da die Päpste Innozenz III. und Honorius III. auch den Anspruch besaßen, universale Seelsorger der Gläubigen zu

sein. Eine andere Sicht auf Konzilien ist das Thema Jürgen Dendorfers (Die Kardinäle als die wahren Häupter der Kirche?): Er beschreibt den Aufstieg der Kardinäle und die Internationalisierung des Kardinalkollegiums im Kontext des Konziliarismus und der Kirchenreform im 15. Jahrhundert. Die veränderte Rolle der Kardinäle dieser Epoche lässt sie zunehmend als Individuen hervortreten, so dass Dendorfer die Erstellung wissenschaftlicher Biographien dieser Kardinäle anmahnt. Der Band endet mit einem Überblick Weinfurters über die mühseligen Aufgaben des Papsttums im lateinischen Westen von der Spätantike bis zur Renaissance bezüglich der Erhaltung der Orthodoxie und der Friedenssicherung (Stefan Weinfurter, Wahrheit, Friede und Barmherzigkeit: Gedanken zur Mühsal der Päpste).

Die kontroversen Wertungen der mittelalterlichen Papstgeschichte in der internationalen Forschung führten in der Konzeption der Tagungen zu einem eigenen Band über die Renaissance (Bd. 2), der sich vornimmt, überwiegend die jüngere Forschung zu wichtigen Themenfeldern zu präsentieren, wie Michael Matheus in seinem Vorwort (S. 13–23) ankündigt. Zu diesen Feldern gehören die territorial- und familienpolitischen Aktivitäten der Papstfürsten wie natürlich auch die Anforderungen an sie als römische Bischöfe und Oberhäupter der lateinischen Kirche in einer Zeit, in welcher der Geltungsbereich dieser Kirche schrumpfte. Der komplexen Situation stellten sich die Päpste oftmals mehr reagierend denn aus eigenem Antrieb; diese und ähnliche Fragen galt es den Herausgebern in ihrer langfristigen Entwicklung zwischen Wandel, Kontinuitäten und Transformationen darzustellen. Hierbei mussten auch die verschiedenen Narrative der konfessionellen wie der humanistischen Geschichtsschreibung (Birgit Studt, Michael Matheus) zum Thema werden. So weisen explizit Arnold Nesselrath, aber auch Andreas Rehberg in ihrem Beitrag zum päpstlichen Ablasswesen nur allzu deutlich daraufhin, wie stark »stereotypisierte Sehgewohnheiten« (S. 151) bis heute in der Forschung eine gewichtige Rolle spielen. Auffällig ist (wieder einmal), wie stark die Kontinuitäten innerhalb des Papsttums waren. So weist Klaus Herbers gleich zu Beginn darauf hin, wie die Entdeckung der »neuen Welt« das Papsttum vor neue Herausforderungen stellte, die mit Rückgriffen auf bereits bestehende Traditionen gerechtfertigt wurden (Konstantinische Schenkung, Kreuzzugsgedanke, Mission). Vergleichbare Tendenzen von Kontinuität und Innovationspotential zeigen sich für den Einsatz der Künste: Arnold Nesselrath exemplifiziert dies für die Ausmalung im Vatikan um 1500; Johannes Böll untersucht die päpstlichen Grabdenkmäler und spricht dabei in Bezug auf das Grabmal Innozenz' VIII. sogar von einem »Neuanfang«, der zugleich eine »doppelte Rückwendung zur Vergangenheit« sei (S. 92). Zu den wohl hervorstechendsten Merkmalen dieser Epoche gehört jedoch das Wachstum und die Internationalisierung Roms, der sich Anna Esposito und Anna Modigliani (in deren Beitrag eine falsche Kopfzeile stehengeblieben ist) widmen. Einen kleineren Fremdkörper in diesem Zusammenhang stellen der Beitrag von Kardinal Kurt Koch zur ökumenischen Perspektive des Papsttums dar, wie auch die angehängten Kurzthesen (»Round Table«) von Volker Leppin, Christoph Strohm und Günther Wassilowsky, die mehr dokumentarischen Zwecken geschuldet zu sein scheinen und deutlich mehr Beachtung verdient hätten denn als bloßer Anhang.

Der dritte Band kommt zwar ohne ein eigenes Vorwort aus, beschäftigt sich aber laut Titel ebenfalls zeitübergreifend mit »Formen päpstlicher Machtentfaltung« zwischen Spätantike und Mittelalter. Hierbei kommen neben Prozessionen (Vladimir Ivanovici) und anderen liturgischen Akten wie der Öffnung der Heiligen Pforte (Antonella Ballardini weist hier auf den Pfortenritus am Oratorium Johannes' VII. hin) auch der Zusammenhang von Musik und Liturgie in den Blick (Galliano Ciliberti; vgl. den Beitrag von Adalbert Roth im zweiten Band). Auch die Anknüpfungen an Papst Silvester (Manuela Gianandrea), in dem das »neue Papsttum« des 11. Jahrhunderts ein »höchst eindrucksvolles und wirkungsvolles mediales Abbild« (S. 71) fand, gehören unbedingt in diesen Komplex. Innovationspotential weist der Beitrag von Erik Thunø auf, der die Monumentalinschriften in Apsismosaiken

bis ins frühe Mittelalter untersucht und auf ihre bildliche Qualität hinweist; hier hätte sich gerne eine Fortführung dieser Betrachtungen bleibend sichtbarer Monumente über das frühe Mittelalter hinaus anschließen dürfen. Gleiches vermisst man auch für die folgenden, zeitlich eng begrenzten Beiträge des Bandes, mögen diese auch jeweils für sich genommen höchst informativ sein; herauszuheben wäre etwa der Aufsatz von Alessandro Taddei über einen Teil des immer noch nicht angemessen erforschten *palatium Lateranense*, oder auch der archäologisch zentrierte Aufsatz von Lucrezia Spera zu Papsttum und Rom im 8. Jahrhundert, in welchem sie die Organisationsfähigkeit der päpstlichen Verwaltung für komplexe Bauprojekte in jener Zeit dokumentiert. So spannend die Einzelaufsätze für sich zu lesen sind, es fehlen diesem Band (abgesehen von den Beiträgen Ivanovicis und Gianandreas) dann letztlich doch die zeitübergreifenden Aspekte, wie komplex oder kompliziert diese auch immer zu schreiben gewesen wären; hier mindestens Perspektiven aufzuzeigen, etwa bezüglich der Nutzung und Umgestaltung von Räumen (vgl. Ivanovici) hätte allerdings auch Aufgabe einer solchen Tagung sein können.

Theologische Aspekte des Papsttums in historischer Perspektive sind das Thema des letzten Bandes, der mit zwölf Beiträgen die Zeitspanne zwischen Mittelalter und Gegenwart abzudecken sucht, dazu noch Einblicke in das Wesen des päpstlichen Amtes, die orthodoxe und protestantische Sicht auf das Amt und die Zukunft wagen möchte. Peter Walter († 2019) spannt den weiten Bogen von der neutestamentlichen Petrusfigur über *Pastor aeternus* bis hin zu Papst Franziskus, der den »römischen Zentralismus« infrage stellt; Günther Wassilowsky stellt einen solchen Diskurs unter die Fragestellung von Innovation und Tradition und bespricht das Innovationspotential unter dem Siegel der »Kontinuitätsfiktion«. Auch der Beitrag von Klaus Unterburger zur Rolle des Papsttums in der Religiosität der Frühen Neuzeit gehört in diesen Komplex, setzt sich das Papsttum doch nicht nur in rechtlicher Hinsicht innerhalb der Ortskirchen fest, sondern bspw. auch über die Vergabe der Leiber von Katakombenheiligen. Das weite Feld päpstlicher Beziehungen wird exemplarisch durch Bernd Schneidmüller (Päpste und Herrscher dieser Welt im Spätmittelalter), Michael Matheus (Das Renaissancepapsttum im Kontext struktureller Entwicklungen), Volker Leppin und Thomas Prügl (Papst und Konzil). Die aktuellen Problemstellungen zwischen dem Papsttum und der Orthodoxie (Karl Pinggéra), den Gemeinschaften der Reformation (Christoph Strohm) und der »Moderne« (Hubert Wolf) bilden einen weiteren Block des Bandes; Mariano Delgado fasst diesen in einen Ausblick auf Papsttum und »Menschheitsfamilie«, wobei auch er, ähnlich wie Walter, die scheinbar innovative Rolle Papst Franziskus' in z. T. recht scharfer Abgrenzung zu seinen Vorgängern hervorhebt. Gerade in Bezug auf die Person Franziskus könnte der Ansatz Wassilowskys durchaus einige dieser scheinbaren Frontstellungen aufweichen, wie bspw. Jörg Ernesti in einem kurzen Beitrag in der FAZ gezeigt hat.

Angesichts der zahlreichen Themen, Aspekte und in ihrer Materie seit Jahren ausgewiesener Autoren wird sich sowohl für den thematisch vorgebildeten Leser etwas finden, wie auch der Neueinsteiger in die Materie der Papstgeschichte sofort mit deren Facettenreichtum produktiv konfrontiert wird. Die Bände kommen in einer ansprechenden Aufmachung daher, die Qualität der Abbildungen ist gut, jeder Band weist am Ende ein »Namensregister« auf, das zugleich auch einige Orte und Sachen umfasst. Angesichts der Fülle und überwiegend auch der Qualität der Bände und ihrer Beiträge mag jede Kritik beckmesserisch klingen, doch fällt u. a. auf, dass einige etablierte Autoren, die sich in aktuellen Diskussionen zu Wort gemeldet haben, nicht in den Bänden präsent sind (Stefan Heid, Harald Müller, Britta Müller-Schauenburg u. a.). Des Weiteren wäre es natürlich utopisch, eine alle Themenfelder einreichende Einleitung oder Zusammenfassung erwarten zu wollen, für die einzelnen Bände ist ein solches Fehlen hingegen wohl zu bemängeln, wobei mit der Round Table-Idee des zweiten Bandes ein solcher Ansatz durchaus gegeben gewesen wäre. Insgesamt ist mit den vier Bänden jedoch erneut ein informatives

und anregendes Werk über die Päpste gelungen; ein Abebben dieses Trends scheint zum Glück noch in weiterer Ferne zu liegen.

Andreas Matena

ANDREAS HOLZEM, WOLFGANG ZIMMERMANN (HRSG.): Geschichte der Diözese Rottenburg-Stuttgart (2 Bde.). Band 1: Christentum im Südwesten bis 1800. Das 19. Jahrhundert; Band 2: Das 20. Jahrhundert. Ostfildern: Jan Thorbecke 2019. Band 1: 723 S. Band 2: 773 S. mit zahlreichen Abb. ISBN 978-3-7995-0571-0. Geb. € 69,00.

Die Welle neuer Diözesangeschichten, die seit den 1990er-Jahren zu beobachten ist, reißt nicht ab. Die hier zu besprechende und im Auftrag des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart von ausgewiesenen, im Untersuchungsraum verankerten Experten verfasste »Geschichte der Diözese Rottenburg-Stuttgart« ist das jüngste Produkt dieser Entwicklung. Sie hat – wie auch die Herausgeber in ihrer luziden Einleitung erläutern – sicher etwas mit Prozessen der Selbstreflexion und Selbstvergewisserung zu tun, die in einer von vielen Suchbewegungen und Unsicherheiten gekennzeichneten Gegenwart im Blick auf die Herkunft Orientierung verschaffen wollen. Diözesangeschichtsschreibung zeigt sich so als Teil einer Identitätssuche und Identitätskonstruktion, als Hilfsmittel und vielleicht sogar als Therapeutikum, dessen Wirksamkeit allerdings nicht feststeht und dessen mögliche Nebenwirkungen nicht bei Arzt und Apotheker zu erfragen sind. Eine solche Selbstvergewisserung ist vor dem Hintergrund des 2021 anstehenden Jubiläums der Bistumsgründung vor 200 Jahren sicher angebracht und sehr willkommen. Hält man das in jeder Hinsicht schwergewichtige und opulent ausgestattete Werk in Händen – Tipp: vorheriges Krafttraining ist anzuraten oder man nutzt die Bände als Hantelersatz –, freut man sich mit den Kollegen und Kolleginnen, die an diesem Werk mitgewirkt haben, darüber, dass sich die Diözese in Verbindung mit dem bekanntlich sehr rührigen Geschichtsverein zu einer solchen langjährigen Unternehmung entschieden und sie finanziert hat.

Das Werk von sieben Hauptautoren (Claus Arnold, Dominik Burkard, Gebhard Fürst, Andreas Holzem, Abraham P. Kustermann, Hubert Wolf, Wolfgang Zimmermann) gliedert sich in 14 Kapitel, wobei der erste Band in acht Kapiteln die Geschichte bis zum Ende des 19. Jahrhunderts behandelt, der zweite Band wendet sich dem 20. Jahrhundert schwerpunktmäßig zu. Als Verfasser von gleich sieben Kapiteln und Mitverfasser eines weiteren großen Beitrags steuert Andreas Holzem zweifellos am meisten zu dieser Diözesangeschichte bei. Sie trägt auch konzeptionell eindeutig seine Handschrift, was schon die erwähnte Einleitung belegt, die sich gleichsam als Kurzformel vieler Aufsätze Holzems und seines Verständnisses von Kirchengeschichtsschreibung/Kulturgeschichte des Christentums lesen lässt. Hervorzuheben ist auch die Tatsache, dass der Bischof der Diözese selbst nicht nur das erwartbare Geleitwort beisteuert, sondern den fulminanten Schlussakkord in Gestalt eines rund 60 S. umfassenden Beitrags setzt, der eine »Reflexion über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft« bietet. Zu den großen Beiträgen treten zahlreiche – im Inhaltsverzeichnis nicht ausgewiesene – Exkurse hinzu, die von den Autoren der Hauptbeiträge stammen oder von namentlich genannten weiteren Mitarbeitern/-innen verfasst wurden. Als exemplarische Vertiefungen, die besonders in Bd. 1 nicht selten von einer Bildquelle ausgehen, bereichern sie die Bände ungemein. Wenn damit aber zentrale Themen wie die frühneuzeitlichen Hexenverfolgungen im Südwesten (Bd. 1, S. 232f.: Jürgen M. Schmidt) oder Armut, Armenfürsorge und Soziale Frage im 19. Jahrhundert (Bd. 1, S. 570f.; Holger Arning) auf einer Doppelseite abgehandelt werden, offenbart sich allerdings auch die Grenze dieser eleganten Konstruktion. Bei allem Bemühen um Prägnanz muss ein solcher Exkurs einfach zu kurz greifen.

Eigens als Charakteristikum des Werks zu erwähnen ist auch die überaus reiche Bilderbildung in hervorragender Qualität. Dabei kommt den Bildern nicht nur die Rolle als

ansprechende Illustration zu, sondern die Bilder werden mithilfe häufig sehr ausführlicher Bildunterschriften regelrecht kommentiert und erhalten so überwiegend direkten Quellenwert (manche Bildunterschriften versäumen über die reiche Kommentierung allerdings präzise Angaben zur Abbildung selbst; vgl. z.B. Bd. 2 gleich das erste Bild sowie ebd., S. 3 u. 521). Mitunter erschlägt die Fülle der Abbildungen förmlich, und sicher wäre auch nicht jedes Foto sachlich zwingend notwendig gewesen (z.B. ein Bild der ersten Seite des Staatsvertrags von 1822; Bd. 1, S. 487). Bedauerlicherweise ist das ausführliche Abbildungsverzeichnis für den Nutzer des Werks wenig hilfreich, da es nach Provenienzorten sortiert ist. Wer wissen will, woher eine konkrete Abbildung stammt, darf sich daher auf ein echtes Suchspiel ›freuen‹. Schließlich soll nicht unterschlagen werden, dass sich diese beiden Bände auch durch viele Farbkarten und farbige Diagramme auszeichnen (im Schuber in Bd. 2 auch eine großformatige, informative Diözesankarte), die hohen Informationswert besitzen und viele Aspekte prägnant visualisieren. Sie erhalten in den Ausführungen im Text jedoch nicht regelmäßig die wünschenswerte kommentierende Beachtung, auch weil sie ggf. umfassendere Inhalte abbilden als das, was am Präsentationsort zur Sprache kommt (vgl. z.B. das großartige Diagramm zur Entwicklung kirchlicher Berufe 1817–2010; Bd. 2, S. 579; hier geht es im Text ›nur‹ um die neuen pastoralen Berufe ab den 1970er-Jahren).

Diese Angaben zum Werk machen bereits indirekt darauf aufmerksam, dass es den Spagat wagt zwischen wissenschaftlichem Standardwerk und einer Darstellung, die sich an eine breite Öffentlichkeit wendet. Diesem Spagat ist der Verzicht auf ausführliche Fußnoten geschuldet, die dem wissenschaftlich ausgerichteten Leser sicher nützlich gewesen wären, die aber die bewusst leicht anmutende Optik (Layout mit zwei Spalten statt durchgängigem Fließtext) zweifellos gestört hätten. Als Kompromiss haben sich die Verantwortlichen für sehr knapp gehaltene Endnoten am Kapitelsende entschieden, was für den wissenschaftlich interessierten Leser unbequem ist, dem ›normalen‹ Lesepublikum aber sicher völlig genügt. Die benutzte Literatur wird in einem nach den Kapiteln sortierten Literaturverzeichnis am Ende des zweiten Bandes aufgelistet.

Die Ausführungen beginnen mit der Christianisierung des Raumes des heutigen Bistums durch die heiligen Kolumban und Gallus, die sich am Bodensee niederließen und den christlichen Glauben verkündeten. Der Leser wird durch die Geschichte des Frühen Christentums bis in das Mittelalter geführt. Besonders eindrucksvoll wird in diesem Zusammenhang die Christianisierung Alemanniens durch die Erkenntnisse der modernen Mittelalterarchäologie untermalt (Bd. 1, S. 7–12).

Die Darstellung des Hochmittelalters von Wolfgang Zimmermann (Bd. 1, S. 21–43) bietet einen guten Überblick über die wichtigsten kirchenpolitischen Entwicklungen (Investiturstreit und Kreuzzüge) auf der einen und die innerkirchlichen Reformbewegungen auf der anderen Seite. Ohne an Tiefenschärfe zu verlieren, wird auf leserfreundliche Art die gesamtkirchliche Entwicklung wie auch die der Region überblickartig dargeboten.

Holzem entführt den Leser in die Zeit vor dem Ausbruch der Reformation und erreicht durch seine theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Ausführungen das von ihm definierte Ziel: »Schritt für Schritt [...] die Lebensbedingungen des 14. und 15. Jahrhunderts zu rekonstruieren, um dann nach den Folgen für das religiöse Leben zu fragen.« (Bd. 1, S. 44f.) Maßgebend für den Südwesten wurde zunächst die Habsburgerdynastie, so der Autor. Dieses Territorium blieb aber ein politischer Flickenteppich. Als epochale Wende konstatiert er die sich etablierende Landesherrschaft des Hauses Württemberg, welches sich zunächst Kirchenreform und später Reformation auf die Fahne schrieb (vgl. Bd. 1, S. 66). Vor diesem Hintergrund gelingt es Holzem, die unterschiedlichen Verläufe der Reformation bzw. Konfessionalisierung bis hin zum Glaubenskampf im Dreißigjährigen Krieg zu profilieren (Bd. 1, S. 143–233).

Anschließend skizziert er die barocke Konfessionskultur des Katholizismus bis zur Aufklärung, wobei er auf besonders gelungene Weise die Entstehung der regionalen Wall-

fahrts- und Prozessionslandschaft dieser Epoche nachzeichnet, die selbst ein Ortsfremder sofort »überschauen« kann. Ebenso vermag er dem Leser vor Augen zu führen, welche Veränderungen die Aufklärung sowie die josephinische Reform hinsichtlich des katholischen Lebens und der Glaubenspraxis mit sich brachten. Erleichtert wird dies zusätzlich durch zwei Übersichtskarten (Bd. 1, S. 381–384). Eine Würdigung erfährt das umfassende Reformprogramm des Konstanzer Generalvikars Ignaz von Wessenberg, der sich der »katholischen Aufklärung« verschrieben hatte (Bd. 1, S. 397–409).

Hubert Wolf stellt nach Holzems Beitrag zu der im Südwesten des Reiches durchaus traumatisch verlaufenden Säkularisation die postnapoleonischen Veränderungen der Herrschaftsverhältnisse und Bistumsgrenzen dar, wobei er anschaulich das »Württembergische Modell zur Regelung des Verhältnisses von Kirche und Staat 1803« erläutert, nach dem die Kirche »kein selbstständiger Partner des Staates, sondern, im Sinne von evangelisch geprägtem Summepiskopat und Absolutismus, (untergeordneter) Teil desselben [bliebe]« (Bd. 1, S. 465f.). Nach den gescheiterten Verhandlungen Württembergs mit dem Heiligen Stuhl bildete der geplante Bischofssitz Ellwangen samt Priesterseminar und katholischer Landesuniversität durch den evangelischen König Friedrich I. am 28.09.1812 den skurrilsten Höhepunkt dieser Ära. Wolf vermag es einerseits sachlich genau, andererseits mit humorvollen (schwäbischen) rhetorischen Fragen auf die Spannung zwischen kirchlicher Bistumsgründung (1821) und Ausfertigung der Württembergischen Stiftungsurkunde des katholischen Landesbistums (1828) hinzuweisen (Bd. 1, S. 495).

Nachdem der Leser den (Sonder-)Weg des Bistums Rottenburg in das Kaiserreich verfolgen konnte, beleuchtet Claus Arnold unter verschiedenen Gesichtspunkten die Zeit bis zum I. Weltkrieg. Hierbei fokussiert er die lokale Sonderrolle während des Kulturkampfes: Man war in Württemberg bereits seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts umfängliche staatliche Kontrollmaßnahmen gewohnt, die anders als in Preußen nach 1848 auch in wesentlichen Teilen fortbestanden, weshalb es in der Kulturkampfddekade wenig (neues) Konfliktpotential (wie in Preußen) gab. »Eine ›Kirchenfreiheit‹, die nie gewährt worden war, konnte auch nicht wieder weggenommen werden« (Bd. 1, S. 615), urteilt Arnold treffend. Nach der Jahrhundertwende wurde die Diözese unter Bischof Keppler ein »normales« ultramontanes Bistum. Angesichts der heftigen Debatte um die Existenz oder Nichtexistenz eines katholischen Antisemitismus im Kaiserreich ist es ein Verdienst Arnolds, auch dieses schwierige Thema nicht übergangen zu haben.

Den zweiten Band eröffnet Holzem im Anschluss an seine früheren einschlägigen Darstellungen mit einer Analyse des Kriegsgeschehens, der theologischen Kriegsdeutungsmuster und u. a. der Strukturen der Feldseelsorge unter besonderer Berücksichtigung Württembergs. Den Katholizismus Württembergs während der Weimarer Republik stellt wiederum Holzem vor. Neben grundlegenden Ausführungen zur (Kirchen)Politik schenkt er insbesondere den pastoralen Aufbrüchen (Jugend- und Männerpastoral; Liturgische Bewegung) ausführlich Beachtung, was sehr zu begrüßen ist. Anschließend wird der Leser von Dominik Burkard auf über 200 Seiten durch das düstere Kapitel des Nationalsozialismus geführt. Die Darstellung berührt alle gängigen Aspekte detailliert und informativ und ersetzt gewissermaßen eine Monografie zu diesem Spezialthema. Dass Burkard den Rottenburger Bischof Joannes Baptista Sproll besonders würdigt, hat mit seiner schon längeren Beschäftigung mit dieser im deutschen Episkopat weithin singulären Gestalt zu tun, der schon im Mai 1934 von »Christenverfolgung« sprach (Bd. 2, S. 164) und sich in der oberrheinischen Kirchenprovinz merklich vom Handeln seines Metropoliten abhob. Die detaillierten Ausführungen über die verschiedenen Aktionen, Gruppen und Ebenen des Widerstands hätte man noch durch einleitende Überlegungen zur Definition, was katholischer Widerstand sei, bereichern können. In diesem Zusammenhang hätte in Auseinandersetzung mit Olaf Blaschke auch die Möglichkeit bestanden, danach zu fragen, ob es Formen der Kollaboration gab. Diese kritische Würdigung vermisst man in dem ansonsten äußerst eindrucksvollen Kapitel.

Mit der Rolle der Kirche in der direkten Nachkriegszeit einschließlich der nachkriegszeitlichen »Schulddebatte« macht Holzem in Kap. 12 vertraut. Seine Darstellung ist sehr differenziert und vermeidet bewusst grobe Schuldzuweisungen und Vorwürfe. Darüber hinaus stellt er die tragenden Konzepte für die angestrebte Rechristianisierung der Gesellschaft und etliche pastorale Initiativen dieser Epoche zwischen Kriegsende (1945) und dem Beginn des II. Vatikanums (1962) in Württemberg prägnant vor. Besonders eindrücklich gerät die Beschreibung der äußerst schwierigen Männerpastoral (u. a. in den Kriegsgefangenenlagern). Den Verlauf und die Rezeptionsgeschichte des II. Vatikanischen Konzils behandelt Abraham Peter Kustermann in einem kenntnisreichen, mit betont kritischer Meinung und teils zugespitzter Feder formulierten Kapitel (so ist etwa von einem »monströsen kirchlichen Zentralismus« die Rede; Bd. 2, S. 611), das auch einen Blick auf die Auswirkungen der »Würzburger Synode« (1971–1975) und auf die »Rottenburger Synode« (1985/86) wirft. Die Veränderungen in der Zeit zwischen 1970 und 2003 zeigt er in vielen Facetten auf und kann so die Reformen, aber auch Konflikte und damit verbundene Enttäuschungen im Bistum klar profilieren. Kustermann bleibt in seinen Ausführungen wesentlich auf die binnenkirchlichen Entwicklungen ausgerichtet, bezieht die gesellschaftliche Transformation (Stichwort 68er-Bewegung) als Bedingungsfaktor jedoch grundsätzlich ein. Entschieden wehrt er ein Verständnis der Umbrüche als konzilsbedingte Krise ab (Bd. 2, S. 573). Das letzte umfangreiche Kapitel füllt der aktuelle Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart mit seinen erwähnten Betrachtungen zur diözesanen Kirchengeschichte und deren Implikationen für die gegenwärtigen und zukünftigen Haltungen und Handlungen des Bistums. Zu Beginn liefert er den hermeneutischen Schlüssel, mit dem er dem Leser seine Sicht auf die Geschichte aufschließt: Sie sei die »diaphane« Gottesgegenwart, »immanent und transzendent zugleich, in uns und vor uns« (S. 633).

Eine noch detailliertere Besprechung der einzelnen Beiträge ist hier nicht möglich. Sie passen jeweils sehr gut zu den Forschungsschwerpunkten ihrer Autoren und tragen deutlich deren Handschrift. Sie weisen dementsprechend nicht nur im Stil, sondern auch in der Schwerpunktsetzung und der Strukturierung des Materials spürbare Unterschiede auf und stehen auch insofern für sich, als eine konsequente Verzahnung der Beiträge durch Querverweise anscheinend nicht angestrebt wurde. Nicht ganz glücklich kann man im Blick auf das Gesamtwerk mit der insgesamt doch recht nachrangigen Beachtung der karitativ-diakonischen Dimension von Kirche sein, die Kustermann für seinen Beitrag selbst als »vielleicht unverzeihlich« (Bd. 2, S. 624) eingesteht. Diese kritische Anmerkung, die mit Verweis auf die Caritasgeschichte von Anton Laubacher nicht einfach abgewiesen werden kann, verdankt sich nicht nur dem zugegebenermaßen vorhandenen besonderen Interesse der Rezensenten an diesem Komplex. Sie will auch in Erinnerung rufen, dass bis in die jüngste Vergangenheit karitative Einrichtungen und ihre Hilfeleistungen für unzählige Menschen von wesentlicher alltäglicher Bedeutung waren – und es teils noch immer sind. Gebhard Fürst hebt das als Bischof einer Diözese, die den hl. Martin als Patron erwählt hat, in seinem Schlussbeitrag unter dem aktuellen Schlagwort »diakonische Kirche« im Anschluss an die neuere Ekklesiologie und Pastoraltheologie mit Recht eigens hervor. Vor dem Hintergrund der Konfessionsverhältnisse im Untersuchungsraum ist absolut verständlich, dass immer wieder von Spannungen zwischen Protestanten und Katholiken, zwischen protestantischer Herrschaft und katholischer Minderheit oder auch vom »Kampf gegen die Mischehen« (Bd. 1, S. 618; mit einem Exkurs dazu S. 619 von Maria E. Gründig) die Rede ist. Umso erstaunter nimmt man wahr, dass sich in Bd. 2 kein eigenes Kapitel oder Unterkapitel speziell auch mit der Frage der Ökumene beschäftigt – ausgenommen im Beitrag Kustermann für die Zeit nach dem II. Vatikanum. Sollte es vorher keine ökumenischen Initiativen und auch in der Ökumene tätige Katholiken gegeben haben?

Ganz knapp sei an dieser Stelle der Versuch einer Einordnung und Gesamtwürdigung gewagt. In einer Sammelrezension zu mehreren neueren Diözesengeschichten hat Christoph Kösters vor etlichen Jahren die unterschiedliche Konzeption von Bistumsgeschichten und die Entwicklung der Diözesengeschichtsschreibung reflektiert (Historisches Jahrbuch 123, 2003, 373–388). Zwar trifft nicht ganz zu, dass es so viele Arten von Bistumsgeschichten gibt wie Bistümer, aber sie weisen eben doch vielfach ein eigenständiges Profil auf, sieht man einmal von dem chronologischen Ordnungsprinzip ab. Das gilt auch für die hier zu besprechende. Gemeinsam ist den neueren Bistumsgeschichten, dass sie den Schritt von einer Bischofsgeschichte hin zu einer Bistumsgeschichte vollzogen haben. Gelungener Vorreiter war in dieser Hinsicht ausgerechnet die dreibändige Diözesengeschichte Rottenburg-Stuttgarts von August Hagen (ab 1956). Die neue Diözesengeschichte schließt hier nahtlos an den Vorgänger an. Anders als Hagens Werk und etliche andere Diözesengeschichten der neueren Zeit (z. B. Köln; Trier) verzichtet sie allerdings auf eine durchgängige Systematik nach Art eines Handbuchs, die es ermöglichen würde, bestimmte Themenfelder über die gesamte Untersuchungszeit systematisch nachzuvollziehen – ein Bemühen um Systematisierung ist jedoch in Arnolds Beitrag gut zu erkennen. Konkret: Kapitel etwa zu Gottesdienst/Liturgie, Frömmigkeit und Seelsorge, Caritas oder Schule, Kunst und Kirchenbau, zum Diözesanklerus und den Orden, zur Verwaltung und den Strukturen der Diözese, zum Verhältnis Christen – Juden sind nicht vorhanden. Um kein Missverständnis aufkommen zu lassen: Es ist nicht so, als ob diese Aspekte einfach fehlten, aber sie sind nicht gebündelt an jeweils einem Ort für die einzelnen größeren Perioden der Diözesengeschichte zusammengeführt, sondern sie sind integraler Teil der großen durchweg spannend und facettenreich dargebotenen Epochenerzählung. Nicht alle genannten Aspekte werden aber in dieser Weise in allen einzelnen Beiträgen aufgegriffen, so dass sich nicht in jedem Fall ein historischer Längsschnitt rekonstruieren lässt. Ein Leser, der zu einem konkreten Themenbereich rasch die benötigten Informationen sucht, wird diese also nicht sogleich finden, zumal dem Werk bedauerlicherweise ein Sachregister fehlt, das hier wertvolle Hilfe bieten würde. Zudem verlieren Phänomene wie die exorbitante Entwicklung der Orden seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, besonders der Frauenorden, durch diese ›verstreute‹ Darstellung an Eindrücklichkeit. Einer Systematik haftet auf der anderen Seite gewiss etwas Korsettartiges an, sie kann Zusammenhängendes zu sehr trennen und zwingt unter Umständen zu Wiederholungen bei der Einordnung in die übergeordneten Gegebenheiten. Das wiederum vermeidet die neue Rottenburger Diözesengeschichte. Jede Darstellungsform hat eben auch ihren Preis.

Positiv zu würdigen ist, dass wissenschaftliche Kontroversen und das Ringen um Theoriekonzepte – seien es z. B. Konfessionalisierung, Barock oder auch katholisches Milieu – im Blick bleiben, auch wenn die Autoren wegen des Bemühens um Breitenwirksamkeit und Verständlichkeit auf weit ausgreifende Theoriedebatten verzichten. Insofern kann das Werk als gelungenes Beispiel von Wissenschaftskommunikation gelten. – Ohne jeglichen Zweifel kann man abschließend bilanzierend festhalten, dass die Diözese Rottenburg-Stuttgart mit dem vorliegenden Werk nun über eine faszinierende, höchsten Standards entsprechende und äußerst lesenswerte Diözesengeschichte verfügt. Durch das weite Ausgreifen des ersten Bandes bis in das Frühmittelalter ist sie sogar mehr als eine Diözesengeschichte. Sie ist in der Tat für die sog. Vormoderne partiell eine Geschichte des Christentums im Südwesten des Alten Reiches, wenn sie auch eine dringend benötigte Geschichte des riesigen Bistums Konstanz nicht ersetzt. Kösters attestierte 2003 der Diözesengeschichtsschreibung noch einen gewissen methodischen und konzeptionellen Rückstand. Dieser hat sich im weiteren Verlauf ebenso wie eine zu starke binnenkirchliche Perspektive nochmals relativiert oder aufgelöst. Dafür kann diese Rottenburger Diözesengeschichte als Beleg gelten.

Bernhard Schneider / Frederik Simon

MICHAEL BORGOLTE: Weltgeschichte als Stiftungsgeschichte. Von 3000 v.u.Z. bis 1500 u.Z. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2017, 728 S. m. Abb. ISBN 978-3-534-26962-4. Geb. € 79,95.

Der Berliner Mediävist Michael Borgolte befasst sich seit Jahrzehnten mit dem Phänomen der Stiftungen. Von den zahlreichen Publikationen sind neben den zehn Bänden der Reihe »Stiftungsgeschichten« die dreibändige »Enzyklopädie des Stiftungswesen in mittelalterlichen Gesellschaften« zu nennen. Den krönenden Abschluss bildet eine umfangreiche Synthese, die mittelalterliche Stiftungsgeschichte der Entwicklung im alten Ägypten, im Islam, in Indien und China gegenüberstellt, und das in einem Zeitrahmen, der von 3000 v. Chr. bis zum Jahre 1500 reicht. Der gemeinsame Nenner besteht darin, dass ein Stifter sein Vermögen zu Lebzeiten einer Institution überträgt, um das Allgemeinwohl, aber auch seinen Nachruhm und sein Seelenheil zu fördern. Die Initiatoren waren in der Regel Herrscher, die Palette des Stiftungsgutes reichte von Klöstern, Kirchen und Tempeln über Armen- und Krankenhäuser und Schulen bis hin zu Brunnen und Brücken. Moderne Stifter, wie etwa der Kunstsammler Peter Ludwig, nutzen bevorzugt den Namen der von ihnen errichteten Museen, um ihren Nachruhm zu sichern.

Das Buch ist in zwei Hauptkapitel gegliedert, von denen sich das erste mit den religiösen Grundlagen und der herrscherlichen Praxis befasst. Der zweite, etwas kürzere Teil untersucht gesellschaftliche Entfaltung und philanthropische Motivationen. Auch wenn die interkulturellen und interreligiösen Vergleiche höchst aufschlussreich sind, wird sich der Leser dieser Zeitschrift vor allem für das Kapitel »Die Zeit der starken Stifter« (S. 414–497) interessieren, das die Schenkungen der Kaiser und Könige des Mittelalters behandelt. Die Lektüre ist dabei außerordentlich mühsam, denn auf 84 Druckseiten findet sich keine einzige Zwischenüberschrift, und die erste Absatzmarke kommt auf Seite 416. Es folgt ein materialreicher Überblick über die Schenkungen der Kaiser und Könige, von denen Otto I. und vor allem der hl. Kaiser Heinrich II. besondere Aufmerksamkeit verlangen. Nach den Sachsen werden die Salier, Speyer und der Kaiserdom behandelt. Es folgen die Staufer, die Luxemburger und die Habsburger. Unter ihnen ragen natürlich Kaiser Karl IV. und Kaiser Maximilian I. besonders hervor. Leider besitzt das Kapitel keine einzige Abbildung. Bei der Lektüre entsteht ein gewisses Unbehagen, da sich der Autor so sehr auf Kaiser und Könige konzentriert hat. Bezeichnend für die mittelalterlichen Stiftungen ist es jedoch, dass im hohen Mittelalter auch die Bischöfe und Fürsten eine ganz bedeutende Rolle gespielt haben und im späten Mittelalter dann zunehmend auch die Ministerialen, Patrizier und Bürger. Wir haben also bei den mittelalterlichen Stiftungen nicht nur eine Rolle in der Herrschaftspolitik, sondern auch eine zunehmende »Demokratisierung«, wie sich gerade aus der Quellengattung der Nekrologe erschließen lässt. Gerne hätte man hier auch mehr über die Gegenseite erfahren, die Menschen, die von der Stiftung profitierten und deren Leben durch sie verändert wurde. Leider stammen die meisten Quellen von den Initiatoren und geben deren Sicht der Dinge wieder.

Eine umfangreiche Bibliographie sowie ein recht knapp gehaltenes Register schließen den Band ab. Es ist dem Autor zu danken, dass er seine vielfältigen Forschungen zu einer Synthese gebündelt hat. Es ist großartig, dass dies auch im interreligiösen Bereich geschieht, aber es lässt sich leider nicht vermeiden, dass der Bereich der mittelalterlichen Kirchengeschichte in sehr komprimierter, um nicht zu sagen holzschnittartig verkürzter Form präsentiert wird.

Wolfgang Schmid

JÜRGEN BÄRSCH, BENEDIKT KRANEMANN (HG.): Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte. Bd. 1: Von der Antike bis zur Neuzeit/Bd. 2: Moderne und Gegenwart. Münster: Aschendorff 2018. 667 S. (Bd. 1) und 604 S. (Bd. 2); ISBN 978-3-13186-2 (Bd. 1) und 978-3-402-13187-9 (Bd. 2). Geb. je € 62,00.

Dass ein rituelles Handlungsgeschehen wie die Feier der Liturgie nicht ausschließlich auf der Basis präskriptiver Quellen rekonstruiert und verstanden werden kann, ist in der historischen Forschung eine Selbstverständlichkeit. Auch die Liturgiewissenschaft hat in den letzten Jahrzehnten viele neue Erkenntnisse zur tatsächlichen Performance des Gottesdienstes in Geschichte und Gegenwart gewonnen: von den rituellen Handlungen und musikalischen Formen über die Gestaltung des Kirchenraums und seiner Ausstattung bis hin zur Goldschmiede- und Textilkunst, Malerei und Bildhauerei. Deskriptive Quellen liefern zudem ein umfassenderes Verständnis der kulturellen und religiösen Prägungen der Menschen und deren Einfluss auf die Durchführung des Gottesdienstes. Hinzu kommen neue Erkenntnisse zu den politischen, mentalitäts- und sozialgeschichtlichen Entwicklungen des Christentums, die sich nicht unwesentlich auf die Gestalt des Gottesdienstes ausgewirkt haben. – Mit dem vorliegenden Handbuch liegt erstmals eine umfassende Gesamtdarstellung der Geschichte der Liturgie vor, die konsequent in allen Zeiträumen – so wie es die Quellenlage ermöglicht – diesem vielfältigen und höchst komplexen Prozess Rechnung trägt. Damit erfüllt der Band in vorbildlicher Weise ein lang gehegtes Desiderat, Liturgiegeschichte stärker aus den jeweiligen kulturgeschichtlichen Kontexten und aus der »Sicht der Leute« zu betreiben, weniger auf der Basis einer vermeintlich verobjektivierten, normativen Idealgestalt liturgischer Texte und Ordnungen. Dass dabei eine Beschränkung auf die Liturgie der Kirchen des Westens erfolgt (mit Ausnahme der Frühen Kirche), versteht sich von selbst, zu komplex wäre eine Berücksichtigung der kulturell weit verzweigten und differenten Kirchen des Ostens.

Das Handbuch ist in zwei Bände aufgeteilt: Band 1 umfasst die Zeiträume Antike, Mittelalter und Neuzeit, Band 2 Moderne und Gegenwart. Die Herausgeber haben bewusst und zu Recht keine weitere Differenzierung und Charakterisierung von »Epochen« vorgenommen, um einer unzulässigen Abstrahierung von kontemporär vielfältigen Entwicklungen vorzubeugen. Besonders jene Einzelbeiträge, die in bisherigen Gesamtdarstellungen zur Liturgiegeschichte kaum oder gar nicht betrachtet wurden, etwa zur Liturgie im Hoch- und Spätmittelalter oder in der Zeit von Barock und katholischer Konfessionalisierung, bereiten den heutigen Wissensstand höchst illustrativ und informativ auf. Sie tragen dazu bei, das simplifizierende und ahistorische Bild einer »organischen Liturgieentwicklung« mit konstanten Entwicklungslinien und unveränderlichen Gesetzmäßigkeiten zu überwinden.

Ziel des Buches ist es zudem, die Vielfalt des Gottesdienstes in der jeweiligen Zeit darzustellen. Deshalb setzen die meisten Beiträge bei der Messfeier und den anderen Sakramenten an, stellen sodann aber auch die Tagzeitenliturgie oder das Breviergebet, die Feste und Feiern des Kirchenjahres, die vielfältigen Benediktionen, Prozessionen, Andachten und weiteren Formen religiöser Praxis dar. Selbstverständlich ist eine konfessionsübergreifende Ausrichtung, die die lutherische, reformierte, anglikanische und altkatholische Liturgie einschließt. Hauptsächlich wird auf den deutschen Sprachraum fokussiert; Beiträge zur katholischen Liturgie in Frankreich und Brasilien stehen exemplarisch für eine weltkirchliche Perspektive.

Übersichtliche Gliederungen, umfangreiche Literaturlisten am Ende der Beiträge sowie ein Glossar über die liturgiewissenschaftlichen Fachbegriffe erleichtern die Lektüre und ermöglichen die wissenschaftliche Weiterarbeit. Dass angesichts der genannten Zielsetzung grafische Darstellungen, künstlerische Zeugnisse und weitere Abbildungen

fehlen, ist bedauerlich, wenn auch aufgrund der Fülle des Materials verständlich. Es steht außer Frage, dass den Herausgebern und Autorinnen und Autoren mit dieser Liturgiegeschichte ein »epochaler« Wurf gelungen ist.

Stephan Wable

2. Quellen und Hilfsmittel

TERTULLIAN: *Adversus Valentinianos. De Carne Christi. Gegen die Valentinianer. Über den Leib Christi.* Lateinisch-Deutsch. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von VOLKER LUKAS (Fontes Christiani, Bd. 84). Freiburg – Basel – Wien: Herder 2019. 304 S. Geb. ISBN 978-3-451-32942-5. Geb. € 45,00.

Seit K.A.H. Kellers Übersetzung in der Bibliothek der Kirchenväter von 1882 hat es keine deutsche Version der in diesem Fontes Christiani-Band zusammengestellten polemischen Werke Tertullians mehr gegeben. Während Keller noch auf sozusagen vorkritischen Editionen des Tertulliantextes beruhte, kann Volker Lukas, der für diesen Band verantwortlich zeichnet, auf die kritischen Ausgaben beider Werke von A. Kroymann zurückgreifen, die jeweils den Beginn der »modernen Textkritik« für diese darstellen, wie Lukas zurecht bemerkt (S. 34 und S. 155). Als unmittelbare Basis liegt beiden Texten der hier vorzustellenden Ausgaben jeweils der in der Reihe *Sources Chrétiennes* edierte kritische Text von J.-C. Fredouille (SCh 280), Paris 1980 für *Adversus Valentinianos* und der von J.P. Mahé (SCh 216), Paris 1975 für *De carne Christi* zugrunde, der aber jeweils nicht kritiklos übernommen wird, wobei Lukas auf seine von seinen Referenzausgaben abweichenden Textentscheidungen in den Anmerkungen hinweist und sie kurz begründet.

Diese Textentscheidungen werden aber leider nicht unbedingt transparent gemacht, da in den vielen Anmerkungen zwar die gewählte Lesart oder auch die übernommene oder selbst vorgenommene Konjektur benannt wird, allerdings die alternativen Lesarten dem Benutzer nicht mitgeteilt werden. So folgt Lukas in Adv. Val. 1,3 (40,14) z. B. den Zeugen P und M in der Variante *tot*, informiert uns aber nicht darüber, dass die alternative Lesung an dieser Stelle *tota* lautet. In De carne 1,2 (158,16) wird die von T bezeugte Lesart *redderent* bevorzugt, aber nicht mitgeteilt, dass die alternative Variante *responderent* lautet.

Einige Konjekturen, die zwar einen besseren Text zu erzeugen scheinen, sind m. E. nicht wirklich nötig: Gleich zu Anfang der antivalentinianischen Kampfschrift folgt Lukas mit A. Kroymann der ingeniosen Konjektur von Scaliger, der statt *custodiae officium conscientiae officium est* (das Amt der Geheimhaltung ist Gewissenspflicht) die Lesung *custodiae officium conscientiae offucium* (die Pflicht zur Behütung ihrer Geheimnisse ist die Täuschung des Gewissens) vorgeschlagen hat, weil sie dem Text einen Sinn verleihe. Allerdings scheint mir der überlieferte Text durchaus sinnvoll und Tertullian würdig zu sein: Gerade die Doppelung des Wortes *officium* verbunden mit einer Bedeutungsverschiebung kann als stilistisches Mittel angesehen werden. Ein solcher Text ergibt m. E. mehr Sinn als der von Lukas bevorzugte konjizierte: Wie soll man es verstehen, dass die Pflicht zur Geheimhaltung in der Gewissenstäuschung besteht? Sie mag dazu dienen, aber ist nicht mit ihr gleichzusetzen.

Itaque prosiluit et ipsa lumen eius inquirere, das alle Handschriften bieten, mag zwar nicht so elegant klingen wie *Itaque prosiluit, ut ipsa lumen eius inquireret* (Adv. Val. 14,3, S. 76, Z. 16), ist aber dennoch sinnvoll und sollte daher nicht hinweg konjiziert werden. Dass die Aussage »Und so machte sie sich auf, auch selbst sein Licht zu suchen« keinen rechten Sinn ergibt, kann ich nicht finden.

In De carne Christi 21,3 dagegen wäre m. E. eine Konjektur sinnvoll gewesen, die von Lukas aber weder vorgenommen noch mitgeteilt wird: Die Einfügung von *<ut quid in utero>*, die von Riley vorgeschlagen worden ist, macht den Text erst verstehbar.

Beide Werke werden vom Herausgeber und Übersetzer in jeweils instruktiven Einleitungen vorgestellt und theologie- und werkgeschichtlich eingeordnet. Diese Einführungen sind solide und zudem gut lesbar. Zum Valentinianismus sind leider wichtige Standardwerke nicht herangezogen worden: Es fehlen u. a. Ismo DUNDERBERG, *Beyond Gnosticism, Myth, Lifestyle and Society in the School of Valentinus*, Columbia 2008; Holger STRUTWOLF, *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes*, Göttingen 1993; Einar THOMASSEN, *The Spiritual Seed. The Church of the ›Valentinians‹*, Leiden–Boston 2006.

Die Übersetzungen beider Werke sind gelungen und zielsprachenorientiert und daher gut lesbar. Manchmal allerdings wünschte man sich eine etwas »wörtlichere« Übersetzung, die die sprachliche Finesse des Tertulliantextes auch in der Übertragung hätte sichtbar machen können.

Ein erstaunlicher Lapsus liegt gleich zu Anfang von *De carne Christi* vor: Der in 1,1 (158,8–9) gebotene Satz *Igitur unde illi destruunt carnis vota, inde nobis erunt praestenda* hat in der deutschen Übersetzung keine Entsprechung. Insgesamt hätte der Edition eine etwas gründlichere Lektorierung gutgetan.

Holger Strutwolf

HANS HUBERT ANTON (HRSG.): *Regesten der Bischöfe und Erzbischöfe von Trier I: I.3 Die Trierer Kirche und die Trierer Bischöfe in der ausgehenden Antike und am Beginn des Mittelalters. Bischöfe von der Wende des 4./5. Jahrhunderts bis zum Beginn des 7. Jahrhunderts* (Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde, Band LXXX–II). Wien – Köln – Weimar: Böhlau 2019. 790 S. ISBN 978-3-412-51527-0. Geb. € 100,00.

Vier Jahre nach dem ersten Band der »Regesten der Bischöfe und Erzbischöfe von Trier« legt der Verfasser den zweiten Band ihrer Neubearbeitung vor, der aber in der chronologischen Abfolge der bearbeiteten Bischöfe den dritten Platz einnehmen wird. Der Band erfasst 18 Bischöfe und Metropolen von der Wende des 4. zum 5. Jahrhundert bis in das zweite Jahrzehnt des 7. Jahrhunderts. Das Wirken der Bischöfe des 5. Jahrhunderts war vom Erbe des Imperiums bestimmt, während die letzten dem Fränkischen Reich angehörten. Nach der Einleitung werden die einzelnen Pontifikate behandelt. An deren Beginn steht jeweils eine Synopse des Quellenbefundes, an die sich vier Blöcke anschließen. In Block A wird der Bischof in seiner Zeit behandelt, in Block B in späteren Zeugnissen, in Block C mit seinem Kult und zuletzt in Block D anhand der materiellen Überreste. Den Benutzer stört, dass der Band auf die üblichen Anmerkungen verzichtet und diese in Klammern in den Text setzt. Der Band beweist die Bedeutung der Trierer Kirche bis weit ins Mittelalter hinein. Der an erster Stelle behandelte Mauricius (um 400–vor 445) hat in seiner Amtszeit die drei- oder sogar viermalige Einnahme seiner Stadt (410, 413, 419/420, 428 oder 435) erlebt, hat aber in der Trierer Überlieferung mit Ausnahme der Bischofslisten keine Spuren hinterlassen, was sich vielleicht durch seine Namensgleichheit mit einem der thebäischen Märtyrer erklärt. Sein Nachfolger Leontius/Legontius wurde von Papst Leo I. 445 zum Ehrengener der gallischen Bischöfe bestellt. Er bleibt in Tätigkeit und Herkunft undeutlich, was durch den gleichnamigen Bischof von Metz gefördert wird. Bischof Severus hat in Britannien den Pelagianismus bekämpft und hat durch Mission den Einfluss Triers im Gebiet der unteren Mosel und des Mittelrheins gefestigt. Er ist um 450 verstorben. Ihm folgte der um 460 regierende Cyrillus, der nach seinem Namen aus dem Rhône-Raum oder einer griechisch-orientalischen Kolonie in Trier gestammt haben könnte. Nach einer Weiheinschrift hat er die Bischöfe Eucharius und Valerius in die von ihm erbaute Coemeterialkirche transferiert. Ihm folgte der in Trier wenig bekannte Jam(b)lychus und dann Emerus, von dem auch wenig bekannt ist. Sein Nachfolger Marus wird auf »um 490« im Amt angenommen; weitere Angaben zu ihm

fehlen. Auch der folgende Bischof Volusianus hat vermutlich im letzten Jahrzehnt des 5. Jahrhunderts kurz geamtet. Die Forschung hat ihn jüngst mit einflussreichen Kreisen der gallorömischen Senatorenaristokratie und einem gleichnamigen Bischof von Tours in Verbindung gebracht. Am Ende des 5. Jahrhunderts wird Bischof Miletus erwähnt, der nach seinem Namen aus dem Rhône-Raum oder aus einer griechischen Kolonie in Trier gestammt haben dürfte. Unter seinem Nachfolger Modestus am Ende des 5. Jahrhunderts könnte Trier dem Fränkischen Reich angegliedert worden sein. Der folgende Maximianus hat in den ersten Jahren des 6. Jahrhunderts amtiert. Nach einem Schreiben des Bischofs Avitus von Vienne scheint er um 506 nach Arles gereist zu sein, um dort ein Augenleiden behandeln zu lassen. Es wird vermutet, dass er auf dieser Reise verstorben ist. Sein Nachfolger Fibicius wird mit den Jahren um 506–511/525 eingegrenzt. Er hat dem aus Aquitanien nach Trier kommenden Priester Goar erlaubt, am Mittelrhein zu wirken. Der Einfluss von Trier hat demnach bis in diesen Raum gereicht. Es wird vermutet, dass Goar einer der Priester war, die König Theuderich I. zur Unterstützung der Trierer Kirche 516/518 aus Aquitanien gerufen hatte. Bischof Abrunculus hat vermutlich ebenfalls zu diesem Kreis gehört. Er hat die Diözese von nach 511 bis kurz vor 525/526 geleitet, doch dürfte der Zeitraum kurz gewesen sein. Auf Wunsch von König Theuderich I. wurde als sein Nachfolger Nicetius berufen, der zu einem der führenden gallischen Bischöfe seiner Zeit wurde. Neben engen Beziehungen zu den Merowingerkönigen hat er eine Stadt- und Regionalherrschaft spätantiken Typs in Trier ausgeübt. Die von ihm eingerichtete Klerikerschule scheint Geistliche zur Reorganisation der rheinischen Bistümer ausgebildet zu haben. Er starb 566. Trotz seines großen Bekanntheitsgrades sind von ihm nur zwei Briefe überliefert. Gregor von Tours hat seine Vita verfasst. Die Historizität des nach ihm in die Bischofsreihe aufgenommenen Rusticus ist umstritten. Während der Verbannung von Nicetius um 560 durch König Chlothar dürfte er amtiert haben. Eigentlicher Nachfolger von Nicetius wurde dessen Schüler Magnerich, der über zwei Jahrzehnte amtierte. Er war vielleicht der erste Bischof, der aus einer germanischen Familie stammte. Der Quellenwert seiner um 1000 verfassten Vita wird heute in der Forschung höher eingestuft als früher. Auch sein Nachfolger Gunderich (nach 586–vor 614) war germanischer Herkunft und stammte vielleicht aus dem burgundischen Raum. Die Überlieferung über ihn ist dürftig. Sein Nachfolger Sabaudus war 614 auf dem Pariser Konzil anwesend. Nach seinem Namen hat auch er aus Burgund gestammt. Damit könnte er von Königin Brunichilde eingesetzt worden sein. Der Band bietet einen beeindruckenden Überblick über die Geschichte Triers in den dunklen Jahrhunderten zwischen Spätantike und Frühmittelalter. Die Bedeutung Triers kommt deutlich zum Ausdruck. Der Band bietet die Möglichkeiten für einen interdisziplinären Zugriff auf die Frühgeschichte Triers. Die wertvolle Arbeit rückt Trier und sein Bistum auf den ihnen gebührenden Platz. Es bleibt zu hoffen, dass die weiteren Arbeiten an den Regesten rasch vorangeführt werden und dazu auf breiter Ebene gefördert werden.

Immo Eberl

MATTHIAS KAUFMANN, DANAË SIMMERMACHER (HRSG.): Luis de Molina. De iustitia et iure. Über Gerechtigkeit und Recht. Teil I und II. (Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit, Reihe I: Texte, Band 10.1 und 10.2 – PPR I, 10.1 u. 2). Ins Deutsche übersetzt von MATTHIAS KAUFMANN, ALEXANDER LOOSE und DANAË SIMMERMACHER. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2019. 853 S. ISBN 978-3-7728-2595-8. Geb. € 396,00.

Der spanische Jesuit, Theologe und Philosoph *Luis de Molina* (*1535 Cuenca, † 1600 Madrid), dessen Lehre von göttlicher Vorsehung und menschlicher Willensfreiheit in seinem Hauptwerk *Concordia* (Lissabon 1588) bei Befürwortern wie Kritikern enorme Wirkun-

gen und leidenschaftliche Debatten auslöste (Molinismus), ist sonst vor allem für seine Wirtschaftstheorie bekannt, die schon auf seine Zeitgenossen großen Einfluss ausübte, der bis zur Gegenwart anhält, weniger dagegen für sein – umfangreiches – politisches und rechtstheoretisches Werk. Seine »De iustitia et iure« erschien in sechs Bänden ab 1593 zunächst in Cuenca, die letzten Bände bis 1609 – posthum – in Antwerpen. Sie umfasst mehrere tausend Seiten (in einer Mainzer Ausgabe von 1659 sind es 3.386 eng bedruckte Spalten). Allein ein sehr wichtiger Teil (umfangmäßig nur etwa 6 %) dieser monumentalen Arbeit, der erste Traktat und die Disputationen 1 bis 40 des zweiten Traktats, liegen nun in einer aufwendigen wissenschaftlichen Neuedition vor mit lateinischem Originaltext (primär auf der Grundlage der Erstausgabe von 1593) und parallel gedruckter deutscher Übersetzung (durch die Herausgeber und vor allem Alexander Loose), ergänzt um eine Einleitung der Herausgeber zu dieser Ausgabe, zu de Molinas Leben und Werk, zu seiner »De iustitia et iure« sowie zur Wirkungsgeschichte seiner Theologie und Philosophie; editorische Anmerkungen (A. Loose) runden sie ab (S. XIX–LIII). Zur Erschließung der Texte ist ein umfangreicher Anhang beigelegt (S. 789–853) mit 955 Anmerkungen zur Präzisierung der von de Molina zitierten Stellen, mit (lateinischen) Textpassagen aus diesen sowie zur Erläuterung einzelner seiner Aussagen, mit einem Quellenverzeichnis (von Druckausgaben der zitierten Autoren und des *Corpus Iuris Canonici* sowie des *Corpus Iuris Civilis Iustiniani*) und mit ausführlichen Sach-, Personen- und Bibelstellenregistern.

De Molinas hier ausgewählte und edierte Ausführungen können nur in Umrissen vorgestellt werden. Sie wurden primär für Theologen (Beichtväter) geschrieben, die ihre Materien aufgrund ihres Denkens nach Methode und Geist begreifen sollten und insofern den Rechtsgelehrten bei Weitem überlegen seien (S. 3). Sie widmen sich – eingebettet in sein theologisches und darauf aufbauendes philosophisches Denken – ihrem Thema in enormer Ausführlichkeit. Die Beantwortung der Grundsatzfragen ist verknüpft mit nicht selten umständlichen, detailverliebten Ausführungen auch zu Bagatelproblemen. Gegenstand des Werks ist das göttliche und das menschliche Recht, letzteres untergliedert in das Recht der Völker, das bürgerliche und das kanonische Recht (S. 31), die alle nur als Zweige eines einheitlich gedachten Rechtskosmos gesehen werden, weil Gott universaler Herr über alle Dinge ist (S. 495), alle weltliche Macht unmittelbar von ihm als dem Urheber der Natur stammt (S. 429) und sich, wer Gerechtigkeit hervorbringen will, dem Gesetz und dem Willen Gottes anzugleichen hat (S. 13). Dabei erschließen sich Gesetz und Wille Gottes aus dem natürlichen Recht, das er den Seelen eingepägt hat (S. 29f., 33ff.), sowie über die Heilige Schrift, insbesondere die Evangelien und Apostelbriefe, für deren Verständnis die Lehre der katholischen Kirche ausschlaggebend ist – auch soweit dadurch das (weltliche) Recht betroffen ist. Häresie ist für ihn Verbrechen (bspw. S. 215, 219). Die hier edierten Texte widmen sich vor allem dem weltlichen Recht des *Corpus Iuris Civilis*, weniger dem kirchlichen des *Corpus Iuris Canonici*. Unterschieden wird (S. 395ff.) klar zwischen kirchlicher und weltlicher Macht (die jedoch auch von Gott stamme: S. 469ff.) und damit auch zwischen weltlichem und kirchlichem Recht (S. 31f.). Weil das Ziel kirchlicher Gewalt das geistliche Seelenheil sei – gegenüber zeitlichen Annehmlichkeiten und einem friedvollen Zusammenleben bei der weltlichen –, sei aufgrund der Bedeutung dieses übernatürlichen Ziels ein Vorrang der kirchlichen Macht anzunehmen (S. 399). Die Disputationen 32 bis 40 des zweiten Traktats behandeln ungemein ausführlich das Recht der Sklaverei und der Sklaven mittels Überlegungen und Unterscheidungen, die sich aus der Einbindung de Molinas in seine Zeit, die Kultur und die politischen Verhältnisse der iberischen Halbinsel erklären und dem heutigen Denken zwar fremd, als historische Quelle aber von Interesse sind.

Der Frage nach den Grundlagen der Rechtsordnung, nach Recht und Gerechtigkeit, gingen bereits viele juristische, philosophische, auch theologische Denker nach, ohne eine überzeitliche, abschließende Lösung entwickeln zu können. Einen großangelegten, be-

merkenswerten Versuch, sie aus dem – katholischen – Denken des konfessionellen Zeitalters heraus zu beantworten, macht die sorgfältige Neuedition de Molinas »*De iustitia et iure*« der (deutschsprachigen) Wissenschaft in wichtigen Teilen zugänglich. Bei aller Zeitbedingtheit und verhaftetheit bildet sein Werk einen wichtigen Baustein für die Geschichte des Denkens über den Staat und sein Recht, das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Macht – und damit von Kirche und Staat – und schärft so den Blick für historische Entwicklungslinien, für rechtliche Traditionen wie auch Errungenschaften. Damit ist »*De iustitia et iure*« nicht nur für die Politik-, Rechts- und Verfassungsgeschichte von hohem Interesse, sondern – und nicht zuletzt – auch für die Kirchengeschichte. Zu wünschen ist, dass diese Disziplinen die Gedanken de Molinas zur Kenntnis nehmen und in ihre Arbeit einfließen lassen. Diese Edition bietet eine wertvolle Hilfe hierfür.

Felix Hammer

HEINZ SCHEIBLE (BEARB.): Melanchthons Briefwechsel. Band 13: Personen L–N (Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von CHRISTINE MUNDHENK). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2019. 582 S. ISBN 978-3-7728-2259-9. Geb. € 298,00.

MATTHIAS DALL’ASTA, HEIDI HEIN, CHRISTINE MUNDHENK (BEARB.): Melanchthons Briefwechsel. Band T 19: Texte 5344–5642 (November 1548–September 1549) (Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von CHRISTINE MUNDHENK). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2019. 621 S. ISBN 978-3-7728-2661-0. Geb. € 298,00.

MATTHIAS DALL’ASTA, HEIDI HEIN, CHRISTINE MUNDHENK (BEARB.): Melanchthons Briefwechsel. Band T 20: Texte 5643–5969 (Oktober 1549–Dezember 1550) (Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von CHRISTINE MUNDHENK). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2019. 494 S. ISBN 978-3-7728-2662-7. Geb. € 298,00.

Im Jahr 2019 erscheinen gleich drei Bände des Melanchthon-Briefwechsels (MBW) – eine enorme Leistung, die nur durch größte persönliche Anstrengung der Bearbeiter zu erklären ist. Bei den vorgelegten Büchern handelt es sich um zwei Textbände (MBW/T) und einen Band mit Biogrammen, der in der Reihe der Regesten zu stehen kommt.

Zunächst soll Band 13 der Regestenreihe mit den Biogrammen der Buchstaben L–N vorgestellt werden. Er setzt die beiden bereits erschienenen Bände fort. Seit dem Erscheinen des zweiten Bandes der Personen mit den Buchstaben F–K im Jahr 2005 warteten zahlreiche Reformationshistoriker darauf, weil diese Sammlung ein einmaliges Nachschlagewerk zu Personen rund um den Wittenberger Gelehrten darstellt. Heinz Scheible selbst stellte diese Biogramme, die auf umfangreichen und gründlichen Recherchen meist entlegener Literatur seit den 1960er-Jahren beruhen, zusammen. Sie bilden einen (selbstständigen) Teil des Kommentars des MBW.

Die übersichtlich gestalteten Biogramme sind so aufgebaut, dass nach dem Namen biographische Daten sowie Literaturhinweise zu der jeweiligen Person geboten werden. Danach folgen Verweise, ob die Person Empfänger oder Absender eines Briefes war. Oft gibt es auch nur Hinweise auf verschiedene Erwähnungen im MBW. Nach dem Erscheinen der beiden noch ausstehenden Bände dieser Reihe sollen laut »Vorwort des Bearbeiters« (S. 7f.) etwa 7.000 Biogramme vorliegen. Scheible erweist damit der nächsten Generation von Forscherinnen und Forschern einen großen Dienst. Besonders reizvoll für den Rezensenten ist die Durchsicht der bisher nicht identifizierten Personen, die unter dem Lemma NN subsummiert sind. Es ist selbstverständlich, dass bei Schreiben aus dem 16. Jahrhundert mancher Name im Dunkeln bleibt. Wenige Vorschläge sollen hier

doch gemacht werden: MBW 596 Geleitsmann zu Altenburg (Bernhard Walde); MBW 741 Schosser zu Neumark (vielleicht Georg von Gottfart); MBW 1408 Schosser zu Leisnig (Benedikt Staude); MBW 2948 einen Schosser zu Lausnitz gab es so nicht, der saß im benachbarten Eisenberg (Caspar Zorn); MBW 3903 Amtmann zu Schlieben (Wolf von Schönburg) und MBW 4262 Schosser zu Schweinitz (wohl Michael vom Ende).

MBW.T 19 bietet 306 Briefe und Gutachten, die im Zeitraum von November 1548 bis September 1549 entstanden. 48 Stücke waren bisher nicht oder nur unvollständig ediert. Da der Band die beginnenden Diskussionen um das Interim und den Anfang des adia-phoristischen Streits dokumentiert, standen die Bearbeiter bei einer Reihe von Quellen vor einer immensen quellenkritischen Herausforderung: Die »Leipziger Landtagsvorlage« (oft irrtümlich als »Leipziger Interim« bezeichnet) lag beispielsweise in 36 Abschriften und Drucken des 16. Jahrhunderts vor (MBW.T 5387). Ähnlich kompliziert war die Überlieferung bei anderen Stücken. – MBW.T 20 enthält 334 Quellen von Oktober 1549 bis Dezember 1550, von denen bisher 45 noch nie oder nur unvollständig ediert waren. Zuverlässig wurden Korrekturen an den bereits erschienenen Regesten vermerkt, die teilweise durch Hinweise der Leser des MBW verursacht wurden (z. B. 5679). Selbst Neufunde können nach wie vor präsentiert werden (5710a). Beide Bände des MBW.T können jeweils durch die inzwischen üblichen Indizes (Absender, Adressaten, Fremdstücke; Bibelstellen; Autoren und Werke bis ca. 1500; Autoren und Werke ab ca. 1500) erschlossen werden. Inhaltlich decken MBW.T 19 und 20 über zwei Jahre ab, so dass die Diskussionen der damals aktuellen Themen gut verfolgt werden können: Da darüber beraten werden musste, ob und wie das von Kaiser Karl V. angeordnete Interim in Kursachsen umzusetzen war, wurde auch die Meinung Melanchthons durch Kurfürst Moritz abgefragt. Dies verursachte ihm nicht nur zusätzliche Arbeit, sondern sorgte auch dafür, dass er bei einigen ehemaligen Schülern und Freunden Luthers in den Ruf geriet, die Wittenberger Reformation verraten zu haben. Melanchthon wurde deshalb in seinen Briefen nicht müde, die Lehrkontinuität an der Universität (z. B. 5348) oder die unveränderten Riten (z. B. 5609) zu erwähnen. Bis hinein in die zahlreichen Vorreden zu Büchern, wie der Wittenberger Lutherausgabe (5515, 5833, 5964), zieht sich der Hinweis, dass auf die Wittenberger Theologen Verlass sei, weil sie trotz aller Angriffe bei der *Confessio Augustana* (5778) oder der Lehre Luthers blieben. Viele Passagen tragen bekenntnishaften Charakter (vgl. die Überlegungen dazu in 5408).

Die schärfsten Angriffe stammen von Melanchthons Schüler Matthias Flacius Illyricus, der Ende März 1549 Wittenberg verließ (5487). Zunächst legte Flacius seinen Standpunkt in einem Brief dar (5556), auf den Melanchthon entsprechend antwortete (5643). Flacius schwieg zu Melanchthons Rechtfertigungsversuch natürlich nicht (5655). Bald jedoch wurde der Streit, in dessen Mittelpunkt die *Adiaphora* (vor allem das Tragen eines Chorocks) standen, in entsprechenden Streitschriften ausgetragen. Melanchthon wirkte zunächst etwas ratlos, warum Flacius so handelte, und suchte den Grund in der nicht erfolgten Berufung des jungen Gelehrten auf die Nachfolge Crucigers (5612). Am Rande erfährt man, dass Flacius ein Buch nicht zurückgab (5715) und auch noch Post nach Wittenberg erhielt (5772), die Melanchthon nach Magdeburg weiterleitete. Dass sich Melanchthon auf Streit einließ, sorgte zugleich für Kritik: Selbst Calvin schaltete sich mit mahnenden Worten ein (5830). Die Briefe vermitteln nicht nur Einblicke in die Streitigkeiten, die die Magdeburger Theologen um Matthias Flacius mit den Wittenbergern führten (z. B. 5549: Nikolaus Gallus an seine Wittenberger Lehrer), sondern auch den beginnenden Osiandrischen Streit um die Rechtfertigungslehre, den Andreas Osiander in Königsberg auslöste (5524, 5542 u. ö.). In Hamburg wurde über die Höllenfahrt Christi gestritten (5844, 5860 u. ö.). Am Rande tauchen Nachrichten über die Fortsetzung und Beschickung des Trienter Konzils auf (5865). Angesichts dieser Situation im lutherischen Lager ist der Wunsch Kilian Goldsteins nach kirchlicher Einheit, vor allem in der Lehre, verständlich (5901).

Auch im Hinblick auf Melanchthons Privatleben sind die Bände MBW.T 19 und 20 wieder ergiebige Fundgruben: Relativ kurz hintereinander starben die Weggefährten Caspar Cruciger und Veit Dietrich im November 1548 und März 1549, deren Lebensleistung Melanchthon jeweils würdigte (5362, 5553). Doch auch Luther war nicht vergessen, dessen Geburtstages er gedachte (5936). Im Frühjahr 1550 ist Melanchthon mit der Hochzeit seiner beiden Kinder Philipp (im April) und Magdalena (im Juni) beschäftigt (5743, 5780 u. ö.). Rührend ist die Datierung des Briefes vom 19. Juni 1550 an Hieronymus Baumgartner am Geburtstag von Magdalena Melanchthon (5857). Schließlich ist er in Sorge, von ihm handschriftlich verfasste Briefe zu verschicken, weil diese gern entwendet werden (5485). Bedenkt man, dass sich viele Zeitgenossen um ein Autograph Luthers oder Melanchthons, beispielsweise in Form einer Bucheintragung bemühten (5503), erscheint Melanchthons Sorge nachvollziehbar. Einige Quittungen, die zum Teil erstmals ediert wurden, illustrieren die wirtschaftliche Situation Melanchthons (5360, 5686, 5773, 5950). Wiederholt unterstützte er die Witwe Katharina Luther in persönlichen Belangen (z. B. 5917).

Auch für die Bildungs- und Schulgeschichte stellen die beiden neuen Editionsbande wichtige Quellen zur Verfügung. In verschiedenen Empfehlungsschreiben berichtete Melanchthon über die Ausbildung von Studenten der Leucorea und sorgte so für die Verlängerung ihrer Stipendien. Er vermittelte Absolventen oder wegen des Interims vertriebene Geistliche als Pfarrer und Lehrer. Schließlich arbeitete er auch an einem Gutachten für die sächsischen Landeschulen mit (5614). In einer Vorrede zu einem Buch von Georg Lauterbeck pries er den Wert der Bildung, die gerade für das Christentum notwendig ist (5968). Den Wert der Musik als göttliche Schöpfung schärfte Melanchthon in der Vorrede zur »Psalmodia« des Lucas Lossius ein (5710).

Kurz und knapp wird die Wittenberger Haltung zu ehehinderlichen Verwandtschaftsgarden in einem Brief an einen Pfarrer dargelegt (5834). Eine Skizze verdeutlicht, dass das Brautpaar beruhigt in den Stand der Ehe treten kann. Fast wie eine Mahnung an unsere Zeit liest sich schließlich der Gedanke, dass man in der eigenen Not die vielen Gemeinden weltweit nicht vergessen darf (5791).

Mit großer Zuverlässigkeit berücksichtigen die Bearbeiter die Literatur vom 16. Jahrhundert bis zu den neuesten Erscheinungen. Die Edition der Stücke zeichnet sich durch eine saubere und gründliche Quellenkritik aus, die nur durch aufwendige Recherchen der handschriftlichen Überlieferung zu erreichen war. Nicht zuletzt dadurch ist der MBW ein unersetzliches Instrumentarium reformationsgeschichtlicher Forschung. Das baldige Erscheinen des nächsten Bandes kann mit Freude erwartet werden.

Stefan Michel

MANFRED EDER: Kirchengeschichte in Karikaturen. Von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart. Ostfildern: Matthias Grünewald 2017. 456 S. Geb. ISBN 978-3-7867-3101-6. € 39,00.

Karikaturen sind seit jeher ein beliebtes Medium, sich ironisch mit einem mehr oder weniger komplexen Problem auseinanderzusetzen und damit gleichsam »des Pudels Kern« zu treffen. Der Osnabrücker Kirchenhistoriker Manfred Eder beleuchtet mit seiner »Kirchengeschichte in Karikaturen« viele Spannungsfelder von der Zeit der Französischen Revolution bis zur Gegenwart, ein gleichermaßen unterhaltsamer wie auch wissenschaftlich innovativer Ansatz. Insgesamt 37 Karikaturen, darunter Klassiker wie auch viele weniger bekannte, werden mittels einer klar umrissenen, überzeugenden Methodik analysiert: Nach einer kurzen Einführung in den historischen Gesamtzusammenhang folgt die konkrete Beschreibung der Bildquelle. Hier erklärt Eder stets auch präzise formuliert für das Verständnis notwendige Fachtermini. Im dritten Schritt interpretiert er schließlich die

Karikatur. Der Autor arbeitet hier mit gewohnter Gründlichkeit, die letztlich alle seine Publikationen auszeichnen.

Ihm gelingt beides: Die Themenkästen und Worterklärungen bieten wertvolle Hilfestellungen, die seine Publikation auch für den Unterricht in den Fächern Religion und Geschichte (durchaus in allen Schularten) einsetzbar machen, gleichzeitig sind seine Analysen aufgrund ihres Tiefganges aber auch für das wissenschaftliche Fachpublikum interessant und relevant. Positiv hervorzuheben ist überdies, dass Eder dabei auch keine »heißen Eisen« scheut. Besonders gelungen ist beispielsweise das Kapitel über Papst Pius XII. und seine Rolle im Kontext der NS-Geschichte. Aber auch kirchenkritische Karikaturen beispielsweise zum Zölibat bis hin zur Affäre um den Limburger Bischof Franz-Peter Tebartz-van Elst machen sein Buch zu einer abenteuerlichen Reise durch drei Jahrhunderte Kirchengeschichte.

Markus Eberhardt

REGINA HEYDER, GISELA MUSCHIOL (HRSG.): Katholikinnen und das Zweite Vatikanische Konzil. Petitionen, Berichte, Fotografien. Münster: Aschendorff 2018. 698 S. m. zahlr. Abb. ISBN 978-3-402-13138-1. Geb. € 29,80.

Der von Regina Heyder und Gisela Muschiol 2018 herausgegebene Band »Katholikinnen und das Zweite Vatikanische Konzil. Petitionen, Berichte, Fotografien« stellt eine umfangreiche Sammlung von (Quellen-)Beiträgen dar. Er gliedert sich neben einer allgemeinen inhaltlichen Einführung in drei Teile und ist dabei so konzipiert, dass jeder inhaltlichen Einheit der insgesamt 196 editorisch veröffentlichten Texte unterschiedlicher Art eine Einführung vorangeht. Anspruch der Herausgeberinnen ist es, »den Weg der Konzilsbeteiligung von Frauen« (S. 5) nachzuzeichnen und »zur Sichtbarkeit dieser Frauen« beizutragen (S. 28).

Dem ersten, von Elias H. Füllenbach, Regina Heyder, Gisela Muschiol und Michaela Sohn-Krohntaler erarbeiteten Teil, »Konzilseingaben«, geht eine inhaltliche Einführung von Regina Heyder voran, die unter dem Leittitel des »Anspruch[s] auf Partizipation« (S. 49) steht. Heyder stellt dabei die Konzilsankündigung als »Katalysator« heraus. Er habe dazu beigetragen, dass die in den Konzilseingaben unter den Frauen seit langer Zeit gehegte »Kritik und Wünsche« an einen konkreten Adressaten geäußert werden konnten (S. 57).

Heyder hebt dabei hervor, dass das Ziel dieser Frauen weniger der unmittelbare Einfluss auf die konziliaren und nachkonziliaren Texte gewesen sei, sondern vielmehr die Realisierung ihres anvisierten »Anspruch[s] auf Partizipation«. Es folgt schließlich nach jeweilig vorangegangener Einführung die Edition von Konzilseingaben verschiedener Verbände. Der Beitrag von Anneliese Lissner »Wünsche wie Senfkörner« (2002) blickt auf die gleichnamige Aktion katholischer Frauen und Mütter im Jahr 1961 zurück. Dieser sicher wichtige Beitrag ist aus der Retrospektive verfasst und wird daher im strengen Sinne einer Dokumentation von Quellentexten nicht gerecht.

Als »Konzilseingaben von Einzelpersonen« werden allgemeine Eingaben zu unterschiedlichen Themenbereichen von Josefa Theresia Münch wie eine Umfrage des Auditoren-Ehepaars José Alvarez Icaza Manero und Luz María Alvarez Icaza, die unter der Leitfrage »Was erwartet die Familie vom Konzil?« stand, angeführt. Die darauffolgende Einheit »Das Konzil im Konvent« beschränkt sich auf Eingaben aus dem Umfeld der Abtei St. Hildegard in Eibingen.

Der zweite, von Regina Heyder erarbeitete Teil »Berichte aus Rom« versucht die Rolle der »in letzter Minute« (S. 357), nämlich der ab der dritten *Sessio* des Konzils berufenen Laienauditorinnen (vgl. S. 373–375 eine namentliche Auflistung) – insbesondere der beiden aus Deutschland stammenden Auditorinnen Sr. Juliana Thomas ADJC und Gertud Ehrle – zu erschließen. Über die Laienauditorinnen hinaus stellt Heyder auch die nicht zu

unterschätzende Bedeutung der »Aktivitäten ›*extra Aulam*« (S. 371-372) wie ökumenische Perspektiven heraus. Insgesamt lässt sich mit den Worten Heyders die Entwicklung der Bedeutsamkeit von Frauen beim Konzil als Beispiel für »vielfältige und beschleunigte Transformationsprozesse« wie folgt beschreiben: »Sie hatten in den ersten beiden Sessiones die Exklusion von Konzilsmessen und aus der Gruppe der Auditoren erlebt, in der dritten und vierten Sitzungsperiode dann die Inklusion« (S. 372).

Der dritte, ebenfalls von Heyder erarbeitete Teil greift die »Konzilsrezeption vor Ort« auf. Mit den exemplarisch ausgewählten Themenfeldern inklusive Sprache, regionale und internationale Umsetzung des Konzils durch Frauenverbände und Frauengruppen, liturgische Dienste, Empfängnisverhütung und Diakonat von Frauen wurden bewusst Bereiche ausgewählt, »die an Konzilseingaben und Konzilsaktivitäten von Laienkatholikinnen anknüpfen und das von Ehrle angesprochene ›Weitergehen‹ realisieren« (S. 566f.).

Heyder macht Erfolge der Konzilsrezeption insbesondere im Bereich der liturgischen Dienste (Zulassung von Mädchen zum Altardienst; mögliche Beauftragung von Frauen auf Lektorinnen und Kommunionhelferinnen) und Sprache aus. Eine »überzeugende inklusive und geschlechtersensible Sprache« habe sich u. a. in Publikationen der Deutschen Bischofskonferenz etabliert (S. 569). Mehr noch als die sich auf den genannten Feldern konkretisierte Konzilsrezeption stellt Heyder »ein neues Selbstbewusstsein und einen neuen Habitus« (S. 570), die sich Katholikinnen im Laufe des Konzils angeeignet haben und so zu »eigenständige[n] Subjekte[n] in der Kirche« (S. 570) erwachsen sind, als Erfolg heraus und versteht diese als »*fundamentale Konzilsrezeption*« (S. 570). Wenngleich das sich entwickelte Selbstbewusstsein der Frauen als ein Faktor der Konzilsrezeption zweifelsfrei zu würdigen ist, so ist anzumerken, dass dieses jedoch immer von der in der Schöpfungsordnung begründeten Gleichwertigkeit von Mann und Frau her zu verstehen ist, die ausgerichtet ist auf die Erlösungsordnung, nämlich in Christus alle einer zu sein (vgl. Gal 3,28). Von hier aus gesehen sind Frauen und Männer gleichermaßen berufen, gemäß der je eigenen Stellung und Aufgabe (vgl. c. 208 CIC/1983) an der Heilssendung der Kirche mitzuwirken.

Der Band leistet zweifelsohne einen wichtigen Beitrag dazu, den Einfluss von Katholikinnen auf das Zweite Vatikanische Konzil und ihr Verdienst zugänglich zu machen. Die Einführungen und Kommentare zu den jeweiligen Editionen bieten dabei einen hilfreichen Leseschlüssel.

Anna Elisabeth Meiers

GEORG ECKERT, THORSTEN BEIGEL: *Historisch arbeiten*. Göttingen: utb (Vandenhoeck & Ruprecht) 2019. 262 S. ISBN 978-3-8252-5039-3. Kart. € 19,99.

Angesichts der großen Zahl bereits vorhandener Einführungswerke zum Geschichtsstudium stellt sich die Frage, durch welchen spezifischen Nutzen sich die neu erschienene Publikation von Georg Eckert und Thorsten Beigel hervorhebt. Bei der Lektüre stellt sich allerdings schnell heraus, dass es den Autoren gelungen ist, ein außerordentlich praxisnahes und damit für Studierende unbedingt empfehlenswertes Werkzeug für die Arbeit an Hausarbeiten, Essays, Referaten und Rezensionen an die Hand zu geben. Die Einführung eignet sich sowohl für Anfänger als auch für Fortgeschrittene; ebenso ist sie Lehrenden zu empfehlen als Grundlage für die Seminarplanung von Einführungsveranstaltungen oder Tutorien. So bietet die Einführung nicht nur eine leicht zugängliche und anschauliche Darstellung geschichtswissenschaftlicher Arbeitstechniken, sondern enthält auch 25 Recherche- und Analyseaufgaben zu Quellenbeispielen aus unterschiedlichen Epochen, deren Musterlösungen im Anhang aufgeführt sind.

Der Aufbau des Werks entspricht den Arbeitsphasen beim Verfassen wissenschaftlicher Texte. Der erste Teil widmet sich dem »Suchen & Finden«, den Techniken der Quellen-

und Literaturrecherche. Im zweiten Teil, »Lesen & Denken«, erläutern die Autoren den Umgang mit Quellen (Quellenkritik) und das Auswählen bzw. die Funktion von Forschungsliteratur. Sie gehen vertieft darauf ein, wie wissenschaftliche Fragestellungen unter Zuhilfenahme von »W-Fragen« entwickelt und Thesen formuliert werden können. Etwas ermüdend sind die zahlreichen Redundanzen im zweiten Teil. Viele der hier thematisierten Aspekte zur Recherche von Quellen und Literatur hätten besser im ersten Teil abgehandelt werden können. Im dritten Teil, »Reden & Schreiben«, geht es um Merkmale eines guten Schreib- und Vortragsstils. Hier thematisieren die Autoren die Bestandteile und Charakteristika von Hausarbeiten, Essays, Referaten und Rezensionen. Abgeschlossen wird dieser Teil mit einigen Erläuterungen zu den Formalia wissenschaftlicher Texte. Ausführlich behandelt werden diese erst im letzten Teil des Buches zur »Form des Historisch Arbeitens«. Hier finden Studierende eine hilfreiche Übersicht zur Gestaltung von Layouts wissenschaftlicher Arbeiten mit zahlreichen Illustrationen und Informationen zum richtigen Zitieren und Bibliographieren. Der Anhang enthält neben den Musterlösungen für die Vertiefungsaufgaben ein kurzes Merkblatt für das Schreiben geschichtswissenschaftlicher Texte sowie zehn »Checklisten«, die laut der Autoren dazu verwendet werden könnten, am Ende einer Arbeitsphase den eigenen Wissensstand zu reflektieren. Zugleich ließen sie sich auch »als eine Art Forschungs-Kompass« (S. 230) anwenden, mit dem man erkennen könne, welche Arbeits- oder Denkschritte durch Zuhilfenahme der entsprechenden Kapitel des Buches noch vertieft werden müssten. Erfreulich ist, dass die Listen auf der Homepage des Verlags zur mehrfachen Verwendung heruntergeladen werden können.

Positiv hervorzuheben ist vor allem das didaktische Vorgehen der Autoren. Es gelingt ihnen, die Beschreibung von Arbeits- und Denkschritten sehr eng an die ausgewählten Beispiele zu knüpfen, sodass man als Leser oder Leserin das Gefühl bekommt, die Autoren würden einen gewissermaßen an der Hand durch den komplexen Entstehungsprozess eines (musterhaften) geschichtswissenschaftlichen Textes führen. Dies ist z. B. in dem Kapitel »Der Weg zum Material: Ein Beispiel« der Fall, in dem die Autoren die Recherche für eine fiktive Hausarbeit zum Ersten Weltkrieg durchspielen (S. 47–55). Durch ihre Praxisnähe hebt sich die Einführung von vielen vergleichbaren ab. Lobenswert ist auch, dass die Autoren auf die Nutzung von online-Angeboten für die Quellen- und Literaturrecherche eingehen und dabei nicht nur auf Probleme und Gefahren eines unkritischen Umgangs mit diesen hinweisen, sondern auch klar deren Vorteile herausstellen. Die Autoren weisen immer wieder darauf hin, dass das Quellenmaterial stets den Ausgangspunkt historischen Arbeitens bilden müsse. Sie verfolgen so konsequent einen Ansatz, der die Entwicklung wissenschaftlicher Fragestellungen und Thesen eng an historische Quellen knüpft und liefern damit eine äußerst gelungene Handreichung für Seminararbeiten, in denen Quelleninterpretationen im Mittelpunkt stehen. Weniger ergiebig ist die Einführung indes im Hinblick auf das Verfassen von Forschungsüberblicken und die Anwendung wissenschaftlicher Theorien auf das Quellenmaterial. Die Herausforderung einer anwendungsorientierten Vermittlung didaktischer Erfahrungen haben Georg Eckert und Thorsten Beigel ohne Frage erfolgreich gemeistert. Den Erfahrungsschatz, den die Autoren als Dozenten in über 200 Lehrveranstaltungen sammeln konnten (S. 262), merkt man dem Werk deutlich an.

Irina Saladin

3. Antike

ANGELOS CHANIOTIS: Die Öffnung der Welt. Eine Globalgeschichte des Hellenismus. Darmstadt: Wbg Theiss 2019. 544 S. ISBN 978-3-8062-3993-5. Geb. € 35,00.

Eine Geschichte des Hellenismus zu verfassen, stellt eine Herausforderung ganz eigener Art dar: Die Ereignisgeschichte ist komplex und verworren, das Quellenmaterial

trümmerhaft und disparat. Dass seit Johann Gustav Droysen (1808–1884) nur Wenige die mühevollste Aufgabe einer Gesamtdarstellung auf sich genommen haben, mag darin seine Ursache haben. Mit Angelos Chaniotis hat indes nunmehr einer der besten Kenner der Epoche einen neuen Anlauf gewagt – und dies mit Erfolg. Seine Monographie, hervorgegangen aus Heidelberger Vorlesungen der Jahre 2001–2006 und zunächst in englischer Sprache erschienen (2018), legt die Messlatte für die Zukunft hoch. Bereits der Titel der deutschen Übersetzung verweist auf ein zentrales Leitmotiv des Buches, die Interpretation des Hellenismus als Epoche der »Konnektivität, Mobilität und Multikulturalität« (S. 445). Diese »Ökumenisierung« der griechischen Welt, in der Chaniotis eine antike Form der Globalisierung sieht (vgl. S. 444), war in seiner Deutung freilich nicht nur auf die Phase zwischen dem Tod Alexanders d. Gr. und der Schlacht bei Actium (323–331 v. Chr.) beschränkt, sondern erstreckte sich noch bis in die beiden ersten Jahrhunderte der römischen Kaiserzeit. Erst unter den Caesaren nämlich und dem von ihnen garantierten Frieden konnten sich zahlreiche Phänomene vollends entfalten, die zuvor bereits angelegt waren, nicht zuletzt eine lebendige Stadtkultur oder auch das Wirken mobiler Gelehrter. Es ist daher wichtig, nachdrücklich auf den konzeptionellen Angelpunkt des Buches hinzuweisen: Die Ausdehnung des »langen Hellenismus«, bis in die Zeit Hadrians († 138 n. Chr.) und damit auch in die *pax Romana* und die Phase der Neuformierung der griechischen Welt unter römischer Herrschaft hinein.

Chaniotis' Darstellung entfaltet sich in 16 Kapiteln, die zunächst den Rahmen der politischen Geschichte in chronologischen Schlaglichtern abschreiten, ab dem 7. Kapitel allmählich den Blick auf Rom als neuen Akteur richten – programmatisch eingeführt unter Rückgriff auf Polybios' Konzept der *symploke* (Verflechtung) – und sich ab Kapitel 11 zu einer römischen Geschichte aus der Perspektive des griechischen Ostens entwickeln; im letzten Drittel des Buches treten übergreifende Aspekte stärker in den Vordergrund: die Implementierung und Konsolidierung der römischen Herrschaft im Osten (mit Schwerpunkt auf dem Kaiserkult), ökonomische und soziale Entwicklungen, Euergetismus, Agone, Ephebie und Gymnasium, die sich wandelnde Rolle der Frau, Sklaverei sowie zuletzt: Religion. Indem er zentrale Aspekte des Hellenismus erst im römischen Kontext behandelt, verweist der Autor implizit noch einmal darauf, dass in seiner (überzeugenden) Sichtweise die ersten beiden Jahrhunderte der Kaiserzeit die Vollendung der hellenistischen Geschichte brachten. Chaniotis gelingt es im ersten Teil, einen souveränen Mittelweg zwischen verwirrender Detailfülle und notwendiger Reduktion auf Wesentliches zu finden, so dass der Leser sicher durch die komplizierte Ereignisgeschichte von Philipp II. bis zur Etablierung der römischen Herrschaft im Osten geleitet wird (die politische Geschichte der Kaiserzeit wird hingegen weitgehend ausgespart). Die Anbindung der historischen Entwicklungen an wichtige strukturelle Aspekte erleichtert dabei den Weg: So hält Chaniotis an verschiedenen Stellen inne, um grundlegende Charakteristika der Monarchie seit Alexander und ihre Wandlungen zu erläutern, etwa mit Blick auf die Bedeutungszunahme militärischer Erfolge gegenüber dynastischen Aspekten, welche aber wiederum permanente Konflikte auslösten und insbesondere die seleukidische und ptolemäische Geschichte weithin prägten. Das »kurze 3. Jahrhundert« hingegen wird aus der Perspektive einer »Allgegenwart des Krieges« (S. 71) ausgeleuchtet. Ein eigenes – ausführliches – Kapitel ist der komplexen Konstruktion der hellenistischen Monarchie gewidmet und erläutert insbesondere die besondere, wenngleich nicht leicht zu fassende Rolle des Herrscherkultes, vgl. S. 137: »Innerhalb ihrer Königreiche stützte der dynastische Kult den Monarchen ideologisch; der einheimischen Bevölkerung ermöglichte er, an einer Form der kultischen Verehrung teilzunehmen, die vertraute Elemente enthielt. Städte setzten den Herrscherkult aber auch als ein Instrument ein, um eine enge Beziehung zu einem Monarchen aufzubauen und ihrer Dankbarkeit für erhaltene Wohltaten wie auch ihrer Erwartung von zukünftigen direkten Ausdruck zu verleihen«. Auch die

Veränderungen der Poliswelt sowie die Struktur und Bedeutung der hellenistischen *koina* werden eingehend beleuchtet.

In der Frage der konzeptionellen Erfassung und Bewertung des Ausgreifens Roms hält der Verfasser sich auffallend zurück und verweist darauf, dass die Stadt am Tiber seit dem frühen 5. Jahrhundert kontinuierlich expandierte (S. 180); dennoch stellt der Frieden von Apameia (188 v. Chr.) für ihn eine Zäsur in der Geschichte des Ostens dar (S. 201f.), und spätestens für die Mitte des 2. Jahrhunderts sei ein signifikanter Politikwechsel zu konstatieren: »Die Ereignisse dieser Jahre lassen eine Veränderung der römischen Politik im Osten erkennen. Ohne triftigen Grund wurde ein Krieg erklärt; der besiegte Staat verlor seine Integrität; neue Staaten wurden gegründet, und ihre Institutionen wurden von den Römern vorgeschrieben; den Römern wurde Tribut gezahlt; Gebiete wechselten auf Grundlage einseitiger Entscheidungen des Senats den Besitzer; Könige wurden gedemütigt« (S. 211). Im 15. Kapitel mag man sich über die knappe Behandlung des Christentums und seines Aufstiegs wundern. Chaniotis bleibt hier indes lediglich dem eigenen Konzept treu, indem er das Christentum konsequent in den Kontext der hellenistischen Religionsgeschichte einordnet und vor allem auf Gemeinsamkeiten zu anderen Religionen und Kulturen verweist. Ohne es explizit auszusprechen, wird hier der Bogen zurück zu Droysen geschlagen.

Mit der »Öffnung der Welt« liegt eine souverän strukturierte, wohldurchdachte und gut lesbare Geschichte des Hellenismus vor, die den aktuellen Forschungsstand repräsentiert und insbesondere als Studienlektüre weite Verbreitung finden sollte.

Mischa Meier

MARTIN HENGEL, ANNA MARIA SCHWEMER: Die Urgemeinde und das Judenchristentum (Geschichte des frühen Christentums, Bd. 2). Tübingen: Mohr Siebeck 2019. 790 S. ISBN: 978-3-16-149474-1. Geb. € 134,00.

Dieser 2. Band der »Geschichte des frühen Christentums« basiert auf einem Manuskript (117 Seiten) aus dem Nachlass von Martin Hengel (1926–2009) und zahlreichen Vorarbeiten Hengels, die von Anna Maria Schwemer nun am sachgemäßen Ort wieder neu eingearbeitet wurden. Hinzu kommen eigenständige Abschnitte von Frau Schwemer, die den gesamten Band überarbeitet und fertiggestellt hat. Dennoch ist es ein Gemeinschaftswerk, »denn der Grundstock des Buches geht auf Martin Hengel und seine Sicht der Frühzeit des Christentums zurück« (S. XI). Während der 1. Band (»Jesus und das Judentum«) das Wirken Jesu bis zur Auferstehung im Kontext des Judentums behandelte, geht es nun um die Urgemeinde, die Anfänge der Heidenmission, den »Kampf« um die Heidenmission bis hin zum palästinischen Judenchristentum und seiner Ausstoßung aus dem Judentum. All dies umfasst einen Zeitraum von ca. 30–100 n. Chr. Die Urgemeinde in Jerusalem wird vor allem unter den Aspekten der Organisation (Gottesdienste mit intensiven Geisterfahrungen, Güter- und Mahlgemeinschaften, Aufgaben in der Gemeinde) und der theologischen Formierung dargestellt (intensive Naherwartung, Entwicklung grundlegender christologischer und soteriologischer Vorstellungen: Menschensohn- und Davidsson-Vorstellung, Erlösung, Gericht). Die »Gütergemeinschaft« der Urgemeinde stuft Hengel/Schwemer als historisch ein; angesichts einer enthusiastischen Naherwartung werden Besitz und wirtschaftliche Produktion als völlig nebensächlich angesehen, was zu einer Verarmung der Gemeinde führte und von keiner anderen frühchristlichen Richtung weitergeführt wurde. Im 2. Hauptteil wird die griechisch sprachige Gemeinde der Hellenisten in Jerusalem dargestellt. Das Martyrium des Stephanus, die Vertreibung der Hellenisten ins Umland und die dann einsetzende Mission außerhalb Jerusalems (Philippus) stehen dabei im Mittelpunkt. Es schließt sich ein Abschnitt über den frühen Paulus an, d. h. seine Verfolgung der ersten Gemeinden als Pharisäer und seine

Berufung zum Völkerapostel bei Damaskus. Im 3. Hauptteil steht der ›Kampf‹ um die Heidenmission im Mittelpunkt. Intensiv wird die Cornelius-Erzählung Apg 10 erörtert, die nach Lukas den Übergang zur Heidenmission markiert; noch vor Paulus und Antiochia (vgl. Apg 11,19–26). Hengel/Schwemer nehmen hier – wie bei anderen Fragen auch – eine Mittelposition ein: Sie sehen deutlich die lukanische Linienführung und die Spannungen zu Paulus, betonen aber gleichzeitig, dass Apg 10 auf älteren Traditionen fußt und Petrus bei der Legitimierung der beschneidungsfreien Heidenmission in der Urgemeinde eine entscheidende Rolle spielte. Es folgt eine Darstellung der Entstehung und Bedeutung der antiochenischen Gemeinde und ihrer Mission. Hier initiierten die nach Antiochia vertriebenen Hellenisten den Übergang zur ›gezielten‹ Heidenmission. Bedeutsam für den weiteren Verlauf der Ereignisse wurde die Verfolgung in Jerusalem durch Agrippa I. (ca. 43 n. Chr.). Petrus floh aus Jerusalem und der gesetzestreue Herrenbruder Jakobus übernahm die Leitung der Urgemeinde, womit die späteren Konflikte vor allem mit Paulus vorprogrammiert waren. Die Erfolge der Christen in Antiochia führten dann zur 1. Missionsreise und zum Apostelkonzil. Davon berichten Lukas (Apg 15) und Paulus (Gal 2,1–10) bekanntlich in unterschiedlicher Weise; es werden andere Akzente gesetzt, »weil Lukas sie aus der Perspektive der Antiochener Gemeinde und der Jerusalemer Leitungsgruppe schildert. Damit wirft er zusätzliches Licht auf die Vorgänge, und so ergänzen sich beide Darstellungen« (S. 405). Das ›Aposteldekret‹, von dem Paulus nichts weiß, bezieht sich auf Gal 2,11–15, wird aber von Lukas mit dem Apostelkonzil verknüpft, »um dieses mit einem wirklich befriedigenden Beschluss zu beenden und nicht bei einer ›Scheinlösung‹ stehenzubleiben« (S. 407). Eine eher harmonisierende Sicht! Der abschließende Hauptteil widmet sich ausführlich dem palästinischen Judentum. Dies wurde schon früh von jüdischer Seite verfolgt, was auch der Herrenbruder Jakobus nicht abwenden konnte. Er ist der Autor des Jakobusbriefes und galt als besonders gesetzestreu, was jedoch sein Martyrium unter dem Hohepriester Hannas II. im Jahr 62 n. Chr. nicht verhinderte. Die Urgemeinde ging im jüdischen Krieg aber nicht unter, sondern ›wanderte‹ nach Pella aus. Hengel/Schwemer folgen hier einer nur bei Euseb überlieferten Nachricht und halten es auch für möglich, dass die Urgemeinde nach der Rückkehr nach Jerusalem einen Nachfolger für Jakobus wählte. Beides halte ich für sehr unwahrscheinlich, weil sonst mehr Quellen davon berichtet hätten. Zu Recht betonen die Verfasser aber, dass in der Frühzeit die politische Macht bei den Juden lag und das Judentum schon relativ früh aus dem Judentum herausgedrängt wurde, was vor allem die Polemik im Matthäus-, Lukas- und Johannesevangelium belegt.

Fazit: Hier liegt eine gründliche und gelungene Darstellung einer entscheidenden Epoche des frühen Christentums vor. Allerdings neigen Hengel/Schwemer mit ihrer Bevorzugung der Apostelgeschichte teilweise zu einer Harmonisierung; vor allem dort, wo Lukas und Paulus nicht übereinstimmen. Dadurch wird der Wert des Bandes mit seinen zahlreichen Einzelbeobachtungen und seiner wohlüberlegten generellen Linienführung aber nicht geschmälert.

Udo Schnelle

SÖREN SWOBODA: Leben nach dem Tod. Josephus im Kontext antiker Geschichtsschreibung (Stuttgarter Bibelstudien Bd. 245). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2019. 166 S. ISBN 978-3-460-03454-9. Kart. € 28,00.

Sören Swoboda, ausgewiesener Josephus-Kenner (vgl. Tod und Sterben im Krieg bei Josephus. Die Intentionen von *Bellum* und *Antiquitates* im Kontext griechisch-römischer Historiographie, TSAJ 158, Tübingen 2014, 601 S.; Rez. Böttrich, in: *Gnomon* 89/3, 2017, S. 268–271), richtet in dieser Studie sein Augenmerk auf die »Eschatologie« im Werk des bedeutendsten jüdischen Historikers zur Entstehungszeit des Neuen Testaments. Damit

liefert er ein Kapitel nach, das bei der Veröffentlichung seiner Dissertation seinerzeit aus Raumgründen unberücksichtigt bleiben musste.

Mit einer Einführung (Kap. 1) bekräftigt Swoboda zunächst noch einmal seine These. Die Intention des Josephus lässt sich in *Bellum* und *Antiquitates* am besten unter dem Stichwort einer »apologetischen Geschichtsschreibung« erfassen: Trotz seiner vernichtenden Niederlage bleibt Israel ein edles Volk mit einer bewundernswerten Geschichte; zum Aufstand gedrängt von einer kleinen Minderheit muss es sich nun der Strafe Gottes beugen, die durch die Hand der Römer vollzogen wurde. Damit sollen vor allem die Sieger angesprochen werden. Unübersehbar sind die Bezüge zur griechischen und römischen Historiographie – besonders da, wo Josephus zu deren rhetorischen und stilistischen Mitteln greift. Im Blick auf das Thema »Leben nach dem Tod« verschiebt er den Schwerpunkt dann jedoch stärker von der Historiographie hin zur Theologie.

Ziel der Studie ist es, die Eschatologie des Josephus als einen eigenständigen Beitrag zu dem vitalen und offenen Diskurs um die Auferstehungshoffnung im 1. Jh. herauszuarbeiten. Es liegt auf der Hand, dass dabei vor allem die Schnittstellen zur biblischen Exegese von Interesse sind – denn Texte wie die Ostererzählungen der Evangelien oder 1 Kor 15 lassen sich nur im Kontext der religiösen Vorstellungswelt ihrer Zeit angemessen erfassen.

Methodisch behält Swoboda das einmal gewählte Schema bei. Auf die Einführung (Kap. 1) folgt ein Gang durch die griechische und lateinische Historiographie (Kap. 2) – mit Herodot, Thukydides, Xenophon, Polybios, mit Diodor, Dionysios von Halikarnassos, Arrian, Appian, Cassius Dio sowie mit Cäsar, Sallust, Livius, Velleius Paterculus, Curtius Rufus und Tacitus. In deren Schriften mischen sich Skepsis und Respekt gegenüber den Jenseitsvorstellungen namentlich fremder Völker. Bei einigen Autoren bleibt das Thema marginal; andere erweisen sich als eifrige Sammler entsprechender religiöser Überlieferungen, die sie jedoch eher ihren Erzählfiguren in den Mund legen, als selbst dafür einzustehen.

In einem eigenen Abschnitt wird die jüdische Historiographie vor Josephus in Gestalt der Makkabäerbücher in den Blick genommen (Kap. 3). Die beiden Textstellen aus 2 Makk, die hier untersucht werden, wären m. E. im Lichte ihrer Rezeptionsgeschichte noch deutlicher zu profilieren (S. 44–46). Das Sühnopfer, das Judas nach 2 Makk 12,39–45 für die Gefallenen vollzieht, musste in der Reformationszeit als Kardinalbeleg für oder gegen die Praxis der Totenmesse bzw. die Vorstellung vom Fegefeuer herhalten und hat dann später im »Apokryphenstreit« um die Mitte des 19. Jh.s die protestantische Kritik an den Apokryphen insgesamt maßgeblich befeuert. Zu kurz wird m. E. 2 Makk 7 abgehandelt, denn immerhin bietet diese Erzähleinheit neben Dan 12,1–3 die wichtigste Schlüsselstelle für den Durchbruch der Auferstehungshoffnung im frühen Judentum überhaupt, deren Bedeutung gar nicht hoch genug veranschlagt werden kann. Damit verbindet sich auf fundamentale Weise die Frage nach dem Martyrium, denn letztlich verleiht hier wie schon in Dan 12 der Gedanke, dass die Bekenner von Gott wieder ins Recht gesetzt werden, der Hoffnung auf ein neues Leben bei Gott erst ihre ganze Wucht und Brisanz. Was sich in der alttestamentlichen Theologie als Prozess einer tastenden, allmählich Gestalt annehmenden Erkenntnis darstellt, erklingt in Dan 12 und 2 Makk 7 erstmals im vollen Akkord – den auch Josephus kaum überhört haben wird. In beiden Fällen wäre deshalb der Vergleichspunkt in 2 Makk noch scharfkantiger herauszuarbeiten.

Den Hauptteil (Kap. 4) bildet ein Textdurchgang durch *Bellum* und *Antiquitates*. Die ausgewählten Passagen stellen dabei ganz unterschiedliche Situationen vor: Bell II 151.153 behandelt auf grundsätzliche Weise die Lehre der Essener; Bell I 650–653 thematisiert den Todesmut jüdischer Aktivisten; Bell III 361–382 widerrät dem Suizid mit Blick auf die Zukunft der Seelen, während genau umgekehrt Bell VII 341–356 in der Rede des Eleasar unter Verweis auf die Unsterblichkeit der Seele zum Massensuizid aufruft; Bell VI 33–53 nimmt die römische Perspektive vor der Erstürmung Jerusalems ein; Ap II 217–218 schließlich handelt vom Lohn der Gesetzestreue, die auch die Todesbereit-

schaft einschließt. An dieser letzten Stelle spricht Josephus seine eigene Anschauung wohl auch am deutlichsten aus.

Der Exkurs »Zur Eschatologie des Josephus« liefert ein Zwischenfazit. Zunächst sichtet er die bisherige Forschung, die sich vor allem um die Alternativen Auferstehungsglaube oder Unsterblichkeitslehre dreht. Daraufhin fasst Swoboda das Ergebnis seiner Untersuchungen in 16 Punkten zusammen: 1. Josephus bedient sich disparater Vorstellungen, und das offenbar nicht nur aus pragmatischen Gründen; 2. er ermangelt einer einheitlichen Begrifflichkeit; 3. er glaubt unzweifelhaft an die Existenz einer Seele; 4. Leib und Seele trennen sich im Tod; 5. es gibt ein (wie auch immer geartetes) postmortales Weiterleben; 6. der Leib besteht aus vergänglichem Stoff; 7. die Seelen werden nach dem Tod entlohnt oder bestraft; 8. Zwischenzustände nach dem Tod sind nicht im Blick; 9. es gibt Heils- und Straforte; 10. für die guten Seelen nimmt Josephus eine Art Seelenwanderung an; 11. er akzeptiert die Vorstellung von Geistern der Verstorbenen; 12. die Formulierung einer leiblichen Auferstehungshoffnung scheint er zu umgehen – weder vertritt er sie, noch widerspricht er ihr; 13. unklar bleibt die Relation zwischen nationaler und kosmischer Eschatologie; 14. er interpretiert die jüdische Messiasprophetie um auf Vespasian; 15. das Ende der Welt hat die Gestalt eines Feuergerichts; 16. schließlich muss man sich klar machen, dass Josephus als Historiker schreibt und nicht als Systematiker, weshalb man seiner Eschatologie auch nicht zu viel an Stringenz abverlangen sollte.

Was unter dem Titel »Textpragmatischer Vergleich« (Kap. 5) zur Sprache kommt, fügt die Beobachtungen zum Thema »Leben nach dem Tod« noch einmal in den Rahmen der Dissertation ein. Weitere Aspekte treten hinzu, die an der Auferstehungshoffnung gewonnen werden können: die Eschatologie der Juden lässt sich als Ausdruck ihres Glaubens verstehen, der die maßgebliche Motivation für Standhaftigkeit und Todesbereitschaft darstellt und sich als Quelle von Tugend erweist.

Den Ertrag dieser Studie für die Josephusforschung wie für die Bibelwissenschaften bündeln dann die beiden letzten Kapitel 6 und 7. Ein Leben nach dem Tode gibt es für Josephus nicht nur bei fremden Völkern wahrzunehmen, sondern vor allem bei dem eigenen Volk. Deshalb schreibt er darüber auch nicht mit der Distanz des Beobachters, sondern mit der Empathie des Apologeten und der Kenntnis des Insiders. Zugleich versucht er, mit dem Thema eine Brücke zwischen Judentum und Völkerwelt zu bauen: Alle diejenigen, die im Sinne Gottes handeln, besitzen sowohl den Mut als auch die Tugend, »im Angesicht des Todes Jenseitiges zu bedenken« (S. 126). Der abschließende Ausblick auf das Neue Testament, namentlich aber auf das lukanische Doppelwerk, bleibt weithin im Formalen und Strukturellen stecken. Hier könnte es lohnen, noch einmal das Buch von Outi LEHTIPUU, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*, Leiden – Boston 2007, zu Rate zu ziehen, denn gerade die Episode in Lk 16,19–31 bietet sich als Testfall für Jenseitsvorstellungen im Kontext erzählender Texte an.

Der Blick auf Josephus hilft, die frühchristliche Hoffnung einer leiblichen Auferstehung schärfer zu erfassen. Vor allem lässt es erkennen, welches paränetische Potential darin enthalten ist. Diesen Horizont weiter ausgeleuchtet zu haben, ist das Verdienst der Arbeit von Sören Swoboda.

Christfried Böttrich

HANS GEORG THÜMMEL: *Ikonomie der christlichen Kunst*, Bd. 1: Alte Kirche. Paderborn: Schöningh (Brill) 2019. XXIII, 323 S. m. zahlr. Abb. ISBN 978-3-506-79237-2. Geb. € 128,00.

Dieser von einem emeritierten Kirchenhistoriker und christlichen Archäologen verfasste erste Band einer mehrbändigen »Ikonomie der christlichen Kunst« beschäftigt sich mit der ältesten Epoche von den Anfängen christlicher Bild Darstellungen im 3. Jh.

bis zum Zerfall des römisch-byzantinischen Reiches im 8. Jh. Wie der Autor bereits im Vorwort betont, handelt es sich hierbei um eine »lexikonartige Darstellung« (XI), die den Befund beschreibend darstellt statt ihn zu analysieren und zu vergleichen. Insofern wird von einer Diskussion von Deutungsversuchen abgesehen. Außer von S. Maria Maggiore in Rom (S. 236–248) werden andere frühchristliche Kirchen, etwa in Ravenna, nur kurz und sporadisch besprochen. Für akademische Zwecke bedauernd ist das Fehlen von Anmerkungen und Bibliographie. Am Anfang der jeweiligen Kapitel finden sich lediglich Angaben zu meist älterer Sekundärliteratur der 1920er- bis 1990er-Jahre. Die neuere Forschung der letzten zwei Jahrzehnte und die außerhalb Deutschlands veröffentlichten Bücher und Aufsätze zum Thema (z. B. die wichtigen Veröffentlichungen von Jaś Elsner und Robin Margaret Jensen) sind hier nicht berücksichtigt worden. Insofern sind Ansatz und Darstellung veraltet und tragen wenig zu aktuellen Diskussionen bei.

Die beiden Hauptteile des Bandes sind der Grabeskunst und Kirchendekoration gewidmet, wobei Kunst auf Gebrauchsgegenständen kurz am Ende behandelt wird. Die Besprechung verläuft chronologisch, vom Beginn der christlichen Kunst im privaten Bereich der Bestattung, über ihre Blüte in den Kirchendekorationen des 5. und 6. Jahrhunderts, bis zur frühmittelalterlichen Buchmalerei und Heiligenbildern. Nachdem einführende Kapitel den zeitgeschichtlichen Hintergrund zusammenfassen, werden die künstlerischen Darstellungen rein phänomenologisch präsentiert. Bereits am Anfang ist die heute so nicht mehr vertretene Tendenz, zwischen Christlichem und Paganem zu trennen, erkennbar. Einerseits werden die pagane Umwelt und griechische Philosophie unter den »Bedingungen und Möglichkeiten der Entstehung einer christlichen Bildkunst« besprochen. Andererseits wird zwischen Heidentum und Christentum eine klare Trennungslinie gezogen, die dazu führt, die Übernahme mythologischer Elemente als bloße Dekoration oder nebensächliches Detail zu verstehen. Christentum und Heidentum begegneten sich in der Spätantike angeblich auf verschiedenen Ebenen: »Antike Mythologie und christliche Heilsgeschichte konnten wegen ihres unterschiedlichen Charakters nebeneinander bestehen« (S. 37). Dass die Christen der ersten Jahrhunderte Heiden waren, die auf ihren Sarkophagen pagane Vorstellungen mit christlichen verbanden, und dass selbst Konstantin mythologische Gedanken und Motive in den Kaiserkult aufnahm, wird hier nicht genügend deutlich gemacht und besprochen. Wie Robin Jensen betont hat, setzten heidnische Christen in ihrer Grabkunst pagane Darstellungen und Motive wie selbstverständlich fort: »*Christians, after all, adapted many symbols present in the surrounding culture as their own, and through them communicated similar if slightly modified religious messages*« (Understanding Early Christian Art, Abingdon – New York 2000, S. 55). Derartige Adaptionen sind nur durch einen vergleichenden Ansatz, der christliche Kunst in ihrem weiteren künstlerischen und gesellschaftlichen Umfeld untersucht, zu verstehen. Die Behauptung, »Heidnisches und Christliches lagen auf verschiedenen Ebenen. So konnte auch Heidnisches in die imperiale Symbolik Konstantins eingehen, ohne sich mit Christlichem zu stoßen« (S. 203), ist bereits durch die in der neueren Forschung betriebenen Untersuchungen motivgeschichtlicher und ideenhistorischer Zusammenhänge gründlich widerlegt worden.

Ganz ähnlich wird auch die Bedeutung der zeitgenössischen jüdischen Kunst in wenigen Sätzen heruntergespielt. Thümmel bemerkt lediglich, dass »eine Ableitung christlicher Bildkunst von jüdischer unwahrscheinlich« ist (S. 39), weist aber nicht auf die vielschichtigen Wechselbeziehungen zwischen der etwa zeitgleich auftretenden jüdischen und christlichen Kunst der Spätantike hin. Selbst in der sporadischen Erwähnung des Befundes von Dura Europos werden Kirchen- und Synagogenmalereien nicht zusammen besprochen. Die scheinbare Unkenntnis der wichtigsten Forschungsliteratur zur jüdischen Kunst der Antike (z. B. Rachel HACHLILLI, Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel, Leiden 1988; Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora, Leiden 1998; EADEM, Ancient Mosaic Pavements: Themes, Issues, and Trends, Leiden

2009; Lee I. LEVINE, *Visual Judaism in Late Antiquity. Historical Contexts of Jewish Art*, New Haven 2012; *Jewish Art in its Late Antique Context*, hrsg. v. Uzi LEIBNER u. Catherine HEZSER, Tübingen 2016) mag zu diesem vorschnellen Urteil beigetragen haben. So ist, Thümmel zufolge, die figürliche Darstellung von Tieren und Menschen auf synagogalen Mosaikfußböden bedeutungslos und gehört zu einem »neutralen oder sinnentleerten Repertoire« (S. 40), das lediglich dekorative Funktion hatte. Die »ganz wenige[n] Darstellungen« von biblischen Motiven werden als »Ausnahme« abgetan (ebd.).

Es wird hier also der Eindruck vermittelt, als ob sich die christliche Kunst der Spätantike in einem luftleeren Raum entwickelte, der vom jüdischen und paganen Kontext nicht weiter tangiert wurde. Die Tatsache, dass sich das Christentum aus jüdischen (biblischen) und paganen (mythologischen) Traditionen heraus entwickelte und diese Traditionen in komplexen Neugestaltungen und Kombinationen fortsetzte, ist aber für ein angemessenes Verständnis christlicher Kunst unabdingbar. Dies gilt sowohl für die Grabeskunst als auch für Kirchendekorationen. Mit Reliefs verzierte Sarkophage und Katakomben mit Wandmalereien wurden in der Spätantike sowohl von wohlhabenden Juden als auch von reichen Christen zur Bestattung ihrer Angehörigen verwendet. Diese Bevölkerungskreise waren seit vielen Generationen mit den Bräuchen ihrer paganen römischen Umwelt vertraut. Sie entwickelten teilweise ähnliche Adaptionen biblischer und mythologischer Motive in zeitlich und örtlich begrenzten Bereichen (z. B. in Rom und Dura Europos), die eine gegenseitige Kenntnis und Auseinandersetzung nicht nur nahelegen sondern zum notwendigen Verstehenshorizont machen (Catherine HEZSER, *Bild und Kontext. Jüdische und christliche Ikonographie der Spätantike*, Tübingen 2018).

Der Autor weist ganz richtig darauf hin, dass der antike Betrachter nur das im Bild erkennt, was er bereits kennt, d. h., dass der individuelle Vorstellungshorizont ausschlaggebend für die jeweilige Interpretation des Dargestellten ist. Da wenige Christen mit den biblischen Texten vertraut gewesen sein werden, sondern biblische Gestalten und Geschichten nur vom Hörensagen kannten, kann frühchristliche Kunst nicht als Illustration oder pädagogische Hinführung zu biblischen Texten verstanden werden: »Die Versuche in Reihen biblischer Szenen in der Kirchendekoration Perikopenreihen wiederfinden zu wollen, sind nicht überzeugend, und ihr Sinn wäre auch kaum einzusehen« (XIX). Ein Studium der zeitgenössischen Literatur kann lediglich den möglichen »Assoziationsbereich« (XVII) ermitteln, in dem eine Darstellung verstanden werden kann. Dabei muss berücksichtigt werden, dass die theologischen und exegetischen Texte von Repräsentanten der literarischen Elite stammten, deren Bildung und Ansichten nicht notwendigerweise denen der Laien entsprachen. Angesichts der am Anfang der Untersuchung betonten Pluralität von Bedeutungshorizonten sind spätere vereinheitlichende Erklärungsansätze überraschend. So geht der Autor bei der Behandlung der Grabeskunst davon aus, »dass Vorstellungen, Hoffnungen und Befürchtungen in Bezug auf den Tod bei den Christen einer Kultur gleich waren« (S. 86) und behauptet, »dass an einem Ort eine Szene gewöhnlich nur eine Bedeutung hat« (S. 79). Wie Jaś Elsner in Bezug auf römische Kunst betont hat, muss die Subjektivität des Betrachters immer berücksichtigt werden. Die Bedeutung eines Kunstwerks ist nicht nur von einem Betrachter zum anderen verschieden, sondern kann sich auch bei ein und derselben Betrachterin ändern, wenn sie eine Darstellung zu unterschiedlichen Zeiten und in verschiedenen Gemütszuständen sieht (*Roman Eyes: Visuality & Subjectivity in Art & Text*, Princeton 2007, xvi).

Thümmel weist richtig auf den Unterschied zwischen Bibeltext und Bild hin und bezweifelt die pädagogische Bedeutung bildlicher Darstellungen: »Der noetische Informationswert des Bildes ist gering. Wer die biblische Geschichte [...] nicht schon kennt, wird sie schwerlich aus den Bildern herauslesen können« (XVI). Die Bildung und Vorkenntnis des Betrachtenden ist also entscheidend für das Verständnis eines Kunstwerks. Nur sehr wenige Christen der Spätantike werden Bibeltexte und theologische Traktate selbst gelesen haben. Sie waren von Lesungen und Predigten her mit einigen Geschichten mehr oder

weniger vertraut. Das galt auch für die Künstler, die die Kunstwerke anfertigten. Aus den geläufigen Erzählungen wurde eine »zufällige Auswahl« getroffen. Anachronismen und Verbindungen von Gestalten aus verschiedenen Zeitepochen kommen häufig vor. Ebenso wurde »Abergläubisches« aufgenommen, das von Theologen nicht gebilligt worden sein muss, da es »weit unter der Ebene der Kirchenväter« und »unter dem, was sich literarisch niedergeschlagen hat« lag (S. 31). Die Differenzierung zwischen populären Vorstellungen und denen der literarischen Elite ist sicherlich richtig. Weniger berechtigt sind die vom Autor damit verbundenen Wertvorstellungen. Gedanken, die Theologen in ihren literarischen Werken ausdrücken, müssen den Auftraggebern, Künstlern, und Besuchern einer Grabstätte oder Kirche nicht bekannt gewesen sein: »Zunächst wird man kaum mehr schließen dürfen, als dass solcher Gedanke in dieser Zeit möglich war« (S. 78). Selbst Bischöfe waren »meist theologisch ungebildet« (S. 79).

So sollten die Apsisdarstellungen spätantiker Kirchen weder als Illustrationen biblischer Texte noch als theologische Konzepte verstanden werden. Es handelte sich vielmehr um »Werkstatttraditionen« (S. 80), die sich am Kontext und gegebenenfalls an liturgischen Gebräuchen orientierten. So gibt es in der Kirchendekoration wiederkehrende Schemata: die Darstellung der Herrlichkeit des herrschenden Christus mit Petrus (und Paulus) in der Apsis, manchmal mit Labarum als Siegeszeichen; biblische Gestalten oder Szenen und später auch Heiligenviten an den Langhauswänden. Liturgische Gebräuche, wie das Offertoriumsgebet *Supra quae* konnten in der Wanddekoration Wiederhall finden, wie die Darstellung Abels, Abrahams, und Melchisedeks am Opferaltar (Santa Maria Maggiore in Rom, 6. Jh.) zeigt (S. 229). In der Grabeskunst findet sich seit dem 3. Jh. das Motiv der »Privatapotheose«, die als »Verbürgerlichung von Vorstellungen der kaiserlichen Ideologie« zu verstehen ist (S. 94): Der portraitierte Verstorbene wird von himmlischen Wesen ins Jenseits getragen. Im Kontext der Bestattung rechnet Thümmel auch mit heidnisch-christlichen Gedankenvermischungen. Während derartige Vermischungen von Theologen abgelehnt worden sein mögen, »sind in der Praxis die Grenzen nicht so streng gezogen gewesen. Die heidnische Bildung wurde auch von den Christen weitergetragen, und es muss damit gerechnet werden, dass auch Christen heidnische Metaphern benutzten, deren mythologischer Gehalt zu konventionellen Formeln erstarrt war« (S. 94).

Im Osten des Reiches scheint es zunächst einen größeren Widerstand gegenüber Bildern gegeben zu haben. Figürliche Grabeskunst tritt erst seit dem 4. bis 5. Jh. auf und ist »weitaus geringer« (S. 159) als im Westen. Angeblich sind keine Kirchendekorationen aus Syrien und Nordafrika bekannt (S. 220). Die fragmentiert erhaltenen Wandmalereien der Kirche von Dura Europos werden als »Ausnahme« bezeichnet: »Vielleicht handelt es sich um die Anlage einer Täufersekte« (S. 221). Die spätere Entwicklung im Osten soll in einem gesonderten Band behandelt werden.

Das Buch vermittelt einen guten Überblick über den Bestand an christlicher Kunst in spätromisch-byzantinischer Zeit. Für detailliertere Darstellungen und neuere Interpretationsansätze muss der Leser eigene Recherchen in der Forschungsliteratur anstellen. Illustrationen sind nicht auf den Seiten, auf denen sie besprochen werden, zu finden, sondern gebündelt an verschiedenen Stellen des Bandes abgedruckt. Der wenig kontrastreiche Schwarz-Weiß-Druck hat dazu geführt, dass in einigen Abbildungen Details schwer zu erkennen sind. Das Sachregister am Ende des Bandes ist mit nur drei Seiten zu kurz, um hilfreich zu sein. Das Quellenregister besteht lediglich aus einer Liste der erwähnten Sarkophage.

Catherine Hezser

ISLÈME SASSI: Paulinus und sein Nola. Werbung für ein spätantikes Pilgerzentrum (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, Band 48). Basel: Schwabe Verlag 2019. 403 S. ISBN 978-3-7965-4057-8. Geb. CHF 74,00.

Die Arbeit wurde im Herbstsemester 2018 als Dissertation an der Universität Zürich abgeschlossen. Paulinus von Nola wurde zwischen 353 und 355 in Aquitanien geboren und starb 431 in Nola. Als Mitglied der *gens Pontia*, einer der reichsten und am besten vernetzten Familien Aquitaniens mit Verbindungen nach Rom, Kampanien und Spanien, hat er eine standesgemäße Ausbildung in Bordeaux begonnen, wo er zeitweise Schüler des Ausonius war. Nach dem Ende seiner Ausbildung trat er in die kaiserliche Verwaltung ein und war 380–381 Statthalter in Kampanien. Nachdem er die christliche Askesebewegung kennengelernt hatte, gab er die Verwaltungstätigkeit auf. Er hatte sich inzwischen mit Therasia vermählt, die aus einer ähnlichen Familie wie er stammte. Das Ehepaar verkaufte seinen Besitz und zog nach Spanien, wo Paulinus 394 zum Priester geweiht wurde. Er und seine Frau zogen im Anschluss nach Nola, um sich in einer Gemeinschaft am Grab des hl. Felix niederzulassen. Er hat mit seinem Vermögen das bescheidene Grab des Märtyrers zum prächtigen Pilgerzentrum ausgebaut. Die Einführung der Arbeit beschreibt als deren Ziel, die Werbung für dieses Pilgerzentrum zu gestalten. Paulinus hat durch seine Verbindungen und sein literarisches Talent den unbedeutenden, einem lokalen Märtyrerkult gewidmeten Ort zu einem »Knotenpunkt der christlichen Welt« gemacht. Der Forschungsüberblick nennt 30 Gedichte und 50 Briefe an 26 verschiedene Personen neben der in den letzten Jahrzehnten erschienenen Literatur über Paulinus. Die Texte des Paulinus werden als Werbung bezeichnet, die in der Arbeit nach sozialwissenschaftlichen Gesichtspunkten untersucht werden.

Im zweiten Kapitel steht die »Werbung für Nola« im Vordergrund. Das Grab des hl. Felix hat lange vor Paulinus Besucher angezogen, die Besucher kamen aber in der Regel aus dem Umland. Durch Paulinus wurde das Grab zu einem der heiligen Orte im Westen des Mittelmeers. Paulinus betont, wie gut das Grab des hl. Felix erreichbar war. Dabei zeichnet er die Infrastruktur Nolas nach und warb auch mit der Möglichkeit, in direkter Nachbarschaft zu den Reliquien schlafen zu können. Paulinus traf in Nola Gebäude an, weshalb er sich in den Planungen für das »*Nola nova*« an die Gegebenheiten anpassen musste, was ihn zu Kompromissen insbesondere bei der *Basilica nova* zwang. Mit seinen Investitionen in Nola baute er sich eine himmlische Wohnstatt, da Gott die irdischen Gebäude in ewige Immobilien übertrug.

In einem weiteren Kapitel beschreibt Paulinus den Besuchern, was die Aufmerksamkeit auf Nola ziehen sollte. Im Gesamtkonzept des Paulinus war die »Werbung für Felix« der einfachste Aspekt. Felix wurde in diesem dritten Kapitel zum *Patronus* der Gemeinde in Nola, der er im Diesseits und im Jenseits immer wieder seine Hilfe zukommen ließ. Paulinus geht auf die Heilungen in Nola ein und zeigt den Heiligen als Dämonenaustreiber, was diesen zu »*Felix medicus*« werden lässt. Dabei wird deutlich, wie untrennbar in der Spätantike Krankheit und Schuld, Genesung und Vergebung miteinander verwoben waren. Die Qualität des hl. Felix als Arzt war eng mit denen als Patron verbunden. Der Werbeaspekt wird auch durch die zahlreichen Anekdoten im Text unübersehbar. Die Aspekte, den Märtyrer Felix an die Stelle des heidnischen Gottes Asklepios zu setzen, sind ebenfalls nicht zu übersehen.

Im vierten Kapitel »Werbung für Paulinus« wird *Paulinus monachus* zum Vorzeigeesket. Die Werbung hob Paulinus mit seinem Verzicht auf Vermögen und Karriere hervor, ein Schritt, der ihm zum *exemplum* der Askese werden lässt. Er hat einen neuen, christlichen Inhalt für seine Dichtung gefunden. In der Folge wird neben seinem Verzicht seine Begabung als Dichter in den Vordergrund gestellt. Sein Werk hat zwar die Klassiker als Fundament, doch hat er seine traditionelle Bildung in ein neues Medium transformiert, das

das Lob Gottes und des hl. Felix zum Inhalt hatte, an der literarischen Qualität aber keine Abstriche machte. Unter den *conversi* des 4. Jahrhunderts nahm Paulinus aufgrund seiner Herkunft eine herausragende Stellung ein. Das von ihm gezeichnete Selbstbildnis zeigte viele Facetten. Er war Asket und Dichter, aber auch Gesprächspartner, Freund und Patron. Seine Neuorientierung weg von Heimat und Familie hat er als Verlassen einer verderblichen Vergangenheit zu Gunsten einer heilbringenden Zukunft dargestellt. Die christlichen Freundschaften gründen nach ihm in Christus mit der Perspektive der Ewigkeit. Er hat nicht nur zwischen verfeindeten Personen vermittelt, sondern auch zwischen den überkommenen nichtchristlichen Konzepten und den neuen, christlichen in Freundschaft, Literatur und Dichtung. Die Ergebnisse der Arbeit fasst der Epilog zusammen. Der Anhang geht auf die Chronologie der Werke des Paulinus ein, stellt Lagepläne der *Basilica Vetus* und *Nova* in Nola ein und zuletzt das Quellen- und Literaturverzeichnis. Der Band zeigt das Wirken des Paulinus von Nola im Zeitalter des Hieronymus und Augustinus und vertieft die Kenntnisse über Paulinus von Nola und die christliche Rhetorik eindrucksvoll.

Immo Eberl

UTA HEIL (HRSG.): Das Christentum im frühen Europa. Diskurse – Tendenzen – Entscheidungen (Millenium-Studien. Studien zur Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr., Bd. 75). Berlin – Boston: De Gruyter 2019. 517 S. ISBN 978-3-11-064272-8. Geb. € 119,95.

In der bisherigen Forschung zur Christianisierung Europas in Spätantike und Frühmittelalter wurde vor allem ein Fokus auf strukturell-formale oder frömmigkeitsgeschichtliche Ansätze gelegt. Einen andersgelagerten Zugang zu diesem komplexen Thema bietet der von Uta Heil herausgegebene Sammelband »Das Christentum im frühen Europa«, der aus der Tagung »*Formation of European Christianity in Late Antiquity and the Early Middle Ages*« im April 2017 in Wien hervorgegangen ist. Im einleitenden Aufsatz stellen Uta Heil und Volker Henning Drecoll ihren Zugang zur Untersuchung der Transformationsprozesse des 5.–7. Jahrhunderts vor. Sie betonen die Notwendigkeit, auch die inhaltliche Füllung von Religion miteinzubeziehen, wenn »für die Identität eines sich bildenden Gemeinwesens, eines gentilen Nachfolgereichs und die damit verbundenen identitätsstiftenden Erzählungen und Rückbezüge auch die Religion konstitutiv gewesen ist.« (S. 7)

Gegliedert ist der Sammelband, zu dem Theologen, Historiker und Philologen insgesamt 19 Aufsätze beigetragen haben, in sechs Kapitel »Einleitung« bietet der Beitrag von Heil und Drecoll neben der inhaltlichen Einführung zugleich einen konzisen Überblick über den gesamten Sammelband an und verbindet die einzelnen Kapitelschwerpunkte nachvollziehbar miteinander.

Für das zweite Kapitel »Universal und regional« erweist sich der Aufsatz von Walter Pohl als passende inhaltliche Eröffnung. Pohl erläutert nachvollziehbar, dass das Christentum als der Ursprung ethnischen Denkens und somit als Voraussetzung für das spätere Entstehen von Nationen und Nationalstaaten bewertet werden darf. Fabian Schulz zeigt, dass moderne geographische Unterteilungen von Europa »den Blick für die Selbstverortung der Akteure« (S. 61) verhindern und Carmen Cardelle de Hartmann führt christliche Spracheigenschaften als einflussreich für die Entwicklung des mittelalterlichen Latein an. Das dritte Kapitel »Konfisziert und kodifiziert« bietet Beiträge von Clemens Weidmann und Mark Vessey. Während Weidmann die These vertritt, dass pseudepigraphische Homilien nicht als Fälschungen im modernen Sinne verstanden werden dürfen, da die Zuweisung an Kirchenväter die Chance auf Erhalt der Predigt erhöhte, betont Vessey am Beispiel des Sidonius Apollinaris den Willen, sich durch Briefliteratur einen Namen zu machen.

Den thematischen Schwerpunkt des Bandes markiert das vierte Kapitel »Bekennen und verdammen«, das sich auf die inhaltliche Füllung der Religion und die daraus fol-

gende Bedeutung für das frühe Europa konzentriert. Yitzhak Hen eröffnet das Kapitel mit einem lesenswerten Beitrag über die Rolle der Debatte im Christentum und die Weiterentwicklung dieser durch das Christentum. Die Art der Debattenführung und die Verwendung des *argumentum ad hominem* untersucht Irene van Renswoude. Politische Auswirkungen, die sich durch christologische Streitigkeiten ergeben, beschreibt Roland Steinacher anhand des Zusammenspiels von homöischem Klerus und vandalischem Königshaus in Nordafrika. Die inhaltliche Füllung dieser vandalisch-homöischen Theologie wird von Uta Heil und Christoph Scheerer unter die Lupe genommen. Benjamin Gleede zeigt anhand des Fulgentius von Ruspe die Entstehung des westlich-lateinischen Christentums auf, das sich als unabhängig vom östlich-griechischen Christentum präsentiert und stattdessen Augustinus und Rom als Autoritäten begreift. Warum das Konzil von Chalkedon in lateinischen Chroniken des fünften Jahrhunderts kaum Erwähnung findet, sieht Jan-Markus Kötter im von Rom beanspruchten päpstlichen Primat begründet. Ian Wood zeichnet nach, dass auch politische Figuren an theologischen Debatten interessiert waren und diese vorangetrieben haben. Die Herkunft des *Athanasium* erkundet Hanns Christof Brennecke und stellt stichhaltige Belege für das Westgotenreich im Anschluss an den dortigen Konfessionswechsel vor. Den Abschluss dieses Kapitels bildet der Beitrag von Richard Price über den Einfluss der westlichen Theologie auf die ökumenischen Konzile zwischen dem vierten und dem achten Jahrhundert.

Neben diesen innerchristlichen Debatten widmet sich der Band im fünften Kapitel den Kontakten zwischen »Christen und Juden«. Günter Stemberger und Wolfram Drews zeigen dabei sowohl für Gallien als auch für Spanien auf, dass die Quellen ein widersprüchliches Bild über das jüdisch-christliche Verhältnis zeichnen.

Den Abschluss des Sammelbandes bildet das Kapitel »Gelehrtes und Gelerntes« mit den Beiträgen von Wolfram Kinzig, Andreas Weckwerth und Els Rose. Kinzig weist nach, dass das dogmatische Verständnis hinter dem korrekten »Repetieren eines heiligen Textes« (S. 419) zurückstehen muss. Ergänzend zum Aufsatz von Cardelle de Hartmann beschreibt Weckwerth die Herausbildung der lateinischen Liturgiesprache aus christlich-biblischer Tradition, christlich-lateinischem Vokabular, spätantiker Rhetorik, paganer Sakralsprache und klassisch-poetischem Vokabular. Die Analyse von Predigten, Messbüchern und Messkommentaren lässt Rose zu dem Schluss kommen, dass Laien in der Messfeier eine durchaus aktive Rolle zuteil wurde.

Insgesamt bietet der Band, der zudem mit einem hilfreichen Sach-, Personen- und Stellenregister schließt, einen erfrischend neuen Blick auf die Erforschung der Christianisierung Europas. Lediglich eine einheitliche Wiedergabe der Quellenzitate wäre wünschenswert gewesen.

Florian Ruf

4. Mittelalter

THOMAS KOHL, STEFFEN PATZOLD, BERNHARD ZELLER (HRSG.): Kleine Welten. Ländliche Gesellschaften im Karolingerreich (Vorträge und Forschungen, Bd. 87. Herausgegeben vom Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte). Ostfildern: Jan Thorbecke (Verlagsgruppe Patmos) 2019. 432 S. ISBN 978-3-7995-6887-6. Geb. € 50,00.

Die Beiträge dieses Bandes gehen größtenteils zurück auf eine Tagung, die vom Konstanzer Arbeitskreis vom 24.–27. März 2015 auf der Reichenau veranstaltet wurde. Ein Teil dieser Beiträge spiegelt zugleich Studien wider, die im Rahmen des von Walter Pohl geleiteten ERC – Advanced Grant – Projekts durchgeführt wurden. Wichtige Anstöße des Sammelbandes und der Tagung gehen auf Forschungen der englischen Mediävistin Wendy Davies zurück, die im Band auch durch den Beitrag »*Small Worlds Beyond Empire*»

The Contrast Between Eastern Brittany and Northern Iberia« vertreten ist. In seinem einleitenden Aufsatz »Kleine Welten. Eine Einführung in die Forschung zu lokalen Gesellschaften im Karolingerreich« gibt der Herausgeber Steffen Patzold eine Einführung in die Beiträge des Sammelbandes. Eine Sozialgeschichte der Karolingerzeit zu schreiben sei nicht so einfach, wie zu Recht betont wird. Gesellschaft, Kirche und Staat lassen sich in der Karolingerzeit des 8. und 9. Jahrhunderts begrifflich nicht scharf voneinander abgrenzen. Was ist vor allem mit dem Begriff der »Lokalgesellschaften« gemeint? Ist der Begriff des Dorfes für die damalige Zeit unangemessen, da eine Differenzierung zwischen Stadt und Land für den frühmittelalterlichen Raum problematisch ist? Die Beiträge des Bandes würden jeweils das Miteinander von Menschen in kleinen Räumen (*small worlds*) beobachten, wobei die soziale Praxis von Akteuren im Mittelpunkt stehe. Die Einführung in die Forschungsentwicklung ist allerdings ergänzungsbedürftig, da wichtige ältere und neuere Forschungen zum Thema nicht genannt werden.

Die insgesamt 13 Beiträge des Bandes können hier verständlicherweise nicht einzeln in ausführlicher Breite dargestellt werden. Sebastian Brather analysiert frühmittelalterliche Siedlungen und ihr Umfeld aus archäologischer Sicht. Vier Aspekte der frühmittelalterlichen Archäologie werden behandelt. Lokale Gemeinschaften sind erstens detailliert anhand umfangreicher Grabsausstattungen zu rekonstruieren. Zweitens sind Siedlungen und Dörfer weniger häufig ausgegraben worden, doch zeigen die Befunde deutlich, wie Häuser und Befunde aufgebaut waren. Die Einbettungen ländlicher Siedlungen in größere Zusammenhänge lassen sich drittens gut analysieren. Überlegungen zum Aussehen frühmittelalterlicher Grundherrschaften werden viertens in der Archäologie sorgfältig angestellt und vorgenommen, wie an Beispielen erläutert wird. Anschließend untersuchen Charles West und Matthew Innes hagiographische Texte als Quellen und zeigen, dass diese Texte nicht nur die Phantasien von Mönchen widerspiegeln, sondern aus einer Kommunikation der Mönche mit den lokalen Welten und geistlichen Institutionen entstanden sind. Warren Brown setzt sich in seinem Beitrag dafür ein, auch Formeln und Formelsammlungen als Zugang zu den Problemen der lokalen Gesellschaft der Karolingerzeit zu nutzen. Miriam Czock befasst sich in ihrem Beitrag mit den Urkunden geistlicher Institutionen im Mittelrheingebiet, die Schenkungen für das Seelenheil im Zeitraum zwischen 730 und 860 registrieren. Hans-Werner Goetz und Jean-Pierre Devroey untersuchen in ihren Beiträgen Polypticha und Urbare der Karolingerzeit. Der hervorragende Aufsatz »*Le petit monde des seigneuries domaniales*« ist erst nach der Tagung zum Sammelband dazugekommen und ragt durch seine gründliche Analyse einiger Grundherrschaften (*seigneuries domaniales*) der karolingischen Epoche hervor. Goetz untersucht das Dorf Palaiseau, dessen Entwicklung im Bereich der Grundherrschaft des Klosters Saint-Germain-des-Prés exemplarisch analysiert wird. Carine van Rhijn wendet sich in ihrem Beitrag den Priestern zu, die außerhalb des Bischofssitzes im ländlichen Raum ihren Dienst versehen. Wichtige Quellen zu diesem Forschungsbereich sind Schul- und Handbücher für Priester, die vor Ort die Aufgabenstellung der Geistlichen erleichtern. Stefan Esders stellt in seinem Beitrag die lokalen Amtsträger (*centenarii, vicarii*) unterhalb der Grafenstufe vor. Aus den urkundlichen Quellen der Karolingerzeit erfährt man aber im Allgemeinen nur wenig über Aufgaben und Funktionen dieser wichtigen Personengruppen. In den nachfolgenden Beiträgen fragen dann die Autoren nach dem Zusammenwirken der verschiedenen Elemente auf lokaler und regionaler Ebene. Bernhard Zeller nutzt die reiche Überlieferung von Originalurkunden des Klosters St. Gallen, um für die Bodenseeregion eine Geschichte lokaler Praktiken im Umgang mit Rechtsdokumenten zu schreiben. Thomas Kohl wendet sich intensiv dem Wormsgau zu. Die reiche Überlieferung dieser Region aus Urkunden von Fulda und Lorsch erlaubt es ihm, für diese Landschaft ein anschauliches Bild der Kommunikationsverhältnisse im ländlichen Raum der Karolingerzeit zu entwerfen. Marco Stoffella untersucht den Urkundenbestand von Lucca, um ein Bild der lokalen Praxis in der Toskana zu malen.

Zum Schluss des Bandes gibt Mayke de Jong mit ihrem Beitrag »*Small Worlds in the Carolingian World*« eine kurze Zusammenfassung. Insgesamt bieten die Beiträge des Bandes aufschlussreiche Resultate der gegenwärtigen Forschung zur Gesellschaft und Kultur der Karolingerzeit. Aspekte der Wirtschafts- und Sozialgeschichte jener frühmittelalterlichen Epoche kommen aber in diesem Band zu kurz, so dass der künftigen Forschung noch viele Aufgaben verbleiben. Ein Orts- und Personenregister am Schluss erleichtert den Zugang zu den einzelnen Beiträgen des aufschlussreichen Bandes.

Werner Rösener

MICHAEL BORGOLTE: Weltgeschichte als Stiftungsgeschichte. Von 3000 v.u.Z. bis 1500 u. Z. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2017, 728 S. m. Abb. ISBN 978-3-534-26962-4. Geb. € 79,95.

Rezension unter 1. Gesamtdarstellungen

JEFFREY JAYNES: Christianity Beyond Christendom. The Global Christian Experience on Medieval *Mappaemundi* and Early Modern World Maps (Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 149). Wiesbaden: Harrassowitz 2018. ISBN 978-3-447-10715-0. Geb. € 128,00.

Jeffrey Jaynes, Professor für Kirchengeschichte an der Methodist Theological School in Ohio, legt mit seiner Studie ein gewichtiges Werk vor, das anhand von mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Karten nach der Natur der Christenheit in einer Zeit zunehmender westlicher Dominanz fragt (S. 21). Es geht Jaynes dabei im Kern darum, die tatsächlichen Erfahrungen christlicher Gemeinden in Asien und Afrika zu erfassen (S. 8).

Die Einleitung (S. 17–32) stellt das Thema vor und referiert knapp, wo außerhalb des »europäischen Christentums« (*Europe's Christendom*, S. 19), das Jaynes der »globalen Christenheit« (*global christianity*, S. 21) gegenüberstellt, weitere christliche Gemeinden zu finden waren (so etwa in Syrien, Ägypten, Äthiopien und Indien). Die folgenden zehn Kapitel beleuchten nacheinander und in fortschreitender Chronologie verschiedene Karten- bzw. Quellengattungen: Kapitel eins (S. 35–74) blickt zurück auf die antiken Grundlagen des mittelalterlichen geographischen Wissens, Kapitel zwei (S. 75–97) analysiert deren Adaption durch christliche Autoren. Im dritten Kapitel (S. 99–130) werden in Codices eingebundene Weltkarten thematisiert, wie etwa die Weltkarte von Albi, die Sawley-Karte oder die Karten und Diagramme des Lambert von Saint Omer; das vierte Kapitel (S. 131–158) ergänzt dieses Panorama um großformatige Weltkarten (etwa die aus Hereford und Ebstorf). Die Kapitel fünf und sechs (S. 161–200, S. 201–233) stehen unter der Überschrift »*World in Transition*«, was sich auf die in der Forschung mittlerweile überholte kartographiegeschichtliche Einteilung von David Woodward in der »*History of Cartography*« von 1987 bezieht: Jaynes fasst darunter Portolankarten, weitere spätmittelalterliche Weltkarten sowie auch Berichte von Asienreisenden wie etwa Marco Polo. Kapitel sieben (S. 237–266) thematisiert die einschneidende Wiederentdeckung des Werks des griechischen Mathematikers Claudius Ptolemäus, das den europäischen Kartographen neue Projektionsmöglichkeiten an die Hand gab. Im achten Kapitel (S. 267–307) blickt Jaynes auf die ersten *global maps* – hiermit sind solche Karten gemeint, die auch die neue Welt, später Amerika genannt, einbeziehen. Die um 1500 florierende Gattung der Kosmographien und ihr Blick auf christliche Diasporen wird in Kapitel neun (S. 309–352) behandelt. Das letzte inhaltliche Kapitel (S. 353–392) widmet sich der Gattung der Atlanten in der Frühen Neuzeit. Insgesamt stellt Jaynes fest, dass die Neuorientierung auf die atlantische Welt zu einem schleichenden Rückgang von Darstellungen der »globalen Christenheit« geführt habe, die auf früheren Karten noch dezidiert postuliert wurde.

Der hier gewählte Überblick anhand der einzelnen Kapitel offenbart, dass sich Jaynes Monographie eng an die jeweiligen Quellen in ihrer zeitlichen Entwicklung anlehnt, wobei er sich jedoch auf veraltete Gattungseinteilungen stützt, die Kontinuitäten und Brüche eher verschleiern denn hervorheben – etwa wenn die Wiederentdeckung des Ptolemäus getrennt von dessen immenser Wirkung auf die folgenden Werke behandelt wird, oder wenn die Traditionsgebundenheit vermeintlich »moderner« Atlanten kaum behandelt wird. Dem aktuellen Forschungsstand wird auch der implizite Fortschrittsgedanke nicht gerecht, der durchscheint, wenn von »fehlerhaften Informationen« (S. 25), die den Kartographen zur Verfügung gestanden haben, oder von der »höheren Exaktheit« (S. 271) einer Karte die Rede ist.

Neben dieser Kritik am Aufbau und an der Forschungsrezeption ist zudem der Fokus von Jaynes Analyse nicht immer klar erkennbar. So werden etwa Karten thematisiert, die für die Fragestellung nach einer »globalen Christenheit« gar keine Auskunft geben (wie etwa die erwähnte Karte von Albi [Mitte 8. Jhd.]). Andere Karten wiederum werden anstatt auf christliche Gemeinden auf die grundsätzliche christliche Prägung der mittelalterlichen Kartographie hin befragt (so etwa die TO-Diagramme). Man gewinnt den Eindruck, als habe dem Autor vor allem an einer möglichst vollständigen Erfassung aller verfügbaren kartographischen Quellen gelegen. Dabei gerät in den Hintergrund, ob es analytisch um die kartographische Lokalisierung christlicher Gemeinden außerhalb (des zudem als homogen christlich angenommenen) »Europas« geht, oder um christliche Inhalte der vormodernen Geographie, wie etwa den Mythos um den Priesterkönig Johannes.

Was bleibt, ist ein großzügig und exzellent bebildeter Band (121 Abbildungen, davon 30 in Farbe), der die Fülle und Diversität vormoderner kartographischer Quellen vor Augen führt. Das zentrale Anliegen von Jaynes, die historischen Erfahrungen der Christen jenseits Europas zu analysieren, scheitert jedoch an der Eigenlogik vormoderner Karten: Diese bieten uns Einblicke in historische Imaginationswelten, können aber nicht ohne weiteres als unkritische Zeugen historischer Realitäten aufgerufen werden.

Christoph Mauntel

KURT ANDERMANN, ENNO BÜNZ (HRSG.): Kirchenvogtei und adlige Herrschaftsbildung im europäischen Mittelalter (Vorträge und Forschungen, Band LXXXVI). Ostfildern: Jan Thorbecke 2019. 472 S. ISBN 978-3-7995-6886-9. Geb. € 55,00.

Der Band enthält die Beiträge der unter demselben Thema stehenden Tagung des »Konstanzer Arbeitskreises für mittelalterliche Geschichte« im Herbst 2015. Die Kirchenvogtei von Adeligen über Klöster und Stifte war Grundlage vieler Herrschaftsbildungen, obwohl sich viele bevogtete Institutionen gegen gewalttätige Maßnahmen ihrer Schutzvögte gewehrt haben und wehren mussten. Die Kirchenvogtei hat in der Forschung wenig Beachtung gefunden. Nur der Artikel »Vogt, Vogtei« von Dietmar Willoweit im »Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte« hat sie besonders beachtet. In der Einführung werden von den Herausgebern die Werke aufgezeigt, die das Thema in den letzten Jahrzehnten berücksichtigt haben. Der Band will der Frage nachgehen, ob es sich bei der Herrschafts- und Territorienbildung um eine Besonderheit des römisch-deutschen Reiches gehandelt hat oder ob sich ähnliche Erscheinungen in Italien, Frankreich, England und in Ostmitteleuropa feststellen lassen. Dietmar Willoweit führt mit der Darstellung der »römischen, fränkischen und kirchenrechtlichen Grundlagen und Regelungen der Vogtei« bis ins Hochmittelalter in den Band ein, während der folgende Beitrag »Klöster und ihre Vögte zwischen Konflikt und Interessenausgleich im 11. und 12. Jahrhundert« (Andrea Stieldorf) mitten in die Thematik der Diskussion führt und die verschiedenen Möglichkeiten der Vogtei über Klöster aufzeigt. Der sich anschließende Beitrag »Vogtei und Schutz der geistlichen Ritterorden des 12. und 13. Jahrhunderts« (Karl Borchardt)

geht auf die Entwicklung der Vogtei zur Schutzvogtei ein. Auch Frauen waren im Mittelalter Vögte, wie der Beitrag »*Advocata, Advocatrix, Advocatissa*« (Jonathan R. Lyon) ausgehend von der marianischen Antiphon »*Salve regina*« der Visionärin Elisabeth von Schönau zeigt, in dem die Rolle der Frau bei der Entwicklung des Vogtamtes näher betrachtet wird. »Vogteibündelung, Untervogtei, Landesherrschaft« wird in den Rheinlanden bei der Herausbildung »adeliger Herrschaft und Klostervogtei« (Martin Clauss) im 12./13. Jahrhundert näher untersucht, während diese »Aspekte von Kirchengvogtei und adeliger Herrschaftsbildung im spätmittelalterlichen Südwestdeutschland« zeitlich später dargestellt werden. Das Thema wird für eine weitere Landschaft durch den Beitrag »Vogtei und Herrschaftsaufbau des österreichischen und steirischen Adels im Hochmittelalter« (Roman Zehetmayer) fortgeführt, was für die Brixener Hochstiftsvogtei als Beispiel der Tiroler Landesgeschichte (Gustav Pfeifer) ergänzt wird. Ein weiteres Beispiel liefert der Beitrag »Kirche und adlige Herrschaftsbildung in den böhmischen Ländern zur Zeit der Přemysliden« (Martin Wihoda). Im Anschluss wird die europäische Komponente des Themas aufgenommen: zuerst am Beispiel der Rolle der Vögte im hochmittelalterlichen Italien (Giuseppe Albertoni), wobei sich deutlich die Möglichkeiten aufzeigen, diese Forschung auszuweiten. Die »unterschiedlichen Ausprägungen der Kirchengvogtei in Frankreich« wird als »regionaler Vergleich (9.–12. Jahrhundert)« (Philipp Depreux) dargestellt. Dabei wird die aufgrund der Machtverhältnisse unterschiedliche Lage zum römisch-deutschen Reich deutlich. Die Untersuchung der »Klostervogtei zwischen monastischem Diskurs und bilateraler Aushandlung« wird zwischen dem 10. und beginnenden 12. Jahrhundert »am Beispiel des zentralen lotharingischen Raums« (Michel Margue) wieder in den Raum des römisch-deutschen Reichs zurückgeführt. Die Zusammenfassung »Kirchengvogtei und adlige Herrschaftsbildung« (Stefan Tebruck) beginnt mit dem Hinweis »gute Vögte hinterlassen nur wenige Spuren«. Dieses Diktum begegnet dem Historiker auf vielen Ebenen. Ein konfliktfreies Leben oder Handeln schafft kaum Quellen für die historische Forschung der Zukunft. Die Klagen des Mittelalters über gewalttätige Vögte sind so allgemein, dass man ihnen zumindest zu einem sehr großen Teil glauben kann. Die Stellung des Kirchengvogtes lässt sich dabei »nicht mit einem Satz sagen«. Ebenso wenig lässt sich der Beitrag der Kirchengvogtei zur adligen Herrschaftsbildung schnell zusammenfassen. Auch im europäischen Vergleich werden verschiedene Entwicklungen nachgewiesen. Die Klöster haben sich mit ihrer Überlieferung gegen die Gewalt ihrer Vögte gewehrt. Die Beiträge des Bandes werden vermutlich eine weitere Diskussion über die Kirchengvogtei hervorrufen, was der Forschung weitere Ergänzungen bringen dürfte.

Immo Eberl

ANNE FOERSTER: Die Witwe des Königs. Zu Vorstellung, Anspruch und Performanz im englischen und deutschen Hochmittelalter (Mittelalter-Forschungen, Bd. 57). Ostfildern: Jan Thorbecke 2019. 352 S. ISBN 978-3-7995-4376-7. Geb. € 49,00.

In ihrer Dissertation erörtert Anne Foerster, ob und inwiefern die Witwe des Königs in Vorstellung, Anspruch und Performanz Königin bleibt. Zur Beantwortung dieser Kernfrage der traditionellen Frauen- und Geschlechterforschung nutzt Foerster bei ihrer vergleichenden Betrachtung von Königswitwen im römisch-deutschen Reich und England des Hochmittelalters Erkenntnisse und Methoden der modernen Genderforschung. Anknüpfend an Marion Facinger versteht Foerster Monarchie als kooperative und komplementäre Institution, in der die Königin wie der König ein integraler Bestandteil ist. Im Unterschied zu älteren Forschungen legt Foerster ihren Fokus auf Transformationsprozesse, die für die Herrscherinnen ursächlich aus dem Tod ihres Ehemannes resultierten. Nichtsdestotrotz bezieht die Verfasserin immer wieder die gemeinsame Regierungszeit des Monarchenpaares in ihre Überlegungen ein, in der bereits entscheidende Weichen

für die spätere Witwenzeit gestellt wurden. In einem ersten allgemeinen Kapitel widmet sie sich daher auch zunächst der Frage, was die Frau des Königs eigentlich zur Königin macht. Neben Eigenschaften und Aufgaben betont Foerster Eheschließung, Krönung und Weihe als statusverändernde Momente.

Anschließend konkretisiert die Autorin ihr Forschungsvorhaben in drei Großkapiteln, in denen sie die Fallbeispiele für ihre Fragen auswertet. Bei der narrativen Konstruktion des royalen Status unterscheidet sie Typen und Lebensentwürfe, die für Königswitwen nach dem Tod des Mannes grundsätzlich denkbar, wenn auch nicht immer gangbar erschienen. Entsprechend der temporär oder langfristig eingenommenen Rollen, die sich überlappen konnten, hätten die Chronisten der Zeit, die den Herrscherinnentitel nach dem Tod des Gatten mehrheitlich weiterverwendeten, den regionalen Status der Witwen anhand soziokultureller Erwartungen beurteilt. Das größte Potential für Kritik und Konflikte barg für die Frauen eine Wiederheirat. Besonders brisant wahrgenommen wurden zudem Lust und Sexualität, denn der für die Witwenschaft vorgesehene Anforderungskatalog überschneidet sich mit dem einer Nonne. Im nächsten Kapitel ermittelt Foerster, welche Titel die Verwitweten selbst beanspruchten und in Urkunden, Siegeln und Briefen nutzten, wobei ebenso die Ehefrauen von Gegenkönigen Beachtung finden. Danach verlässt Foerster die biographisch-chronologische Darstellungsweise erneut zugunsten einer systematisch-kategorialen Analyse. Sie arbeitet mit Begrifflichkeiten und analytischen Werkzeugen Pierre Bourdieus, um Machtressourcen, soziale Handlungsfelder und regionale Performanz der Königswitwen zu analysieren und zu beschreiben. Sie betont, dass jeweils die passende Gelegenheit gegeben sein musste, um die Ressourcen in diesen Feldern gewinnbringend einzusetzen. Räumliche Nähe war indes nicht in allen Fällen notwendig, um nach dem Tod des Mannes in einem Herrschaftsraum weiterhin als Königin anerkannt zu werden.

In ihrem Fazit fasst Foerster die zentralen Punkte zusammen, die Einfluss darauf haben konnten, ob eine verwitwete Königin ihren gesellschaftlichen Status wahren konnte. Sie betont den wechselseitigen Konnex aus geeigneten Voraussetzungen, soziokulturellen Zusammenhängen und Strukturen und adäquatem symbolischem, statuserzeugendem sowie statuserhaltendem Handeln. Die von ihr zahlreich ermittelten Parameter benötigten zur Entfaltung ihrer Wirkmächtigkeit Sichtbarkeit und Akzeptanz, wobei die einzelnen interdependenten Größen je nach Fall im Zusammenspiel verstärkend oder abschwächend wirken konnten. Damit ergibt sich trotz vieler Gemeinsamkeiten das Bild einer insgesamt heterogenen Gruppe royaler Frauen. Letztlich hätte man vielleicht noch ausführlicher herausarbeiten können, inwiefern und in welcher Gestalt sich Unterschiede für verwitwete Königinnen im Reich gegenüber England feststellen lassen. Nichtsdestoweniger ist Anne Foerster ein äußerst lesenswertes Buch gelungen, das zeigt, wie moderne Ansätze und soziologische Werkzeuge für die historische Erforschung mittelalterlicher Fragestellungen fruchtbar gemacht werden können.

Melanie Panse-Buchwalter

TIM WEITZEL: Kreuzzug als charismatische Bewegung. Päpste, Priester und Propheten (1095–1149). Ostfildern: Jan Thorbecke 2019. 288 S. ISBN 978-3-7995-4383-5. Geb. € 45,00.

War ein Kreuzzug ein »Krieg des Papstes«? – In der vorliegenden, überarbeiteten Fassung seiner 2015 an der Universität Konstanz eingereichten Dissertationsschrift zeigt Tim Weitzel, dass dieses im Diskurs über die Kreuzzüge noch vielfach vereinfachend kolportierte Diktum zu kurz gegriffen ist. Stattdessen seien, so Weitzels These, die gängigen Definitionsansätze dahingehend zu erweitern, dass während des Ersten Kreuzzugs als geistig ebenso wichtige Leitfiguren wie Papst Urban II. und sein Legat Adhémar von Le Puy

weitere hinzutreten – namentlich Peter der Eremit (S. 97ff.) und Petrus Bartholomäus (S. 179ff.). Ersterer wurde von Albert von Aachen sogar als *primus auctor* der Kreuzzugsbewegung beschrieben (S. 99), auf den der Papst lediglich reagiert habe. Als dritte Gruppe kommen die christlichen Könige (erstmalig Ludwig VII. von Frankreich, S. 213) in Bezug auf ihr Sakralkönigtum (S. 224) ins Spiel, die ihrerseits früh beanspruchten, Kreuzzüge initiieren zu dürfen. Die Erkenntnis, dass die Päpste selbst die frühen Kreuzzüge nicht allein kontrollierten, sondern dass auch hier andere Kräfte mitwirkten, ist keineswegs neu, aber Weitzel geht in seiner Untersuchung auf bislang nicht beschrittenen Wegen der Frage nach, wem unter welchen Voraussetzungen die Autorität zuerkannt wurde, einen Kreuzzug auszurufen sowie – und dies ist wiederum etwas anderes – ihn geistig, politisch und/oder militärisch anzuführen.

Die frühen Kreuzzüge hätten somit nicht nur ihre Priester (mit Amtcharisma), sondern auch ihre »Propheten« (mit persönlichem Charisma) gehabt, wobei Bernhard von Clairvaux zunächst als eine Mischform von beiden angesehen worden sei. Die Deutung der Kreuzzüge als »charismatische Bewegung« (S. 284) leitet Weitzel gewinnbringend aus dem Charismabegriff Max Webers her (S. 27–40). In Bezug auf die Selbstdeutung der historischen Kreuzfahrer stützt er sich auf deren Briefe und Testamente und hebt hervor, dass die Interpretation des Ersten Kreuzzugs als »Krieg Gottes« augustinischen Gepräges sich im Laufe der unerwarteten Erfolge herausbildete (S. 89). Mit seiner Fokussierung auf den Charisma-Aspekt geht eine Aufwertung der so genannten »Bauern-« oder »Volkskreuzzüge« einher, zu denen weithin gilt, dass sie sich von der dritten Welle des Ersten Kreuzzugs (des so genannten »Kreuzzugs der Ritter«) hinsichtlich ihrer Zusammensetzung wesentlich unterschieden. Weitzel bestreitet dies (S. 135), wobei allerdings darauf hinzuweisen ist, dass im dritten Kontingent mit z. B. Stephan Heinrich von Blois (Schwiegersohn des englischen Königs Wilhelm der Eroberer), Bohemund von Tarent (ältester Sohn des Normannenherrschers Robert Guiskard) oder Raimund von Saint-Gilles (faktisch souveräner Graf von Toulouse) höherrangige Adelige mit ihren Gefolgen zogen als dies in den anderen Kontingenten der Fall war. Die Genannten rangierten gleich hinter Königen.

Über die Kreuzzugsthematik hinaus sind Weitzels Überlegungen zu den Voraussetzungen interessant, aus denen sich Charisma speist(e). Insbesondere bei Peter dem Eremiten, Petrus Bartholomäus sowie bei Bernhard von Clairvaux, der vor dem Zweiten Kreuzzug als »Gottesorakel« befragt (S. 230) und nach dessen Scheitern vielfach als Pseudoprophet betrachtet wurde (S. 269), analysiert er im Detail, inwiefern ihr Charisma auch Misserfolge zu überdauern vermochte.

Wenn sich Weitzel im Ausblick seiner ansonsten quellennahen Argumentation verleiten lässt, seine These auch auf den sogenannten »Kinderkreuzzug« und die »Schäferkreuzzüge« anzuwenden (S. 286), sollte freilich bedacht sein, dass deren faktische Evidenz (und diejenige ihrer charismatisch erscheinenden Anführer) auf recht dünner Grundlage beruht. Immerhin würden sie selbst dann, wenn sie eher ins Reich der Mythen gehören, die Leitidee Weitzels stützen, dass Kreuzzüge (unter anderem) als charismatische Bewegung gesehen wurden.

Insgesamt stellt Weitzels Schrift zweifellos eine interessante Bereicherung zur seit dem 13. Jh. anhaltenden Debatte über das Wesen der Kreuzzüge dar, die jedoch wohl nie zu einer eindeutigen Definition gelangen wird, denn – wie Christopher Tyerman in seinem Büchlein »*The Invention of the Crusades*« 1998 treffend konstatierte: »*The crusades meant different things for different people at the same and at different times*« (S. 23).

Felix Hinz

ANDRÉ VAUCHEZ: Franziskus von Assisi. Geschichte und Erinnerung. Ins Deutsche übertragen von ELISABETH ZACHERL unter Mitarbeit von JOHANNES SCHNEIDER. Münster: Aschendorff 2019. 453 S., 2 Karten. ISBN 978-3-402-13244-9. Geb. € 24,80.

Das anzuzeigende Werk des umtriebigen französischen Mediävisten André Vauchez (* 1938) erschien erstmalig in französischer Sprache unter dem Titel »François d'Assise. Entre histoire et mémoire« (Paris 2009). 2010 mit dem Prix Chateaubriand ausgezeichnet, wurde zuerst eine italienische (2010), dann eine englische (2012) und nun (nach zehn Jahren) eine deutsche Übersetzung veröffentlicht (2019), die (nach Stichproben) sprachlich gelungen und sachlich korrekt ist. Die Studie des früheren Direktors der *École française de Rome* stellt ein resümierendes »Alterswerk« dar, das sich sowohl der Biographie des *Poverello* als auch seiner Wirkungsgeschichte widmet. Das vierteilige Werk bietet im ersten Teil ein eher konventionelles »biographisches Profil« des Heiligen, gefolgt von einem Kapitel (mit biographischen Elementen) über seine »Verklärung« und über die beginnenden internen Auseinandersetzungen um sein Erbe (Teil 2). Wie so oft wird auch hier die erfolgreiche »Entfremdung« von den ursprünglichen Konzeptionen des *Poverello* und die zentrale Rolle kirchlicher Autoritäten betont (Kap. 4). Hier schließt sich ein rezeptionsgeschichtlicher Teil über die »Bilder und Mythen« an, die von Franziskus seit dem Mittelalter entstanden und die bis heute wirksam sind (Teil 3). Skizziert werden hierbei die bekannten innerfranziskanischen Kontroversen, die vor allem in der Historiographie um die »wahre«, d. h. ursprüngliche »*vita minorum*« bald nach dem Tode des Heiligen geführt wurden (Kap. 5). Deutlicher hätte hierbei betont werden können, welche zentrale Bedeutung die Geschichtsschreibung im Franziskanerorden (wie in keinem anderen Orden) für das zeitgebundene Selbstverständnis der Gemeinschaft und für das sich ständig wandelnde Franziskus-Bild besaß. Hier schließen sich kenntnisreiche Ausführungen des Vf. über Rezeption und Transformation des *Poverello*-Bildes in der Literatur seit Luther an (Kap. 6) – insbesondere über die »Wiederentdeckung des Franziskus« im 19. Jahrhundert. Auch hier ist ein ständiger Wandel zu konstatieren, indem der Heilige zu Beginn der Renaissance als »romantischer Held« erschien, während sich die entstehende wissenschaftliche historische Forschung um ein kritisches Bild des »historischen Franziskus« bemühte und auch die Glaubwürdigkeit der franziskanischen Quellen untersuchte (Paul Sabatier – Franziskanische Frage). Ebenfalls wichtig sind die folgenden Beispiele tagespolitischer Funktionalisierung des *Poverello* (etwa in Italien im Faschismus) – Vereinnahmungstendenzen, die noch heute feststellbar sind und die (nach Vf.) darauf zurückzuführen sind, dass man im *Poverello* die Verkörperung des »Wesen[s] des Christentums in seiner reinsten Form« sah (S. 296). Etwas unglücklich platziert ist schließlich der vierte Teil des Bandes über die »franziskanische Neuheit«, d. h. über die wesentlichen Elemente der »franziskanischen Idee«; diese sind hinreichend bekannt und wurden ausführlicher etwa in den Kommentaren zu den Übersetzungen der franziskanischen Schriften erläutert. Auf das Schlusswort des Vf. folgen ein Anmerkungsapparat sowie Bibliographie, Chronologie, Karten und Personenregister. Vor allem die Endnoten und das Literaturverzeichnis des zehn Jahre alten Bandes wurden kompetent von dessen deutschsprachigen Bearbeitern (bes. Johannes Schneider OFM) durch neuere Literatur und Quellenübersetzungen ergänzt. Verdienstvoll ist auch das Nachwort von Leonhard Lehmann OFM Cap über die historiographische Einordnung des Bandes. Dessen besonderer Wert liegt in seinen rezeptionsgeschichtlichen Teilen, welche den Wandel des Franziskusbildes und seine jeweils aktuelle Funktionalisierung überzeugend verdeutlichen. Trotz der Bedeutung des Bandes und seiner Qualitäten sollte aber nicht vergessen werden, dass auch die deutschsprachige Franziskus-Forschung (Quellenübersetzungen, Biographien etc.) in dem Jahrzehnt nach Erscheinen des Originalwerkes weitergegangen ist und weitergeht.

Dieter Berg

ROLAND DEIGENDESCH, CHRISTIAN JÖRG (HRSG.): Städtebünde und städtische Außenpolitik – Träger, Instrumentarien und Konflikte während des hohen und späten Mittelalters (Stadt in der Geschichte. Veröffentlichungen des Südwestdeutschen Arbeitskreises für Stadtgeschichtsforschung, Bd. 44). Ostfildern: Jan Thorbecke 2019. 322 S. mit farb. Abb. ISBN 978-3-7995-6444-1. Kart. € 34,00.

Der vorliegende Band – Ergebnis der 2016 in Reutlingen veranstalteten 55. Jahrestagung des Südwestdeutschen Arbeitskreises für Stadtgeschichtsforschung – versammelt neben einer Einleitung der beiden Herausgeber und der Drucklegung des Abendvortrags von Herrn Deigendesch über die Schlacht bei Reutlingen 1377 (S. 19–44) insgesamt zwölf Beiträge, die in drei Sektionen gegliedert dargeboten werden. Als Rezensent nimmt man gerne den Service einer strukturierten Einleitung (S. 7–17) an, werden doch darin neben kurzen Präsentationen der enthaltenen Studien im gegenständlichen Fall auch Forschungstrends dargelegt und abgesteckt. Nicht ganz klar wird dabei allerdings der Hinweis auf die Vorbereitung einer eigenen Untersuchung durch »den Verfasser« (S. 15, Anm. 29), der bei zwei Autoren dieser Einleitung eben unklar bleibt.

Die erste Sektion befasst sich in Beiträgen von Christoph Dartmann sowie Christina Abel mit städtischen Bündnissen in Italien. Dartmanns Ausführungen (S. 47–65) zum Lombardenbund (des 12. Jahrhunderts) lassen eine Bezugnahme auf den schon 2017 erschienenen Tagungsband des Österreichischen Arbeitskreises für Stadtgeschichtsforschung: »Städtebünde. Zum Phänomen interstädtischer Vergemeinschaftung von Antike bis Gegenwart (Beiträge zur Geschichte der Städte Mitteleuropas, Bd. 27, Innsbruck – Wien – Bozen 2017)« vermissen, worin der Rezensent einen etwas weiter gefassten Beitrag zur identen Thematik vorgelegt hat. Das verwundert nicht zuletzt auch deshalb, weil die Herausgeber in ihrer Einleitung (S. 13, Anm. 22–24) diesen Band sehr wohl zur Kenntnis genommen haben. Wenn im Kontext der Auseinandersetzung mit dem Lombardenbund besonderer Wert auf die mediterranen Bezüge städtischer Politik in der behandelten Epoche gelegt wird und dabei vor allem auf Genua verwiesen wird, mag dies zwar den allgemein politischen Hintergrund etwas prononcierter beleuchten, geht aber an der Tatsache vorbei, dass die *Lega Lombarda* eben nicht über den Apennin nach Süden ausgriff. Diesen Zonen gewidmet ist die auf der mittlerweile im Druck vorliegenden, herausragenden Dissertation der Autorin: »Kommunale Bündnisse im Patrimonium Petri des 13. Jahrhunderts (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 139, Berlin – Boston 2019)« (s. dazu die Rezension des Rezensenten in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 128/2, 2020, S. 502f.) beruhende Studie von Christina Abel. Sie legt dabei den Fokus auf Praxis, Schriftlichkeit und Recht im Spiegel administrativer Quellen, kann dergestalt die maßgeblichen Grundlagen für das Funktionieren dieser bislang kaum beachteten Städtebündnisse in präziser Form präsentieren und nachzeichnen (S. 67–85).

Die zweite Sektion umfasst fünf Studien. Eingeleitet wird sie durch die Vorstellung des Bundes zwischen Mainz, Worms und Speyer von 1293 von Bernhard Kreutz (S. 89–102), wobei die Möglichkeiten des Agierens solch eines Bundes in Zeiten von Krisen des Reiches wie auch innerhalb der Region aufgezeigt werden. Unterschiedlichen Formen der Gestaltung der Beziehungen innerhalb eines vergleichbaren Kräfterdreiecks ist der Beitrag von Peter Rückert (S. 103–124) gewidmet, wobei das Changieren zwischen Konflikt und Kooperation zwischen den im Mittelpunkt stehenden Grafen von Württemberg, den schwäbischen Reichsstädten und Karl IV. in den Blick genommen wird. Dem seit einiger Zeit stärker in das Interesse der Forschung gerückten Feld der spätmittelalterlichen städtischen Diplomatie wendet sich Simon Liening (S. 125–137) unter Konzentration auf die Straßburger Außenpolitik während der Ära des Rheinisch-Schwäbischen Städtebundes in den 1380er-Jahren zu. Mit Blick auf die Ratssendeboten als die für die Fragen der städtischen Außenpolitik zuständigen Personen lenkt Florian Dierks (S. 139–151) das Interesse auf den

weit ausstrahlenden Wirtschafts- wie zugleich politischen Bund der Hansestädte. Die Wirksamkeit dieser Stadtvertreter erfährt dabei eingehende Charakterisierung, und es gelingt, Schritte hin zu deren Typisierung und Zusammensetzung zu weisen. Zurückhaltung wird allerdings gegenüber einer allzu vorschnellen Bewertung der Hanse selbst als Städtebund gewahrt. Einer wahren Kärneraufgabe stellt sich Patrizia Hartich in ihrem Beitrag zur Rechnungslegung des Schwäbischen Städtebundes nach dem Süddeutschen Städtekrieg von 1449/50 am Beispiel der Reichsstadt Esslingen (S. 153–186), verbunden mit auch Editionen umfassenden Anhängen. Jeder, der sich jemals mit städtischen Rechnungen beschäftigt hat, weiß, welch ein Aufwand mit deren Analyse und Auswertung verbunden ist. Umso mehr ist hervorzuheben, wie hier gerade auch deren praktische Abwicklung und deren Bedeutung für die Kommunikation innerhalb des Bundes in den Vordergrund gerückt werden.

Der insbesondere für Fragen der Stadtgeschichte so grundlegenden komparatistischen Herangehensweise sind die fünf Beiträge in Sektion 3 (»Regionale Bündnisstrukturen im Vergleich«) gewidmet. In einem wunderbar gelegten Parcours durch die Städtelandschaft des historischen Südwestens, damit dem Kernraum der Aktivitäten des seit Jahrzehnten erfolgreich tätigen »Südwestdeutschen Arbeitskreises für Stadtgeschichtsforschung«, bietet zunächst Katharina Huss eine Untersuchung des Züricher Bundes von 1351 (S. 189–212), wobei dessen zwischen Städtebund und Landfrieden gelegene Bedeutung in einer Epoche markanter innerer Unruhen dargelegt wird. Zugleich wird klargemacht, wie schwierig er in eine der beiden Kategorien allein einzuordnen ist. Das eigentliche Kernthema jedes Städtebundes, nämlich das Eintreten von dessen Mitgliedern für die Gesamtheit im Fall äußerer Bedrohungen, greift Stefanie Rüther mit ihrem »Der Bündnisfall« übertitelten Beitrag (S. 213–232) auf. Im Mittelpunkt stehen dabei die knapp anderthalb Jahrzehnte umfassenden gewaltsamen Konflikte, in die der Schwäbische Städtebund ab 1376 mit dem Adel geriet und die maßgeblich dazu beitrugen, den seit langem schwelenden Gegensatz zwischen adeligem Streben nach Territorienbildung und dem städtischen Streben nach Autonomie prägnanter als je zuvor hervortreten zu lassen. Reinhard Seyboth setzt sich mit dem so auffälligen Sonderfall von Nürnberg im Kontext der fränkischen Reichsstädte – namentlich Rothenburg ob der Tauber, Windsheim, Weißenburg am Nordgau und Schweinfurt – im Spätmittelalter auseinander (S. 233–258). Insbesondere geht es ihm um (Er-)Klärung des Phänomens, dass sich diese Städtegruppe trotz vielfältiger gemeinsamer Interessen nie zu einem Bund vereinigte. Diese Spezifität – die Bemerkung sei dem Rezensenten gestattet – gilt im Übrigen auch für Österreich und seine spätmittelalterlichen Städte, wobei sich dort die freilich weitaus weniger effiziente Städtevertretung im Rahmen der Stände als Möglichkeit anbot, gemeinsame Interessen zu vertreten. Seyboth sieht als Erklärung die fehlende Homogenität der fränkischen Städtegruppe – auch das im Übrigen durchaus vergleichbar mit den Verhältnissen im Herzogtum Österreich. Auch in dieser dritten Sektion des Sammelbandes findet sich ein Beitrag im Bezug auf die Hanse, der diesmal sogar bis um 1600 reicht. Dabei greift Philipp Höhn das soeben im vorherigen Beitrag angesprochene Phänomen der Homogenität insofern auf, als er die in der Hanse miteinander verbundenen Städte eben unter dem klug gewählten Begriffspaar von »Pluralismus statt Homogenität« charakterisiert (S. 261–290). Dem Plädoyer, den in der Hanse als einem der wirkmächtigsten Phänomene im Bereich der Stadtgeschichte überhaupt gegebenen »Rechtspluralismus« stärker in den Vordergrund zu rücken, kann man einiges abgewinnen, wengleich es hier – wie schon beim Beitrag von Dartmann – abermals kritisch anzumerken gilt, dass die neueste Literatur (Rolf HAMMEL-KIESOW, Die Hanse als kaufmännisch-städtische Interessenvertretung auf politischem und wirtschaftlichem Gebiet, in: Städtebünde. Zum Phänomen interstädtischer Vergemeinschaftung von Antike bis Gegenwart [Beiträge zur Geschichte der Städte Mitteleuropas 27], Innsbruck – Wien – Bozen 2017, S. 187–204) keine Berücksichtigung gefunden hat. Der mit großem Gewinn zur Hand genommene Sammelband findet seinen Abschluss mit einem Blick weit über

die eigentliche räumliche Sphäre des deutschen Südwestens hinaus: Jelle Haemers steuert einen englisch verfassten Beitrag zu Ideologie und Sozialgeschichte städtischer Bündnisse in Brabant im 13. und 14. Jahrhundert bei. Wenn er dabei gerade auch die innere Situation in den Brabanter Städten während des Untersuchungszeitraums als ganz entscheidendes Analysetool mit in den Blick nimmt, wird dem traditionellen Bild, das den Abschluss von Bündnissen fast ausschließlich auf die äußere Bedrohung durch die wachsende Macht der Herzöge zurückführt, ein ganz wesentliches Element hinzugefügt. Insbesondere gegenüber dem in den Bündnisverträgen als so einheitlich charakterisierten politischen Willen der Einzelstadt wird die Brüchigkeit dieser Demonstration nach außen dargelegt.

Der gesamte Band ist mit einem wohl ausgewählten Abbildungsmaterial versehen, das die Ausführungen zusätzlich unterstreicht, verständlich macht und auch in einen bildlichen Kontext einbindet, ohne dass die Abbildungen in einem eigenen Verzeichnis erfasst wären. Dankbar zu vermerken ist nicht zuletzt die Beigabe sowohl eines Orts- wie auch eines Personenregisters. Das Thema Städtebünde – bereits seit längerem auf der Agenda stadthistorischer Forschungen – hat nicht nur in regionaler Hinsicht weitere Vertiefung und Präzisierung gefunden, es ist auch im Hinblick auf die grundsätzliche Auseinandersetzung mit Art, Bedeutung und Wirkmächtigkeit gelungen, zahlreiche weiterführende, künftige Forschungen stimulierende Ansätze einzubinden und anzubieten.

Ferdinand Opll

GERHARD FOUQUET, SVEN RABELER (HRSG.): Ökonomische Glaubensfragen. Strukturen und Praktiken jüdischen und christlichen Kleinkredits im Spätmittelalter (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beihefte, Band 242). Stuttgart: Franz Steiner 2018. 162 S. ISBN 978-3-515-12225-2. Kart. € 39,00.

Die titelgebenden »*ökonomischen Glaubensfragen*« des auf eine Sektion des Historikertages in Hamburg von 2016 zurückgehenden Bandes lassen sich in zwei Themenkreise gruppieren, die von den verschiedenen Beiträgen mehr oder weniger direkt aufgegriffen werden. Der eine umfasst die Prägung des ökonomischen Alltags durch religiöse Vorstellungen und darauf basierenden weltliche Normen, der andere das Verhältnis zwischen christlichen und jüdischen Kreditgebern.

Der erste Bereich wird vornehmlich abgedeckt durch den Beitrag von Hans-Jörg Gilomen, der das im Spätmittelalter einflussreiche Wucherverbot erwähnt und bezugnehmend auf John Munro feststellt, dass die erlaubten Kreditinstrumente maßgeblich davon geprägt waren. Gilomen kritisiert weiter den Begriff des »Umgebungsgeschäfts«, denn dank formaler Anpassungen waren viele Geldgeschäfte nicht illegal, obwohl illegale Zinsnahmen sicherlich vorkamen. Die Frage nach der möglichen Zinsnahme klingt ebenfalls an im Beitrag von Gabriela Signori zu Gelddarlehen in Basel, allerdings will sie sich bezüglich der Zinslosigkeit des sogenannten »gelichen« Geldes nicht festlegen – im Gegensatz zu Gilomen. Diese Uneinigkeit zeigt, dass die vielen konkreten Fragen im Verhältnis von Religion und Ökonomie weiter offenbleiben, weil die Quellenlage meist keine klaren Aussagen erlaubt. Etwas anders präsentierte sich schließlich die Sachlage bei den von Tanja Skambraks untersuchten italienischen *Monti di Pietà*, wo anlässlich der Einführung dieser Pfandleihanstalten die Grenzen des Wuchers zur Debatte standen.

Etwas mehr Raum nimmt der Vergleich jüdischer und christlicher KreditgeberInnen ein. Im Konstanzer Ammangerichtsbuch, das Christian Hagen untersucht hat, machten Juden um 1420 rund 20 % der Gläubiger aus, ohne sich hingegen am Rentengeschäft zu beteiligen. Die untersuchten Kredite waren größtenteils keine Kleinkredite. Für Frankfurter Gerichtsquellen kann David Schnur keinen Anteil berechnen, dafür zeigt sich, dass nebst Konsum- und Notkrediten auch längerfristige Kredite fassbar werden, oft im Zusammenhang mit der Frankfurter Messe und Handel treibenden Handwerkern.

Tanja Skambraks Studie, die sich stärker auf die normative Ebene konzentriert, kann einen Zusammenhang zwischen dem Wunsch nach Zurückbindung des jüdischen Kredits und der Errichtung von *Monti di Pietà* aufzeigen. Allerdings konnte die von den *Monti* angebotene Pfandleihe für Arme keinen vollständigen Ersatz des jüdischen Kredits bieten. Außerdem mussten die *Monti* für ihre Finanzierung ihrerseits auf jüdische Geldgeber zurückgreifen. Die Frage nach der Substitution des jüdischen Kredits wird von Hans-Jörg Gilomen aufgegriffen, der argumentiert, dass neue Formen des Kreditkaufs die Geldleihe weitgehend unnötig machten.

Angesichts dieser in verschiedene Richtungen weisenden Forschungsergebnisse ist es folgerichtig, wenn die Herausgeber in der Einleitung festhalten, dass die Frage nach der Rolle jüdischer Kreditgeber nicht allgemein, sondern nur im lokalen Kontext beantwortet werden kann.

Offen bleibt die Frage, weshalb sich der Band auf Kleinkredite beschränkt. Er kann die damit verbundenen definitorischen Probleme nicht lösen, sondern verweist im Gegenteil auf die unterschiedlichen Ansätze der Autoren zur Kategorisierung. Eine solche drängt sich in den Quellen nicht auf, denn gerade Gerichtsakten können ganz unterschiedliche Beträge zum Gegenstand haben, und auch die Rolle jüdischer Kreditgeber lässt sich anhand der Kategorie »Kleinkredit« nicht trennscharf analysieren.

Insgesamt zeigt der Band dank quellennaher Studien Vieles über konkrete Kreditsituationen in einzelnen Städten auf, kann aber die Glaubensfragen nicht immer ins Zentrum stellen. Die Schwierigkeiten sind einer Überlieferungslage geschuldet, die oftmals keine Antworten zulässt, obwohl die Verbindung von Religion und Wirtschaft im Spätmittelalter unbestritten ist. Die Herausgeber sind sich dessen bewusst, wie die gute Einleitung zeigt, und stellen deshalb die »zumeist ganz profanen Beziehungen« (S. 16) zwischen SchuldnerInnen und GläubigerInnen in den Mittelpunkt.

Benjamin Hitz

KAY EHLING, JÖRG ERNESTI (HRSG.): Glänzende Propaganda. Kirchengeschichte auf Papstmedaillen. Freiburg im Breisgau: Herder 2019. 238 S. ISBN 978-3-451-37698-6. Geb. € 35,00.

Medaillen sind Medien der herrscherlichen Selbstdarstellung und damit der Propaganda par excellence, und wenige Mächtige haben sich dieser Kunstgattung so intensiv und zielbewusst bedient wie die Päpste seit dem 15. Jahrhundert. Daher ist eine (kunst-)historische vertiefte Beschäftigung mit der Produktion solcher »Schaumünzen« an der Kurie ein echtes Desiderat der Forschung, allerdings ein sehr anspruchsvolles: Als Instrument apologetischer Selbstdarstellung ist vor allem die Medaillen-Rückseite aufs engste mit der Regierungszeit des – auf der Vorderseite präsentierten – *Pontifex maximus* verflochten, denn hier wurden nach sorgfältiger Auswahl die repräsentativen Höhepunkte der jeweiligen Regierungszeit verewigt, die diese für die Gegenwart und Nachwelt in einem besonders vorteilhaften Licht erscheinen lassen sollten. Diese »Highlights« tiefenscharf auszudeuten, setzt ihre profunde Einbettung in den betreffenden Pontifikat voraus – eine Interpretation der päpstlichen Medaillen kommt so einem Parcours durch die Papstgeschichte in ihrer europäischen Vernetzung gleich. Die Autoren haben dieser schwierigen Aufgabe dadurch gerecht zu werden versucht, dass sie zuerst auf die ikonographischen Aspekte eingehen und diese dann mit einem knappen Abriss des Pontifikats unter kirchen- und politikgeschichtlichen Perspektiven in Verbindung setzen. Dass sich sowohl diese Beschreibungen wie die darauf fußenden Analysen der Aussagen und Botschaften in Anbetracht des umspannten Zeitraums von fast 600 Jahren und der Materialfülle auf das Wesentliche, also auf sehr konzise Umrisse und Interpretationen beschränken müssen, versteht sich von selbst.

Doch das gelingt nur partiell. Zum einen beruhen die Pontifikatsabrisse zum großen Teil auf veralteten Passagen der Papstgeschichte Ludwig von Pastors, zum anderen schleichen sich in diese Zusammenfassungen zahlreiche Fehler im Einzelnen ein: Kardinal Giulio de' Medici, der spätere Clemens VII., hatte keinen 1513 verstorbenen Onkel namens Lorenzo, zu Zeiten Clemens' XI. gab es kein Königreich beider Sizilien, stattdessen fiel die Insel nach Ende des Spanischen Erbfolgekriegs erst an Savoyen und dann an Habsburg, der Palazzo Barberini liegt nicht an der Via Sistina, sondern an der Via delle Quattro Fontane, sein Bauherr Urban VIII. stammte nicht aus einer adeligen Familie, sondern aus einer Tuchhändler-Sippe, die sich nach dem Aufstieg Maffeo (nicht Maffei) Barberinis aristokratische Ursprünge erfand usw. Hinzu kommen einige problematische Behauptungen und Deutungen: Die Herrschaftsfunktion des Nepotismus ist (von wenigen Ausnahmen wie dem Pontifikat Gregors XV. von 1621 bis 1623 abgesehen) längst als reine Propaganda widerlegt, unter Clemens XIV. kann im Kirchenstaat von aufgeklärten Reformen keine Rede sein, die Aussage, dass es an wissenschaftlicher Literatur »zu den finanziellen Bedingungen und zur politischen Funktion der päpstlichen Kunstförderung« (S. 21) fehle, beruht schlicht auf der Unkenntnis einer breit gefächerten Literatur; stattdessen den schon bei seinem Erscheinen im Jahr 1968 methodisch veralteten Titel von Hirschfeld anzuführen, belegt diese Nichtzur-Kenntnisnahme schlagend. Hinzu kommen einige erklärungsbedürftige Lücken; so finden die grandiosen Medaillen Julius' II., der sich in diesem Medium 1507 immerhin in der Nachfolge Julius Cäsars verewigte, keine Erwähnung.

Ungeachtet dieser Schwächen verdient die Publikation beträchtliches Lob. Sie wagt sich an ein komplexes Thema, zu dessen Erschließung wichtige Ansätze geleistet werden, präsentiert faszinierendes Bildmaterial und lädt auf diese Weise zu weiterführenden Untersuchungen ein.

Volker Reinhardt

5. Reformation und Frühe Neuzeit

ALBERTO MELLONI (HRSG.): *Martin Luther*. Ein Christ zwischen Reformen und Moderne (1517–2017) (3 Bände). Berlin – Boston: De Gruyter 2017. XXXIII, 1757 S. m Abb. u. farb. Bildteil. ISBN 978-3-11-050100-1. Geb. € 399,00.

Martin Luthers Werke sind eindrucksvoll meterweise in der WA ediert; dies hat sich offenbar das Konzept des o. g. Sammelwerkes zum Vorbild genommen und legt in insgesamt 1.757 Seiten, verteilt auf drei Bände, Verstreutes zu Martin Luther vor. Als Herausgeber verantwortlich zeichnet Alberto Melloni, bislang in der Lutherforschung nicht sonderlich präsent, hier in Verbindung mit einem internationalen Team von Autoren. Melloni steht für die »Fondazione per le Scienze religiose Giovanni XXIII«, hier in Zusammenarbeit mit dem Netzwerk »Refo500«, nach eigener Auskunft eine »internationale Plattform, die Sachkenntnis, Wissen, Ideen, Tätigkeiten und Produkte auf dem Gebiet der Reformation im 16. Jahrhundert und ihrer heutigen Relevanz anbietet« (homepage).

Das Werk führt die Breite der Lutherforschung, wie sie gerade im Umfeld des Reformationsjubiläums zutage getreten ist, eindrucklich vor Augen: Die Spannweite sowohl der Themen, der wissenschaftlichen und geographischen Provenienz sowie auch der Qualität der Beiträge ist enorm. Konzeptionell versucht das Werk die Fülle von über 70 Beiträgen unter die Rubriken »Einführungen«, »Luthers Leben«, »Reformen und Reformatoren«, »Gesellschaftliche Debatten«, »Luthers theologisches Erbe«, »Luther in der Ökumene«, »Rezeption in Philosophie und Geschichte«, »Luther im Bild« und »Luther weltweit« einzuordnen.

Zentrale, instruktive Beiträge wie »Luther als Kirchenvater« (Schäufele), »Luther und Calvin« (Selderhuis), »Kreuzestheologie« (Bühler) – um nur einige der hervorragenden Beiträge zu nennen –, stehen neben unhandlicheren Beiträgen über »Reformation und

gleichgeschlechtliche Sexualität« (Puff), »Luther in Asien« (Jeyaraj) und der essayistisch-unterhaltsam geschriebenen Einleitung des Herausgebers »Luther als Christ. Eine Einführung«. In dieser verwendet Melloni 25 Seiten darauf, grundlegende Ideen der Veröffentlichung darzulegen. Er schreitet fast sämtliche Felder der Diskussion der Lutherforschung ab und bezieht an vielen Stellen auch Position.

Leider fehlt der Sammlung eine strukturierende Mitte, eine Idee. Wieso überhaupt alles in einer Veröffentlichung zusammengebunden werden musste, erschließt sich dem Leser nicht. Der Untertitel »Ein Christ zwischen Reformen und Moderne (1517–2017)« bietet nur wenig Orientierung über Konzept und Absicht der Veröffentlichung. Dass es, wie Melloni in der Einführung formuliert, »die Komplexität der Figur« (S. 1) bewahren möchte, ist gelungen. Dass wirklich ein Weg geboten wird, »der einen Bogen schlägt von den Dreh- und Angelpunkten aus Luthers Leben zur Philologie seines Werks, von der Modellierung seines Abbildes zur Implementierung seiner theologischen Position, von der Schaffung seines Erbes zur Fähigkeit seines Predigens, der Theologie eine Richtung geben, von der Geographie seines Erfolgs zur unaufhörlichen Ausarbeitung einer »Lehre« (S. 2) scheint mir weniger gelungen. Allein die Komplexität verhindert es, möchte man sagen. Was es bedeutet, Luther in erster Linie als »Christ« zu betrachten, wird nicht recht deutlich (vgl. S. 3).

Band III bietet hilfreich die Literaturverweise der einzelnen Beiträge, zudem eine zweckmäßige Chronologie der Schriften Martin Luthers. Sehr schön ist die mehr als 200-seitige Bildersammlung von Karten, Porträts, Hintergrunddarstellungen, Dokumenten, Flugblattdarstellungen, Kirchen, Filmen, bis hin zur Playmobilfigur Martin Luther. Ein Personenregister schließt den Band ab.

Zum Stöbern für den Fachmann und die Fachfrau bieten die 1.700 Seiten einige Schätze – auch wenn wenig neue Forschungsergebnisse begegnen –, zum Transport der Inhalte der Reformation in das allgemeine Bewusstsein wird dieses schön gestaltete Werk allein schon wegen seines Preises und Umfangs weniger beitragen. Ein Gewinn besteht sicherlich in der Präsentation der internationalen Breite und Fülle der Fragestellungen, die auch nach 500 Jahren noch die »mitreißende Faszination« (S. 1) Martin Luthers spürbar machen können.

Christoph T. Nooke

THOMAS KAUFMANN: Die Täufer. Von der radikalen Reformation zu den Baptisten (C. H. Beck Wissen). München: C. H. Beck 2019. 128 S. ISBN 978-3-406-73866-1. Broschur. € 9,95.

Mit dem Jahr 2025 naht das Gedenken an die erste täuferische Glaubenstaufe Ende Januar 1525 in Zürich. Die Erinnerung an die Ereignisse vor 500 Jahren läuft sich allmählich warm. Der Verein »500 Jahre Täuferbewegung« hat eine fünfjährige Themenreihe gestartet und erste Bücher kommen auf den Markt, die einen Überblick über die Geschichte der Täufer geben. Eines davon stammt aus der Feder des Göttinger Kirchenhistorikers Thomas Kaufmann, erschienen in der Reihe »C. H. Beck Wissen«, eine Reihe, die eine breite Öffentlichkeit »anspruchsvoll, knapp und kompetent« über wissenschaftliche Themen informieren möchte. Für den knappen Querschnitt nimmt Thomas Kaufmann sich ein umfangreiches Programm vor. Von den Täufern im 16. Jahrhundert geht der Blick zu den Baptisten und zur Geschichte der täuferischen Gemeinden im 17. und 18. Jahrhundert sowie zur heutigen Situation täuferischer Gemeinden.

In gewohnt kompetenter Weise informiert der Autor über die Entwicklungen im 16. Jahrhundert. Das Buch zeichnet sich hier durch eine sehr solide und die wesentlichen Entwicklungen schildernde Darstellung aus. Startpunkt sind Bewegungen des frühen 16. Jahrhunderts, aus denen die Täufer wesentliche Impulse zogen. Dazu gehörten beispielsweise die Gruppe um Nikolaus Storch in den frühen 1520er-Jahren in Zwickau,

die mit Melanchthon und Luther in Konflikt über die Kindertaufe geriet, sowie Andreas Bodenstein von Karlstadt, der die Kindertaufe wohl nicht mehr praktizierte. Thomas Müntzer wiederum wurde vom proto-täuferischen Kreis um Konrad Grebel in Zürich 1524 als »Gesinnungsgenosse« angeschrieben.

Der Göttinger Kirchenhistoriker orientiert sich an der neueren Forschung, die die Täufer als ein sehr breites Phänomen auffasst und die »monogenetische« Sichtweise, die lediglich die Schweizer Täufer als Norm sah, hinter sich gelassen hat. Er schildert die Entwicklung der Schweizer Täufer, der Hutterer und der Mennoniten ebenso wie jene von spiritualistisch und apokalyptisch ausgerichteten Gruppen um Melchior Hofmann sowie die Münsteraner Täufer, Batenburger und Davidjoristen. Dieser breite Ansatz wird der Vielfalt des Täuferiums im 16. Jahrhundert gerecht. Allerdings zeigt sich hierin auch das Problem der »Täufer«. Denn eine einheitliche Theologie lässt sich weder für das 16. Jahrhundert noch für die späteren Epochen herausarbeiten. Kaufmann formuliert für die Anfangszeit »Schnittmengen«, um Charakteristika der Täufer zusammenzufassen. Diesen Schnittmengen ordnet er die Gnadentheologie, die Nachfolge, das Verständnis des Abendmahls und das Priestertum aller Gläubigen zu.

Eine salomonische Position nimmt der Autor in der Debatte darüber ein, ob die Täufer vor allem mit ihren religiösen oder vielmehr mit ihren sozialen Forderungen Anhänger fanden. Die Täufer gaben Antworten auf verschiedene Missstände, so dass Kaufmann sich gegen die Überbewertung einer Seite ausspricht. Ähnlich abwägend ordnet der Autor die erste täuferische Glaubentaufe in Zürich ein. Sie sei die »Abkehr von einer verweltlichten Kirche« gewesen, die die »Zugehörigkeit zu einer separatistischen Heiligkeitsgemeinschaft« inaugurierte. Zwar lehnt Thomas Kaufmann die Vorstellung, es sei den Beteiligten »von vornherein primär um die Gründung einer minoritären Freikirche gegangen«, als »anachronistisch« ab. Allerdings gesteht er dem Kreis um Konrad Grebel zu, mit der ersten Bekenntnistaufe die Bildung einer eigenen religiösen Gemeinschaft mit freiwilliger Zugehörigkeit im Sinn gehabt zu haben (S. 31).

Mit dem Übergang ins 17. Jahrhundert bricht die Darstellung dann markant ab und bleibt sehr fragmentarisch. Die restlichen Jahrhunderte, die ungefähr 1/3 des Buches einnehmen, werden lediglich federstrichartig skizziert. Damit blendet Thomas Kaufmann leider ganze Episoden täuferischer Geschichte aus, die jedoch für die Rückschlüsse, die er im resümierenden letzten Kapitel zieht, unerlässlich wären. So erfährt der Leser nichts über die Geschichte der Mennoniten und Amischen seit dem späten 18. Jahrhundert in Europa und in Nordamerika. Weder ihr Kampf um Identität, ihre Bereitschaft, sich in die moderne Gesellschaft zu integrieren noch ihr Ringen um Wehrfreiheit, die ab dem 19. Jahrhundert immer mehr aufgegeben wurde, werden geschildert. Auch die verschiedenen Wanderungsbewegungen, etwa nach Südrussland, sowie die Entstehung mennonitischer Kolonien, die Verfolgung in Russland bzw. in der Sowjetunion und die Kompromisse der Mennoniten in der NS-Zeit bleiben unerwähnt. Ganz zu schweigen von der Geschichte der Amischen, die in Deutschland bis zum frühen 20. Jahrhundert Gemeinden hatten. Thomas Kaufmann lässt Mennoniten und Amische nach Nordamerika auswandern, wo sie angeblich als »Old-Order«-Gruppen bis heute ihren Traum vom vormodernen Leben leben. Dass sie nur einen Bruchteil des weltweiten mennonitischen Spektrums ausmachen, erfährt der Leser nicht. Dagegen werden einem Husarenritt gleich baptistische Vergemeinschaftungen in Gemeindebünden sowie Neugründungen von Gemeinden geschildert.

Auch die eigentlich vielversprechende, im Untertitel des Bandes anvisierte Entwicklungslinie »von der radikalen Reformation zu den Baptisten« wird zu wenig ausgestaltet und begründet. So werden Einflüsse der Erweckungsbewegungen ab dem 18. Jahrhundert lediglich für die Baptisten geschildert, nicht jedoch für Mennoniten und Amische. Die vielfältigen Beziehungen von Baptisten und Mennoniten im 19. und 20. Jahrhundert, die unter anderem in Deutschland bestanden, hätten im vorliegenden Band ebenfalls nicht fehlen dür-

fen. Am Ende bleibt das sehr statische Bild einer täuferischen Vielfalt des 16. Jahrhunderts, das nicht einer diachronen Betrachtung unterzogen wird. Politische und gesellschaftliche sowie religionssoziologisch einzuordnende Entwicklungen, mit denen die täuferischen Gemeinden in den vergangenen 500 Jahren konfrontiert waren, und die für reichlich Spannungen, Diskussionen und Spaltungen sorgten, fallen völlig unter den Tisch.

Diese sehr lückenhafte Aufarbeitung der späteren Epochen täuferischer Gemeinden führt zu nicht haltbaren Rückschlüssen im resümierenden Kapitel »Die Täufer in der Geschichte des Christentums«. Dass die Täufer ein »Arrangement mit jeder Art von ›widergöttlichem‹ Regime« ausschlossen (S. 110) und sich in ihrer Geschichte »gegenüber den politischen Ideologien der Neuzeit – insbesondere Nationalismus, Rassismus und Militarismus – als weitgehend resistent erwiesen« (S. 114), vernachlässigt eine komplette Epoche seit der Mitte des 19. Jahrhunderts. Die Mennoniten waren keineswegs immun gegen den wachsenden Nationalismus, und weder Mennoniten noch Baptisten gehörten in der Zeit des Nationalsozialismus zum Widerstand. Die Mennoniten gaben die Wehrlosigkeit sogar offiziell auf und wurden erst nach 1945 wieder zu Pazifisten. Auch die Schlussfolgerung, das Täufertum sei »gegenüber Tendenzen der Hierarchisierung und Klerikalisierung weitestgehend immun« gewesen, ist angesichts der Klerikalisierung, die in täuferischen Gemeinden stattgefunden hat, nicht haltbar.

Letztendlich wirkt das Buch wie ein Schnellschuss, der sich aus den eigenen soliden Forschungen, die Thomas Kaufmann zu den Täufern des 16. Jahrhunderts vorgelegt hat, speist. Dabei hätte es der Autor belassen sollen, denn am Ende bleibt ein schiefes und unvollständiges Bild der 500-jährigen Geschichte. Das Verdienst des vorliegenden Büchleins ist jedoch, dass die täuferische Vielfalt den ihr gebührenden Platz in der Reformationsgeschichte erhält. Sie steht unter anderem für die Freiwilligkeit der Gemeindezugehörigkeit, die Distanzierung von »Staat« und »Macht« sowie den Ruf nach Toleranz und freier Religionsausübung. Die optimistische Überzeugung Thomas Kaufmanns, dass die Täufer des 16. Jahrhunderts den heutigen Großkirchen zeigen könnten, wie man als Minderheit authentisch überlebt, ist bedenkenswert.

Astrid von Schlachta

EVA LABOVIE (HRSG.): Glaube und Geschlecht – Gender Reformation. Wien – Köln – Weimar: Böhlau 2019. 387 S. zahlr., auch farb. Abb. ISBN 978-3-412-51248-4. Geb. € 60,00.

Die Magdeburger Historikerin Eva Labovie, die sich in zahlreichen Veröffentlichungen mit Aspekten der Frauen- und Genderforschung befasst hat, lud im Jahr des Reformationsjubiläums zu einer Konferenz in die sachsen-anhaltinische Landeshauptstadt ein. Dieser Band dokumentiert im Wesentlichen die dort gehaltenen Vorträge.

Erklärtes Ziel der Veranstaltung und des Buches war bzw. ist es, den Rückblick auf die Ereignisse des frühen 16. Jahrhunderts nicht – wie in Kirche und Öffentlichkeit vielfach geschehen – auf die Person Martin Luthers zu fokussieren. Dieser Ansatz schlägt sich z. B. deutlich nieder im Eröffnungsbeitrag von Maria Jepsen, in dem die ehemalige Hamburger Bischöfin erzählend-assoziativ ihre eigenen Erfahrungen als weltweit erste lutherische Bischöfin mit ihrem Verständnis von Reformation verbindet. Dieser eingangs aufgespannte Bogen wird im dritten Teil des Bandes wieder aufgenommen: Aktuelle Geschlechterdiskurse in den Weltreligionen. In Bezug auf die evangelischen Kirchen geht es um die Einführung der Frauenordination (Cornelia Schlarb) und um die Schwierigkeiten des Umgehens mit lesbischen, schwulen und transsexuellen Lebensentwürfen (Kerstin Söderblom). Im Blick auf die katholische Kirche wird die Ämterfrage für Frauen vom II. Vatikanischen Konzil her und damit von einer theologisch-systematischen Argumentation aus entfaltet (Margit Eckholt). Die religionswissenschaftliche Perspektive weist

darauf hin, dass es in jeder der dargestellten großen Religionsgemeinschaften Brechungen und Ambivalenzen zur Genderfrage gibt (Birgit Heller). Abgeschlossen wird dieser Teil mit einem Bericht über das Gender- und Sexualitätsverständnis von Musliminnen und Muslimen, das u. a. auf einer in Deutschland durchgeführten Befragung beruht (Ahmet Toprak und Umut Akkus).

Der Frühen Neuzeit sind die ersten beiden Themenblöcke gewidmet: »I. Reformation – Geschlecht – Geschlechterordnung: Überlegungen aus der Schwellenzeit« und »II. Unordnungen, Umordnungen, Neuordnungen: Wirkungen auf Glaube und Alltag«. Insbesondere Heide Wunder und Claudia Opitz-Belakhal, die die deutschsprachige historische Gender-Forschung entscheidend mitgeprägt haben, gelingt es, ihre umfangreichen Quellenkenntnisse in zukunftsweisende Perspektiven einzubringen. In eine ähnliche Richtung geht die Argumentation von Ute Gause, die für eine Einbeziehung der Intersektionalitätsforschung in die Beschäftigung mit Genderkonstruktionen des 16. Jahrhunderts plädiert. Christian Volkmar Witt behandelt Luthers theologisches Eheverständnis, während Julia Schmidt-Funke sich aus geschlechtergeschichtlicher Perspektive reformatorischen Männlichkeiten zuwendet. Gerade das Nebeneinander dieser so unterschiedlichen Zugangsweisen machen den Reiz dieses Sammelbandes aus; Luthers Texte sind neu zu befragen, und gleichzeitig wird es darauf ankommen, die von Schmidt-Funke skizzierten Männlichkeitsverständnisse »in einer weiter gefassten Geschichte reformationszeitlicher Männlichkeiten miteinander in Beziehung zu setzen« (S. 129). Im II. Abschnitt stehen zunächst zwei Textsorten im Mittelpunkt: Dorothee Kommer untersucht von Frauen der Reformationszeit verfasste Flugschriften, und Heiner Lück analysiert Luthers Testament vom 6. Januar 1542, das Katharina von Bora absichern sollte. Die Problematik von Klosteraustritten, die für Männer und Frauen unterschiedlich aussah, stellt Anne Conrad dar. Anhand täuferischer Martyrologien arbeitet Nicole Grochowina Ambivalenzen der Erinnerungskultur heraus. Mareike Fingerhut-Säck stellt die Handlungsspielräume pietistischer Herrscherinnen zu Beginn des 18. Jahrhunderts in der Grafschaft Wernigerode dar. Der hier verwendete Pietismusbegriff klingt an einigen Stellen so, als ob es sich dabei um eine weitere Konfession handeln würde, wenn die Autorin die pietistische Bewegung dem Protestantismus gegenüberstellt (S. 241, S. 243, S. 246, S. 252f.).

Gerahmt wird dieser Sammelband durch den Abdruck der Grußworte, die 2017 in Magdeburg vorgetragen wurden, durch die Einführung in die Thematik von Eva Labouvie sowie farbige Reproduktionen des besprochenen Bildmaterials und eine Auswahlbibliographie.

Dieser Band macht hinreichend deutlich, wie viele weitere Studien sich zum Thema »Gender Reformation« nahelegen; es ist zu hoffen, dass dieses Beispiel Schule macht.

Ruth Albrecht

MARIA LAURA GIORDANO, ADRIANA VALERIO (HRSG.): Das katholische Europa im 16.–18. Jahrhundert (Die Bibel und die Frauen, Bd. 7.2). Stuttgart: W. Kohlhammer 2019. 408 S. m. Abb. ISBN 978-3-17-035475-3. Kart. € 89,00.

Die zahlreichen Facetten reformatorischer Bewegungen in Südeuropa sind bereits seit Jahrzehnten Gegenstand der italienischen, spanischen, aber auch anglo-amerikanischen Forschung. Deren interdisziplinäre Herangehensweise hat nicht nur entscheidend zur ereignisgeschichtlichen Erschließung der vielfältigen Quellen, sondern auch zu methodischen und theoretischen Innovationen beigetragen, die es heute ermöglichen, Studien zur Reformation und Konfessionsbildung auf den beiden Halbinseln unter dem Aspekt der Sozialdisziplinierung, im Bereich der Ideengeschichte sowie aus mikrogeschichtlicher, institutionengeschichtlicher oder theologiegeschichtlicher Perspektive anzugehen. Nicht zufällig ist die Reformationsforschung oft eng mit der Buchgeschichte und den Gender

Studies verwoben. Ein von international anerkannten Wissenschaftler*innen 2014 auf Italienisch veröffentlichtes Florilegium dieser Forschungen zu übersetzen und in die Reihe »Die Bibel und die Frauen« aufzunehmen, hat das Potential, die deutschen Debatten zu Reformation und Konfessionsbildung bzw. Konfessionalisierung um wichtige Punkte zu erweitern. Der Sammelband kann, trotz seines wenig aussagekräftigen Titels in wesentlichen Teilen eine Einführung in die reformatorischen Bewegungen Südeuropas mit einem Fokus auf deren Protagonistinnen bieten. Dass sie für die deutsche Forschung nötig ist, zeigt die irritierend lapidare Aussage im terminologischen Vorwort der deutschen Herausgeber*innen der Übersetzung, eine Reformation im Süden habe es nicht gegeben (S. 9). Liest man schnell darüber hinweg, stellt sich jedoch bald Dankbarkeit dafür ein, die Beiträge auch einem deutschen Publikum zugänglich gemacht zu haben.

Der von Adriana Valerio vorgelegte Ausgangspunkt des Sammelbandes ist tief in der italienischen Forschungsgeschichte verankert, denn sie verbindet darin die Frage nach dem Bildungsgrad, der Lesefähigkeit und der religiösen und sozialen Disziplinierung der Untertanen/Gläubigen mit derjenigen nach dem Anteil der Frauen an diesen Entwicklungen und diskutiert dies in enger Verbindung mit dem wohl kontroversesten Buch des 16. Jahrhunderts, der Bibel.

Die Herausgeberinnen haben eine breite Palette von Beiträgen zur Beteiligung von Frauen an der Produktion und Dissemination reformatorischer Ansätze, ihrer Funktion als Autorinnen und Leserinnen, als Adressatinnen solcher Wissensinhalte, aber auch als Opfer der Inquisition zusammengeführt. Darüber hinaus vereinen sie in dem Band auch Aufsätze zur Darstellung und Entwicklung biblischer Frauenfiguren in der frühneuzeitlichen Kunst, Musik und Literatur. Frauen waren Grenzgängerinnen nicht nur im geographischen Sinn, sondern auch zwischen den gesellschaftlichen Schichten. Ihnen wurden oft Zuschreibungen zwischen devoter Untertänigkeit, bisweilen sogar Heiligkeit, und scharfer Kritik und Ketzerei angetragen. Dies belegt beispielsweise der Aufsatz von Giovanna Paolin, die sich vor allem mit gelehrten Frauen vor den Inquisitionstribunalen beschäftigt. Neben einem konzisen, klaren Überblick über die italienische Forschung zur Inquisition als Medium der Disziplinierung beschreibt sie die Rolle der Frauen in der italienischen Reformation und deren Verteidigungsstrategien vor der Inquisition. Gerade Adelige und gebildete Patrizierinnen konnten sich oft der Vorwürfe erwehren, weil sie sich einerseits auf der intellektuellen Ebene ihrer Peiniger bewegten und mit diesen diskutieren konnten, andererseits aber auch eine profunde Kenntnis der Inquisitionsverfahren besessen haben mussten. Bisweilen waren sie sogar in der Lage, das Verfahren zum Kollaps zu bringen. Gerade diese Kenntnis der Verfahrenspraktiken teilten sie jedoch überraschend oft mit den weniger Gebildeten; immerhin gelang es erstaunlich vielen Frauen, den Fängen der Inquisitoren zu entkommen, eben, weil sie das Verfahren zu ihren Gunsten einsetzen konnten.

Von welcher großen Bedeutung die Schriften gelehrter Frauen waren, zeigen die Untersuchungen von Tamar Herzig, Ronald E. Surtz, María Pilar Manero Sorolla, Teófanos Egidio López, Sara Cabibbo, Zulmira C. Santos und Francesca Cantú. Ob es sich um einzelne Mystikerinnen, wie beispielsweise María de Ágreda, handelte oder um ganze Kollektive, in allen hier vorgestellten und die Konfessionen überspannenden Fällen haben wir es mit intensiver Bibelkritik und selbstbewusster Bibelauslegung zu tun. Bisweilen führten diese Auslegungen sogar zu elaborierten Thesen über die Superiorität der Frau. Manche dieser Akteurinnen bewegten sich mit ihren Schriften und Auslegungen im Fahrwasser der Täuferbewegung oder entwickelten die aus der Schweiz durchsickernden Ideen in jeweils eigene Richtungen weiter. Andere wiederum erarbeiteten sich Positionen innerhalb des katholischen Mystizismus und trugen entschieden zur Etablierung bestimmter Bewegungen bei, die entscheidend für die katholische Konfessionskultur werden sollten. Dazu gehörte beispielsweise der Marianismus.

Anders als in den geschichtswissenschaftlichen Aufsätzen haben Frauen in den kunstgeschichtlichen Beiträgen nicht die Akteursrolle inne, sondern werden vielmehr als Motiv in der Malerei verfolgt. Dies tut beispielsweise Heidi J. Hornik, die sich mit der Darstellung biblischer Frauenfiguren in der italienischen Malerei zwischen 1500 und 1650 beschäftigt.

Fragt man nach Wendepunkten und Brüchen in der künstlerischen Tradition, so zeigt die Studie von Maria Leticia Sanchez Hernández zu Mäzeninnen, dass die verschiedenen reformatorischen Bewegungen den Kunstmarkt und damit die Darstellungen weitaus weniger beeinflussen konnten als die gezielten Maßnahmen zur Konfessionsbildung im Gefolge des Trienter Konzils.

Die musikgeschichtlichen Aufsätze des Bandes haben eher den Charakter erster Bestandsaufnahmen. Sie sind als Grundlagenforschung zu verstehen, da sie vor allem Überblicke über die musikalische und theatralische Produktion der Zeit bieten.

Der methodologische Unterschied zwischen den verschiedenen Beitragsgruppen führt zwar zu unterschiedlich nachhaltigen Aussagen, dieser breite, interdisziplinäre Blick kann jedoch die Pluralität reformatorischer Bewegungen offenlegen und vermag es, ihren Auswirkungen in diverse Verästelungen frühneuzeitlicher Gesellschaften zu folgen.

Alles in allem liegt mit diesem Band eine überaus lehr- und facettenreiche Einführung in die südeuropäische Reformationsforschung und Frauengeschichte vor. Man kann nur hoffen, dass dieses Buch rezipiert und auch in die akademische Lehre eingebunden wird.

Andreea Badea

NICCOLO STEINER: Diego Laínez und Alfonso Salmerón auf dem Konzil von Trient. Ihr Beitrag zur Eucharistie- und Messopferthematik (Münchener Kirchenhistorische Studien, Bd. 8). Stuttgart: W. Kohlhammer 2019. 469 S. ISBN 978-3-17-034116-6. Kart. € 64,00.

Das Konzil von Trient wurde als Reaktion von katholischer Seite auf die Lehren und Forderungen der Reformation von Papst Paul III. einberufen und fand zwischen 1545 und 1563 statt. Rasch zeigte sich, was sich bereits im Vorfeld des Konzils abgezeichnet hatte, nämlich dass das Tridentinum die Kirchenspaltung nicht mehr rückgängig machen konnte. Stattdessen beschied es die Trennung endgültig und wurde zum Ausgangspunkt der Gegenreformation. Zugleich stellte das Konzil von Trient aber auch den zentralen Startschuss für eine grundlegende Erneuerung der katholischen Kirche dar. Es ist nicht zuletzt der überaus langen Konzilszeit von fast 20 Jahren geschuldet, dass die personelle Besetzung während der drei Tagungsperioden stark wechselte. Allein zwei – heute namentlich nur kaum bekannte – spanische Theologen nahmen unter den drei am Tridentinum beteiligten Päpsten (Paul III., Julius III., Pius IV.) an den insgesamt 25 Sitzungen kontinuierlich teil und prägten mit ihren dezidiert anti-protestantisch-gegenreformatorischen Beiträgen vor allem die Dekrete zum Sakrament der Eucharistie sowie zur Messopferthematik auf maßgebliche Weise: Diego Laínez (1512–1565) und Alfonso Salmerón (1515–1585).

Die beiden Spanier hatten bereits an der Universität Alcalá Bekanntschaft miteinander geschlossen und setzten ihr Studium schließlich gemeinsam an der Pariser Sorbonne fort, wo die Theologiestudenten bald zu Schülern ihres Landsmannes Ignatius von Loyola (1491–1556) wurden. 1534 zählten sie zu den sechs Theologen, die unter der Leitung Loyolas ein Gelöbnis ablegten und damit die *Societas Jesu* begründeten. Kurz darauf in Italien zu Priestern geweiht, wurden sie schließlich als päpstliche Vertreter und theologische Berater der Kardinallegaten zum Konzil von Trient entsandt und waren bis zu dessen Abschluss dabei. Obwohl der für die Glaubenspraxis wesentliche Themenkomplex von Eucharistiesakrament und Messopfer neben den Debatten um die Rechtfertigungslehre und das Verhältnis von Schrift und Tradition zu den zentralen theologischen Kontroversthematen zählte, wurde dieser in der Forschung bislang noch nicht – wie nun von Nic-

colo Steiner – aus den Quellentexten heraus in seinem langjährigen Entwicklungsprozess in theologischer und konziliengeschichtlicher Perspektive aufgearbeitet. Da das Zustandekommen entsprechender Dekrete und Kanones zentral mit Laínez und Salmerón verbunden ist, wird hierbei auch erstmals eine gemeinsame kirchengeschichtliche Beleuchtung dieser beiden wegweisenden Persönlichkeiten, ihrer theologischen Überzeugungen sowie ihrer Rolle innerhalb der (jesuitischen) Theologenwerkstatt im Rahmen der Konzilsarbeit vorgelegt. Damit leistet die kirchenhistorische Arbeit, deren Ziel darin liegen soll, »die Vergangenheit besser zu verstehen und damit die Genese des Gewordenen [zu] erhellen« (S. 16), einen weiteren wichtigen Baustein zum Verständnis des Tridentinums – aber nicht nur das: Indem die Studie herausarbeitet, inwiefern sich in den Texten der beiden »wichtigsten theologischen Mitarbeiter« des Tridentinums im Kern bereits erste Ansätze einer von Loyolas Exerzitien geprägten »Jesuitentheologie« (S. 45) erkennen lassen, kann Niccolo Steiners Untersuchung auch als ein Forschungsbeitrag zum tieferen Verständnis der spirituellen und theologischen Anfänge des Jesuitenordens verstanden werden.

Obwohl es sich um eine im besten Sinne philologisch penible und kleinschrittige Quellenaufarbeitung handelt, die – so bezeugt der ca. 20-seitige Forschungsbericht über kirchen- und konzilienhistorische Studien zu den verhandelten Teilthemen – in einem ebenso umfassenden wie tiefgreifenden Literatur- und Quellenstudium gründet, handelt es sich um eine Studie, die dank der breit angelegten einleitenden Ausführungen zu theologischen Grundlagen und kirchen- wie kulturhistorischen Kontexten auch für Nicht-Spezialisten sehr gut lesbar, weit über personengebundene Theologiediskurse überaus erhellend ist und ein breites Panorama über die Entwicklung gegenreformatorischer Argumentationsstrukturen liefert; eine Tatsache, die der Titel mit seiner Fokussierung auf die weithin unbekannteren spanischen Konzilstheologen leider nicht unbedingt nahelegt und daher eine Vielzahl von grundsätzlich an der Thematik interessierten Lesern wohl eher nicht erreicht.

Die Lektüre der per se thematisch sehr komplexen Studie wird durch die gut strukturierte Gliederung erleichtert: Nach einer konfessionsgeschichtlichen und biographischen Einführung folgt in den drei nach den Sitzungsperioden unterteilten Großkapiteln eine kleinschrittige Präsentation und Analyse der einzelnen Vorträge und Debatten sowie der daraus entstandenen Lehrdekrete und Kanones. Die sehr übersichtliche Gliederung sowie das Register ermöglichen zudem gezielte Teillektüren nach thematischen Einzelaspekten, unterschiedlichen konfessionellen Positionen und theologisch-argumentativen Bezügen von Laínez und Salmerón zu anderen Konzilstheologen.

Niccolo Steiners Abhandlung liefert somit nicht nur mit Blick auf das Konzil von Trient im Allgemeinen und die Eucharistie- und Messopferthematik im Speziellen eine über die theologische und konziliengeschichtliche Perspektive hinausgehende, zutiefst erhellende Lektüre, sondern auch hinsichtlich der Themenkomplexe (Gegen-)Reformation und Societas Jesu.

Marina Ortrud M. Hertrampf

JOHANNES BURKHARDT: Der Krieg der Kriege. Eine neue Geschichte des Dreißigjährigen Krieges. Stuttgart: Klett-Cotta 2018. 296 S. ISBN 978-3-608-96176-8. Geb. € 25,00.

AXEL GOTTHARD: Der Dreißigjährige Krieg. Eine Einführung (= UTB 4555). Stuttgart: UTB/ Wien – Köln – Weimar: Böhlau 2016. 390 S. ISBN 978-3-8252-4555-9. Kart. € 24,99.

GEORG SCHMIDT: Die Reiter der Apokalypse. Geschichte des Dreißigjährigen Krieges. München: C.H. Beck 2018. 810 S. ISBN 978-3-406-71836-6. Geb. € 34,00.

Wie bei historischen Jubiläen mittlerweile üblich, hat auch der 400. Jahrestag des Prager Fenstersturzes vom 23. Mai 1618 seine Schatten weit vorausgeworfen. Neben mehreren

auf spätere Publikationen vorbereitenden Tagungen wurde mit Axel Gotthards bei Böhlau verlegter UTB-Einführung »Der Dreißigjährige Krieg« bereits im September 2016 die erste Gesamtdarstellung vorgelegt. Anders als die meisten im näheren Umfeld des Jahrestages erschienenen Werke richtet sich das Buch jedoch nicht an ein breiteres historisch interessiertes Publikum oder »an fertige Wissenschaftler«, sondern explizit an Studierende »eher im Grund- als im Hauptstudium« (S. 11). Es schließt damit an die teils schon ein wenig in die Jahre gekommenen, aber im Großen und Ganzen immer noch brauchbaren Einführungen von Gerhard Schormann, Geoffrey Parker, Georg Schmidt, Johannes Arndt und Christoph Kampmann an und muss sich daher zuallererst an diesen messen lassen. Denn ob es ein weiteres Kompendium zum Dreißigjährigen Krieg braucht, entscheidet sich wesentlich an der Frage, inwieweit dieses sich hinsichtlich des dargebotenen Stoffes und seiner Deutungen von seinen Vorläufern unterscheidet und vor allem natürlich, ob es bezüglich des Forschungsstandes aktueller ist als diese.

Die Antwort auf diese Frage muss ambivalent ausfallen. Was den Aufbau seines von ihm selbst so bezeichneten »Büchleins« angeht (das gleichwohl die meisten der genannten Einführungen an Umfang übertrifft), wählt Gotthard eine Mischung aus zwei chronologischen und drei quer zum zeitlichen Ablauf der Ereignisse stehenden thematischen Kapiteln, was auf den ersten Blick eine Innovation gegenüber den älteren Einführungen verspricht, die mehrheitlich am althergebrachten Vier-Phasen-Schema des Krieges orientiert sind. *Au fond* hält allerdings auch Gotthard an dieser Einteilung fest (die er denn in den Unterkapiteln auch explizit aufgreift), wenn er den Krieg entlang des Jahres 1630 in zwei große Abschnitte unterteilt und ganz im Geiste der älteren Historiographie erst mit dem Eingreifen Gustav Adolfs eine Europäisierung des Konfliktes erkennen will, wie es in der Überschrift »Mitteleuropa wird zur Bühne von Großmachtrivalitäten« zum Ausdruck kommt. Die ersten zwölf Jahre des Krieges klassifiziert er dagegen ganz im Geiste von dessen hegemonialer Deutung seit der Mitte des 19. Jahrhunderts als »große[n] deutsche[n] Konfessionskrieg«. Folgerichtig beginnt für Gotthard die Vorgeschichte des Krieges mit dem Augsburger Religionsfrieden, und der Weg in den Krieg, dem mit rund 60 Seiten ausführlicher Raum gegeben wird, wird überwiegend aus der Sicht der Reichspolitik und deren konfessioneller Polarisierung, die sich in der kaiserlichen Reichsacht gegen die Reichsstadt Donauwörth 1607 zuspitzte und wenig später zur Gründung von Protestantischer Union (1608) und Katholischer Liga (1609) führte, erzählt.

Die großen europäischen Konfliktlagen des beginnenden 17. Jahrhunderts – der spanisch-niederländische Krieg, das Ringen um die Vorherrschaft im Ostseeraum, Frankreichs Kampf gegen die habsburgische Universalmonarchie und schließlich die das gesamte 16. und 17. Jahrhundert über anhaltenden Kriege gegen das Osmanische Reich –, in die das Geschehen in Böhmen und im Reich von Anfang an eingebettet waren, kommen dagegen überhaupt erst ganz am Ende von Kapitel 2 (der »Ereignisabfolge 1«) ins Spiel (S. 139–145). Und auch die Ereignisse der letzten, immerhin 13 Kriegsjahre umfassenden Phase, des französisch-schwedischen Krieges, werden nach dem Vorbild der älteren Literatur eher summarisch abgehandelt, obwohl ein Großteil der im kollektiven Geschichtsbewusstsein seit dem 19. Jahrhundert primär mit dem Dreißigjährigen Krieg in Verbindung gebrachten und auch im medialen Erinnern an den Kriegsbeginn vor 400 Jahren wiederum aufgerufenen Verheerungen und Bevölkerungsverluste eben gerade auf die 1640er-Jahre zurückgeht. Wie anders sich derselbe Krieg darstellt, wenn man ihn nicht exklusiv aus deutscher bzw. reichsgeschichtlicher Perspektive wahrnimmt, weiß, wer einmal Peter Englund's großartiges Kriegspanorama »Die Verwüstung Deutschlands« (1998) gelesen hat. Aber auch Peter Wilson hat in seinem auf Deutsch zwar erst ein Jahr später, im englischen Original aber bereits 2009 erschienenen Standardwerk »*The Thirty Years War: Europe's Tragedy*«, das bei Gotthard bezeichnenderweise nicht einmal im Literaturverzeichnis erwähnt wird, sowohl auf die bislang unterschätzte Bedeutung der 1640er-Jahre als auch für die von Anfang an

immanente europäische Dimension des Dreißigjährigen Krieges nachdrücklich hingewiesen. Letzteres gilt im Übrigen auch auf die oben erwähnte, 2013 in 2. Aufl. erschienene Einführung von Christoph Kampmann, die Gotthard selbst als »die derzeit beste unter den ausführlichen Darstellungen« charakterisiert (S. 370).

Am nächsten kommt dem aktuellen Forschungsstand somit wohl das 3. Kapitel, das unter der Frage »Wie hat man im Dreißigjährigen Krieg gelebt, gekämpft und gelitten?« steht und das in den letzten 20 Jahren, seit den 350-Jahr-Feiern zum Westfälischen Frieden 1998, in einer ganzen Reihe von Studien deutschsprachiger, aber insbesondere auch anglophoner Historiker*innen immer genauer erforschte »Gesicht des Krieges«, seine Akteure, seine rechtlichen, finanziellen, logistischen und technischen Bedingungen und Aporien in den Blick nimmt. Dies geschieht insgesamt durchaus kenntnisreich und zutreffend, am Ende ist aber auch Gotthard nicht frei vom seitens der akademischen Geschichtswissenschaft lange gehegten Reflex gegen alles Militärgeschichtliche, der frühere deutschsprachige Darstellungen des Krieges nahezu ohne näheres Eingehen auf das eigentliche Kriegsgeschehen auskommen ließ, wenn er schreibt: »Kampftechniken, Waffengattungen – da wollen wir nur das Allernötigste erfahren, das ist etwas für Liebhaber, für Militariafans«. Dass eben diese Faktoren zusammen mit den logistischen Aspekten der Kriegführung für den Verlauf des Krieges wie auch für dessen außergewöhnliche Dauer – und damit auch für seinen Ruf als »dunkelste[s] Kapitel der vormodernen deutschen Geschichte« (S. 11) – von entscheidender Bedeutung und religions- bzw. machtpolitischen Interessen keineswegs nach- oder unterzuordnen sind, davon kann man sich wiederum am eindrucklichsten bei Englund und Wilson überzeugen. Gotthard dagegen beschreibt die Funktionsweisen vormoderner Kriegführung insgesamt zwar zutreffend, formuliert bisweilen aber etwas zu flapsig-mokant, wenn er bspw. den Begriff des Kriegsunternehmers als »Unternehmer, der anstatt in Rollmöpse in eine Soldtruppe investiert hat« erklärt (S. 155). Zumal damit gleichzeitig völlig falsche Vorstellungen von der sozialen Stellung frühneuzeitlicher Kriegsunternehmer evoziert werden, bei denen es sich eben nicht um hanseatische Kaufleute, sondern zumeist um Adelige handelte, die im (auch persönlich ausgefochtenen) Kriegsdienst wirtschaftlich, vor allem aber auch bezüglich ihrer Position in der frühneuzeitlichen Ständegesellschaft Fortüne zu machen suchten – der auf S. 187ff. ausführlich behandelte Wallenstein ist da nur ein besonders prominentes Beispiel unter vielen. Überhaupt ist der mit rhetorischen Fragen und Ausrufesätzen – »Soviel zur Lebensweise!« (S. 177) – im Übermaß aufwartende kolloquiale Stil – das Buch ist laut Vorwort aus den Vorlesungen des Autors entstanden, was sich auch am Fehlen jeglicher Quellen- und Literaturbelege bemerkbar macht, die man sich offenbar aus den am Ende auf annähernd vier Seiten aufgelisteten Aufsätzen des Autors zusammensuchen soll – für den über das Bachelorstudium hinausgewachsenen Leser auf Dauer nur schwer erträglich. Dies insbesondere auch deswegen, weil Gotthard im Bemühen, sich seiner Zielgruppe sprachlich anzubiedern, auf die behandelten historischen Lebenswelten bisweilen einen seltsam herablassenden Blick hat, wenn er bspw. die Landbevölkerung als »Bauernlackel« bezeichnet (S. 164). Insoweit ist das Buch leider auch das Produkt eines wissenschaftlichen Verlagswesens, in dem allenfalls noch formal korrektur gelesen wird, aber keine Fachlektorate mehr existieren, die dem Autor wahrscheinlich von einem derart ranschmeißerischen Duktus abgeraten hätten.

Die beiden anderen hier zu besprechenden Werke unterscheiden sich davon sowohl hinsichtlich der Zielgruppe als auch ihres Selbstverständnisses deutlich. Sowohl bei Georg Schmidts »Reiter[n] der Apokalypse« als auch Johannes Burkhardts »Krieg der Kriege« handelt es sich, wie schon die plakativen Titel überdeutlich signalisieren, um *magna opera* – geschrieben, um pünktlich zum Gedenkjahr und mit der entsprechenden öffentlich-medialen Aufmerksamkeit im Rücken die Sicht ihrer jeweiligen Verfasser, die beide bereits in den 1990er-Jahren mit kleineren Überblickswerken zum Dreißigjährigen Krieg hervorgetreten sind, auf diesen Krieg noch einmal einem möglichst breiten Publikum nahezu-

gen. Insbesondere bei Burkhardt finden sich wiederholt Reminiszenzen an sein 1992 bei Suhrkamp erschienenenes »Bändchen« (S. 10), teils in apologetischer Absicht, etwa wenn er die darin geäußerte These vom »stehengebliebenen« Heer gegen die seinerzeit von Bernhard R. Kroener geäußerte Kritik erneut zu profilieren sucht (S. 111, S. 131ff.). Die öffentlich-mediale Deutungshoheit über den Dreißigjährigen Krieg musste Burkhardt wie auch Schmidt trotzdem über weite Strecken, bis zum Erscheinen ihrer jeweiligen Bücher kurz vor dem Gedenktag im Mai, einem Dritten überlassen, nämlich dem Berliner Politologen Herfried Münkler, der mit seinem knapp tausendseitigen Buch »Der Dreißigjährige Krieg: Europäische Katastrophe, deutsches Trauma 1618–1648« die Aufmerksamkeit der Medien nahezu exklusiv auf sich ziehen konnte. Neben der Prominenz des Autors und dem seitens des Rowohlt-Verlages ausgesprochen klug gewählten Erscheinungstermin im Herbst 2017 verdankte sich dies vor allem der von Münkler bereits Anfang der 2000er-Jahre lancierten These, der Dreißigjährige Krieg könne sozusagen als Blaupause für das Verständnis der sogenannten »Neuen«, asymmetrisch geführten Kriege seit den 1990er-Jahren dienen, die allerdings angesichts der völlig unterschiedlichen historischen Gegebenheiten und Faktoren einer kritischen Überprüfung genauso wenig standhält wie seine rhetorisch ebenso geschickte wie sachlich abwegige Behauptung, die Historiker hätten seit C. V. Wedgwood in den 1930er-Jahren keine Gesamtdarstellung zum Dreißigjährigen Krieg mehr vorgelegt, sondern sich dem Krieg nurmehr »antiquarisch« genähert.

Dass dem nicht so ist, belegen eindrücklich die beiden hier näher zu besprechenden Werke, die zwar erst einige Monate nach Münklers geschichtspolitischem Großessay erschienen sind, aber auf langjährige Vorarbeiten einschließlich der erwähnten Monographien ihrer Verfasser zurückgehen. Johannes Burkhardt setzt gar in ähnlich expliziter Weise auf Aktualitätsbezug wie Münkler, wenn er fragt, »was aus dem Krieg der Kriege noch heute oder heute wieder von Nutzen sein könnte« (S. 13), und scheut auch vor aktuellen Anspielungen und Vergleichen – etwa der Haltung des Hamburger Rates im Dreißigjährigen Krieg mit der aktuellen Flüchtlingspolitik (S. 24) – ebenso wenig zurück wie vor dem Gebrauch modischer Neologismen (»Ekelfood«). Im Gegensatz zu Münkler geht es Burkhardt aber nicht um den Krieg als solchen, sondern gleichsam im Umkehrschluss von Münklers Diktum vom »Krieg, der nicht enden will« um eine »Neuvermessung des Friedensproblems«, genauer gesagt darum, »mögliche Friedensalternativen zu erkunden« (S. 11). Dabei geht es Burkhardt allerdings weniger um die u. a. in der Rede des damaligen Außenministers und heutigen Bundespräsidenten Frank-Walter Steinmeier auf dem Historikertag in Münster 2016 zum Ausdruck kommende Frage nach der möglichen Vorbildfunktion des Westfälischen Friedens für die Beilegung heutiger Konflikte als um die auch bei Gotthard wiederholt gestellte Frage, warum der Krieg immer weiter ging und nicht an bestimmten Punkten, die dazu die Möglichkeit geboten hätten, beendet wurde. Er zieht dazu argumentativ die Verheerungen und Gewaltexzesse gegen die Bevölkerung, für die der Dreißigjährige Krieg bis heute berüchtigt ist und die für das anhaltende Interesse der Öffentlichkeit wie auch der Forschung an diesem wesentlich mitverantwortlich sind, heran, um seine »große Anfrage« (S. 50) an die historischen Akteure zu formulieren: »Hat denn hier keiner eingreifen können?« (S. 36)

Während er den Gräueltaten der Soldaten an der zivilen Bevölkerung, aber auch deren eigenen prekären Lebensumständen in einem ersten Kapitel breiten Raum gibt, bleibt der nicht zu überschätzende Beitrag der frühneuzeitlichen Kriegführung und ihrer (v. a. logistischen) Defizite zum Fortdauern des Krieges merkwürdig unterbelichtet. Die materiellen Grundlagen der Kriegführung werden überhaupt nur am Rande gestreift und – wie übrigens auch bei Georg Schmidt – exklusiv im Zusammenhang mit dem Phänomen Wallenstein geschildert, dem ein eigenes Kap. (3) gewidmet ist. Ähnlich wie bei Gotthard zeigt sich hier die Problematik einer im Kern eben doch auf das Reich zentrierten Betrachtung des Dreißigjährigen Krieges: Über militärgeschichtliche Langzeitentwick-

lungen wie die Verstetigung der Heere ohne vergleichende Blicke auf die führenden europäischen Militärmächte der Zeit – allen voran Spanien und die Niederlande, seit 1635 dann zunehmend auch Frankreich – zu rasonieren, führt unweigerlich zum Nachbeten längst überkommener Meisternarrative mitsamt der diesen inhärenten systematischen Überschätzung von Einzelpersonen wie »dem oberkommandierenden Firmenchef Wallenstein« (S. 117). Und noch eines wird hier deutlich: Am Ende geht es Burkhardt bei der Darstellung der verschiedenen Friedensinitiativen und möglichen Schlusspunkte des Krieges – von der zeitgenössisch als »Interposition« bezeichneten sächsischen Vermittlungsinitiative im Konflikt zwischen den böhmischen Ständen und dem Kaiser über die Friedensschlüsse von Lübeck (1629) und Prag (1635) bis zur von Burkhardt als »Go-In« apostrophierten Beteiligung der Reichskreise und -stände an den Westfälischen Friedensverhandlungen – weniger um Friedensforschung als um die argumentative Verifizierung seiner eigenen These vom Staatsbildungskrieg, der »mit der Richtungsentscheidung im Westfälischen Frieden zur souveränen Einzelstaatlichkeit« (S. 257) zum Ende gekommen sei. »Der Krieg der Kriege« ist somit – wie schon der Suhrkamp-Band von 1992 – eigentlich keine Gesamtdarstellung des Dreißigjährigen Krieges, sondern eine wiederum sehr pointierte Auseinandersetzung mit dessen Deutung.

Pointiert in mancher Wertung wie auch der historischen Situierung des Dreißigjährigen Krieges insgesamt ist schließlich auch das dritte der hier zu besprechenden Werke von Georg Schmidt, das sich seinem Thema jedoch mit einem viel weiter ausholenden Bogen und deutlich größerer synthetischer Kraft – nicht zuletzt im Blick auf die gründlich zur Kenntnis genommene und in einem entsprechend umfangreichen Verzeichnis nachgewiesene neuere Forschung – als die beiden anderen Darstellungen zuwendet. Grundsätzlich an der Chronologie der Ereignisse orientiert, die Schmidt unter der Gesamtüberschrift »30 Jahre« in neun Kapitel unterteilt (wobei das letzte Kriegsjahrzehnt auch hier wiederum vergleichsweise kurz abgehandelt wird), wird hier auf rund 800 Seiten souverän ein breites Panorama des Krieges, seiner Ereignisse und Schlachten, seiner politischen und militärischen Akteure sowie der dazugehörigen Voraussetzungen und Folgen entfaltet, das sowohl im Blick auf die Beherrschung und Durchdringung seines Gegenstands und der Quellen als auch auf die Reflexion der neueren Forschungsdiskussionen nur in Wilsons noch monumentalerer Abhandlung eine Entsprechung findet, die zugleich andere Akzente setzt. Der Vorgeschichte des Krieges, die er aus verschiedenen Blickwinkeln erkundet, sowie dessen Beendigung widmet Schmidt jeweils drei Kapitel, denen noch ein Prolog und ein Epilog voran- bzw. nachgestellt sind, in denen sich der Autor mit der Rezeptions- und Deutungsgeschichte des Krieges und seiner Instrumentalisierung im Dienste der preußisch-deutschen Nationalstaatsgründung auseinandersetzt und dieser die Sichtweise der Zeitgenossen entgegensetzt, die am Anfang des Krieges natürlich noch nichts von seiner Dauer wissen konnten, um dann allerdings seinerseits eine große Erzählung ex post anzukündigen.

Die Vorgeschichte des Konfliktes wird unter der Gesamtüberschrift »Spuren« jedoch zunächst noch durchaus multifaktoriell und vor allem als nicht zwangsläufig in den Krieg mündend präsentiert, wobei politische Faktoren wie die Reichsverfassung oder der habsburgische Bruderzwist ebenso Berücksichtigung finden wie die zunehmenden konfessionellen »Verhärtungen« im spanisch-niederländischen Konflikt und den französischen Religionskriegen, die Hexenverfolgungen und die »Kleine Eiszeit«. Dies entspricht durchaus dem von Schmidt selbst zuvor skizzierten Programm. Demnach werden die »traditionellen Charakterisierungen des Dreißigjährigen Krieges als deutscher oder europäischer Glaubens-, Freiheits-, Wirtschafts- und Mächtekrieg (...) nicht zurückgewiesen. Das Tableau wird jedoch um vier Beobachtungen erweitert: erstens die zeitgenössische Frage nach Gottes Wille und Strafericht, zweitens die unbändige Angst, drittens den Kampf um die Freiheit und viertens den Zufall und das Rad der Fortuna.« (S. 22f.) Denn

die »Akteure beklagten häufig den Mangel an Wissen und Informationen und mussten deswegen auf gut Glück entscheiden.« (ebd.) Diese abwägende, den zeitgenössischen Akteuren nicht unter Berufung auf heutige Werthaltungen vorschnell ihre eigene Handlungsrationalität absprechende Herangehensweise findet sich auch in späteren Passagen, etwa dem über die »Kriegsgräuel« (S. 400ff.) während des Vordringens nach Bayern. Schmidt relativiert diese nicht, nimmt aber auch nicht die bequeme Warte des sittlich-moralisch überlegenen heutigen Beobachters ein, wie es Burkhardt in den entsprechenden Passagen seines Buches tut. Vielmehr schaut er genauer nach den situativen Kontexten, betont die Rolle von Amtsmännern (S. 401) und sog. Ordinanz, also Verpflegungs- und anderen Ordnungen, die die Abgabeverpflichtungen der Landbevölkerung gegenüber den einquartierten Truppen regelten (S. 405), und gibt auch der durchaus nennenswerten, sonst aber meist unerwähnt bleibenden bäuerlichen Gegenwehr Raum (S. 402ff.), um zu dem im Gesamtbild sicher zutreffenden Schluss zu kommen: »Das Bild von den Soldaten, die raubend, plündernd und brennend durch die Lande zogen, ist in dieser Pauschalität falsch.« (S. 402)

Diese abwägende Betrachtungsweise endet da, wo es um die Einordnung des Konfliktes in den Geschichtsverlauf geht, der zumindest hinsichtlich des Dreißigjährigen Krieges und seiner Folgen bei Schmidt eine klare Richtung kennt. Wie Burkhardt lehnt auch Schmidt eine Deutung des Krieges als Religionskrieg insgesamt wie auch nur für die frühe Phase ab (»Es gehört zu den Paradoxien des Dreißigjährigen Krieges, dass er von Anfang an kein Glaubenskrieg war, aber als solcher inszeniert wurde, um Unterstützung zu finden«) und sieht ihn als Verfassungs- bzw. Freiheitskonflikt – trotz und gerade wegen der religiösen Aufladung des Krieges z. B. in den Predigten vieler protestantischer Pfarrer, auf die er ausführlich eingeht. Denn da sich – verkürzt gesagt – das dort angedrohte Strafgericht letztlich nicht eingestellt habe, sei der Krieg zum Katalysator für Säkularisierung und Aufklärung geworden und »Gott verlor nach dem Dreißigjährigen Krieg seine irdische Allzuständigkeit« (S. 645). Wie Burkhardt entscheidet sich damit auch Schmidt trotz seiner umso viel ausführlicheren, im Detail über weite Strecken ausgesprochen ausgewogenen Darstellung am Ende im Kern für eine »harte« Meistererzählung, deren Wert er denn auch zu Beginn des Buches vorsorglich gegen ihre Kritiker verteidigt (S. 20). Dieser geschichtsphilosophischen Zuspitzung entspricht schließlich auch hier eine im Voranschreiten der Erzählung immer stärkere Verengung des Geschehens auf das Römisch-Deutsche Reich, und es ist, ganz wie bei Gotthard und auch Burkhardt, dann letztlich doch von einem »Deutschen Krieg« die Rede.

Alle drei besprochenen Werke zeigen somit mindestens zwei ebenso traditionelle wie grundlegende Probleme der deutschsprachigen Geschichtsschreibung über den Dreißigjährigen Krieg auf, die auch im Umfeld des Gedenkjahres 2018 wieder virulent geworden sind. Problem eins: Deutsche Historiker (und möglicherweise auch Historikerinnen) sind in ihrer Wahrnehmung viel zu reichszentriert und nehmen fremdsprachige Literatur nach wie vor eher nur am Rande zur Kenntnis. Problem zwei ist, damit zusammenhängend, die Liebe zu den großen Narrativen: Noch immer muss der Krieg *entweder* vorrangig ein Konfessionskrieg *oder* aber ein (deutscher) Verfassungskonflikt (oder gar ein Staatsbildungskrieg) sein, zudem die größte Katastrophe der deutschen Geschichte vor dem Zweiten Weltkrieg oder gleich das deutsche Trauma schlechthin. Tatsächlich aber entzieht sich der Dreißigjährige Krieg allein schon von seinen zeitlichen und räumlichen Dimensionen her ebenso wie angesichts der Vielzahl der an ihm beteiligten Mächte und Akteure, die die damaligen materiellen und natürlichen Ressourcen auf die Dauer überstieg, sowie des kaum zu überschätzenden Einflusses für die Zeitgenossen unkalkulierbarer Faktoren wie Seuchen, Hungersnöten, Missernten usw. auf den Kriegsverlauf einer solchen eindimensionalen Deutung.

Markus Meumann

FRANK SOBIECH: Jesuit Prison Ministry in the Witch Trials of the Holy Roman Empire: Friedrich Spee SJ and his *Cautio Criminalis* (1631) (Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu vol. 80). Rom: Institutum Historicum Societatis Iesu 2019. 539 S. ISBN 978-88-7041-380-9. Geb. € 60,00.

Diese Habilitationsschrift an der Würzburger Katholisch-Theologischen Fakultät 2017 erscheint wegen der internationalen Verbreitung in englischer Übersetzung. Sie kann als wichtigster Beitrag zur Spee-Forschung nach dem Abschluss der vierbändigen Historisch-kritischen Ausgabe sämtlicher Schriften von Friedrich Spee (1591–1635) durch Theo G. M. van Oorschot im Jahr 2005 gewürdigt werden. Sobiech konnte unterstützt von Stipendien und Gastfreundschaft in einem Zeitraum von mehr als einem Dreivierteljahr erstmals umfassend die römischen Quellen zu Spee studieren. Auch die benutzten deutschen Archive und Bibliotheken ergeben eine lange Liste. Den Fleiß und das Finderglück des Autors konnte der Rezensent sehen bei den Ergänzungen zu seiner Liste der erhaltenen Exemplare der *Cautio Criminalis* 1631 und 1632 (in der historisch-kritischen Ausgabe 2005, Sobiech S. 15f.) und in dem Briefwechsel, der wegen des Verbleibs eines Exemplars in Privatbesitz geführt wurde.

Von besonderer Bedeutung ist Teil II über den Lebenslauf von Friedrich Spee und seine Schwierigkeiten im Jesuitenorden (S. 25–164), die bei der Publikation der *Cautio Criminalis* und ihren Konsequenzen (1629 bis zu Spees Tod in Trier 1635) kumulieren. Zu den verschiedenen Stationen seiner Ausbildung und Lehre (Trier, Speyer, Worms, Mainz, Paderborn, Köln) sind erstmals die örtlichen Verhältnisse und die Jesuiten und Persönlichkeiten, die Spee begegnet sind, mit Daten und Quellen genannt. Zum Druck der Erstausgabe der *Cautio Criminalis* beim Universitätsdrucker Lucius in Rinteln wird die »Lücke der Zensur« (*Gap in Censorship*) im Dreißigjährigen Krieg erörtert. Die zweite Ausgabe 1632, gedruckt von Cornelius ab Egmond in Köln, wurde nach Sobiech neben Spee von Egmonds Gast, dem Juristen Helfrich Ulrich Hunnius (1583–1636) – ehemals Professor in Marburg, zum Katholizismus konvertiert, Vizekanzler des Trierer Kurfürsten – befördert, nicht aber vom Jesuitenprovinzial Nickel. Wenn die beiden Ausgaben mit der Angabe *Incerto theologo Romano* oder *orthodoxo* als *pseudonymous* bezeichnet werden (S. 339–352 u. ö.), kann angemerkt werden, dass es sich nicht um einen falschen Namen, sondern eine korrekte Angabe zur Verschleierung handelt.

Der III. Teil behandelt – dem Haupttitel des Buches entsprechend – als zweites Hauptthema die Gefängnisseelsorge der Rheinischen Jesuiten bei Hexenprozessen als Voraussetzung und Kontrast zu Spees Kritik in der *Cautio Criminalis* (S. 165–334, davon S. 311–334 Spee). Die Seelsorge bei Fragen der Hexerei und Zauberei beginnt nicht mit Besuchen der Jesuiten in Gefängnissen und auf Hinrichtungsstätten, sondern viel früher mit Katechismusunterricht, Predigten, Seelsorgegesprächen, Exerzitien, Segnungen und Exorzismus. Behandelt wird die Rheinische Provinz der Jesuiten, die große Teile Deutschlands umfasste und 1626 in die Niederrheinische und Oberrheinische Provinz geteilt wurde. Abgesehen von Andreas Kirchberger SJ, der 1576 in Rottenburg geboren wurde, sind aus dem Gebiet der späteren württembergischen Diözese Rottenburg die Hexenprozesse in der Fürstpropstei Ellwangen angeführt. Quellen befinden sich vor allem im Archivum Romanum SI in Rom (Germ., Rh. Inf. und Rh. Sup.) und in deutschen Archiven, beispielsweise dem Hauptstaatsarchiv Koblenz (Best. 211 mit den Hexenprozessen von der Reichsabtei St. Maximin bei Trier). Ein Kapitel über die Gutachtertätigkeit von Jesuiten (*The Expert Opinions*, S. 275–292) wurde mit einer Quellenedition (lat., engl.) im Anhang ergänzt und in einer modifizierten deutschen Fassung im Spee-Jb. (2018/19, S. 139–185) veröffentlicht: »Der Mertesdorfer Bauer und ›Zauberer‹ Thomas Feilen vor Gericht. Die St. Maximiner Gutachten (1629) der Trierer Jesuitenprofessoren...«. Die herausragende Bedeutung von Spees Argumentation ist bekannt, wird aber durch den Vergleich mit seinen Mitbrüdern, die dem »Zeitgeist« folgten, untermauert.

Teil IV des Buches behandelt die Rezeption der *Cautio Criminalis* und das offizielle Gedenken an Spee im Jesuitenorden vom 17. bis 20. Jahrhundert, das zu keiner Unterstützung der Seligsprechung führte. Die Schlussbetrachtung ist deswegen unter Anknüpfung an Stellungnahmen der Jesuiten Karl Rahner 1983 und Paolo Molinari 1985 den Grenzen des Gehorsamsgelübdes gewidmet. Dass neben anderen Institutionen 14 Erzdiözesen und Diözesen in Deutschland, Österreich und der Schweiz (auch solche, in denen Spee nicht selber gewirkt hat) sich an den Druckkosten beteiligt haben, sei als Hinweis auf die heutige Spee-Rezeption notiert.

Gunther Franz

MONA GARLOFF, CHRISTIAN VOLKMAR WITT (HRSG.): *Confessio im Konflikt. Religiöse Selbst- und Fremdwahrnehmung in der Frühen Neuzeit. Ein Studienbuch* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 129). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019. 305 S. ISBN 978-3-525-57142-2. Geb. € 85,00.

Die vorliegende Publikation vereint eine ausführliche thematische Einleitung (Christian V. Witt) und neun der zwölf Einzelbeiträge unter sehr genau definierten gemeinsamen Fragestellungen: Wie nehmen sich christliche Konfessionen und ihre Kirchen zwischen der Mitte des 16. und dem Anfang des 18. Jahrhunderts selbst und gegenseitig wahr, welche Notstands-, Kampf- und Rückeroberungsstrategien entwickeln sie aus dieser Verdammung der jeweils anderen Seite inklusive des Islams, und wie wirkt diese Konfliktsituation verstärkend auf die Vertiefung und Einschärfung des eigenen Bekenntnisses ein? Darüber hinaus ist ein Kapitel dem Versuch gewidmet, die Philosophie Descartes am Ende des 17. Jahrhunderts mit calvinistischer Rechtgläubigkeit zu versöhnen (Kai-Ole Eberhardt zu Balthasar Bekkers »Bezauberte Welt«), ein weiteres thematisiert das 1570 in Polen geschlossene Übereinkommen von Lutheranern, Reformierten und Böhmisches Brüdern (Maciej Ptaszynski zum Konsens von Sendomir), während der abschließende Text von Maren Bienert die Beurteilung des Pietismus durch den lutherischen Theologen Albrecht Ritschl in den 1880er-Jahren behandelt. Damit sind für verschiedene Zeiten und Räume (das Reich, Rom, die Niederlande, Polen) zentrale Fragestellungen zum »Konfessionellen Zeitalter« bündig und nachvollziehbar umrissen – und nicht nur das. Alle zwölf Artikel sind einheitlich gegliedert; im Mittelpunkt steht jeweils ein Ausschnitt aus einer für den jeweiligen Themenkreis relevanten Quelle, die in einer ausführlichen Hinführung historisch kontextualisiert und inhaltlich näher umrissen wird; nach der Edition folgt deren ausführliche Interpretation. Dabei ist auch das Thema der übrigen Einzelbeiträge breit gesteckt. So untersucht Christian V. Witt mit Bellarmins »Kontroversen« einen Klassiker dieser aus Abgrenzung, Verteufelung und Eigenapologie gemischten Textgattung, Malte van Spankeren die polemische Auseinandersetzung der Lutheraner Samuel Huber und Philipp Nicolai mit dem Islam (und in diesem Zusammenhang auch mit feindlichen christlichen Konfessionen), während Joachim Werz analoge Texte des Jesuiten Matthias Mairhofer nach den Kriterien Selbstverständnis und Fremdperzeption analysiert. Stärker auf »Sonderfälle« des Genres fokussiert ist Christopher Voigt-Goys Studie zur lutherischen Bewertung städtischer Gesellschaften mit mehr als einer Konfession, Nina-Maria Klugs Präsentation und Interpretation von Flugblättern zum »Reformations-Jubiläum« von 1617 und Marco Cavarzeres Ausführungen zu einer weitgehend unkommentierten Edition der päpstlichen Konklaveordnungen und diesen widersprechender Konklaveberichte des 17. Jahrhunderts durch den Lutheraner Hermann Conring von 1651; die Grundidee dieser »Kampfedition«, deren Widmungsbrief vorgelegt wird, besteht naturgemäß darin, den Gegner mit eigenen Worten sprechen und sich dadurch in seiner ganzen Verworfenheit offenbaren zu lassen. Die Wendung von den Texten zu den Kultgegenständen vollzieht Tobias C. Weissmann, der die römische Rosenkranzbru-

derschaft, ihre Prozession zum Gedenken an die Schlacht von Lepanto und speziell den dabei gezeigten Festapparat ins Blickfeld rückt. Gegen Ende des Konfessionellen Zeitalters situiert sind Andreea Badeas Beitrag zum Verbot der von Antwerpener Jesuiten herausgegebenen »*Acta sanctorum*« durch die römische Indexkongregation aus dem Jahr 1697 und Mona Garloffs Untersuchung zur Position protestantischer Buchhändler in den habsburgischen Ländern 1680 bis 1750.

Dem Anspruch, ein Studienbuch, das heißt: eine für Studierende geeignete Einführung und Vertiefung in die komplexe Materie zu bieten, wird das vorliegende Kompendium exemplarisch gerecht. Demgegenüber fallen kleinere Kritikpunkte kaum ins Gewicht: Manches an theoretischen Grundlagen hätte sich einfacher ausdrücken lassen, zudem ist eine gewisse Redundanz speziell in diesem Bereich zu verzeichnen. Und gerade weil die meisten untersuchten Quellen ein Tableau absoluter Intoleranz zeichnen, wäre die Aufnahme einer Gegenstimme, etwa von Sébastien Castellio, wünschenswert gewesen, denn auch sie gehört zum Zeitpanorama.

Volker Reinhardt

HANS-MARTIN KIRN: Geschichte des Christentums IV,1: Konfessionelles Zeitalter (Theologische Wissenschaft, Bd. 8.1). Stuttgart: W. Kohlhammer 2018. 358 S. ISBN: 978-3-17-031034-6. Kart. € 39,00.

HANS-MARTIN KIRN, ADOLF MARTIN RITTER: Geschichte des Christentums IV,2: Pietismus und Aufklärung (Theologische Wissenschaft, Bd. 8.2). Stuttgart: W. Kohlhammer 2019, 373 S., ISBN: 978-3-17-033678-0. Kart. € 39,00.

Das vom Verlag Kohlhammer herausgegebene Sammelwerk »Theologische Wissenschaft« richtet sich an einen breiten Leserkreis: An Studierende der Theologie, die sich auf das Examen vorbereiten, an Religionslehrer, die Informationen suchen sowie an einen weiteren Kreis von Personen, die sich für die Theologie und die Geschichte des Christentums interessieren. Die beiden Bände, die der in Groningen lehrende Kirchenhistoriker Hans-Martin Kirn vorgelegt hat, schließen in diesem Werk die Lücke zwischen dem Band »Geschichte des Christentums III. Spätmittelalter – Reformation – Konfessionalisierung«, den Gottfried Seebaß geschrieben hat, und dem Band »Geschichte des Christentums V. 19. und 20. Jahrhundert« aus der Feder von Klaus Fitschen und Adolf Martin Ritter. – Auf den ersten Blick ist Kirns Leistung beeindruckend. Er hat eine gewaltige Summe von historischen Daten gesammelt und geordnet. Äußerst gewissenhaft widmet er sich dem Lebenslauf und den theologischen Ansichten einzelner Personen sowie der Ausgestaltung christlichen Lebens in einzelnen Regionen. Orts-, Personen- und Sachregister erschließen den Inhalt. Wer bestimmte Information sucht, wird in den allermeisten Fällen fündig. Zu allen Abschnitten nennt er die einschlägige Literatur, auch wenn man sich gelegentlich fragt, warum er ein Buch aufgenommen hat und ein anderes nicht. Nach einführenden Bemerkungen zu Begriff und Bedeutung des »Konfessionellen Zeitalters« beschreibt Kirn in Band IV/1 nach Ausführungen zur Forschungsgeschichte zunächst das, was er die Konfessionslandschaften nennt und das, was er als die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen sowie als Konfessionskulturen und Konfessionsgesellschaften bezeichnet. Anschließend erläutert er in großen Kapiteln das Luthertum, das Reformiertentum, die Church of England, den Römischen Katholizismus sowie den Religiösen Nonkonformismus. Mit einem knappen Abschnitt über das Judentum schließt er diesen Band ab.

Kirn hat in diesem Band also eine Serie von großen Schubladen konstruiert, in die er das historische Material einordnet. In jeder der Schubladen herrscht die gleiche Ordnung: Kirche und Staat, kirchliches Leben und religiöse Praxis, Theologie als Wissenschaft; dazu kommen, je nach Fall, einige Besonderheiten. Damit legt Kirn solide Grundlagen

für konfessionelle Vergleiche. Problematisch ist dieses Vorgehen jedoch an zwei Punkten. Nicht einleuchten kann mir die Art und Weise, wie er unter dem Oberbegriff »Religiöser Nonkonformismus« höchst unterschiedliche Richtungen in eine Schublade steckt. Hätten die Täufer nicht zuletzt im Hinblick auf die weitere Geschichte der Baptisten weltweit eine eigene Schublade verdient? Gehören die »Arndtianer« nicht zu den Lutheranern in eine Schublade? Wäre es nicht angebracht gewesen, die »Chiliasen« zusammen mit den radikalen Pietisten in Band IV/2 zu schildern und die »Kabbalisten« im Abschnitt über das Judentum? Problematisch ist es zudem, dass er auf Jean de Labadie im Kapitel über die Reformierten eingeht, wo doch in der Forschung seit Jahrzehnten über die Beziehungen zwischen Labadie und Philipp Jakob Spener diskutiert wird. Kurzum: Manche der Einteilungen leuchten ein, andere nicht.

Im Abschnitt zur Forschungsgeschichte erwähnt Kirn, und das ist der zweite Punkt meiner Kritik, die neueren Forschungen zu den Frömmigkeitsgeschichtlichen Auswirkungen der sogenannten »Kleinen Eiszeit«. Er bemerkt, dass »in unserem Kontext von einer dauerhaften, nungleich unterschiedlich intensiv wahrgenommenen und markierten ›Strukturkrise der (Volks-)Kirchlichkeit‹ bzw. des Traditionschristentums auszugehen« sei, »die Reforminitiativen und -bewegungen unterschiedlicher Art freisetze« (S. 17). Kirn hat jedoch weder die gewaltigen demographischen Folgen der »Kleinen Eiszeit« berücksichtigt noch deren nicht minder gewaltige soziale und religiöse Folgen. Denn wenn die Mortalitätsziffern aufgrund von Hungersnöten und Seuchen binnen weniger Jahre rasch anstiegen, dann war nichts mehr wie vorher, dann haderten die Menschen mit ihrem Gott und fragten, warum er sie so bitter strafe. Dazu zwei Beispiele. Im Abschnitt über die Hexenverfolgungen schreibt Kirn: »Ihren Höhepunkt erreichten diese im mittleren Europa vom letzten Viertel des 16. Jahrhunderts bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts, mit intensiven Phasen ungefähr zwischen 1590 und 1630« (S. 75). Das ist durchaus richtig. Was die Leser jedoch wissen sollten, ist die von Wolfgang Behringer, Christian Pfister und anderen herausgearbeitete Tatsache, dass genau in das letzte Viertel des 16. Jahrhunderts die ersten schweren Missernten und Ernteausfälle fielen, dass viele Zeitgenossen diese als nichts anderes als einen von Hexen verursachten Schadenzauber verstanden und dementsprechend begannen, Hexen als Sündenböcke zu jagen.

Zweites Beispiel: Ebenso wenig kann Kirn die gewaltige Nachfrage nach Erbauungsliteratur sowie die nicht minder beeindruckende Produktion von christlicher Literatur dieses Genres im 17. Jahrhundert erklären. Denn eben weil die Menschen über alle Konfessionsgrenzen hinweg fürchteten, sie könnten von einer Seuche hingerafft oder nach 1618 von marodierenden Soldaten ermordet werden, suchten sie nach Lektüre, die ihnen helfen sollte, als Christen so zu leben, dass sie am Tag des Jüngsten Gerichts vor Gottes Augen bestehen konnten. Weder die rasch ansteigende Zahl von Leichenpredigten, in denen Verstorbene als exemplarische Christen gewürdigt werden, wird bei Kirn herausgestellt, noch die Faszination, die endzeitliche Spekulationen ausübten. Ihm entgeht somit der über alle Konfessionsgrenzen hinweg boomende internationale Markt an Literatur für Christen, die um ihr Seelenheil besorgt waren.

Im Band IV/2, in dem Kirn die Geschichte des Christentums im 18. Jahrhundert behandelt, geht er ähnlich wie in Band IV/1 vor: Wieder konstruiert er nach knappen Bemerkungen zu Begriff, Bedeutung und Forschungsgeschichte eine Reihe von Schubladen, dieses Mal aber zwei Serien: zuerst zum Pietismus und dann zur Aufklärung. Zunächst zum Pietismus. Kirn ist damit vertraut, dass in der gegenwärtigen Forschung zwischen einem »engeren« und einem »weiteren« oder »erweiterten« Pietismusbegriff unterschieden wird. Obwohl er an einer Stelle anmerkt, dass die internationale Forschung »deutlich zu einem weiten Pietismusbegriff« tendiert (S. 16), konzentriert er sich in seinen Ausführungen auf den »Pietismus im engeren Sinne«. Dementsprechend sind seine Schubladen konstruiert: Philipp Jakob Spener, Hermann August Francke und der Hallische Pietismus,

Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine, Württembergischer Pietismus, Reformierter Pietismus, der radikale Pietismus und die Separation. Das ist die wohl bekannte traditionelle Sicht des Pietismus. Besondere Probleme impliziert wiederum das, was er in die letzte Schublade über die radikalen Pietisten und die Separatisten gepackt hat. Denn hier verzichtet Kirn auf jedwede sinnvolle chronologische Sichtweise. Früheres, das in die Phase zwischen Spener und Francke gehört, steht neben späterem. Nicht verständlich ist, warum er diesen Abschnitt mit einigen Ausführungen über die »Radikalpietisten« in Nordamerika abschließt. Auch deren Aktivitäten gehören zusammen mit dem Frankfurter Pietismus um Johann Jakob Schütz – und hätten dort behandelt werden sollen.

Die weitere Pietismusdefinition hätte Kirn die Möglichkeit gegeben, bestimmte historische Aspekte sehr viel präziser zu zeichnen, als er es getan hat. Dazu wieder einige Beispiele. In seiner Darstellung sind der Puritanismus des 17. und der Methodismus des 18. Jahrhunderts nur Randphänomene. Kenner der englischen Kirchengeschichte wissen, dass dies mitnichten der Fall war. Der weitere Pietismusbegriff hätte Kirn außerdem die Möglichkeit gegeben, strukturelle und typologische Analogien zwischen den Frömmigkeitsbewegungen im Luthertum, in der niederländischen »*Nadere Reformatie*« und dem englischen Puritanismus zu ziehen sowie zwischen den verschiedenen protestantischen Erneuerungs- und Erweckungsbewegungen und dem Jansenismus und Quietismus innerhalb der Katholischen Kirche sowie dem Chassidismus innerhalb des zeitgenössischen Judentums. Damit sind wir an einem wichtigen Punkt: Will man Leser nicht nur das bieten, was hinlänglich erforscht und bekannt ist, sondern sie auf neue spannende Themen hinweisen, dann bietet der weitere Pietismusbegriff zahlreiche, bislang nur zum Teil ausgeschöpfte Möglichkeiten. Völlig unverständlich scheint mir schließlich, was Kirn unter dem »spätaufklärerischen Pietismus« im späten 18. Jahrhundert versteht. Das ist ein neuer Terminus. Was die »Spätaufklärung« war, hat er selbst in seinem Buch über Johann Ludwig Ewald erklärt. Die dezidierten Pietisten des späten 18. Jahrhunderts, die Schweizer Frommen, die sich seit 1770 in der Christentumsgesellschaft sammelten oder die württembergischen Bauern und Handwerker, die sich um Johann Michael Hahn oder Johann Georg Rapp scharten, die zum Teil um die Jahrhundertwende nach Nordamerika emigrierten oder wenig später in Korntal eine eigene fromme Heimstatt schufen, sie alle verstanden sich als Gegner der Aufklärung.

Zu würdigen gilt es jedoch, dass Kirn die Kapitel über die Aufklärung im zweiten Teil des Bandes IV/2 anders konzipiert hat. Hier geht es um Trägerschichten, Kommunikationsmedien und Organisationsformen, um Bewegungen in den verschiedenen Ländern Europas, um signifikante Positionen, um die Aufklärung als europäische Bildungs- und Reformbewegung im Protestantismus sowie auch im Katholizismus und im Judentum. Hier richtet Kirn den Blick über den deutschen Tellerrand hinaus und analysiert in gebotener Kürze die Politisierung der Aufklärung im Amerika und Frankreich der Revolutionszeit. Dass den Aufklärern auch Grenzen gezogen wurden, hätte ich aber gerne gelesen, etwa wenn absolutistische Herrscher nicht auf ihre Prärogative verzichteten. Ebenso hätte ich gerne mehr über das Glaubensleben jener Personen erfahren, die weder vom Pietismus viel hielten noch von der Aufklärung. Selbst im »pietistischen« Württemberg besuchten im 18. Jahrhundert in Städten und Dörfern deutlich weniger als 10 % der Bewohner pietistische Konventikel. Genauso waren im damaligen Württemberg die Kreise der Aufklärer auf wenige Zirkel um den Hof und die Universität limitiert. Kirn hätte stärker betonen sollen, dass das Gedankengut der Aufklärung eigentlich erst im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts von breiteren Teilen der bürgerlichen Schichten rezipiert wurde.

Damit kommen wir zur Frage der angemessenen Proportionen in einem Sammelwerk wie den beiden Bänden von Kirn. Kirn bemerkt im Vorwort zu Band IV/1, »der Schwerpunkt« seiner Ausführungen liege »auf dem Alten Reich, doch in europäischer

Weite« (S. 9). Dieses Konzept ist durchaus problematisch. Auf der einen Seite kann man argumentieren, Kirns Konzept entspreche genau den Erwartungen der voraussichtlichen Leser. Auf der anderen Seite kann man jedoch fragen, ob deutsche Theologiestudenten, Religionslehrer und historisch Interessierte in der heutigen globalisierten Welt, in der Christen aus der Ersten Welt immer wieder um Spenden für ihre Glaubensgeschwister in der Dritten Welt gebeten werden, nach wie vor vor allem über die »Geschichte des Christentums« in Mitteleuropa informiert werden sollten. Warum nicht in gleicher oder doch annähernd gleicher Weise über die Christen in Südamerika, in Afrika, Asien, oder über die Christen, die im europäischen Südosten unter osmanischer Herrschaft lebten? Die außerordentlich informativen Abschnitte von Adolf Martin Ritter über »Orthodoxe Kirchen im 17. und 18. Jahrhundert« sind zwar eine wichtige Ergänzung zu Kirns Ausführungen in Band IV/2, beheben aber nicht deren Defizite. Der erste Band der von Jens Holger Schjørring und Norm A. Hjelm herausgegebenen »Geschichte des globalen Christentums. Teil 1: Frühe Neuzeit«, ebenfalls bei Kohlhammer erschienen, entwirft ein völlig anderes, sehr viel besser ausbalanciertes Gesamtbild.

Ebenso bedenklich scheint mir, dass in Kirns Darstellung die »Geschichte des Christentums« in der Frühen Neuzeit vor allem als eine Geschichte des Protestantismus erscheint. Gewiss: An verschiedenen Stellen erörtert er auch die Geschichte des frühneuzeitlichen Katholizismus. Rechnet man die Seitenzahlen zusammen, in denen er in seinen beiden Bänden Fragen zur Geschichte des Protestantismus und Fragen zur Geschichte des Katholizismus behandelt, ergibt sich aber ein krasses Missverhältnis. Dabei wissen wir, dass im damaligen Europa deutlich mehr Katholiken lebten als Protestanten. Auch an dieser Stelle kann man fragen, ob Kirn die Akzente richtig gesetzt hat. Müssen protestantische Leser vor allem über ihre eigene Geschichte informiert werden? Hätte es sich nicht gelohnt, sie auch gründlich über die Lebenswirklichkeit katholischer Gemeinden im frühneuzeitlichen Europa zu unterrichten oder über die Leistungen der Jesuiten im Bildungsbereich? Es lohnt sich über diese Fragen nachzudenken.

Wie eingangs betont, besitzen die beiden Werke Kirns bemerkenswerte Meriten. Jedes neue Sammelwerk, das einen weiten Leserkreis erreichen soll, bietet aber besondere Chancen. Mein Eindruck ist, dass diese Chancen in den beiden vorliegenden Bänden nur zum Teil ergriffen wurden.

Hartmut Lehmann

ULRICH L. LEHNER: Die Katholische Aufklärung. Weltgeschichte einer Reformbewegung. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2017. 271 S. ISBN 978-3-506-78695-1. Kart. € 39,90.

Ulrich L. Lehner, ein Niederbayer aus Straubing, hat sich seit seiner 2007 publizierten Regensburger theologischen Dissertation »Kants Vorsehungskonzept auf dem Hintergrund der deutschen Schulphilosophie und -theologie« und seit seinem Weggang in die Vereinigten Staaten einen Namen als vielzitiertes Autor zur Katholischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts gemacht. Stationen auf diesem Weg waren sein Buch »*Enlightened Monks. The German Benedictines 1740–1803*« von 2011, der gemeinsam mit dem Bibliothekar der Yale University Library Michael PRINTY herausgegebene handbuchartige Aufsatzband »*Brill's Companion to the Catholic Enlightenment*« von 2010 – der Rezensent war daran mit dem Beitrag »*The Catholic Enlightenment in Austria or the Habsburg Lands*« beteiligt und erinnert sich gern der guten Zusammenarbeit –, der gemeinsam mit Jeffrey BURSON herausgegebene Band »*Enlightenment and Catholicism in Europe*« von 2014, das Buch »*On the Road to Vatican II. German Catholic Enlightenment and Reform of the Church*« von 2016 und die Monographie »*The Catholic Enlightenment. The Forgotten History of a Global Movement*« von 2016. Deren hier zu besprechende deutsche

Fassung unter dem Titel »Die katholische Aufklärung. Weltgeschichte einer Reformbewegung« liegt seit 2017 vor – Lehner ist sein eigener Übersetzer, und es bleibt unersichtlich, was zuerst existierte: die englische oder die deutsche Fassung. Seit 2006 lehrte er Historische Theologie bzw. Kirchengeschichte an der privaten katholischen Marquette University in Milwaukee, Wisconsin; seit 2019 hat er einen theologischen Lehrstuhl an der privaten katholischen University of Notre Dame in St. Joseph County in Indiana inne. Er ist auch Verfasser des seit 2019 auch auf Deutsch unter dem Titel »Gott ist unbequem« vorliegenden Buches »*God is not nice*« von 2017.

Lehner, ein unter katholischen oder an Catholica interessierten Historikern der USA bestens vernetzter Hochschullehrer und Autor, ist ein hervorragender Kenner der Thematika, über die er schreibt, der zudem über exzellente Quellenkenntnis verfügt, was in diesem Fall die Kenntnis der gedruckten Schriften einschlägiger Autoren des 18. Jahrhunderts meint, von denen er einige selbst neu herausgegeben hat, so Johann Nikolaus von HONTHEIMS »Febronius« (nicht die Ausgabe von 1763, sondern die von 1777 – bei Volker PITZER, Justinus Febronius, Göttingen 1976, 192: FA) 2008 oder Beda MAYRS »Vertheidigung der katholischen Religion« (1789) 2009. So wird man das Buch als eine Art Summe seiner Forschungen des bei Erscheinen der englischen Fassung erst 40 Jahre alten Verfassers halten können. Der mit Lehner durch gemeinsame Arbeiten verbundene amerikanische Frühneuzeithistoriker Jeffrey Burson nennt das Buch in einem »*Forum Essay*« der amerikanischen »*Catholic History Review*« (CHR) eine »*important and very readable synthesis*« (CHR 105, 2019, S. 740), was es zweifellos ist.

Dennoch bleiben Einschränkungen, Fragen und Zweifel. Was bei Lehner vor allem besticht, ist die Weite des Blicks. Er geht weit über das katholische Europa hinaus und bezieht Nord, Mittel- und Südamerika, China und Indien ein – eine Perspektivenexpansion, die sicher mit seinem Wechsel in das, was man früher die »Neue Welt« nannte, zusammenhängt und so wahrscheinlich kaum denkbar wäre, wenn er in seiner bayerischen Heimat geblieben und als Professor einer bayerischen Provinzuniversität täglich den Zeugnissen der katholischen Aufklärung in der oberdeutschen Germania Sacra begegnete. Diesem zweifellos großen Gewinn steht jedoch ein Verlust gegenüber, besonders der Verlust der Eindeutigkeit des Begriffs »Katholische Aufklärung«, der nach einer einmaligen Verwendung bei Sebastian Merkle in dessen 1909 im Druck erschienenen Rede »Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters« beim Internationalen Historikerkongress in Berlin 1908 (dazu H. KLUETING, »*Catholic Enlightenment – Self-Secularization, Strategy of Defense, or ›Aggiornamento‹. Some Reflections One Hundred Years After Sebastian Merkle. New York Lecture in Remembrance of a Change in Understanding*«, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 121, 2010, S. 1–10), seit Bernard PLONGERONS Aufsatz »*Recherches sur l'Éclaircissement catholique en Europe occidentale (1770–1830)*« (in: *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 16, 1969, S. 555–605) Verbreitung und die Dignität eines Forschungsbegriffs gefunden hat. Hatte man zwischen »Katholischer Aufklärung« und »Aufklärung im katholischen Deutschland« (»Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland«, hrsg. v. H. KLUETING, Hamburg 1993) zu unterscheiden gelernt (dazu: H. KLUETING, »*L'Éclaircissement catholique contre les lumières. Aporemata der Forschung zur katholischen Aufklärung von 1969 bis 2017*«, in: »Katholische Aufklärung in Europa und Nordamerika«, hrsg. von J. OVERHOFF u. A. OBERDORF, Göttingen 2019, S. 23–51, bes. S. 45f.) – bei Lehner müsste es »Katholische Aufklärung – Aufklärung in der katholischen Welt« heißen – und »Katholische Aufklärung« nur und ausschließlich als Aufnahme von Elementen der Aufklärung zur Verteidigung des katholischen Glaubens gegen die Kirchen- und Religionskritik der radikalen Aufklärung und somit als Verteidigung des Katholischen gegen die Aufklärung mit Mitteln der Aufklärung und die von der Katholischen Aufklärung getragenen, angestrebten oder diskutierten Reformen in ihrer defensiven Zielrichtung verstanden, so findet sich wenig davon in Lehnerns Darstellung.

Zwar zitiert ihn Jeffrey Burson in dem erwähnten »*Forum Essay*« aus der Einleitung der englischen Fassung des Buches mit den Worten, dass die katholischen Aufklärer hofften, »to use the newest achievements of philosophy and science to defend the essential dogmas of Catholic Christianity by explaining them in a new language« (CHR 105, 2019, S. 740) und »to reconcile Catholicism with modern culture« (ebd.) – in der deutschen Fassung lautet dasselbe: »Ihr Ziel war es zum Ersten, die neuesten Errungenschaften von Philosophie und Naturwissenschaften in sich aufzunehmen, um die wesentlichen Glaubensinhalte des katholischen Christentums in neuer, der Zeit angemessener Sprache vortragen und verteidigen zu können. Zum Zweiten versuchten sie, damit zu einer Aussöhnung von Katholizismus und moderner Kultur beizutragen« (S. 15) –, doch steht dieses Defensionsmoment bei Lehner keineswegs im Mittelpunkt. Es ist kein Zweifel, dass die Kirchen- (Rom-, Papst-, Liturgie-, Frömmigkeits-, Klosterwesens-, Bildungswesens- usw.) kritik der Katholischen Aufklärung zumeist nur in Gestalt praktischer Reformen oder Reformvorschlägen hervortrat und dass Katholische Aufklärung insofern, sieht man ab von der von den katholischen Aufklärern in »*the Age of Reason*« theologisch zu bewältigenden »Frage nach der Vernunft des Glaubens« (Joseph RATZINGER), eine Reformbewegung oder Reformkatholizismus unter dem Einfluss der Aufklärung war, die man in die *longue durée*-Bewegung der Katholischen Reform mit einer vortridentinischen und einer nachtridentinischen Katholischen Reform einsortieren und diesen anschließen kann. Aber Lehner ordnet die katholische Aufklärung, (fehl-)geleitet von der unhistorischen Fragestellung, wie »die Geschichte der katholischen Aufklärung ... für uns anregende Lehrstunde und kundiger Berater sein [kann], wie Katholisch-Sein im 21. Jahrhundert im Dialog mit der Moderne gelingen kann« (S. 238), so weitgehend dem Reformparadigma eines von ihm so allerdings nicht genannten »*ecclesia semper reformanda*« – dem »kontinuierlichen Kampf, die Kirche Salz der Erde und Licht der Welt sein zu lassen« (S. 9) – und den »vielfältigen progressiven Reformen innerhalb der katholischen Kirche« (S. 11) unter und ein, dass das eigentliche Proprium der Katholischen Aufklärung dabei in den Hintergrund tritt, obwohl er, beispielsweise, sagt, dass katholische Aufklärer die Vorsehungstheorie des Nicolas Malebranche übernahmen, »um den Glauben zu verteidigen« (S. 24). Er widerspricht ausdrücklich einer Differenzierung zwischen Katholischer Aufklärung und Reformkatholizismus, weil diese »eine Wertung voraussetze« (S. 16): »Man würde weitgehende Reformen als ›Aufklärung‹ und mehr traditionelle als ›Reform‹ bezeichnen« (S. 16). Wie das? Zumal er an anderer Stelle von der »weltweiten Breite und Tiefe der katholischen Aufklärung als Zweig der religiösen Aufklärungsbewegung« (S. 139) spricht?

So gerät eine Fülle ›irgendwie progressiv‹ aussehender Themata in die Darstellung hinein, zu denen Lehner viele gute Beobachtungen beisteuert, bei denen man sich aber doch fragt, was sie mit Katholischer Aufklärung zu tun haben: »Proto-Feminismus in den neuen Frauenorden« (S. 112) – Louise de Marillac, Mary Ward –, der Beitrag der Jesuiten »zu einem besseren Verständnis der einheimischen Kulturen« (S. 121) Südamerikas, die Verteidigung der »aztekischen Gesetze gegen die Sichtweise der europäischen Kolonisten« (S. 124) durch den 1731 in Mexiko geborenen Jesuiten Francisco Javier Clavigero – man fragt sich: Wäre dann ein Bartolomé de Las Casas (1484–1566) nicht am Ende auch unter die katholischen Aufklärer zu rechnen? –, die Akkomodationspraxis von Jesuitenmissionaren in China wie Matteo Ricci (1552–1610) – »Besonders die Jesuitenmissionare in China engagierten sich für einen fruchtbaren kulturellen Dialog und interreligiösen Austausch« (S. 130) – und die Inkulturationsmethode des Figurismus um den jesuitischen Chinamissionar Joachim Bouvet (1656–1730), worin Lehner »eines der bemerkenswertesten theologischen Experimente der Neuzeit« (S. 133) sieht, auf dessen Boden sich »später ein ehrlicher Dialog mit anderen Religionen und ihren Wahrheitsansprüchen [habe] entwickeln« (S. 134) können, wobei er bezüglich der 1742 von Papst Benedikt XIV. verbotenen Chinesischen Riten anmerkt, dass »nicht alles, was Katholiken im

18. Jahrhundert unternahmen, von der Aufklärung beeinflusst war« (S. 139). Man atmet geradezu auf, wenn man als Leser das Kapitel »Muratori und die liturgische Erneuerung« (S. 146–150) erreicht, sagt Lehner über Ludovico Antonio Muratori doch zu Recht: »Den Geist der katholischen Aufklärung verkörpert wahrscheinlich niemand besser als Ludovico Muratori« (S. 146). Aber dann kommen wieder Kapitel, bei denen man Zweifel hat, warum sie in diesem Buch enthalten sind, so über den Bettler-Heiligen in Rom, Benedict Labre (1748–1783), der für Lehner selbst »den denkbar schärfsten Kontrast zur Aufklärung« bildete und »Formen barocker Frömmigkeit, die auch vor Selbstgeißelung nicht zurückschreckte[n]« (S. 188) verkörperte, oder über die Karmelitinnen von Compiègne, die 1793 als Opfer der Französischen Revolution in Paris hingerichtet wurden – Leser Gertrud von Le Forts kennen sie aus deren Novelle »Die Letzte am Schafott« von 1931 –, und von denen Lehner sagt: »Die Nonnen von Compiègne starben, weil sie die neue Kirchenverfassung der französischen Revolutionsregierung in ihrem Gewissen nicht akzeptieren konnten. [...] Sie hatten einfach nur ihre Berufung als Karmelitinnen in Schweigen und Kontemplation leben wollen« (S. 196).

Lehner sieht die Katholische Aufklärung als »Verlängerung und Fortentwicklung der tridentinischen Reformbewegung« (S. 140) und als »Wiederbelebung der tridentinischen Reform mit modernen Mitteln« (S. 238) und sucht ihre »Wurzeln im Konzil von Trient« (S. 23). Das ist alles andere als originell und findet sich schon 1985 bei dem 2014 gestorbenen Historiker Karl Otmar Freiherr von Aretin (K. O. VON ARETIN, *Der Josephinismus und das Problem des katholischen Aufgeklärten Absolutismus*, in: *Österreich im Europa der Aufklärung*, Wien 1985, Bd. 1, S. 509–524, hier: S. 512). Doch kann man ihm hier in Teilen folgen, etwa bei der von ihm wohl gemeinten – »Die katholische Aufklärung kämpfte den Kampf der tridentinischen Reformen weiter, um Aberglauben auszumerzen« (170) – Abgrenzung des Konzils von Trient gegenüber einem magischen Verständnis von Heiligenbildern und Reliquien in dem Konzilsdekret »*de invocatione, veneratione et reliquiis Sanctorum et sacris imaginibus*« von 1563, aber auch bei dem zu den Realitäten der deutschen Reichskirche im 18. Jahrhundert konträren Bischofsideal des Tridentinums oder bei seinen Bemühungen um die Verbesserung der Priesterbildung im »*Decretum de seminariorum erectione et regimine*« von 1563, schließlich auch bei den vom Tridentinum ausgehenden Wirkungen für den Ausbau der Pfarrestrukturen im Sinne der Territorialpfarre, während das bei den meisten dogmatischen Dekreten – eine Ausnahme könnte man wegen der Bejahung des freien Willens gegen Luther und die Reformation beim »*Decretum de iustificatione*« von 1547 machen – ebenso wenig auszumachen ist wie bei dem »*Decretum de reformatione monialium*« von 1563. Es ist aber zu kurz konzipiert, weil die Kontinuität nicht deutlich gemacht wird. Dasselbe gilt für die von Lehner herausgestellte Beziehung der Katholischen Aufklärung zum Zweiten Vatikanischen Konzil der 1960er-Jahre – die liturgischen Erneuerungsbemühungen Muratoris »trugen so zur Bereitung des Wurzelgrundes der liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts bei, aus der das 2. Vatikanische Konzil erwuchs« (S. 171) –, was auch andere vor ihm schon gesehen haben (Georg SCHWAIGER, *Die Aufklärung in katholischer Sicht*, in: *Concilium* 3, 1967, S. 559–566; Hans MAIER, *Die Katholiken und die Aufklärung*, in: *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, hrsg. v. Harm KLUETING, Hamburg 1993, S. 36–53; Harm KLUETING, *Vorwehen einer neuen Zeit. Liturgische Reformvorstellungen in der Katholischen Aufklärung*, in: *Operationen am lebenden Objekt. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II*, hrsg. v. Stefan HEID, Berlin 2014, S. 167–181); auch das ist in vieler Hinsicht richtig, aber nicht ganz, weil auch hier die Kontinuitätsfrage eingehender zu erörtern wäre.

Das Buch des seit 2015 auch als Profanhistoriker (an der Central European University in Budapest) habilitierten Verfassers enthält leider auch sachlich-historische Fehler: Die josephinische Toleranzgesetzgebung für Lutheraner und Reformierte von 1781

ließ keineswegs »Protestantische Glockentürme« (S. 67) entstehen, weil die Bethäuser der Protestanten nach den Bestimmungen der Toleranzpatente noch in der Mitte des 19. Jahrhunderts nicht als Kirchen erkennbar sein und keinen Glockenturm haben durften. Sie brachte auch keine »protestantischen Prozessionen« (S. 67), weil Prozessionen dem Protestantismus fremd sind. Die (nichtunierten) Griechisch-Orthodoxen, denen die Toleranzpatente ebenfalls galten, lebten nicht »in Böhmen« (S. 73), sondern im Osten der Österreichischen Monarchie, etwa in Siebenbürgen, im Gebiet der Siebenbürgischen Militärgrenze oder in der Bukowina. Lehner schreibt: »Im 18. Jahrhundert nahm auch die Bedeutung der Hebammen deutlich ab« (S. 102), übersieht dabei aber, dass das Gegenteil der Fall war. Tatsächlich leisteten einige geistliche Fürstentümer vor dem Hintergrund der hohen Säuglings- und Mütter- oder Kindbettsterblichkeit im Rahmen der praktischen Reformen der Katholischen Aufklärung im Bereich des Fürsorge- und Gesundheitswesens durch Hebammenordnungen bedeutsame Beiträge nicht nur zur Verbesserung, sondern auch zur Professionalisierung des Hebammenberufes. Die niederschlesische Grafschaft Glatz ging Österreich nicht erst »im dritten Schlesischen Krieg an Preußen verloren« (S. 179), also im Siebenjährigen Krieg der Jahre 1756 bis 1763, sondern bereits im Ersten Schlesischen Krieg bzw. an dessen Ende im Breslauer Vorfrieden vom 11. Juni 1742.

Aber auch bei kirchengeschichtlichen Fakten stimmen manche Daten nicht. So wurde der Redemptoristenorden nicht 1731 (S. 190) gegründet, sondern am 9. November 1732. Unstimmigkeiten gibt es auch bei geographischen Angaben, so bei der Bemerkung, »im Frieden von Lunéville von 1801« habe »Napoleon den deutschen Fürsten das Recht zugestanden, sich am Kirchenbesitz als Entschädigung für den Verlust rechtsrheinischer Gebiete schadlos zu halten« (S. 236) – gemeint ist natürlich der Verlust ihrer linksrheinischen Gebiete. Was Napoleon I. betrifft, so erscheint Lehnners Urteil, »als intellektuelle Bewegung endete die katholische Aufklärung mit Napoleon«, als sehr »steile These«, wenn man sich die Konkordatskirche des *Premier Empire* nach dem Konkordat von 1801 vor Augen führt (dazu u. a. Georg MAY, *Das Versöhnungswerk des päpstlichen Nuntius Giovanni B. Caprara. Die Rekonziliation der Geistlichen und Ordensangehörigen*, Berlin 2012), wie die sich unmittelbar anschließende Bemerkung, »sicherlich habe es noch einige isolierte Denker [gegeben], die durch persönliches Engagement den Dialog mit modernem Denken aufrechterhielten« (S. 238), weder einer Gestalt wie der des ersten Erzbischofs von Köln nach der Neuorganisation der katholischen Kirche in Preußen von 1821, Ferdinand August von Spiegel, Erzbischof von 1825 bis zu seinem Tod 1835, gerecht wird, noch die neuere Literatur zur Katholischen Aufklärung nach 1803 (Volker SPETH, *Katholische Aufklärung und Ultramontanismus*, 2010ff.; Harm KLUETING, *Katholische Aufklärung nach 1803?*, in: *Rottenburger Jahrbuch* 34, 2015, S. 23–34) zur Kenntnis nimmt.

Auf der sprachlichen Ebene fallen Pleonasmen – »weibliche Schriftstellerinnen« (S. 110), »protestantische Pietisten« (S. 111), »weibliche Oberinnen« (S. 114) – auf, wie sie einem deutschen Muttersprachler wie Lehner ebenso wenig unterlaufen dürfen wie einem Verlagslektorat. Lehnners Formulierung »viele Priester, sogenannte *curés*« (S. 194) zeigt mangelnde Vertrautheit mit dem Französischen, weil *curé* nicht Priester (*prêtre*) bedeutet, sondern – von lateinisch »*cura animarum*«, Seelsorge – katholischer Pfarrer (im Gegensatz zum evangelischen Pfarrer, französisch *pasteur*). Victor de Mirabeau (erwähnt S. 175) oder Mirabeau d. Ä. fehlt im Register.

Diese Ausstellungen ändern nichts daran, dass Lehner ein interessantes und wichtiges Buch vorgelegt hat. Doch sollte es den Titel »Katholiken im Jahrhundert der Aufklärung« – »*Catholics in the Age of Enlightenment*« – und nicht »Die Katholische Aufklärung« tragen. Dann würden auch die Karmelitinnen von Compiègne hineinpassen.

Harm Klueping

SIMON REUTER: *Revolution und Reaktion im Reich. Die Intervention im Hochstift Lüttich 1789–1791* (Verhandeln, Verfahren, Entscheiden. Historische Perspektiven, Bd. 5). Münster: Aschendorff 2019. VIII, 444 S. ISBN 978-3-402-14663-7. Kart. € 62,00.

In seiner Münsteraner Dissertation untersucht Simon Reuter einen eher marginalen Konflikt in einem randständigen Reichsterritorium, dem Fürstbistum Lüttich, der seine Bedeutung aus der Intervention mehrerer europäischer Mächte und aus seiner Gleichzeitigkeit mit dem Beginn der Französischen Revolution gewann. Seinen Ausgang nahm der Konflikt aus einer städtischen Revolte in der Hauptstadt des Bistums, wo unzufriedene Stadtbürger zuerst gewaltsam einen neuen Magistrat einsetzten, um dann den Landesherrn, Fürstbischof Caesar Constantin Franz von Hoensbroech, zu einem Herrschaftsvertrag zu zwingen, der dessen Landesherrschaft stark beeinträchtigte, auch wenn er formell auf Ständeverträge aus dem 17. Jahrhundert zurückgriff. Da der Aufstand im August 1789 vom Bastillesturm in Paris kurz zuvor und von französischen Freiheits- und Gleichheitsdiskursen mitbestimmt wurde, fürchtete der Fürstbischof um seine Sicherheit und sein Leben, floh nach Trier und rief die Reichsinstitutionen um Hilfe an.

Reuters Erkenntnisinteresse richtet sich weniger auf die städtischen Konfliktursachen als vielmehr auf die Reaktionen und Diskurse, die im Heiligen Römischen Reich, in seinen politischen Körperschaften, in seinen Obersten Reichsgerichten sowie in der aufklärerischen kritischen Öffentlichkeit beobachtbar wurden. Der Verfasser sieht sich mit dem Paradigma der »Kulturgeschichte des Politischen« verbunden, das wesentlich von seiner Doktormutter Barbara Stollberg-Rilinger ausgearbeitet worden ist und bei dem politische Geschehnisse auf ihre »Sinnzuschreibungen, Geltungsbehauptungen und Deutungskonflikte der Akteure« untersucht werden (S. 4). Quellengrundlagen sind die Gesandtenkorrespondenzen der Kaiserlichen Kommissionsmitglieder (Köln–Münster, Preußen, Kurpfalz) mit ihren heimischen Regierungen, mit der Reichsregierung in Wien und mit dem Mainzer Erzkanzler, die Protokolle der Kommissionssitzungen und Promemorien, ferner Briefe, die die Höfe untereinander austauschten, normative Texte zur Reichsverfassung und publizierte Rechtfertigungsschriften der Höfe. Hinzu tritt das wichtigste Ego-Dokument: Das Tagebuch des preußischen Gesandten Christian Wilhelm von Dohm.

Die Studie teilt sich neben Einleitung (Kap. 1) und Fazit (Kap. 6) in vier Kapitel. Nach dem Problemaufriss (Kap. 2), in dem die reichsrechtliche Stellung Lüttichs und die sozioökonomische Lage des Hochstifts vorgestellt werden, folgen drei chronologisch aufeinander aufbauende Kapitel, dabei sind die Zeitäsuren September 1789, Mai 1790, Oktober 1790 und April 1791. Das dritte Kapitel beginnt mit den beiden Reichskammergerichtsmandaten, durch die der Landfriedensbruch der Lütticher Aufständischen festgestellt und ein Gehorsamsgebot an alle Untertanen des vertriebenen Bischofs verfügt wurde. Reuter zeichnet die Entwicklung nach, wie die Direktorialgesandten des Niederrheinisch-Westfälischen Kreises Informationen über die Lage in Lüttich einzogen und die preußische Seite – durch v. Dohm – sogleich auf eine alleinige Mediation hinarbeitete. Der preußische Plan scheiterte zwar, Ende November 1789 wurde allerdings das Lütticher Stift von den Kreistruppen besetzt, ohne dass es zur befürchteten gewalttätigen Konfrontation kam. Die Gefahr, dass Unruhen auf Nachbarterritorien übergriffen, war einstweilen gebannt, die verschiedenen Absichten der Kreisdeputierten und ihrer Prinzipalen sowie des Lütticher Fürstbischofs erschwerten das weitere gemeinsame Vorgehen – Reuter breitet diese Strategien und die daraus resultierenden Korrespondenzen detailliert aus. Dabei erläutert er auch die strategischen Interessen der beteiligten Regierungen: Preußen wollte eine eigene Mediation, um anschließend Truppenpräsenz in Lüttich sowie den Beitritt des Fürstbischofs zum Fürstenbund zu erreichen. Der Kölner Erzbischof Max Franz stand fest zu seinen kaiserlichen Brüdern und strebte zum einen die Niederschlagung des Aufstands und die Bestrafung der Verursacher an, um alle geistlichen Territorien vor

ähnlichen Erfahrungen zu schützen. Zum anderen versuchte er, Preußen als Störer des Reichsverfassungssystems vorzuführen, um den Fürstenbund wenn möglich zum Zerfall zu bringen. Pfalz-Bayern hatte keine eigene Strategie und orientierte sich am reichsverfassungsmäßigen Vorgehen der Kommission. Da die unterschiedlichen Positionen sich über den Winter 1789/90 nicht ausgleichen ließen, zog Preußen seine Truppen Mitte April 1790 aus Lüttich zurück.

Das vierte Kapitel umfasste das Sommerhalbjahr 1790, das durch die Abstinenz Preußens an der Lösung der Lütticher Angelegenheit und das gleichzeitig stattfindende Kaiserwahlverfahren nach dem Tod Josefs II. geprägt war. Nachdem sich der Kurrheinische Kreis ebenfalls an der Exekution beteiligte, versuchten die Kontingente von Kurmainz, Kurköln und Kurpfalz das Lütticher Stift erneut zu besetzen, scheiterten allerdings Ende Mai 1790 nach einem Scharmützel vor Hasselt. Die Soldaten kehrten erfolglos nach Maaseick und ins Jülicher Land zurück. Später beteiligten sich auch der Oberrheinische, Schwäbische und Fränkische Kreis am Exekutionsvorhaben, doch zwei weitere Vormärsche der vereinigten Truppen scheiterten ebenfalls Anfang August und Anfang Dezember 1790. Reuter deutet die militärische Entwicklung nur kurz an und konzentriert sich auf die Entwicklung der Verhandlungen der beteiligten Parteien – die mit der Hinzuziehung weiterer Kreise immer mehr wurden, was die Entscheidungsprozesse verkomplizierte und den Haupterfolg, nämlich die Restitution des Lütticher Bischofs, in weitere Ferne rücken ließ. Eine neue Handlungsebene eröffnete sich durch die Beratungen der Kurfürsten über die Wahl Leopolds II. in Frankfurt, bei denen sich Preußen erneut in die Debatte einzubringen versuchte, doch brachten auch diese Kontakte keinerlei Fortschritt in der Hauptsache.

Das fünfte Kapitel untersucht das Scheitern des reichsverfassungsmäßigen Vorgehens unter Führung von Kurköln und Kurmainz und die Intervention Kaiser Leopolds II., dessen Truppen das Lütticher Territorium im Januar 1791 besetzten. Der Bischof wurde mit allen Rechten restituiert, die »Schuldigen« wurden bestraft. Reuter stellt das Scheitern des ursprünglich gepflegten Diskurses korrekt dar, die Bewertung der kaiserlichen Intervention aus der Stellung im »Burgundischen Kreis« herzuleiten greift zwar eine vorfindbare Legitimationsstrategie auf, jedoch kann genauso gut argumentiert werden, dass der Kaiser als Haupt einer benachbarten europäischen Großmacht tätig wurde, die überhaupt nur die militärischen Mittel besaß, das Projekt erfolgreich abzuschließen. Konsequenterweise wurden die Lütticher Stände veranlasst, sich der kaiserlichen Gnade zu unterwerfen, nicht den Mandaten des Reichskammergerichts (S. 336), was die beteiligten Kreisdirektoren mit Misstrauen zur Kenntnis nahmen.

Stefan Reuter verdeutlicht in seiner klar gegliederten und detailliert recherchierten Studie das zur Schau gestellte Bemühen der Niederrheinisch-Westfälischen Kreisdirektoren, sich bei der Beilegung des Lütticher Konflikts eng an die Reichsexekutionsordnung und das Mandat des Reichskammergerichts zu halten. Dadurch wollten sie die Bedrohung für ihre Länder und die Rechtsordnung des Ancien Régime in Nordwestdeutschland abwehren und gleichzeitig öffentliches Prestige innerhalb des Reichssystems gewinnen. Dass jeder von ihnen auch eigene Spezialinteressen verfolgte, musste demgegenüber in der Argumentation bemäntelt werden. Die Doppelbödigkeit der preußischen Politik wurde als erste demaskiert, König Friedrich Wilhelm II. und sein Gesandter v. Dohm hatten anschließend kaum noch Einfluss auf den weiteren Verlauf der Angelegenheit. Das Scheitern der Kreistruppen in drei Anläufen wurde jeweils externen Umständen angelastet und stellte das Konfliktlösungssystem nicht in Frage. Am Ende musste eine Fiktion die Lösung erklären: Der »Burgundische Kreisdirektor«, d. h. Kaiser Leopold II., besetzte schließlich mit seinen Truppen das Hochstift und stellte die alte Ordnung wieder her. Vor dem herrschenden Erklärungsparadigma im Diskurs der Reichsstände durfte es nicht kaiserliche Intervention heißen, sonst hätte man die Exekution praktischerweise auch gleich durch die preußische Armee durchführen

lassen können. Der Lütticher Konflikt war im Übrigen keine kirchenpolitische Auseinandersetzung: Die beteiligten geistlichen Reichsfürsten agierten als Fürsten, nicht als Bischöfe, und die preußische Politik richtete sich nicht gegen das exklusive katholische Bekenntnis im Hochstift. – Bedauerlicherweise hat nach Jahren der Forschung die Kraft des Verfassers für die Erstellung eines Registers nicht mehr ausgereicht.

Johannes Arndt

6. Neuzeit und Zeitgeschichte

HORST JUNGINGER: Religionsgeschichte Deutschlands in der Moderne (Geschichte kompakt). Darmstadt: WBG 2017. 159 S. m. zahlr. Abb. ISBN 978-3-534-25811-6. Kart. € 19,95.

Die Religionsgeschichte Deutschlands in den zurückliegenden 150 Jahren in komprimierter Weise darzustellen, ist eine große Herausforderung, der sich Horst Junginger im Rahmen der bewährten Reihe »Geschichte kompakt« der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft gestellt hat. Die offensichtlich zurückgehende Kirchenbindung kann nicht über die anhaltende Bedeutung der Religion in der modernen Gesellschaft hinwegtäuschen. Eher ist ein vielgestaltiger Wandel religiöser Vorstellungen und religiöser Praktiken zu verzeichnen, den die Studie nachzeichnet.

Gleichwohl stehen die christlichen Kirchen und ihr Umgang mit den Herausforderungen der Moderne im Mittelpunkt der Betrachtung. Judentum, Islam, andere Religionen und Weltanschauungen werden denkbar knapp am Ende des Buches abgehandelt. Eingang wird über Religionsgeschichte als wissenschaftliches Fach, das sich während des Untersuchungszeitraums entwickelt hat und sich konfessionell nicht gebundener, komparatistischer Religionsforschung widmet, reflektiert. Am Anfang stehen zudem grundlegende Überlegungen über das veränderte Verhältnis der Deutschen zur Religion, was auch das Phänomen einschließt, dass mehr und mehr Wissen über Religion und Christentum verloren gegangen ist.

Konsequent werden in den beiden Hauptkapiteln »Hauptlinien des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche« sowie »Religionsgeschichte des Christentums« nicht nur wesentliche Entwicklungen aufgezeigt, sondern auch im Text wie in Infokästen zahlreiche Basisinformationen geliefert, nicht zuletzt zu den Organisationsstrukturen der Kirchen. Die groben Linien, die dabei in die Zeit vor 1871 gezogen werden, verweisen auf ein überzogenes Negativbild des Alten Reiches (S. 23ff.) und folgen dem Narrativ von den preußischen Verdiensten für die nationale Vereinigung Deutschlands. Die konfessionelle Bipolarität als Konstante deutscher Geschichte seit der Reformationszeit und die protestantische Dominanz im kleindeutschen Reich werden als Vorbedingungen der religionsgeschichtlichen Entwicklung in Deutschland nach 1871 definiert. Die allmähliche, nicht abgeschlossene Entwicklung zu weltanschaulicher Pluralität als gesellschaftlich akzeptierter Tatsache ist zentrales Motiv der Darstellung.

Die intensive Beschäftigung mit dem Kulturkampf ist der Ausgangspunkt der Schilderung des Staat-Kirche-Verhältnisses seit 1871, wobei die zunehmende Trennung staatlicher und kirchlicher Sphären im Fokus steht. Neben der staatskirchenrechtlichen Problematik werden auch soziale Entwicklungen in den Blick genommen wie die zunehmende Milieubildung unter den Katholiken sowie die wachsende Entfremdung von Arbeitermilieu und Christentum. Dabei werden durchaus lange Perspektiven in die Zeit von Bundesrepublik und DDR eröffnet. Dies geschieht u. a. am Beispiel des Konfliktfeldes Schule, in dem staatliche Interessen, kirchliche Anliegen und Elternrechte aufeinanderprallen (S. 55). Dabei fällt auf, dass für die auffällige Entfremdung der DDR-Bürger von den Kirchen ein Ursachenkonglomerat angeboten wird (S. 61), das den Leser unbefriedigt

zurücklässt, zumal Schlüsse aus möglichen Vergleichen mit der Situation in der Bundesrepublik oder anderen europäischen Ländern unterbleiben. Auch die Feststellung, dass politische Amtsträger in Regierung und Bundestag eine höhere Kirchenbindung aufweisen als der Durchschnitt der Bevölkerung (S. 58), bleibt ohne Erklärung.

Die Betrachtung der Religionsgeschichte der christlichen Kirchen in Deutschland endet für die katholische Kirche mit dem Zweiten Vatikanum, für die evangelischen Kirchen mit den Zukunftsperspektiven des Landeskirchentums im angebrochenen neuen Jahrtausend. Während die Mitglieder von Kirchen in der EKD zugespitzt als »Gemeinschaft von Kirchensteuerzahlern« (S. 104) titulierte wird, werden Entwicklungen, Folgen und Probleme des Kirchensteuereinzugs, der in der Bundesrepublik – anders als in der Weimarer Republik – mittels staatlicher Stellen erfolgt, nicht thematisiert. Auch das offene Problem von Staatsleistungen an die Kirchen wird ausgeblendet. Dabei sind es gerade die Fragen der Kirchenfinanzierung, die die Situation der Kirchen in Deutschland im internationalen Vergleich besonders erscheinen lässt, zumal das auch mit ihrer in der Studie betonten anhaltenden Bedeutung im Sozialbereich (Caritas, Diakonie) zusammenhängt.

Punktuell kann also an der kompakten Darstellung Jungingers der Religionsgeschichte Deutschlands Kritik geübt werden. Das ändert aber nichts am hohen Informationswert eines nützlichen, komplexe Sachverhalte anschaulich präsentierenden Überblickswerks.

Frank Kleinhagenbrock

GERD FESSER: Sedan 1870. Ein unheilvoller Sieg. Paderborn: Ferdinand Schöningh (Brill) 2019. 202 S. ISBN 978-3-506-79235-8. Kart. € 29,90.

Gerd Fesser, erfahrener Autor gut lesbarer militärgeschichtlicher Überblicksdarstellungen und Quellensammlungen zum 19. und 20. Jahrhundert, hat mit »Sedan 1870« einen schmalen Band vorgelegt, wie er für historische Jubiläumsjahre typisch ist. Nach Tobias Arands umfangreicher Publikation »1870/71 – Die Geschichte des deutsch-französischen Krieges erzählt in Einzelschicksalen« aus dem Jahr 2018 und Klaus-Jürgen Bremms Buch »70/71 – Preußens Triumph über Frankreich und die Folgen« von 2019 liegt so der dritte Band zu einem in Deutschland lange vergessenen Krieg vor, dessen Beginn sich gerade zum 150. Mal jährt. Weitere Bücher werden sicherlich folgen. Die Intensität, mit der das Centennium des Ersten Weltkriegs von 2014 bis 2018 bis zum Überdruß publizistisch begleitet wurde, wird dem Krieg von 1870/71 aber wohl nicht zuteil werden.

Theoretische Reflexionen über Erkenntnisfragen oder Methoden der historischen Darstellung waren noch nie Fessers Sache und sind dies auch in »Sedan 1870« nicht. Fesser erzählt stringent und nachvollziehbar nach chronologischem Prinzip ganz im Sinne einer traditionellen »Meistererzählung«. Die aktuelle Forschungsliteratur wird von Fesser – anders als bei Bremm – gewissenhaft verwendet und nachgewiesen. Der Anmerkungsapparat bezeugt eine gute Auseinandersetzung mit den Quellen. Der Band ist stilistisch und strukturell nicht überambitioniert, was ihn sicherlich für Leser und Leserinnen gewinnbringend macht, die einen seriösen Überblick über den Krieg wünschen, sich aber nicht mit einem elaboreten Wissenschaftsjargon auseinandersetzen möchten. Mit nur 135 Textseiten ist der Band allerdings auch sehr kurz ausgefallen.

Fessers Grundthese, dass der Sieg von Sedan, der hier stellvertretend für den deutschen Sieg 1870/71 und damit für den ganzen Prozess der gewaltsamen kleindeutschen Reichseinigung »von oben« steht, »unheilvoll« gewesen sei, ist ähnlich schon bei Arand 2018 geäußert worden. Auch Fesser zieht eine Linie von 1871 bis zum August 1914, und mit Recht sieht er im Triumph über Frankreich die Wurzel für Militarismus und nationale Überheblichkeit im Deutschen Reich.

Doch steht nicht die Beweisführung zur im Titel geäußerten These im Mittelpunkt, sondern die Darstellung der diplomatischen, politischen und vor allem kriegerischen Er-

eignisse. Das erste Kapitel skizziert kurz und bündig den Weg in den Krieg, wobei zwar der Krieg von 1866 kurz erwähnt, jener gegen Dänemark 1864 aber verschwiegen wird. Wer hier nicht vorgebildet ist, wird den Grund für den Krieg von 1866 nicht nachvollziehen können.

Das zweite Kapitel stellt die militärischen Rahmenbedingungen, die großen Grenzschlachten und die Kämpfe um Metz vor. Wer hier jedoch ausufernde Beschreibungen von Truppenbewegungen oder ›ruhmreichen‹ Taten führender Militärs im Stil unkritischer wilhelminischer Geschichtsschreibung erwartet, wird enttäuscht werden. Ausführlicher, wengleich dennoch nur knapp wird dann das Geschehen rund um die Schlacht von Sedan am 1. September 1870 geschildert. Augenzeugenberichte, die die Schrecken der Tage von Sedan eindrücklich schildern, ergänzen die Darstellung militärischer Ereignisse. Die seitenlangen direkten Zitate aus kaiserzeitlichen Erinnerungsbüchern, die dabei Verwendung finden, wirken allerdings oft zu wenig kontextualisiert.

Anders als es der Titel des Buches nahelegt, endet Fessers Darstellung nicht mit der Schlacht von Sedan, mit welcher der Krieg keinesfalls vorüber war – auch wenn die affirmative Erinnerungskultur im Kaiserreich dies gern so darzustellen pflegte. Mit dem sich an Sedan anschließenden Krieg gegen die 3. Republik, der sich noch bis in den Winter 1871 hinzog, begann der eigentlich tragische Teil der deutsch-französischen Auseinandersetzung. Nun hielten chauvinistische Propaganda, Plünderungen, Geislerschießungen, Drangsalierung der Zivilbevölkerung und gnadenlose Partisanenbekämpfung Einzug und lieferten so den Stoff für einen generationenübergreifend anhaltenden Hass auf beiden Seiten. Fesser erwähnt dies alles, fasst sich aber wie im ganzen Buch auch hier eher kurz.

Im letzten Kapitel widmet sich Fesser noch den Folgen des Krieges für die Zeitgenossen, vor allem aber der Entwicklung der Erinnerung an den Krieg. Mit einer Übersicht zur Literatur über ›70/71‹ vom Kaiserreich bis zur Gegenwart endet das Buch dann ein wenig unvermittelt. 28 Abbildungen, vier Karten und eine Zeittafel bieten im Anhang noch etwas Anschaulichkeit und Übersicht.

Wer eine konzentrierte, klar strukturierte, seriöse und gut lesbare Übersicht über die Ereignisse der Jahre 1870 und 1871 sucht, ist mit Gerd Fessers Darstellung gut bedient. Neue Aspekte oder gar bisher unbekannt Zusammenhänge darf der Leser/die Leserin nicht erwarten. Für tiefer gehende Analysen oder Schilderungen menschlicher Schicksale liegen andere Werke vor.

Tobias Arand

BIRGIT ASCHMANN, HEINZ-GERHARD JUSTENHOVEN (Hrsg.): *Dès le début*. Die Friedensnote Papst Benedikts XV. von 1917 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte; Reihe C, Bd. 2). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2019. VI und 378 S. ISBN 978-3-506-70272-2. Kart. € 79,00.

Die Stimme der Päpste wird in der internationalen Politik unserer Tage wahrgenommen als unermüdliche Mahnung zum Frieden, zur Achtung des Rechts und zur Verwirklichung von Gerechtigkeit. Diese Rolle und Aufgabe wurden der päpstlichen Diplomatie maßgeblich durch Papst Benedikt XV. zugewiesen, der die Kirche zur Zeit des Ersten Weltkriegs leitete. Dessen Ruf als »Friedenspapst« ist wiederum verbunden mit seiner Friedensnote »*Dès le début*« vom 1. August 1917, durch die er den Weg zu einem Verständigungsfrieden unter den kriegführenden Mächten bahnen wollte und zugleich seine Vorstellungen für eine Nachkriegsordnung vorlegte. Der vorliegende Sammelband enthält die Referate, die auf einer Berliner Tagung 2017, zum 100. Jahrestag der Veröffentlichung der Note, gehalten wurden. Sie werden ergänzt durch 41 Dokumente aus dem Schriftwechsel zwischen Kardinalstaatssekretär Pietro Gasparri und dem Nuntius Eugenio Pacelli aus den Jahren 1917 bis 1922. Sie sind der Münsteraner Online-Edition der Nuntiatrakten

Pacellis entnommen und werden hier (von Sascha Hinkel, Elisabeth-Marie Richter und Hubert Wolf) erstmals in deutscher Übersetzung präsentiert (S. 287–367).

In einem ausführlichen Grundlagenartikel rekonstruiert Birgit Aschmann Inhalt und Begleitumstände der Friedensnote (S. 11–48). Sie beleuchtet die Chancen und das Scheitern der Initiative, ja sogar deren gegenteilige Wirkung in einer Verstärkung der kriegsrechtlich-fertigenden Argumentationen. Drei Autoren widmen sich den Quellen, Prinzipien und Motiven des päpstlichen Einsatzes für den Frieden. Die Friedensethik des Pontifex wird in eine Traditionslinie gestellt, die über Leo XIII. (1878–1903) und dessen Staatssekretär Rampolla (1843–1913) zurückreicht bis zu dem Jesuiten Luigi Taparelli D’Azeglio (1793–1862; Marco Schrage, S. 49–68). Von diesen Wurzeln her setzt sie auf eine institutionalisierte Gemeinschaft der Völker mit Schiedsgerichtsbarkeit und Abrüstung (Heinz-Gerhard Justenhoven, S. 69–89). In ihrer Skepsis gegenüber dem Nationalismus steht sie in Spannung zu der Tatsache, dass das Entstehen neuer Nationalstaaten dem Vatikan nach dem Krieg neue Wirkungsmöglichkeiten eröffnete (John F. Pollard, S. 91–106).

Die nächsten Beiträge stellen zwei wesentliche Akteure aus dem deutschen Zusammenhang der Friedensinitiative vor. Klaus Unterburger geht den Folgen nach, die aus dem Scheitern seiner Friedenssondierungen in Deutschland für die weitere Diplomatie des Nuntius Pacelli erwachsen (S. 107–130). Christopher Dowe beschreibt anhand des Zentrums-politikers Matthias Erzberger (1875–1921) die Verwobenheit der Friedensmission mit der deutschen Innenpolitik (S. 131–161).

Im Folgenden tritt die Rezeption von »*Dès le début*« in den Vordergrund. Wie sehr die päpstlichen Friedensvorstellungen an der Stimmungslage und dem Durchhaltewillen der Kriegsbevölkerungen vorbeigingen, wird am Beispiel von Soldaten wie des Bischofs Michael von Faulhaber (1869–1952) gezeigt, der im Krieg die Friedensnote übergang und danach, ausgehend von ihren Gedanken über die Gestalt des modernen Krieges, zum Frieden mahnte (Thomas Schulte-Umberg, 163–188; Dominik Schindler, S. 189–217). Positiv wirkten die Gedanken des Papstes auf die Gründung des »Friedensbundes Deutscher Katholiken« (Klaus Große Kracht, S. 219–245). Dem stellt Markus Thureau die Zeit des Kalten Krieges gegenüber und zeigt die Schwierigkeiten, unter dessen Bedingungen an die Mechanismen der Völkerverständigung im Sinne Benedikts XV. anzuknüpfen (S. 247–285).

Es wäre zweifellos eine Bereicherung und Erleichterung für den Leser gewesen, wenn dem Band der Text von »*Dès le début*« vorangestellt worden wäre. Durch die Spannweite der Perspektiven, unter denen hier auf die päpstliche Friedensnote geblickt wird, eröffnet der Sammelband interessante und differenzierte Einsichten. Das päpstliche Konzept wird mit der Vielfalt kirchlicher, gesellschaftlicher und politischer Realitäten konfrontiert, zeitgenössisch ebenso wie im Abstand von Jahren oder Jahrzehnten. Es lässt sich darin die Beobachtung machen, dass ein vordergründig erfolgloser Impuls in weiterer Folge doch Wirkungen erzielt und insofern die Friedensnote von 1917 zu Unrecht »in Vergessenheit geriet« (S. 2).

Rainer Florie

WŁODZIMIERZ BORODZIEJ, MACIEJ GÓRNY: Der vergessene Weltkrieg. Europas Osten 1912–1923, Bd. 1: Imperien 1912–1916, Bd. 2: Nationen 1917–1923. Aus dem Polnischen von Bernhard HARTMANN. Darmstadt: wbg Theiss 2018. ISBN: 978-3-8062-3820-4. 960 S. Hardcover. € 99,95.

Die 2018 vorgelegte zweibändige Geschichte des »vergessenen Weltkriegs« behandelt Rolle und Formen sowie Wirkungen und Wechselwirkungen jener Gewaltformen, die den großen politisch-sozialen Umbruch in Ost- und Südosteuropa zwischen 1912 und 1923 begleitet haben. Obwohl sie den aktuellen Stand der Forschung abbildet und sich

punktuell mit Forschungsthese auseinandersetzt, wendet sie sich nicht nur an Historiker, sondern auch an geschichtlich Interessierte. Ihre Autoren sind Włodzimierz Borodziej, einer der führenden Zeithistoriker Polens, der am Historischen Institut der Universität Warschau lehrt und vor einigen Jahren eine Geschichte Polens im 20. Jahrhundert verfasst hat, sowie der im polnischen wie im deutschen Wissenschaftsbetrieb gleichermaßen bekannte Osteuropa-Historiker Maciej Górny, der am Historischen Institut der Polnischen Akademie der Wissenschaften und am DHI Warschau tätig ist.

Die Darstellung ist weder eine konventionelle Militärgeschichte des im kollektiven Gedächtnis und in der Forschung weitaus weniger präsenten östlichen Kriegsschauplatzes, wie es der Titel »Der vergessene Weltkrieg« nahelegen würde, noch eine politische oder Beziehungsgeschichte. Es ist die Kulturgeschichte eines gewaltsamen und wertstürzenden Transformationsprozesses, der sich in der östlichen und südöstlichen Bruchzone Europas abgespielt hat. In Ost- und Südosteuropa wurden übernational-dynastische Großreiche (Zarenreich und Habsburgermonarchie) zerstört und in Nationen parzelliert; so etwas gab es im Westen nicht. Im Osten und Südosten begann die Phase der Gewalt früher und sie endete später. Folgerichtig wird die Gesamtzeit der Ereignisse in den Blick genommen, die sich von den beiden Balkankriegen 1912/13 bis zum vorläufigen Ende der nationalen Abgrenzungskriege der neu entstandenen Nationen untereinander gespannt hat. Diese Setzung der Zäsuren (1912–1923) wird den Besonderheiten der östlichen und südöstlichen Transformationszeit mehr gerecht als jede schematische Übernahme der üblichen Periodisierung des Ersten Weltkrieges (1914–18). Während der erste Band die Zeit bis zum Zerfall der Imperien beschreibt, widmet sich der zweite der Entstehung der Nationen.

Der inhaltliche Fokus der vorliegenden Darstellung liegt nicht auf militärischen Ereignisschilderungen. Statt dessen werden viele Elemente des Umbruchs miteinander verstrickt und stilistisch verwoben: politische Entscheidungen, militärische Ereignisse, ihre alltags- und sozialgeschichtlichen Auswirkungen, die nationale Transformation der Armeen, das Kriegserlebnis, das Verhältnis von Soldaten und Zivilisten sowie Geschlechterverhältnisse, Verwaltungs- und Versorgungsfragen, das Schicksal der Kriegsgefangenen, Informationsgewinnung und Spionage, nationale Stereotype und die Versuche der Kriegführenden, den Krieg propagandistisch zu rechtfertigen. Natürlich können diese – hier nicht einmal vollständig geschilderten – Themenfelder weder das Gesamtspektrum aller relevanten Fragen abdecken, noch ist beabsichtigt, eine vollständige Chronologie der kriegerischen Ereignisse im Osten und Südosten Europas zu liefern. Doch wird ein gut proportionierter, ziemlich lebendiger Überblick über die Verhältnisse der Umbruchszeit gegeben. Dieser Eindruck entsteht auch durch die zahlreich eingeflochtenen zeitgenössischen Schilderungen, durch Karten und zahlreiche Abbildungen. Andererseits lässt die thematische Breite der Darstellung ein tieferes Eindringen und Problematisieren nur ausnahmsweise zu. Theoretischen Exkursen enthält sich die Darstellung. Die Autoren bedienen sich eines konsequent erzählenden Stils. Der Text ist mit vielen Anekdoten gewürzt und flüssig, zuspitzend, ja inspirierend geschrieben. Ein Teil der Überschriften mutet essayistisch an, was sich nicht günstig auf die Übersichtlichkeit des Buches auswirkt. Ebenso gerät es zum Teil zu ausführlich, mit Exkursen, die für den Gedankengang nicht immer notwendig sind. Das betrifft nicht nur jene eingeschobenen Passagen, in denen zu Schlagworten lexikalisches Wissen ausgebreitet wird, sondern auch reguläre Textpassagen. So erfolgt, um ein Beispiel zu nennen, im zweiten Band auf den Seiten 374–380 im Abschnitt »Krieg der Geister« eine ausschließliche Schilderung des kulturell-propagandistischen Schlagabtausches zwischen dem Westen und Deutschland, der sich die Darlegung der »östlichen« Verhältnisse (bis S. 404) zwar anschließt, ohne dass es aber zu einem wirklichen Vergleich kommen würde. Gerade die vergleichende Perspektive kommt nach Ansicht des Rezensenten etwas zu kurz. Mehr Problematisierungen und weniger Ausschmückungen hätten der Darstellung noch gutgetan.

Dennoch ist der Gesamteindruck sehr positiv. Die hier vorliegende Darstellung versteht sich nicht nur als Plädoyer, den Osten Europas etwas gründlicher zu betrachten und den regionalen Besonderheiten des Kontinents mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Es ist ihr darüber hinaus gelungen, einen ziemlich vielschichtigen historischen Prozess sehr anschaulich, lebensnah und populär verständlich dargestellt zu haben.

Jürgen Angelow

JAN DE VOLDER: *Cardinal Mercier in the First World War. Belgium, Germany and the Catholic Church* (KADOC Studies on Religion, Culture and Society, Vol. 23). Leuven: Leuven University Press 2018. 262 S. ISBN 978-94-6270-164-9. Kart. € 49,50.

Kardinal Désiré-Joseph Mercier, Erzbischof von Mecheln 1906–1926, gehört zu den größten Gestalten der Kirche im 20. Jahrhundert. Jan de Volder (*1967), Inhaber des Lehrstuhls für »Religion, Konflikt und Frieden« an der Katholischen Universität Löwen (Leuven), ist der Fachwelt bereits durch mehrere Studien bekannt, die sich auf das katholische Belgien im Ersten Weltkrieg beziehen (vgl. die Bibliographie, S. 252, und die Einführung, S. 8). Er ist somit bestens vorbereitet für das nun vorliegende Werk, das sich mit der Rolle Kardinal Merciers im Ersten Weltkrieg befasst, mit dem Untertitel: »Belgien, Deutschland und die katholische Kirche«. Das wichtigste historische Dokument ist hier zweifellos der zum Weihnachtsfest 1914 verfasste Hirtenbrief Merciers »*Patriotisme et endurance*« (»Vaterlandsgesinnung und Widerstand«), der in englischer Übersetzung im Anhang erscheint (S. 229–246). Dieser Hirtenbrief ermunterte das belgische Volk wenige Monate nach dem deutschen Einmarsch in das neutrale Land zum passiven Widerstand. Eine solche Haltung stand in Spannung zur Rolle Kardinal Merciers als engem Mitarbeiter des Papstes (Benedikt XV.), der auf eine Neutralität der Kirche während des Ersten Weltkrieges Wert legte. Sie führte auch zu Verstimmungen mit dem deutschen Episkopat, der nach dem Ersten Weltkrieg beispielsweise die Initiativen Merciers zur Definition eines marianischen Dogmas über die universale Gnadenmitterschaft Mariens blockierte. Sie machte Mercier aber bei den Siegermächten überaus beliebt und führte zu einer triumphalen Rundreise 1919 in den Vereinigten Staaten.

Die Studie ist hervorragend dokumentiert und führt zu abgeklärten Ergebnissen, die keine einseitige Parteinahme beinhalten. Interessant ist beispielsweise, dass alle von Mercier über die Kuriere konsultierten übrigen Bischöfe den patriotisch sehr weit vordringenden Hirtenbrief nicht für opportun hielten (S. 62–67). Der Verfasser des Werkes ist ein Flame, also Mitglied der Volksgruppe, die über die Haltung Merciers in der Sprachenfrage (Diskriminierung des Flämischen) nicht glücklich war. Das Buch behandelt der Reihe nach »Belgien und die deutsche Invasion von 1914«, den genannten Hirtenbrief Merciers, den Konflikt mit der Besatzungsmacht, die Beziehung zu Benedikt XV., Verhaftungen und Deportationen, die »Flamenfrage« (S. 147–169), »Heiliger Krieg« (Mercier) oder »Heiliger Frieden« (Benedikt XV.), Mercier als »Held der Alliierten«. Der Autor vergleicht den »Tunnelblick« Merciers zum Thema des Krieges (S. 223) mit der (in geschichtlicher Rückschau) sehr viel ausgewogeneren Sicht des Königs Albert I. (!) (S. 225f.) und von Papst Benedikt XV. (S. 227f.). Möglich wäre es gewesen, noch weitere Gesichtspunkte aufzunehmen (etwa die Initiative der von Mercier geleiteten belgischen Bischöfe zugunsten eines neuen Mariendogmas, die im Ersten Weltkrieg begann) (vgl. die Arbeiten von Manfred Hauke zu diesem Thema) und weitere Quellen zu befragen (Archive in Deutschland oder Arbeiten wie die von Engelbert Krebs über Mercier: Hochland 1918, S. 188–205; S. 332–348). Das vom Autor Gebotene bietet nichtsdestoweniger eine brillante und gut belegte Übersicht zu dem gewählten Thema.

Manfred Hauke

STEFAN SAMERSKI: Deutschland und der Heilige Stuhl. Diplomatische Beziehungen 1920–1945. Münster: Aschendorff 2019. 270 S. ISBN 978-3-402-13402-3. Geb. € 24,80.

In den letzten Jahren wird der Heilige Stuhl vermehrt als politischer Akteur und Global Player wahrgenommen. Diesem Befund trägt der Verfasser mit seiner Studie zu den diplomatischen Beziehungen zwischen Deutschland und dem Heiligen Stuhl zwischen 1920 und 1945 Rechnung. Indem er die Perspektive in der Einleitung und im Epilog auf das Kaiserreich und die frühe Bundesrepublik weitet, kann er zeigen, »wie effektiv beide Mächte« in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zusammenarbeiteten (S. 7). Zwei Persönlichkeiten stehen für die Kontinuität der diplomatischen Beziehungen: auf deutscher Seite der langjährige Botschafter beim Heiligen Stuhl, Diego von Bergen (1920–1943), und auf römischer Seite Eugenio Pacelli. Dieser war Nuntius in Deutschland (1917–1929), Kardinalstaatssekretär und damit sozusagen Außenminister des Heiligen Stuhls (1930–1939) sowie schließlich Papst Pius XII. (1939–1958). Ein päpstlicher Repräsentant nimmt neben der Diplomatie immer auch einen »geistlich-religiösen Auftrag im Gastland« wahr. Diesen Bereich definiert der Verfasser allerdings weitgehend aus seiner Untersuchung aus, »da er häufig nur marginal oder routinemäßig das diplomatische Geschäft« tangiere (S. 11). Dass der Verfasser mit diesem Ansatz gerade bei Pacelli grundlegend falsch liegt, hat Raphael Hülsbömer in seiner umfassenden Studie zu den Bischofseinsetzungen in Deutschland zwischen 1919 und 1939 zuletzt eindrucksvoll herausgearbeitet (vgl. Raphael HÜLSBÖMER, Eugenio Pacelli im Spiegel der Bischofseinsetzungen in Deutschland von 1919 bis 1939, 4 Bde., Darmstadt 2019). Denn gerade Pacelli verband seine beiden Rollen als päpstlicher Diplomat auf der einen und Aufseher über die Kirche in Deutschland auf der anderen Seite auf das Engste miteinander.

Die Stärke des Buches liegt in der tiefen Kenntnis der Quellen des Auswärtigen Amtes. Die kontrovers diskutierte Frage nach dessen Rolle im NS-Regime beantwortet der Verfasser eindeutig. Zwar habe von Bergen »Entscheidendes für ein vertrauensvolles, konstruktives und nachhaltiges Miteinander« der deutsch-vatikanischen Beziehungen der 1920er- und 1930er-Jahre geleistet. Doch »im Ganzen betrachtet« habe er »die nationalsozialistische Kirchenpolitik in Rom« (S. 234) vertreten. – Die Schwäche des Buches liegt in der allzu starken Fokussierung auf die Quellen des Auswärtigen Amtes. Diese wird quellenkritisch höchst problematisch, wenn der Verfasser aus den deutschen Dokumenten eins zu eins die Haltung des Heiligen Stuhls ableiten zu können meint. Den notwendigen Abgleich mit der römischen Gegenüberlieferung für die Kriegszeit konnte der Verfasser nicht leisten, da die vatikanischen Quellen aus dem Pontifikat Pius' XII. erst seit März 2020 zugänglich sind. Für die Weimarer Zeit greift er auf die Online-Edition der Nuntiaturberichte Pacellis zurück (Kritische Online-Edition der Nuntiaturberichte Eugenio Pacellis [1917–1929]; URL: www.pacelli-edition.de; letzter Zugriff: 15.05.2020). Unverständlicherweise führt der Verfasser lediglich zwei Faszikel aus den vatikanischen Beständen aus dem Pontifikat Pius' XI. (1922–1939) an, ansonsten greift er auf die Sekundärliteratur zurück. Und auch hier sind erhebliche Lücken zu konstatieren. So nimmt die Beschreibung der »Unheiligen Allianz«, der diplomatischen Dreiecksbeziehung zwischen der Weimarer Republik, dem Heiligen Stuhl und der Sowjetunion in den 1920er-Jahren, fast ein Fünftel des Buches ein. Da überrascht es unangenehm, dass der Verfasser die maßgebliche Untersuchung von Laura Pettinaroli zur Russlandpolitik des Heiligen Stuhls nicht kennt (Laura PETTINAROLI, *La politique russe du Saint-Siège [1905–1939]* [Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, Vol. 367], Rom 2015; URL: <https://books.openedition.org/efr/2933>; letzter Zugriff: 15.05.2020).

Insgesamt lässt die Lektüre des Buches den Rezensenten somit unbefriedigt zurück, denn wesentlich Neues hat er leider nicht erfahren.

Sascha Hinkel

VERENA KÜCKING: »Das gemeinsame Band«. Schreiben als Praxis – Katholische Jugendgruppen im Zweiten Weltkrieg (Veröffentlichungen des NS-Dokumentationszentrums der Stadt Köln, Bd. 4). Berlin: Metropol Verlag 2018. 373 S. ISBN 978-3-86331-398-2. Geb. € 24,00.

Der konventionelle Brief hat als Kommunikationsmedium in den letzten Jahrzehnten an Bedeutung verloren. Der hier zu rezensierende Band, eine ansprechend aufgemachte und reich illustrierte Druckausgabe einer Kölner Dissertation von 2016, rückt die Praxis des Briefeschreibens wieder einmal ins Zentrum des Interesses. Die Historikerin Verena Kücking befasst sich auf Basis von Beständen des Kölner NS-Dokumentationszentrums bzw. des Archivs des Bundes Neudeutschland mit der (Feldpost-)Korrespondenz junger Katholiken. Kücking hat dafür etwa 2.400 Briefe und Postkarten aus der Zeit des Zweiten Weltkriegs gesichtet. Konkret werden dadurch zwei Gruppen aus Köln (einmal Bund Neudeutschland, einmal Pfarrjugend) sowie eine frühere Pfadfindergruppe aus Essen beleuchtet. Der Leser erfährt dabei viel Interessantes über die Feldpostpraxis katholischer Jugendgruppen bzw. ihrer Mitglieder, die auch nach 1939 noch in Kontakt standen. Somit ergibt sich eine erfreuliche Ergänzung der bisherigen Feldpost-Forschung, die die Verfasserin eingehend würdigt (S. 42–49). Dies gilt neben den zum Teil spannenden Inhalten etwa für die unterschiedlichen Organisationsformen von Rundbriefen, die Ausweitung von Kommunikationsnetzwerken und die Versuche zur Weiterführung von Gruppenaktivitäten auf postalischem Weg.

Die Studie zeigt sich keineswegs rein deskriptiv oder methodisch unterkomplex. Wenngleich dies eigentlich eine Stärke beim fundierten Umgang mit Quellen darstellt, erweist es sich in diesem konkreten Fall eher als Problem: Wohl nicht zuletzt mit Rücksicht auf akademische Erwartungshaltungen (oder ›Erwartungs-Erwartungen‹) versucht die Arbeit zu vielen aktuellen Forschungsperspektiven gerecht zu werden und gewissermaßen jeden *turn* der Geisteswissenschaften mitzunehmen. Die vielschichtige und verdichtete Natur der Feldpost als Quellengattung dürfte hierfür allerdings auch eine große Versuchung darstellen.

Namentlich kulturwissenschaftliche Überlegungen, *gender*-Aspekte und Fragestellungen des »Raumes« (*spatial turn*) sind dementsprechend im Analysekonzept der Arbeit enthalten. Es ist schon sehr ambitioniert, den Quellenertrag von über 2.400 Einzelschriftstücken für all diese Perspektivierungen auf gut 300 Seiten Darstellung anbieten zu wollen.

So nähert sich Kücking beispielsweise dem Konzept des Raumes über die Theorie der Vergesellschaftung des Soziologen Georg Simmel (1858–1918), die den »Raum« als eines von sieben Strukturmerkmalen nennt. Simmel »verstand den Raum einerseits als Rahmenbedingung für soziale Wechselwirkungen, sozusagen als Grundvoraussetzung dafür, dass diese stattfinden könnten. So sei es der Raum, der erst soziales Miteinander ermögliche. Auf der anderen Seite konstituiere sich der Raum erst durch eben jene Wechselwirkungen. Dieser Zugang ermöglicht einen sehr offenen Umgang mit dem Begriff. Selbst abstrakte Gebilde wie imaginäre und virtuelle Räume, die sich durch Kommunikationsprozesse konstituieren und visuell nicht wahrnehmbar sind, lassen sich mittels dieses Raumverständnisses analytisch greifen.« (S. 52) »Raum« versteht sich hier also primär als »Kommunikationsraum«. Dabei kann Kücking durchaus aufzeigen, dass sich einige Teilnehmer der Korrespondenz beim Lesen in (kirchliche Gruppen-)Räume und die dazugehörige Gemeinschaft versetzt fühlten. Letztlich erscheint die von ihr vorgenommene Trennung in manifeste und imaginäre bzw. virtuelle Räume aber künstlich, wenn es etwa um Feierlichkeiten geht, zu denen ein Teil der Gemeinschaft physisch zusammenkam, während andere nur postalisch vermittelt Anteil nahmen (S. 104f.). Außerhalb der entsprechenden Spezialekapitel wird im Lauf der Untersuchung nur noch gelegentlich auf

»Raum«-Fragen Bezug genommen (etwa S. 217), oft auch nur im Hinblick auf soziale »Nischen« und Zufluchtsorte. Unter dem Strich stellt sich dem Leser folglich die Frage nach dem Mehrwert dieser Überlegungen.

Ähnliches gilt für das im Titel anklingende Konzept der »sozialen Praxis«, das sich an den Arbeiten Alf Lüdtkes orientiert. Nach einer knappen Erwähnung im Einleitungskapitel (S. 15) erfolgt die nähere Einführung dieses prominent herausgestellten Ansatzes erst zur Hälfte des Bandes (S.161f.) mit der Anwendung auf die Erforschung der NS-»Volksgemeinschaft«: Mit der von Lüdtke aufgeworfenen Frage, wie sich Menschen »ihre« Welt aneignen, sollen die »vielschichtigen Zwischenbereiche« der Selbstverortung in der »Volksgemeinschaft« beleuchtet werden, anstatt sie schlicht „zweipoligen Konfigurationen wie etwa Anpassung und Widerstand« zuzuordnen (S. 161). Diese Fragestellung hat dementsprechend besondere Bedeutung für den zweiten Teil der Untersuchung, der sich mit der Frage befasst, »welche Hinweise die Briefe auf weltanschauliche Haltungen der katholischen Briefschreiber liefern« (S. 159).

Spätestens hier drängt sich nun ein Bedenken auf, das die Reichweite der Untersuchung und die Rezeption der Katholizismusforschung betrifft. Leider versäumt die Arbeit die Auseinandersetzung mit der inneren Auffächerung des deutschen Katholizismus, der heute immer weniger als geschlossener Block aufgefasst wird, wodurch auch Ungleichzeitigkeiten immer stärker hervortreten. Da Kücking ausschließlich die demographisch eher untypischen großstädtischen Jugendgruppen untersucht, stellt sich die nirgends diskutierte Frage nach deren Repräsentativität für den Gesamt- oder zumindest Mehrheitskatholizismus. Auch und gerade bei einer städtischen Klientel wird zu fragen sein, ob die Forschungsobjekte als »nur« katholisch oder nicht bereits als »auch-katholisch« betrachtet werden müssen: Alle untersuchten Briefschreiber betrachteten sich offensichtlich als gute Katholiken und Deutsche – aber in welchem Verhältnis und mit welcher Priorität? Dass schon zwischen den untersuchten Einzelgruppen – namentlich bei den höher gebildeten »Neudeutschen« – beachtliche Unterschiede erkennbar sind, deutet auf den Bedarf an Differenzierungen hin.

Eine sich schon im Forschungsüberblick (S. 12–15) andeutende starke Orientierung am Konzept des »Milieuegoismus« stimulierte ein hohes Interesse für regime-konforme oder pro-nationalsozialistische Einstellungen in den Briefen. Die dabei herausgestellten Schnittmengen und Nahverhältnisse überraschen nicht unbedingt, bieten aber zum Teil hochinteressante und wertvolle Fallbeispiele. Man wird der Verfasserin allerdings nicht in all ihren Interpretationen folgen wollen.

Ein besonders bezeichnendes Beispiel hierfür findet sich beim Thema der katholischen Judenfeindschaft: Aus einem leider nicht vollständig wiedergegebenen Brief wird eine Passage über »verbotene« Bibelstellen zitiert. Wer hier was genau »verboten« hat, erfährt der Leser nicht. Im Gespräch mit einem Unteroffizier wollte der damalige Briefschreiber hierzu betont haben: »Die Kirche hat ja kein Interesse, die Schlechtigkeit der Juden zu bemänteln, also Fälschungen der Art in der Bibel vorzunehmen. Die Abwendung + Verf[ä]lchung des Judenvolkes ist Beweis genug dafür.« Dem Kontext nach wird diese letzte Aussage auf die entsprechenden Stellen des Neuen Testaments zu beziehen sein. Kückings Folgerung geht allerdings daran vorbei und ist zugleich äußerst weitreichend: »Die Ausgrenzung und Verfolgung der Juden sei ein Beweis dafür, dass die Juden schlecht seien, so die Argumentation. Damit billigte oder vielleicht sogar befürwortete der Verfasser die massive nationalsozialistische Verfolgung der Juden und verlieh dieser zugleich einen höheren, gottgewollten Sinn.« (S. 233) Sicher wird man nach eingehender Beschäftigung mit der Geschichte des katholischen Antisemitismus kaum judenfreundliche Bemerkungen in derartigen Briefen erwarten – entsprechende Negativurteile wie das obige und die erschütternde Beiläufigkeit, mit der von Tötungen und Deportationszügen berichtet wird, belegen dies auch dementsprechend (S. 240, 265–272). Gleichwohl wäre

zur Vermeidung derartiger Fehlinterpretationen noch mehr Einarbeitung in diesen breiten Forschungszweig wünschenswert gewesen.

Das Missverhältnis zwischen breitem Zugang und tiefgreifender Erfassung des Gegenstandes zeigt sich auch bei der hochinteressanten Fragestellung, inwieweit die in den Briefen häufig besprochene Literaturrezeption Rückschlüsse auf weltanschauliche Überzeugungen zulässt (S. 172–227). Auch wenn man der Autorin wiederum nicht bei allen Schlussfolgerungen zustimmen mag, ist der Einblick in die breitgefächerte Lesepraxis der jungen Erwachsenen beachtenswert. Vom methodischen Standpunkt ist es aber höchst bedauerlich, dass die Verfasserin in ihren Einordnungen der entsprechenden Werke ausschließlich auf Sekundärliteratur zurückgreift und die in den Briefen besprochenen Bücher auch nach dieser zitiert. Bei einer weniger breiten Anlage der Gesamtstudie wäre hier ein tiefergehender Ansatz möglich gewesen.

Am gelungensten erscheinen die Abschnitte der Arbeit, die sich mit Geschlechterrollen und dem damit verknüpften soldatischen Ideal beschäftigen. Abgesehen von Anzeichen für Emanzipation bei den weiblichen Mitgliedern in den Briefzirkeln findet sich aber auch hier nur wenig Überraschendes: Mütterlichkeit und Jungfräulichkeit stellen Idealtypen dar, die »belippstiftete« Frau wird perhorresziert (S. 273–283). Das Soldatenideal orientiert sich am »*miles christianus*«, welches trotz aller religionspolitischen Reibungspunkte mit dem Regime zur vorbildlichen Einfügung in dessen Kriegsführung anhielt (v. a. S. 283–317).

Auch die hier nicht näher aufgeführten, häufig aber mit den obigen Fragestellungen verknüpften weiteren Kapitel der Untersuchung zerstreuen nicht den Gesamteindruck: Die Arbeit hätte von einer Beschränkung auf weniger Untersuchungsaspekte profitiert. So hätte die Möglichkeit zu einer tieferen Durchdringung der jeweils schon stark angewachsenen Forschung bestanden. Dadurch wären wohl auch die oft weit vor 1933 liegenden Traditionslinien der beschriebenen Haltungen und Einstellungen in den Fokus gerückt worden. Eine engere thematische Eingrenzung hätte möglicherweise auch die Ausweitung des Quellenkorpus über die urban-jugendbewegten Gruppen hinaus erlaubt, wovon die analytische Reichweite der Arbeit profitiert hätte. Insgesamt belegt Kücking an einer Vielzahl von Beispielen das heute schwer verständliche und auch in sich widersprüchliche Verhältnis von intellektueller Distanz zu vielen Facetten des NS-Regimes bei gleichzeitiger Bereitschaft, sich als besonders vorbildlicher Staatsbürger und Soldat zu beweisen. Die tiefsitzenden Beweggründe hierfür sind schon an sich sehr schwer herauszupräparieren – bei einer Untersuchung mit solch ambitionierter Breite und dennoch (für heutige Verhältnisse) überschaubarem Umfang werden sich die geschilderten Abstriche schwerlich vermeiden lassen.

Jürgen Schmiesing

REBECCA SCHERF: *Evangelische Kirche und Konzentrationslager (1933 bis 1945)* (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 71). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019. 296 S. ISBN 978-3-525-57057-9. Geb. € 60,00.

Staatsgehorsam oder Staatskorrektiv? – Innerhalb dieses Fragespektrums bewegt sich Dr. Rebecca Scherfs Arbeit, welche die Rolle verschiedener Ebenen von evangelischer Kirche(n) im Konzentrationslager / KZ-System des NS-Staates in Deutschland in der Zeit von 1933 bis 1945 untersucht. Formuliertes Ziel ist es, die erste evangelische Gesamtdarstellung zum Thema vorzulegen und die umfangreiche katholische Forschung um eine evangelische Perspektive zu ergänzen.

Scherf setzt sich dazu kritisch mit den männlichen Geistlichen auseinander, die sich während des Untersuchungszeitraumes im Dienst einer evangelischen Landeskirche in Deutschland befanden und mit dem KZ-System in Verbindung standen. Bei ihrer grund-

legenden Unterscheidung in verschiedene Gruppen von »Protagonisten« beschäftigt sie sich im ersten Kapitel mit den Geistlichen, welche zur evangelischen Seelsorge in den »frühen Lagern« ab 1933 eingesetzt wurden. Trotz des schwierigen Quellenbestands und der Auswahl rein evangelisch-kirchlicher Quellen, die nach Scherf selbst die Gefahr bergen, ein »einseitiges Bild« zu suggerieren, arbeitet sie hier wichtige Zusammenhänge für die evangelische Kirchengeschichtsforschung heraus. Obwohl keinerlei offizielle Vorgaben vorlagen, übernahmen die von landeskirchlicher Ebene entsandten Geistlichen das politische Ziel der »Umerziehung« in ihre pastorale Tätigkeit. Außerdem war die Reduzierung dieser Kollaboration in den Folgejahren nicht von kirchlicher, sondern von staatlicher Seite intendiert und verlief analog zum Bedeutungsverlust der evangelischen Kirche(n) im NS-Staat bis zum gänzlichen Verbot kirchlicher Tätigkeit in KZs 1937.

In zwei weiteren Kapiteln untersucht Scherf die Gruppe aller 71 evangelischen Geistlichen, die von 1933 bis 1945 in deutsche KZ-»Schutzhaft« genommen worden waren, und listet sie mit Namen, Landeskirchenzugehörigkeit und Inhaftierungsgrund auf. Abbildungen und Chroniken im Anhang bereichern diese Zusammenstellung. Obwohl die Eingrenzung für die Forschung sinnvoll ist, kommt das Vorhaben einer Gesamtdarstellung hier an seine Grenzen, da z.B. Dietrich Bonhoeffer, anders als Martin Niemöller, nicht zur untersuchten Personengruppe gehört. Scherf gelingt es durch den Vergleich der sich unterscheidenden Inhaftierungsgründe und Haftlängen zwischen 1933 und 1945 jedoch, Veränderungen des Verhältnisses von NS-Staat und evangelischen Kirchen für die Forschung neu in den Blick zu nehmen. Aufgrund der von ihr erarbeiteten Ergebnisse plädiert sie dabei für eine differenziertere Erforschung des Bildes und Selbstbildes der so genannten Bekennenden Kirche als »Kirche der Verfolgten und des Widerstands«, das sich aufgrund der zahlreichen KZ-Inhaftierungen aus diesen Reihen geprägt hat. Dafür weist Scherf die Predigten evangelischer Geistlicher, die nach 1941 im »Pfarrerblock« des KZ Dachau gehalten wurden und welche die gesellschaftliche und kirchenpolitische Situation ekklesiologisch rezipierten, als Beispiele kirchlicher Widerstandshandlung gegen den NS-Staat aus. Auf vielen anderen Ebenen der evangelischen Kirchen waren solche zu diesem Zeitpunkt verstummt. Obwohl Autobiographien nur eingeschränkt als Forschungsquellen anerkannt werden, ergänzt Scherf ihren darstellenden Teil mit einer Untersuchung zu acht Texten dieser Kategorie. Eindrücklich gelingt es ihr damit zu zeigen, welche praktischen Auswirkungen die Inhaftierungen in ein KZ durch den Staat auf die Kirchenbeamten hatten und von welcher Wichtigkeit vorhandene Seelsorge, geistliches Leben, christlicher Glaube und Kirchenzugehörigkeit innerhalb des rechtsfreien Raumes des staatlichen KZ-Systems für evangelische Geistliche war.

Die Arbeit von Scherf ist ein gelungener Beitrag der neueren kirchengeschichtlichen Forschung zur Aufarbeitung der Rolle der evangelischen Kirchen im Nationalsozialismus, welche 2018 mit dem Wilhelm Freiherr von Pechmann-Preis ausgezeichnet wurde. Sie macht am Beispiel der KZs deutlich, dass die Haltungen von vielen verschiedenen, oft unabhängig voneinander agierenden Ebenen evangelischer Kirchen im deutschen NS-Staat in ein weites Spektrum, das zwischen Widerstand und Systemtreue changiert, auseinanderdifferenziert werden muss. Um den Überblick im Lesefluss zu behalten, sind genaue Vorkenntnisse der Strukturen evangelischer Kirchen von 1933 bis 1945 (oder ein sorgfältiges Einlesen in das einführende Kapitel) Grundvoraussetzung. Trotz des dezidiert eingegrenzten Forschungsgegenstandes und Quellenbestandes legt die Arbeit einen wichtigen evangelischen Forschungsansatz vor, welcher die katholischen Untersuchungen ergänzt und gleichzeitig einen fundierten Ausgangspunkt für eine wissenschaftliche Weiterarbeit in diesem die deutsche (Kirchen-)Geschichte prägenden Themenbereich eröffnet.

Julia Reiff

DAGMAR PÖPPING: *Passion und Vernichtung. Kriegspfarrrer an der Ostfront 1941–1945*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019. 249 S. m. 20 Abb. ISBN 978-3-525-54145-6. Geb. € 30,00.

Im Unterschied zu Martin Röw (2014) und Lauren Faulkner Rossi (2015), die in ihren Studien die deutsche katholische Militärseelsorge im Zweiten Weltkrieg behandelten, erweitert Dagmar Pöpping die Untersuchungsgruppe um die evangelischen Kriegspfarrrer, begrenzt aber das Einsatzgebiet und den Zeitraum auf die Ostfront 1941–1945. Das erweist sich als eine kluge Entscheidung. Bislang gibt es keine vergleichbare konfessionsübergreifend angelegte Arbeit. Entsprechend rege war das Interesse an Pöppings 2017 erschienenem Titel »Kriegspfarrrer an der Ostfront. Evangelische und katholische Wehrmachtseelsorge im Vernichtungskrieg 1941–1945«. Das hier zu besprechende Werk stellt die gekürzte und überarbeitete Fassung dar.

Einleitend ruft Pöpping die Dringlichkeit, sich mit dem offen genozidalen Rasse- und Vernichtungskrieg und mit der Rolle der Militärseelsorge wissenschaftlich auseinanderzusetzen zu müssen, in Erinnerung: 2,7 Millionen tote deutsche Soldaten, 8,7 Millionen tote sowjetische Soldaten und 18 Millionen Opfer unter den sowjetischen Zivilisten belegen das massenhafte Morden und Sterben an der Ostfront. Pöpping folgt den Leitfragen: Welches Selbstverständnis prägte damals die ca. 1.000 katholischen und evangelischen Kriegspfarrrer als Teil des militärischen Apparats? Wie erlebten sie subjektiv den Vernichtungskrieg? Gab es in alledem konfessionelle Unterschiede? Zur Beantwortung dieser Fragen wertete Pöpping acht Kriegstagebücher von jeweils vier evangelischen und katholischen Kriegspfarrrern aus; hinzu kamen persönliche Briefe, dienstliche Tätigkeitsberichte und weitere Dokumente aus den zentralen kirchlichen und staatlichen Archiven. Publierte oder in Archiven bzw. in Privatbesitz befindliche Erinnerungen analysierte sie wegen des in der Nachkriegszeit gewandelten Aussagegehalts; auch ein Interview mit einem ehemaligen Kriegspfarrrer konnte Pöpping noch 2010 führen. 87 alphabetisch aufgeführte Biogramme (S. 213–231) mit allen zivil- und militärdienstlichen Lebensdaten zeigen, dass die meisten der genannten Kriegspfarrrer überlebten (6 starben im II. W.K.; ein Kriegstoter des I. W.K. ist aufgeführt) und bis weit in die bundesrepublikanische Zeit hinein Posten bekleideten, auf denen sie ihre nachholenden Selbstinterpretationen vertreten und als Zeitzeugen angefragt werden konnten. Sehr aufschlussreich sind zudem 20 Abbildungen fotografischer Quellen, die Pöpping – wie bei der Dienstuniform eines Kriegspfarrrers und beim Messkoffer (S. 54f.) – in der subtil wirksamen Symbolik innerhalb des hierarchisierten, bewaffneten, von Befehl und Gehorsam gesteuerten Männerverbands ausdeutet. Fotos von Kriegspfarrrern in Gemeinschaftsgottesdiensten bzw. Eucharistiefeiern und bei sterbenden deutschen Soldaten dokumentieren ihre Tätigkeit (Gottesdienst, Lazarett, Beerdigung, Begleitung von Verurteilten), Fotos von offenen Massengräbern sowjetischer Kriegsgefangener und von »evakuierten« Zivilbevölkerung belegen ihre Zeugenschaft des Vernichtungskriegs.

Pöpping bietet einen kompakten vergleichenden Überblick der Entwicklung der konfessionellen Militärseelsorge vom Ersten zum Zweiten Weltkrieg und der personellen Zusammensetzung der Kriegspfarrrerschaft; sie zeichnet Veränderungen nach von der 1939 staatlich gewünschten politischen Funktion des Amtes (Stärkung der Kampfkraft) über dessen Marginalisierung 1942 (Religion als Privatsache) bis zur Verdrängung durch den Nationalsozialistischen Führungsoffizier im Dezember 1943; sie geht auf Kooperation und Konflikte (Vorurteile, Konkurrenzdenken) der katholischen und evangelischen Seelsorger ein. Das alles gab es in der Regel auch an den übrigen Frontabschnitten. Der besondere Ertrag der Arbeit Pöppings liegt deshalb in der Analyse der spezifischen pastoralen Situation an der Ostfront aufgrund der herausragenden Quellen, die sie auswertete. Die Vertreter beider Kirchen zogen im Juni 1941 mit dem Vorwissen des »gottlosen«, »seelenlosen«, »vertierten«, »jüdischen Bolschewismus« als Feind der Menschheit und der

Christenheit in den für die Pfarrer dadurch gerechtfertigten Krieg gegen die Sowjetunion. Die behauptete Seelenlosigkeit der gegnerischen Soldaten, die Zuschreibung der jüdischen Urheberschaft der bolschewistischen Herrschaft und des seit urchristlichen Zeiten noch ungesühnten ›Gottesmordes‹ fungierten als eine sogar heilsgeschichtlich begründbare Legitimation hingenuommener Gewaltanwendung der deutschen Wehrmacht, der SS und der Einsatzgruppen: die Ausführung verbrecherischer Befehle, die Ermordung von Juden und russischen Zivilisten, die wirtschaftliche Ausbeutung und kalkulierte Hungerpolitik gegen die russische Zivilbevölkerung und russische Kriegsgefangene. Die Kriegspfarren erhofften zugleich die Rechristianisierung der Sowjetunion und ließen sich von gläubig gebliebenen Bevölkerungsteilen als Befreier feiern. Dadurch kam für sie Deutschland eine von der ›Vorsehung‹ reservierte Rolle zu, so dass sie den Angriffskrieg christlich überschrieben. Die deutschen religiös indifferenten Soldaten wollten sie ebenfalls missionieren. Gemäß dem staatlichen politischen Auftrag arbeiteten sie an der Steigerung ihrer Kampfkraft. Mit ihren sakramentalen Angeboten (Generalabsolution, Abendmahl, Kommunion) und durch die Pflege der ›Kameradschaft‹ unter den Soldaten wollten sie den Krieg ›menschlicher‹ machen, was allerdings nur für die eigenen Soldaten galt. In ihren Predigten vereinnahmten sie nicht wie noch im I. W. K. Gott für den Sieg der deutschen Nation, sondern verwendeten nun eine theologisch-existentialistische Kriegsdeutung mit Blick auf die Passion Christi: Sie stellten die Analogie des Kreuzestodes mit dem ›Heldentod‹ der deutschen Soldaten her, aus deren Lebensopfer Segen für das Vaterland fließen werde. Der deutsche Tod wurde verklärt, während das Massensterben und Morden im Rasse- und Vernichtungskrieg bedeutungslos versank. Ein Protest ist nur in einem Fall überliefert. In den Nachkriegserinnerungen der ehemaligen Kriegspfarren der Ostfront steht erstaunlicherweise die Selbstviktimsierung der Deutschen im Vordergrund; das vom NS-Kontext losgelöste Märtyrernarrativ des Lebensopfers der deutschen Soldaten gegen den Bolschewismus verlieh dem Massensterben der deutschen Soldaten nun einen Sinn; die Wehrmacht als solche wurde als ›sauber‹ und ehrenvoll gezeichnet, die Aufgabe der Wehrmachtseelsorge als Verkündigung des Evangeliums, als Spendung von Trost und Seelenheil dargestellt. Der amtliche politische Auftrag zur Stärkung der Kampfkraft wurde also nachträglich umgeschrieben. Die Teilnahme am verbrecherischen Krieg wurde nicht nur nicht als Schuld, sondern sogar als moralische Leistung und Widerstand gegen den Nationalsozialismus herausgehoben. Dagmar Pöpping gab ihrem Werk den provokativ klingenden Titel »Passion und Vernichtung«. Nach der Lektüre ihrer sorgfältig erarbeiteten Studie wächst die Erkenntnis: Eine irreführende theologische Deutung (Passion Christi und Heldentod des Soldaten) in und nach dem verbrecherischen Krieg 1941–1945 fügt der deutschen Schuldenlast ein weiteres Schuldgewicht durch Kirchenvertreter hinzu.

Antonia Leugers

CHRISTIAN WERNER: *America first? Die US-Kirchen und ihre Haltung zum Zweiten Weltkrieg.* Leipzig: EVA 2018. 256 S. ISBN 978-3-374-05683-5. Kart. € 44,00.

Christian Werners Studie, eine stark gekürzte geschichtswissenschaftliche Dissertation, beginnt mit der Person, mit der wir heute die Parole »*America First*« verorten, »fliegt« dann aber recht schnell von Donald Trump zu Charles Lindbergh, um schließlich bei seinem eigentlichen Thema zu landen: der Haltung von vier Kirchen in den USA zum Zweiten Weltkrieg. Dabei ist Werner bei allem Interesse an der aktuellen Situation in den USA, die auch in der Studie an der einen und anderen Stelle wieder auftaucht, so differenziert, dass das »*America First*« im Titel über ein Fragezeichen in seiner Aussagekraft erst einmal gebremst wird. Das ist auch gut so, denn die Studie macht deutlich, dass der Isolationismus eine, aber nicht die einzige Option für die untersuchten Kirchen darstellte.

Bei den verschiedenen Kirchen handelt es sich um »die Methodisten, die Mennoniten, die südlichen Baptisten und die Katholiken« (S. 13). Diese Auswahl überzeugt, weil damit ein breites Spektrum an unterschiedlichen Typen protestantischer Denominationen in den Blick genommen wird und an der katholischen Kirche aufgrund ihrer Mitgliederstärke kein Weg vorbeigeht. Gleichzeitig aber blendet Werner damit eine wichtige Thematik aus, indem er die afroamerikanischen Kirchen nicht berücksichtigt. Außerdem liegt in der Auswahl auch eine gewisse Unschärfe, da sich Werner bei den Baptisten auf eine konkrete »Kirche« festlegt, dies aber bei den Methodisten und Mennoniten, die im Untersuchungszeitraum ähnlich zersplittert aufgestellt waren, nicht tut. Diese Unschärfe wird im Text nur bedingt aufgefangen. Einerseits erwähnt Werner, dass es eine Vielzahl von mennonitischen und methodistischen Kirchen im Untersuchungszeitraum gab und dass bei den Methodisten 1939 und 1940 eine neue Struktur entstand. Andererseits bleiben die Hintergründe für die Zersplitterung ebenso blass wie die Beschäftigung mit der Frage, ob die verschiedenen methodistischen und mennonitischen Kirchen eine einheitliche Position zum untersuchten Themenkomplex bezogen. Zudem irritiert, dass Werner an einzelnen Stellen von einer methodistischen Kirche im Singular (S. 46) spricht.

Das Buch ist chronologisch strukturiert. Nach einer kurzen Vorstellung der Kirchen folgt ein Blick auf die Positionen zum Ersten Weltkrieg und die sich daran anschließenden Diskussionen um eine gerechte Nachkriegsordnung. Das vierte Kapitel beschäftigt sich mit der Wahrnehmung des »Dritten Reiches«. Dann folgen zwei Kapitel zum Zweiten Weltkrieg. Das fünfte Kapitel geht auf die theologischen Diskussionslinien zum Thema Krieg und Frieden – v. a. mit Blick auf die Frage nach einem gerechten Krieg – ein, während sich das sechste Kapitel mit den konkreten Kriegseintrittsdebatten zwischen 1939 und 1941 auseinandersetzt. Die Wahrnehmung des weiteren Kriegsverlaufs wird leider nicht thematisiert.

Die Ergebnisse überraschen wenig, da die meisten Fragen dieses Themenkomplexes in der US-amerikanischen Forschung gut bis sehr gut untersucht worden sind. Im deutschsprachigen Kontext sieht dies dagegen anders aus: Auch wenn das Interesse an Religionsgeschichte, nicht zuletzt dank des Wahlerfolgs von Donald Trump, weiterhin sehr hoch ist, sind doch viele Zusammenhänge allenfalls über Schlagworte wie »*America first*« bekannt. Hier ist auch der komparative Ansatz von Werner positiv hervorzuheben, da er über den Vergleich deutlich werden lässt, wie eine solche Parole äußerst unterschiedlich interpretiert oder aber auch abgelehnt wurde.

Viele Katholiken beispielsweise verstanden so bereits den Ersten Weltkrieg als Chance, ihre oft angezweifelte Loyalität unter Beweis zu stellen. Die naheliegende Vermutung, dass diese Perspektive auch während des Zweiten Weltkriegs bestimmend war, trifft aber interessanterweise nicht zu. Obwohl Präsident Franklin D. Roosevelt gute Beziehungen zu einzelnen Bischöfen aufbaute, kam es zu bemerkenswerten innerkatholischen Auseinandersetzungen über seine Außenpolitik, als es um die Unterstützung von Großbritannien und später der Sowjetunion ging. Vor allem irischstämmige Bischöfe sprachen sich gegen eine Unterstützung Großbritanniens aus, während die »gottlose« Sowjetunion für viele Katholiken als Bündnispartner ein rotes Tuch war. Prominentestes Beispiel ist der auch von Werner erwähnte, wegen seiner Radioansprachen bekannte Priester Charles Coughlin.

Die methodistischen Kirchen hatten mit Blick auf die Unterstützung Großbritanniens keine vergleichbaren Probleme, doch auch für sie stellte der Krieg eine Zerreißprobe dar. Die Teilnahme am Ersten Weltkrieg hatten sie rückhaltlos unterstützt. In der Zwischenkriegszeit kamen allerdings deutliche Zweifel daran auf, und eine pazifistische Grundhaltung setzte sich durch, die erst 1940 nach langen und kontroversen Diskussionen aufgeweicht und nach dem Angriff auf Pearl Harbour 1941 schließlich aufgegeben wurde. Eine ähnliche Zerreißprobe erlebten auch die mennonitischen Kirchen, die sich bis heute von ihrer Tradition her als pazifistisch verstehen.

Solche aufschlussreichen Einblicke werden allerdings an manchen Stellen durch Ungenauigkeiten und fehlende Präzision gestört. Dazu gehören lästige Druckfehler wie »Perl Harbor« (S. 8), aber auch eine Reihe von inhaltlichen Nachlässigkeiten. So etwa impliziert Werner, dass der katholischen Kirche in der Kolonialzeit vorgeschwebt habe, Staatskirche zu werden (S. 20), oder er behauptet, dass mit der Gründung der USA der politische Einfluss der katholischen Kirche durch die in der Verfassung festgeschriebene Trennung von Staat und Kirche stark eingeschränkt worden sei (S. 21), ohne mit Blick auf die These eines vermeintlichen politischen Einflusses auch nur annähernd die allein zahlenmäßig offensichtliche Minderheitenposition ausreichend zu reflektieren. Ähnlich ungenau wie die Thesen zu den Anfängen der katholischen Kirche sind auch einige Aussagen zu der »*Southern Baptist Convention*«, deren offensichtlicher Rassismus im Untersuchungszeitraum vollkommen ausgeblendet wird. Gerade dieser Punkt ist zu bedauern, da das rassistische Potential von »*America first*« in Werners Studie trotz aller Anleihen an Trump keine besondere Aufmerksamkeit findet. Insgesamt betrachtet hinterlässt die Studie so einen gemischten Eindruck.

Andreas Henkelmann

DAVID SCHERF: Gesetz und Evangelium im Nachkriegsprotestantismus. Eine Untersuchung am Beispiel von Ernst Wolf, Helmut Thielicke und Carl Heinz Ratschow (Religion in der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 5). Tübingen: Mohr Siebeck 2019. 285 S. ISBN 978-3-16-157677-5. Geb. € 69,00.

Bei diesem Buch handelt es sich um eine Dissertation, die im Rahmen des Promotionskollegs »Transformationsprozesse im neuzeitlichen Protestantismus« der Universitäten Göttingen und Osnabrück entstand. Doktorvater war Arnulf von Scheliha.

Wie vermag sich »die protestantische Dogmatik und Ethik auf diejenige Wirklichkeit einzustellen, die sich in Nachkriegsdeutschland zeigt und theologisch gedeutet werden muss«? (S. 8). Das ist die Leitfrage der Untersuchung, für die der Autor die theologischen Entwürfe von drei prägenden Theologen des westdeutschen Nachkriegsprotestantismus ausführlich referiert und systematisch-theologisch reflektiert. Sehr gut nachvollziehbar werden Ernst Wolf (1902–1971), Helmut Thielicke (1908–1986) und Carl Heinz Ratschow (1911–1999) mittels einer stringent durchgehaltenen Perspektivierung vorgestellt. Nach einem kurzen Überblick zu Leben, Werk und Forschungsstand zu jedem der drei Theologen folgt zunächst ein Kapitel, das konzentriert nach »Gesetz und Evangelium« bei Wolf (S. 42–82), Thielicke (S. 108–159) und Ratschow (S. 193–236) fragt. Dem Autor gelingt dabei die Zeichnung von systematisch-theologischen Skizzen mit großer Detailfülle und Tiefenschärfe. Einige gängige Klischees werden kräftig irritiert. Z. B. macht Scherf auf Parallelen zwischen den Entwürfen Thielickes und Wolfs aufmerksam (S. 146f., S. 157, S. 162, S. 186), obwohl Wolf bekanntermaßen der Barthschen Figur von »Evangelium und Gesetz« folgte, während Thielicke sich polemisch abarbeitete an Barths angeblicher »Ungeschichtlichkeit«.

Den Autor leitet die Einsicht, dass die systematisch-theologische Figur »Gesetz und Evangelium [...] zwischen den beiden Polen von Deuten und Handeln« (S. 257) steht. Was ist uns – frei und unverfügbar – zugesprochen? Was ist von uns gefordert? Wie fungieren göttlicher und / oder menschlicher Zuspruch *und* Anspruch miteinander *oder* gegeneinander *oder* ineinander, um z. B. ein ethisches Subjekt zu konstituieren? Wie gelangt die Kirche zu einem Selbstverständnis in ihrer jeweiligen Gegenwart, welches weder Religion und Politik totalitär kurzschließt noch Glaube und Handeln dualistisch auseinanderklaffen lässt?

Der Autor macht zu Recht »Gesetz und Evangelium« stark als Zugang zu solchen leistungsfähigen Fragestellungen. Deshalb kann er auch für alle drei Theologen in einem

zweiten großen Kapitel viele Facetten erhellen, wie Wolf (S. 82–98), Thielicke (S. 160–182) und Ratschow (S. 236–248) jeweils eine »Verhältnisbestimmung von Nachkriegsprotestantismus und ›moderner‹ Welt« vornehmen. Scherf zeichnet die Ergebnisse seiner Fokussierung mit großer Fairness und Sensibilität für den damaligen zeitgeschichtlichen Kontext. Selbstverständlich diskutiert er Problematisches und benennt Punkte, die aus heutiger Sicht abständig erscheinen. Beispielhaft sei hier auf Thielickes schmale Minimalwürdigung der Menschenrechte als eine »Not-Basis in aller Vorläufigkeit« (S. 180f.) verwiesen oder auf Ratschows Parallelisierung des Christentums mit dem »Evangelium« im Gegenüber zum »Gesetz«, das er in den außerchristlichen Religionen repräsentiert sieht (S. 215–219). Eine besserwisserische Attitüde bei der Besprechung solcher Wahrnehmungen begegnet bei Scherf nicht.

In einem kurzen abschließenden Kapitel bündelt Scherf seine Beobachtungen und vertiert mit ihrer Hilfe für die heutige Gegenwartsrelevanz von »Gesetz und Evangelium«. Als besonders originell erscheint dabei sein Vorschlag einer Synthese von Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi (S. 264–266). Diese innovative Idee wird vorbereitet in einem eindrücklichen Abschnitt, der die »Königsherrschaft Christi als Klammer um die Zwei-Reiche-Lehre« bei Ernst Wolf referiert (S. 59–68).

Dass Scherf trotzdem – m. E. ohne konsistente Begründung – die Barthsche Verhältnisbestimmung von »Evangelium und Gesetz« ablehnt (S. 257f.), überzeugt mich nicht. Das paternalistische Schillern der lutherischen Verhältnisbestimmung von »Gesetz und Evangelium« für die Ohren des 21. Jahrhunderts ist offenkundig: Erst identifiziert die Kirche irgendein »Problem« und vermeintlichen »Anknüpfungspunkt bei den Menschen der Gegenwart« und verkündigt dann eine »Lösung« oder ein »Angebot«. Scherf sieht selbst, dass diese fadenscheinige Strategie an ihr Ende gekommen ist. Deshalb ist es schade, dass er die von der Barthforschung gut ausgearbeitete enhypostatische Union von Evangelium und Gesetz bei Barth nicht zur Kenntnis genommen hat. Alle Stärken der Figur Luthers sind hier aufbewahrt. Wie in der enhypostatischen Union von Gott und Mensch in Jesus Christus werden auch bei Barth die beiden Größen Evangelium und Gesetz mitnichten ineinander vermischt oder ineinander verwandelt. Zugleich schafft Barth mit der Vorordnung des Evangeliums und der Gleichordnung des Gesetzes zu ihm eine modernetaugliche Transformation der Figur, weil hier die Freiheit und Würde des Menschen anders in den Blick gerät als in der alten Gegenüberstellung eines »Problems« mit einer von der Kirche angebotenen »Lösung«.

André Demut

URSZULA PEKALA, IRENE DINGEL (HRSG.): Ringen um Versöhnung. Religion und Politik im Verhältnis zwischen Deutschland und Polen seit 1945 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 116). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018. 192 S. m. Abb. ISBN 978-3-525-57069-2. Geb. € 59,99.

URSZULA PEKALA (HRSG.): Ringen um Versöhnung II. Versöhnungsprozesse zwischen Religion, Politik und Gesellschaft (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 117). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019. 160 S. ISBN 978-3-525-10527-6. Geb. € 54,99.

Im Juni 2016 fand eine interdisziplinäre Tagung in Mainz statt, die federführend vom Leibniz-Institut für Europäische Geschichte organisiert wurde. Ihre Ergebnisse liegen in zwei Bänden vor, die zum einen das deutsch-polnische Verhältnis nach dem Zweiten Weltkrieg in den Bereichen Religion und Politik in Bezug auf den Leitbegriff der Versöhnung in den Blick nehmen und zum anderen dieses bilaterale Verhältnis durch weitere Fallstudien ergänzen.

Der einführende Beitrag zu Band 1 von Urszula Pełkala liefert einen Überblick über die Beziehungen und stellt den unterschiedlichen Versöhnungsbegriff in Theologie und Politikwissenschaft heraus. Im Folgenden stechen jedoch eher die beiden Beiträge von Piotr Burgoński/Gregor Feindt/Bernhard Knorn heraus, die erheblich zur Erweiterung unseres doch primär historischen Verständnisses der Jahrzehnte nach 1945 beitragen. Gestützt auf diskursanalytische Überlegungen zur symbolischen Kommunikation nehmen sie zum einen eine detaillierte Analyse der Kreisauer Versöhnungsmesse von 1989 vor und untersuchen zum anderen anschließend ausgewählte Schlüsseltexte der religiös bestimmten deutsch-polnischen Interaktion unter ausdrücklicher Einbeziehung methodisch-theoretischer Elemente. Dies hat man so in den oftmals ritualisierten und wenig ergiebigen Beschreibungen des »Versöhnungsprozesses« nicht sehr häufig gesehen. Die Darstellung der »Sagbarkeitsregeln des jeweiligen Diskursrahmens« und des »Funktionierens religiös codierter Sprechakte in einem [...] tendenziell säkularen Diskurs« ergibt am Ende nicht nur eine gelungene Kombination politikgeschichtlicher und theologischer Herangehensweise im Detail, sie ermöglicht es auch, Versöhnung als einen sich stets perpetuierenden, niemals abgeschlossenen Prozess zu verstehen.

Auf dieses Verständnis kommt der zweite Band implizit immer wieder zurück, der stärkere und schwächere Beiträge vereint. Er liefert Beispiele aus Nachbardisziplinen sowie mit regionalen Bezügen zu Frankreich, Korea, Südafrika, Jugoslawien und Finnland. Nach Jörg Lüers klugen grundsätzlichen Überlegungen zum Umgang mit Tätern und Opfern in gesellschaftlichen Aufarbeitungsprozessen ermöglicht es vor allem Fatima Kastners Entwicklungsgeschichte der »*Transitional Justice*«, vor dem Hintergrund der Tätigkeit internationaler Institutionen die Fortschritte im Umgang mit der Vergangenheit nachzuvollziehen. Die Vor- und Nachteile eines unterschiedlichen Zugriffs auf die Vergangenheit zeigt Ralf K. Wüstenberg anhand der Beispiele DDR und Südafrika sehr anschaulich. Während die juristische Aufarbeitung in Deutschland die »Mitnahme« der Gesellschaft oft vergaß, fand dies in Südafrika zwar statt, dort habe allerdings – so der Autor – ein strategischer Missbrauch des Versöhnungsbegriffs stattgefunden.

Alles in allem ist es in manchen Beiträgen der beiden Bände sehr gut gelungen, das komplexe Verständnis eines Begriffs wie »Versöhnung« sichtbar zu machen, ohne ihn in einer rhetorischen Beliebigkeit verschwinden zu lassen, die Sonntagsreden von Politikern wie Kirchenvertretern mitunter auszeichnet. Falls es jemals eine Neukonzeption der »Geschichtlichen Grundbegriffe« geben sollte, müsste dieses Lemma jedenfalls darin auftauchen. Dank des Mainzer Projekts wissen wir nun mehr darüber.

Markus Krzoska

REGINA HEYDER, GISELA MUSCHIOLO (HRSG.): Katholikinnen und das Zweite Vatikanische Konzil. Petitionen, Berichte, Fotografien. Münster: Aschendorff 2018. 698 S. m. zahlr. Abb. ISBN 978-3-402-13138-1. Geb. € 29,80.

Rezension unter 2. Quellen und Hilfsmittel

WILM SANDERS: Im Schatten seiner Selbst. Erinnerungen an das verkannte Pontifikat Pauls VI. Paderborn: Bonifatius Verlag 2019. 106 S. m. Abb. ISBN 978-3-89710-820-2. Kart. € 9,90.

Der ehemalige Hamburger Domkapitular Wilm Sanders hat ein sehr persönlich gehaltenes, schmales Bändchen vorgelegt, um den Blick auf Papst Paul VI. zu lenken. Dazu hat er verschiedene Aspekte zusammengetragen, »die zeigen, warum es [...] allen Anlass gibt, sich an Paul VI. und seine Zeit zu erinnern.« (Vorwort, S. 7) Seine Darstellung geht dabei von zwei entgegengesetzten Wahrnehmungen aus. Das ist zum einen die Beobachtung,

dass der Montini-Papst in seiner Bedeutung für die Kirche unterschätzt, ja »verkannt« wird, wie schon der Untertitel des Buches formuliert. Dem steht das persönliche Erleben des Autors gegenüber, der, im Jahr 1959 zum Priester geweiht, seinen eigenen Werdegang als von diesem Papst geprägt erkennt, mehr noch als von der Person von den Themen und Akzenten, die in diesen Jahren von Rom ausgingen. Sanders will deshalb dazu beitragen, Paul VI. aus dem Schatten zu holen. Er wählt dafür nicht den Weg theologischer Erörterungen, sondern er folgt seinen konkreten Erinnerungen. Das beginnt mit der päpstlichen Maifeier auf dem Petersplatz im Jahr 1955, die er als Student miterlebte, und findet seinen Schlusspunkt in der dem Autor »unvergesslich« (S. 102) gebliebenen Audienz im Vatikan, auf der er im Oktober 1970 zusammen mit anderen Mitgliedern eines ökumenischen Gesprächskreises Paul VI. selbst begegnen durfte.

Dazwischen entfaltet Sanders in 25 Kapiteln eine Reihe von Themen, die er als bleibende Wegmarken der Montini-Zeit betrachtet. Der Leser wird auf den neuen Stil, der dieses Pontifikat auf verschiedene Art bestimmte, aufmerksam gemacht. Das gilt zunächst für die sichtbare Außenwirkung, etwa die nicht mehr getragene Tiara, den modernen Kreuzstab oder die päpstliche Gedenkmedaille, die ungewöhnlicher Weise anstelle des Papstporträts jene Szene des Evangeliums zeigt, in der der Apostel Petrus im See Genezareth versinkt. Das gilt ebenso für die erstmaligen ökumenischen Begegnungen mit den Leitern der anderen christlichen Konfessionen, ferner für das besondere Sensorium des Papstes für die moderne Kunst. All das streicht den Stellenwert heraus, den Paul VI. dem Dialog zuschrieb, einem umfassenden Dialog, in dem er die angemessene Methode erkannte, in Wertschätzung und Freiheit auf Welt und Mensch zuzugehen. Die Entscheidung des Papstes über Fragen der künstlichen Empfängnisverhütung in der Enzyklika *Humanae Vitae*, getroffen in der Abwägung zwischen Mehrheitsvotum der Kommission und persönlichem Gewissen, zeigt die Schwierigkeiten dieses Dialogs und begründet auch in Sanders Sicht maßgeblich den Schatten, in den sich der Papst – dem Titel gemäß – selbst hineinmanövriert hat und aus dem er seither nicht heraustreten konnte. Ausgeführt werden ferner die persönlichen Beiträge Montinis zur liturgischen Neugestaltung und seine Initiativen im Bereich der Medien, die für den Autor als langjährigen Rundfunkbeauftragten besonderes Gewicht besitzen.

Eine systematische Darstellung der Biographie und des Wirkens Pauls VI. ist in diesem Buch nicht zu finden. Das ist auch nicht sein Anspruch. Vielmehr ist es dankbare Erinnerung, die deshalb ausgeht von subjektiven Erlebnissen und Eindrücken, vom damaligen Tagesgespräch, auch mancher Spekulation. Die Biographie des Autors wird auf diese Weise mit der des Papstes verwoben. Allerdings werden dabei die aufgefundenen Themen und Ereignisse zuweilen nur als Ansatzpunkte verwendet für eigene theologische Erwägungen oder gar Klarstellungen aus früheren Veröffentlichungen (z. B. im Kapitel »1054«, S. 65ff.). Die Stärke des Bandes liegt darin, dass der Autor seine theologischen Ausführungen dem Leser im Wortsinn anschaulich macht, ihn an Orte oder zu Kunstwerken führt, ihm Symbole und Riten von ihren Hintergründen her erschließt. Die Veränderungen und Entwicklungen, die das Pontifikat Pauls VI. bedeutsam machen, werden auf diese Weise ans Licht gebracht. Alle, die mit diesem Papst bereits vertraut sind, werden in diesem Buch eine detailgenaue Vertiefung finden.

Rainer Florie

MATTHIAS KATSCH: Damit es aufhört. Vom befreienden Kampf der Opfer sexueller Gewalt in der Kirche. Berlin: Nicolai Verlag 2020. 168 S. ISBN: 978-3-96476-030-2. Geb. € 18,00.

Matthias Katsch, der in den 70er-Jahren am Canisius Kolleg sexuell missbraucht wurde, erzählt in diesem Buch von seinen persönlichen Erfahrungen und wie sie zu einem un-

ermüdlischen Kampf gegen sexuellen Missbrauch geführt haben. Zusammen mit anderen Betroffenen geht er nach vielen Jahren der Verdrängung 2010 an die Öffentlichkeit. Es beginnen gesellschaftliche Auseinandersetzungen um Aufarbeitung, Entschädigung und institutionelle Verantwortungsübernahme.

Zu Beginn beschreibt Katsch eine Erfahrung, die viele Betroffene machen: Das, was sich ins Gedächtnis eingebrannt hat, ist der Erinnerung nicht zugänglich. Er funktioniert scheinbar normal und merkt im Rückblick dennoch: die Missbrauchserfahrungen »verstrahlten alles, was [er] anfang und unternahm« (S. 19). Hier beschreibt er nahezu beispielhaft das Phänomen der Dissoziation – sind Erfahrungen zu überwältigend, werden sie aus unserem Bewusstsein abgespalten. Bricht die Erinnerung dann eines Tages aus dem Nebel auf – bei Katsch geschah dies durch die Konfrontation mit einem seiner Täter – so bricht der Schutz weg und die überwältigenden Gefühle durchströmen den Alltag. Insbesondere das Gefühl von Scham und depressive Phasen machen Katsch immer wieder zu schaffen.

Neben den persönlichen Erfahrungen gibt Katsch auch konkrete Einblicke in das perfide und manipulative Vorgehen der Täter – wie der Pater »systematisch und organisiert zu Werke gegangen war. Über Monate seine Netze ausgeworfen [...] und die grenzenlose Scham der vor ihm liegenden Jungen genossen [hat]« (S. 19f.). Er beschreibt die typische Strategie: »Kinder isolieren, beschämen, in scheinbare (Mit-) Schuld verwickeln und sie damit in eine für sie ausweglose Situation bringen« (S. 39).

Als »das zweite Verbrechen« bezeichnet Katsch den Umgang der Verantwortlichen mit dem offengelegten Missbrauch und das darauffolgende »planvolle und wie selbstverständliche Vertuschen und Verheimlichen, das Versetzen der Täter« (S. 43). Es scheint unbegreiflich, dass Täter, die nachweislich sexuellen Missbrauch begangen haben, wiederholt versetzt werden und wie in diesem Fall an jedem Ort weitere Opfer zurücklassen können. Auch im späteren Verlauf wird immer wieder deutlich, wie schwer es der katholischen Kirche fällt, Opferschutz vor Täterschutz zu stellen.

Glücklicherweise gibt es jedoch Betroffene wie Katsch, die an den erlebten Taten und den gesellschaftlichen und kirchlichen Strukturen nicht zerbrechen, sondern für Veränderungen kämpfen. Mit seinem Brechen des Schweigens bricht stückchenweise die Macht der Täter. Katsch gelingt es, dass das Thema sexueller Missbrauch und die Betroffenenperspektive zunehmend in das gesellschaftliche Bewusstsein rücken und es entstehen u. a. Positionen, wie die des Unabhängigen Beauftragten für Fragen des sexuellen Kindesmissbrauchs. Doch »auch zehn Jahre nach der Aufdeckung der Missbrauchsfälle am Canisius Kolleg muss leider festgestellt werden: Das strukturell angelegte Machtgefälle zwischen Opfern und ›Täterorganisationen‹ besteht weiter – trotz aller Fortschritte der letzten Jahre« (S. 157). Das Anliegen von Katsch bleibt aktuell: Aufarbeitung, institutionelle Verantwortungsübernahme und strukturelle Änderungen, damit sexueller Missbrauch aufhört.

Doch ist sein Wunsch, sexuellen Missbrauch in unserer Gesellschaft vollständig zu überwinden, realistisch? Während dies im Bereich des institutionellen Missbrauchs noch am ehesten denkbar ist, so scheint es insbesondere in den Bereichen familiärer oder organisierter sexueller Gewalt leider nur wenig realistisch, eines Tages in einer Welt zu leben, in der sexueller Missbrauch nicht mehr existiert. Trotz der Zweifel, ob es je eine Welt ohne Missbrauch geben wird, sollte aber genau dieses Ziel unser Denken und Handeln bestimmen, denn jedes Kind, das die Erfahrung sexuellen Missbrauchs erleben muss, ist ein Kind zu viel.

Für die Prävention sind Bücher wie dieses ausgesprochen wertvoll. Neben den persönlichen Erfahrungen und dem guten Überblick über die Entwicklungen auf kirchlicher und politischer Ebene bekommt man konkret Einblicke, wie Täter vorgehen und wo Defizite im Bereich der Aufarbeitung bestehen. Katsch gelingt es, die Leser emotional in das Erleben Missbrauchs betroffener eintauchen zu lassen, ohne dabei zu überfordern. Trotz

der Schwere der Thematik lässt es sich leicht lesen. Empfehlenswert für alle, die sich mit sexuellem Missbrauch auseinandersetzen.

Katrin Gehlhaar

7. Orden, Klöster und Stifte

GEORG JENAL: *Sub regula S. Benedicti. Eine Geschichte der Söhne und Töchter Benedikts von den Anfängen bis zur Gegenwart.* Wien – Köln – Weimar: Böhlau 2018. 444 S. ISBN 978-3-412-51442-6. € 50,00.

Das Interesse an der Regel des Benedikt von Nursia und den historisch wirksam gewordenen Ausformungen eines religiösen Lebens nach dieser Klosterregel hat in der deutschen Mediävistik zuletzt deutlich zugenommen. Mit der hier zu besprechenden Monografie steuert Georg Jenal, vor seiner Emeritierung Professor für Mittelalterliche Geschichte an der Universität zu Köln, ein Überblickswerk bei, das an der Epochenschwelle zur Neuzeit nicht haltmacht. Vielmehr spannt er auf gut 400 Seiten den chronologischen Bogen vom 6. Jahrhundert bis in die Gegenwart. Wie in der knappen Einleitung angekündigt wird, setzt Jenal in seiner Entwicklungsgeschichte den Akzent auf die teils geglückten, teils auch misslungenen »Reformbemühungen innerhalb der [benediktinischen] Klöster und Verbände« (S. 20). An gleicher Stelle begründet der Verfasser zudem seine vielleicht etwas überraschende Festlegung, die Zisterzienser unberücksichtigt zu lassen, mit der – freilich historisch gewachsenen – Partikularität dieses Reformordens. Das zugrundeliegende Verständnis von Benediktinertum ist demnach enger gefasst und orientiert an der modernen kirchenrechtlichen Definition des *Ordo Sancti Benedicti*. Wiederum werden im Buch die benediktinischen Frauengemeinschaften zur Ordensfamilie gezählt, was vollumfänglich in der Realität noch auf sich warten lässt.

Seine Darstellung der fast 1.500-jährigen Geschichte benediktinischen Lebens gliedert Jenal in dreizehn Kapitel, deren letztes die Ordensstatistiken der seit 1893 konföderierten Benediktiner bis zum Jahr 2015 tabellarisch aufbereitet. Das 1. Kapitel führt zunächst in die Grundlagen des benediktinisch geprägten Mönchtums ein: Vorgestellt werden zu diesem Zweck der Regeltex, dessen Vorgaben zur Organisation eines klösterlichen Gemeinschaftslebens sowie auch der tradierte Urheber der Regel, Benedikt von Nursia. Durch die folgenden sechs Kapitel wird die »Geschichte der Söhne und Töchter Benedikts« für den Zeitraum des europäischen Mittelalters abgedeckt. Sie reicht vom langwierigen Durchsetzungsprozess der Benediktsregel seit dem 7./8. Jahrhundert über die *Cluniacensis Ecclesia* als unbestrittenem Höhepunkt benediktinischer Geltungskraft bis hin zu den internen wie externen Reforminitiativen am Vorabend der Reformation. Kapitel 5 ist dabei weniger chronologisch strukturiert als systematisch, indem es schlaglichtartig die kulturellen Impulse beleuchtet, welche im Früh- und Hochmittelalter von den Gemeinschaften benediktinischer Regelobservanz ausgingen.

Welche unterschiedlichen Entwicklungen die benediktinischen Klosterverbände nach den Umwälzungen der protestantischen Reformation und den Beschlüssen des Tridentinums in den Territorien Europas nahmen, ist Gegenstand des umfangreichen 8. Kapitels. Beispiele für eine gelungene Anpassung an die gewandelten Zeitverhältnisse werden hier ebenso geschildert wie Fälle zunehmend in Bedeutungslosigkeit absinkender Kongregationen. Breiten Raum widmet Jenal auch den Neuanfängen benediktinischen Lebens während des 19. Jahrhunderts, nachdem dieses – so wie das gesamte katholische Kloster- und Ordenswesen – infolge aufklärerischer Kritik und Säkularisationen nahezu zum Erliegen gekommen war. Im Fokus von Kapitel 10, das diese Epoche behandelt, stehen wiederum die Verhältnisse in den europäischen Ländern, doch weitet sich die Perspektive konsequenterweise auf die weltweite Missionstätigkeit der Benediktiner. Die Weiter-

entwicklung der Benediktinischen Konföderation im Nachgang des II. Vatikanums stellt Jenal im 11. Kapitel vorwiegend unter institutionellen und juristischen Gesichtspunkten dar, bevor er abschließend wichtige Herausforderungen der Gegenwart an den Orden sowie dessen Reaktionen hierauf thematisiert.

Zur formalen Anlage des Buches ist zu bemerken, dass die Kapitel identisch aufgebaut sind; sie enden mit einer aktuellen (Stand 2018) und teils kommentierten Bibliographie zu den einzelnen Abschnitten jedes Kapitels. Auf die Verwendung von Fußnoten wurde durchgängig verzichtet, doch finden sich innerhalb des Textes, in Klammern gesetzt, punktuell Belege, Literaturverweise und typischerweise einem Anmerkungsapparat vorbehaltene Ergänzungen. Der Anhang besteht aus einem Verzeichnis der Kurztitel sowie einem Verzeichnis der Siglen, von denen Jenal reichlichen Gebrauch macht. Es gibt keine Indices, dafür eine Inhaltsübersicht über die Kapitel sowie ein kleinteiliges Inhaltsverzeichnis, das offenbar den schnellen Zugriff auf bestimmte Themengebiete erleichtern soll. Diese Spezifika – vom fehlenden Register abgesehen – verleihen dem Band den Charakter eines Nachschlagewerkes. Grundsätzlich verdienstvoll ist die Behandlung der nachmittelalterlichen benediktinischen Geschichte, allerdings geht in diesem Teil der synoptische Blick bisweilen zu Lasten der Tiefenschärfe. Insgesamt aber liefert Georg Jenal eine dicht geschriebene Gesamtdarstellung, die mit Gewinn zur Hand nehmen wird, wer sich gezielt über die Geschichte benediktinischer Gemeinschaften und Verbände informieren möchte und zugleich weiterführende Spezialliteratur sucht.

Kai Hering

JOACHIM WERZ (HRSG.): Die Lebenswelt der Zisterzienser. Neue Studien zur Geschichte eines europäischen Ordens. Heiligenkreuz: Be&Be / Regensburg; Schnell & Steiner 2020. 876 S. ISBN 978-3-7954-3471-7. Geb. € 70,00.

Gewichtig. Dieses Adjektiv passt auf den hier zu besprechenden Band in zweifacher Hinsicht: Denn erstens beträgt dessen Gewicht stattliche zwei Kilogramm. Und zweitens bietet das Werk mit seinen 31 Artikeln, welche von renommierten, überwiegend deutschsprachigen Forscherinnen und Forschern verfasst wurden, (ge)wichtige Beiträge zur Geschichte des Zisterzienserordens. Die Bandbreite der versammelten Aufsätze ist überdies beeindruckend: Es geht zeitlich von der Gründung des Zisterzienserordens bis zu dessen gegenwärtiger Situation. Monographische Einzelstudien finden sich ebenso wie die Bearbeitung von übergreifend-vergleichenden Fragestellungen. Vor allem aber wird dem Leser ein wirkliches Florilegium unterschiedlicher Disziplinen geboten, indem die Pluralität zisterziensischer Lebensformen aus theologischer, philosophischer, rezeptionsgeschichtlicher, wirtschaftshistorischer, politischer, kunstgeschichtlicher, archäologischer, ordensübergreifend-vergleichender sowie aus literatur-, theater- und musikwissenschaftlicher Perspektive untersucht wird. Damit wird der Band selbst zu einem Zeugnis der Pluralität, nämlich der Pluralität zisterziensischer Ordensforschung.

Trotz des Umfangs und der Bandbreite handelt es sich bei der Publikation um ein leicht zugängliches Werk. Hierzu tragen die am Ende eines jeden Beitrages in deutscher sowie in englischer Sprache verfassten Abstracts ebenso bei wie das am Schluss befindliche, sorgfältig angelegte Register, geordnet nach Personen, Orten und Sachen. Die im Buch verteilten Farbabbildungen sind von guter Qualität und Funktionalität.

Gegliedert ist die Publikation in sechs Themengebiete: 1. Wissenschaft und Bibliothek, 2. Wirtschaft und Politik, 3. Frömmigkeit und religiöse Praxis, 4. Liturgie und Predigt, 5. Kunst und Architektur, 6. Ausblicke.

Gewidmet ist der von dem Frankfurter Kirchenhistoriker Joachim Werz herausgegebene Sammelband dem Leiter des EuCist (= Europainstitut für cisterciensische Geschichte, Liturgie und Spiritualität; Heiligenkreuz), Herrn Prof. P. DDr. Alkuin Volker

Schachenmayr O. Cist., anlässlich seines 50. Geburtstages. Das innerhalb des Werkes abgedruckte Curriculum Vitae sowie das Publikationsverzeichnis des Geehrten führen dem Leser deutlich die Berechtigung einer solch umfassenden *dedicatio* vor Augen. Aus Platzgründen kann an dieser Stelle keine Zusammenfassung der 31 Beiträge geboten werden (eine solche findet sich in der von Kathrin Müller verfassten Rezension, die in dem 70. Band der *Annalecta Cisterciensia* 2020 zu finden ist), jedoch das Erwähntwerden, was den Rezensenten in besonderer Weise beeindruckt hat.

Neben der bereits genannten Interdisziplinarität ist es die »doppelte Intention« (S. 11) des Bandes, nämlich einerseits »neue Forschungsergebnisse« (S. 11), andererseits aber auch »Forschungsfragen für weitere Studien« (S. 11) darzubieten. So findet sich in der Regel am Ende eines jeden Beitrags die Formulierung konkreter Forschungsdesiderate. Dass das Forschungsinteresse an den Zisterziensern »ungebrochen« (S. 11) ist – innerhalb weniger Monate war die erste Auflage des hier zu besprechenden Bandes bereits vergriffen – und noch viele weitere Fragen einer inhaltlichen Erforschung und dabei zugleich neuer methodischer Wege bedürfen, verdeutlicht das von Joachim Werz herausgegebene Werk in umfassender, sorgfältiger und perspektivenreicher Weise. Es wird zweifelsohne eine (ge)wichtige Grund- und Ausgangslage für künftige Forschungen zu dem *ordo Cisterciensis* sein.

Holger Sturm

SABINE VON HEUSINGER, ELIAS H. FÜLLENBACH, WALTER SENNER, KLAUS-BERNWARD SPRINGER (HRSG.): Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, Neue Folge, Bd. 21). Berlin – Boston: De Gruyter 2016. XVIII, 605 S. 40 Farbtafeln, zahlr. sw-Abb., 3 Karten. ISBN 978-3-11-046867-0. Geb. € 99,95.

Das 800-jährige Jubiläum des Dominikanerordens im Jahre 2016 hat in europäischen wie außereuropäischen Ländern zahlreiche Würdigungen erfahren, darunter auch manche wissenschaftliche Konferenz. Dass im deutschsprachigen Raum nunmehr gleich zwei Bände vorliegen, welche aus diesem Anlass heraus die Ordensgeschichte beleuchten, muss angesichts zahlreicher unveröffentlichter Tagungsakten als Gewinn bezeichnet werden (vgl. auch: Mehr als Schwarz und Weiß. 800 Jahre Dominikanerorden, hrsg. v. Elias H. FÜLLENBACH, Regensburg, Friedrich Pustet, 2016). Beide Bände sind in ihrer Erstellung miteinander verbunden und treten auch konzeptionell ergänzend auf, weshalb eine Würdigung des hier zu besprechenden Buches ohne Hinweis auf die zweite Publikation die Forschungsergebnisse des Jubiläums nur zu Teilen widerspiegelt. Der hier besprochene Band nimmt 22, ganz überwiegend auf einer Kölner Tagung 2014 vorbereitete Beiträge auf, die in vier mithin nur mühsam als Klammer dienende Abschnitte untergliedert werden. Der erste Teil (»Innovation und Tradition«) hebt mit einer Einführung von Sabine von Heusinger unter dem Titel »Ketzerverfolgung, Predigt und Seelsorge – Die Dominikaner in der Stadt« (S. 3–20) an. Es folgt eine Darstellung der Entwicklung des weiblichen Ordenszweiges von Sigrid Hirbodian (»Die Dominikanerinnen – ein Überblick«, S. 21–36), der Abhandlungen zu spezifischeren Themen vorangestellt sind: Andreas Rüter wendet sich dem Thema »Mönche der Märkte und Messen. Zur Wahrnehmung und Deutung von Predigern und Städten im späteren Mittelalter« (S. 37–52) zu, wobei ein von anonymem Hand 1439 verfasster Traktat im Zentrum seiner Untersuchung steht; anschließend geht Nedim Radić in seinem Beitrag »Im toten Winkel der Geschichte: Johannes von Wildeshausen als Bischof von Bosnien 1233/34–1237« (S. 53–70) auf eine bislang nur ungenau erschlossene Periode in der Karriere des späteren, vierten Ordensmeisters der Dominikaner ein; dann beschäftigt sich Matthias Standke (»Vom Stiften des Gemeinsinns und Gründen der Gemeinschaft: Textuelle Diskurspraktiken in den Ordensgründerle-

genden des Dominikus«, S. 71–95) mit einigen ausgewählten mittel- und frühneuhochochdeutschen Legenden des Ordensstifters, um aufzuzeigen, dass mit ihnen nicht nur Gemeinsinn evoziert, sondern sie auch bewusst zu diesem Zwecke zur Verwendung kamen; schließlich beleuchtet Guus Bary in »Die Errichtung der Ordensprovinz Germania Inferior (Niederdeutschland) 1515: Neuordnung der dominikanischen Territorialstruktur« (S. 97–119) den geo- und ordenspolitischen Kontext der im Anhang gedruckten Bulle *Decet Romanum Pontificem* Papst Leos X., wodurch die Errichtung einer eigenständigen, stark auf die Struktur der *congregatio Hollandiae* fußenden Ordensprovinz kanonisch abgeschlossen wurde.

Der zweite Teil »Wissen ist Macht« wendet sich mit insgesamt fünf Beiträgen dem vergleichsweise gut erschlossenen Bereich des dominikanischen Lehrsystems zu. Paul D. Hellmeier bespricht »Die Stellung des Studiums im frühen Predigerorden vor dem Hintergrund seiner Gründung aus der Chorherrentradition« (S. 123–141); Susanna Bulido del Barrio analysiert in ihrem Beitrag (*Sensus litteralis ad Psalmos et Prophetas*). Die Anweisung der Ältesten Konstitutionen der Dominikaner in den Schriften des Hugo von St. Cher, Albertus Magnus und Thomas von Aquin«, S. 143–181) detailreich den Literalsinn ausgewählter exegetischer Schriften der drei einflussreichen dominikanischen Theologen der Frühzeit; Julia Burkhardt liest das *Bonum universale de apibus* Thomas von Cantimpré als rezeptionsmächtiges Angebot dominikanischer Identitätsstiftung, dessen Attraktivität sie in der Verbindung von erbaulichem Schriftgut und universaler Naturbetrachtung sowie regionaler Kenntnis und ordensuniversaler Bedeutsamkeit begründet sieht (*Predigerbrüder im Bienenstock des Herrn. Dominikanische Identitäten im Bienenbuch* des Thomas von Cantimpré«, S. 183–206); Fiorella Retucci differenziert anschließend die Rezeptions- und Abgrenzungslinien in Heinrich Seuses »Buch der Wahrheit« im Hinblick auf die von Papst Johannes XXII. verurteilten Sätze aus Meister Eckharts Werken (*Die deutsche Dominikanerschule und Eckharts Verurteilung: der Fall Heinrich Seuse*«, S. 207–224), und schließlich nimmt Maxime Mauriège »Die dominikanische Prägung des ›Lehrsystems‹ der deutschen Mystik« näher in den Blick (S. 225–259).

Der dritte – wenn man so will kunst- und architekturgeschichtliche – Teil »Hören und Sehen« vereinigt fünf überwiegend als Fall- bzw. Objektstudien konzipierte Beiträge: Christina Andrä ordnet in »Ein Konvent im Spiegel seines Chorbuchs. Das Lektionar der Regensburger Dominikanerinnen« (S. 263–271) die in den 1270er-Jahren entstandene Handschrift des Frauenklosters in die liturgische Praxis des Klosters und des Ordenszweiges ein; Serafine Christine Kratzke bespricht das Bildprogramm der Lübecker Dominikaner vor dem Hintergrund seiner identitätsstiftenden Bedeutung (*Identitätsstiftung und Repräsentation bei den Lübecker Dominikanern. Neue Studien zum Burgkloster in der Hansestadt*«, S. 273–299); eine verwandte Deutungsperspektive ist dem Aufsatz von Livia Cárdenas über ausgewählte Darstellungen von Ordensheiligen und -bäumen aus dem 14. und 15. Jahrhundert unterlegt (*Genealogie und Charisma. Imaginationen dominikanischer Verwandtschaften im Spätmittelalter*«, S. 301–334); Vera Henkelmann präsentiert »Die Ausstattung von St. Johann in Dortmund. Multimediale Glaubensverkündung und Marienverehrung der Dortmunder Dominikaner im Spätmittelalter« (S. 335–362); und schließlich arbeitet Judith Venjakob in ihrem Beitrag »Zur bildlichen Darstellung eines *Formicarius*-Exempels. Der illusionistische Hexenflug im Titelholzschnitt zu Geilers Predigt ›Am mittwoch Rimmiscere. Von den Unholden oder von den Hexen‹, 1516« (S. 363–379) Rezeptionsbezüge und Eigenheiten der untersuchten Quelle heraus, die in der Darstellung der besprochenen frühneuzeitlichen Druckgrafik zum Ausdruck kommen.

Der abschließende vierte Teil »Das Eigene und das Fremde« versammelt wiederum klassische Zugriffe auf die dominikanische Geschichte, bei denen ordenspolitische Prozesse, spirituelle Ausrichtungen und soziokulturelle Wirkungen in den Vordergrund rücken. Walter Senner skizziert die sich in den frühen 1330er-Jahren zuspitzenden, zunächst ordens-

intern verlaufenden, sodann einen päpstlichen Eingriff nach sich ziehenden Konflikte, die in den breiteren Kontext der Verurteilung Meister Eckharts und des seit 1325 bestehenden Doppelkönigtums im Reich zu betten sind, und fügt die Edition von elf den Streitverlauf abbildenden Schreiben an (»„Konsens, Konflikt, päpstlicher Eingriff. Die ›Säuberungsaktion‹ in der Teutonia 1330–1334, S. 383–419); Ursula Overhage wendet sich in ihrem recht knappen Beitrag den Zerreißproben jener Zeit auf lokaler, in diesem Fall Dortmunder Ebene zu (»Konflikt und Konsens. Der Streit um das Dortmunder Dominikanerkloster 1309–1330«, S. 421–428); die folgenden zwei Aufsätze sind dann der Patrozinienforschung verhaftet: Sabine Schmolinsky diskutiert die Patroziniumswahl in den Klöstern des weiblichen Ordenszweiges (»Maria Magdalena oder Katharina als Patrozinien von Dominikanerinnenklöstern – arm oder reich?«, S. 429–441) und Klaus-Bernward Springer wertet systematisch die Patrozinien der Ordenshäuser aus und bespricht anschließend die grundsätzlichen spirituellen Konnotationen, welche mit der Wahl des oder der bestimmten Heiligen für die Einrichtung verknüpft waren (»Paulus, Maria, Johannes, Maria Magdalena und Katharina von Alexandrien. Vorbilder für Kontemplation und Andacht«, S. 443–480); Stefanie Monika Neidhardt stellt danach »Magdalena Kremerin und ihr[en] Umgang mit der Mystik in Zeiten der Observanz« (S. 482–498) vor; und abschließend spannt Peter Segl einen Bogen von der frühen dominikanischen Inquisition zu den Beteiligungen des Ordens an den Hexenverfolgungen des ausgehenden 15. und einsetzenden 16. Jahrhunderts (»Deutsche Dominikaner im Kampf gegen Dämonen, Ketzler und Hexen«, S. 499–529).

Es kann hier nicht der Raum sein, die literarische Qualität und den Erkenntnisgewinn der Beiträge im Einzelnen herauszuheben, sondern allenfalls die Zusammenschau an eingebrachten Forschungsthemen in der Gesamtheit zu würdigen. Dabei sind einige zentrale Beobachtungen wesentlich: Die Aufsätze bilden zwar ein breites Spektrum thematischer Zugriffe ab, ihnen gelingt es aber nicht immer, die Balance zwischen Detail und Einbettung in ein größeres Ganzes überzeugend zu formulieren. Gelegentlich zeigt der Rückgriff auf das generisch Bekannte, so muss man sagen, der Innovationskraft einzelner Beiträge doch ihre Grenzen auf. Auch die Themenzusammenstellung mit Überlappungen und Verdichtungen dort, wo die Forschung bereits vergleichsweise weit fortgeschritten ist, befördert den Eindruck, der Band bilde im Kern eher das vorhandene Wissen ab, als dass er neue Erkenntnisse freizusetzen oder weiterführende Forschungsfragen aufzuwerfen vermag. Dies hat am Ende sicherlich auch damit zu tun, dass die dominikanische Forschung (nicht nur) im deutschsprachigen Raum in sichtlich größerem Maße als ihr franziskanisches Pendant mit Forschungslücken und geringen Forschungskapazitäten zu kämpfen hat, sodass gegenwärtige Impulse in Umfang und Wirkung eher ›insular‹ bleiben. Andererseits: Das Fehlen eines dominikanischen Handbuchs oder zumindest einer auch das 14. und 15. Jahrhundert angemessen berücksichtigenden grundlegenden Darstellung, wie es etwa die franziskanische *Saxonia* in den letzten Dekaden aufzulegen vermochte, wird dieser Band zwar nicht wettmachen können, aber immerhin erlaubt er dem Leser, sich mit dem Wissens- und Diskussionsstand einzelner Themenbereiche der dominikanischen Geschichte, mal reichlich überblickshaft, mal ziemlich detailorientiert, vorzüglich vertraut zu machen.

Frederik Felskau

ROMAN LÖSCHINGER (HRSG.): Der Roggenburger Abt Georg Lienhardt (1717–1783) und die schwäbische Klosterkultur seiner Zeit. Roggenburg: Zentrum für Familie, Umwelt und Kultur 2017. 186 S. m. zahlr. farb. Abb. Brosch. € 15,00.

Mit Feierlichkeiten zum 300. Geburtstag des Prämonstratenserabtes Georg Lienhardt (1717–1783) hat die Klostergemeinschaft von Roggenburg diesen großen Ordensmann mit einer Historikertagung, einer Ausstellung und der hier angezeigten Festschrift in an-

gemessener Weise gewürdigt. Lienhardt, dessen Vita »dem Idealbild einer innerklösterlichen Karriere des 18. Jahrhunderts« entspricht (S. 12), gilt als der bedeutendste Abt der ehemals freien Reichsabtei Roggenburg. Während seiner Regierungszeit (1753–1783) entwickelte sich Roggenburg zu einem maßgebenden Zentrum prämonstratensischer Klosterkultur in der schwäbischen Zirkarie (Ordensprovinz).

Nach der Säkularisation wurde Roggenburg 1982 nach zwei nicht geglückten Versuchen der Abtei Averbode und des Stiftes Tepl im dritten Anlauf erfolgreich durch den ursprünglichen Orden, die Prämonstratenserchorherren, wiederbesiedelt. Seit 1982 hat es den Status eines abhängigen Priorats der im niederbayerischen Landkreis Straubing-Bogen gelegenen Prämonstratenserabtei Windberg (Diözese Regensburg). Seither hat es sich wieder zu einem beachtenswerten Zentrum klösterlicher Kultur in Schwaben entwickelt.

Die Reihe der Beiträge beginnt nach einem gemeinsamen Vorwort (S. 6f.) von P. Stefan Kling, Prior des Klosters, und P. Roman Lösching, Herausgeber der Festschrift, und einer gerafften Übersicht über die wichtigsten Lebensdaten Lienhardts (S. 9) mit dem Abdruck des Festvortrags von Prof. em. DDR. Ulrich Leinsle, Chorherr des oberösterreichischen OPraem-Stifts Schlägl. Er hielt sein Referat mit dem Titel »Vom Index der verbotenen Bücher zum »neuen Norbertus« Schwabens. Abt Georg Lienhardt – Eine Annäherung« (S. 11–23) im Rahmen eines öffentlichen Vortrags bei der historischen Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft *Praemonstratensia* im Bibliothekssaal des Klosters Roggenburg. Dabei beschränkte sich Leinsle »auf bislang weniger beachtete Seiten, vor allem seine [Lienhardts] literarische Tätigkeit« (S. 12).

Das Verzeichnis des umfangreichen literarischen Werks (S. 25–41) des von 1753 bis 1783 regierenden Prälaten, der als Schriftsteller Bücher mit insgesamt über 5.000 Druckseiten (S. 6) hinterließ, ist Gegenstand der chronologisch aufgeführten »Werke Georg Lienhardts«. Sie sind gegliedert nach lateinischen Schriften (S. 25–32) und deutschen Werken (S. 32–41) und dort jeweils unterteilt nach handschriftlichen und gedruckten Veröffentlichungen.

Es folgt Georg Lienhardts umfangreiche Ansprache »Lob= Ehren= und Danck= Red Bey Hoher Einweyhung Der neu=erbauten Kirchen Des ohnmittelbaren freyen Reichs=Stifts Roggenburg des Heil. Exempten Ordens Canonicorum Praemonstratensium« aus dem Jahr 1759 (S. 43–63) zur Einweihung der Klosterkirche. Wie auch bei allen anderen Beiträgen sind die Fußnoten lesefreundlich in einer Randspalte auf der Höhe der Textstelle aufgeführt, auf die sie sich beziehen. Nochmals kommt der Abt und spätere Direktor des schwäbischen Reichsprälatenkollegiums selbst zu Wort, wenn es um »Thematische Auszüge aus den Predigten Lienhardts« geht (S. 65–91). Sie haben sein Priesterbild (S. 65–69), sein Abtsideal (S. 71–76), seine Marienfrömmigkeit (S. 79–85) und seine Auseinandersetzung mit der Aufklärung (S. 87–91) zum Inhalt.

Nach dem Abdruck der Totenrolle Lienhardts in Latein und in der von P. Leinsle besorgten deutschen Übersetzung (S. 95–117) nimmt die »Trauerrede auf den schmerzlichen Hintritt Weiland des Hochwürdigten des Heil. Römischen Reiches Prälaten Herrn, Herrn Georgius des Vierten« (S. 119–139), gehalten vom Ursberger [Anm. d. Verf.: Gründungskloster von Roggenburg] Professoren und nachmaligen Hofprediger von Herzog Carl Eugen von Württemberg, P. Ludovik Albrecht, mit einer eingehenden Würdigung der Leistungen des Verstorbenen breiten Raum ein.

Den Abschluss der Festschrift bildet der Katalogteil (S. 141–183) zur Sonderausstellung »Der große Georg – Abt und Reichsprälat zu Roggenburg (1753–1783) zum 300. Geburtstag (1717–2017)« im Klostermuseum. Die Ausstellung würdigt Lienhardt, den späteren Generalvikar der schwäbischen Zirkarie als Reichsprälat, als Inspirator der Ordensspiritualität, als vielseitigen Autor, als Bauherrn und Vollender, sowie als Förderer der Malerei und als Erbauer der Klosterbibliothek Roggenburg.

Erhard Schaffer

8. Stadt- und Landesgeschichte

MARCUS REUTER, ANDREAS THIEL: *Der Limes. Auf den Spuren der Römer*. Darmstadt: wbg Theiss 2019 (2. Auflage). 224 S. ISBN: 978-3-8062-3927-0. Geb. € 29,95.

Auch 15 Jahre nach der Welterbe-Auszeichnung des Obergermanisch-Raetischen Limes im Juli 2005 ist das Interesse einer breiten Öffentlichkeit an dem römischen Abschnitt unserer Landesgeschichte ungebrochen. Vor diesem Hintergrund erscheint das zu besprechende Buch, nach seiner ersten Veröffentlichung 2015, nun in zweiter unveränderter Auflage als Jubiläumsband.

Das prachtvolle Werk mit über 220 Seiten und ebenso vielen Abbildungen aus der Feder zweier renommierter Archäologen bietet eine aktuelle und fachlich fundierte Bestandsaufnahme der Überreste des Limes und der archäologischen Forschungen am größten Bodendenkmal Europas.

Der in fünf Kapitel gegliederte Band beschränkt sich dabei aus guten Gründen weder zeitlich noch räumlich auf den bisher als Welterbe anerkannten Limesabschnitt des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr. zwischen Rhein und Donau. In die Betrachtungen einbezogen werden auch die weiteren Grenzabschnitte am Niederrhein und entlang der Donau, die in den nächsten Jahren ebenfalls als UNESCO-Welterbe ausgezeichnet werden sollen. Der Leser bekommt somit einen breiten Überblick über die römische Reichsgrenze zwischen Nordsee und Inn auf dem Gebiet der römischen Provinzen *Germania Inferior*, *Germania Superior* und *Raetia*, von den ersten Eroberungen unter Augustus bis zum Ausbau des spätantiken Limes im 4. Jahrhundert n. Chr. Die augenfälligen landschaftsbedingten Unterschiede, von den nassen Flussgrenzen (*ripae*) zu den mit unterschiedlichen Sperranlagen gesicherten Landgrenzen (*limites*), werden dabei ebenso deutlich wie das vielfältige Spektrum der militärischen Einrichtungen von den Wachtürmen bis zu den Legionslagern.

Im ersten Kapitel wird die Entwicklung der römischen Okkupation an Rhein und Donau von den Germanenkriegen des Augustus bis zum Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. dargestellt. Anhand der literarischen und archäologischen Quellen gelingt den Autoren eine kompakte Darstellung der historischen Ereignisse sowie der sich wandelnden römischen Expansionspolitik. – In den folgenden drei Kapiteln erwartet den Leser eine aktuelle Beschreibung der archäologischen Überreste der Limesanlagen in den drei Grenzprovinzen Niedergermanien, Obergermanien und Raetien, wobei von Nordwesten nach Südosten alle wichtigen Limesorte vorgestellt werden. Das fünfte und letzte Kapitel beschäftigt sich mit dem Ende des Limes um 250/260 n. Chr. und erläutert eindrücklich die vielschichtigen Gründe und Auswirkungen der tiefen Krise des römischen Reiches im 3. Jahrhundert n. Chr. Deren Überwindung gelang durch eine Neuorganisation der Grenzverteidigung sowie des gesamten politischen Systems in Gestalt des spätantiken Kaisertums. Zum Abschluss folgt schließlich ein kurzer Ausblick zum Umgang mit dem Limes in nachrömischer Zeit. Die Entwicklung der Limesforschung in Deutschland wird hier ebenso behandelt wie aktuelle Fragen des Tourismus und des Welterbe-Managements.

Die auf dem neuesten Forschungsstand fundiert und verständlich geschriebenen Texte werden durch eine Fülle an Fotos originaler Fundobjekte, konservierter und rekonstruierter Anlagen, Landschaftsaufnahmen sowie Karten und Plänen illustriert. Separate Textkästen erläutern spezielle Einzelaspekte. Ein Glossar, eine ausgewählte Literaturliste und ein Register runden die Darstellung ab. Als einziger Kritikpunkt ist zu nennen, dass die Germanen, zu deren Abwehr und Kontrolle der Limes errichtet wurde, nur am Rande bzw. als Gegner erwähnt werden. Ein kurzer Überblick über deren Siedlungen und Hinterlassenschaften jenseits der verschiedenen Grenzabschnitte hätte das Gesamtbild abgerundet. Trotzdem, ein rundum empfehlenswertes Buch für alle, die erstmalig oder immer wieder auf den Spuren der Römer unterwegs sind.

Martin Kemkes

HARALD DERSCHKA, JÜRGEN KLÖCKLER (HRSG.): Der Bodensee. Natur und Geschichte aus 150 Perspektiven. Jubiläumsband des internationalen Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung 1868–2018. Ostfildern: Jan Thorbecke (Verlagsgruppe Patmos) 2018. 320 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN: 978-3-7995-1724-9. Geb. € 25,00.

Anlässlich des 150-jährigen Bestehens des internationalen Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung erschien im renommierten Jan Thorbecke Verlag im Oktober 2018 der Jubiläumsband: »Der Bodensee. Natur und Geschichte aus 150 Perspektiven«. Der umfangreiche Sammelband beleuchtet den Bodenseeraum vorwiegend grenzüberschreitend, denn wie der Historiker Otto Feger vertritt auch der Verein bis heute die Ansicht, dass der Bodenseeraum für jede einzelne Epoche individuell bestimmt werden muss. Demnach können, unabhängig von Staatsgrenzen, auch bestimmte Städte ohne direkte Seeanbindung für einen gewissen Zeitraum dem Bodenseeraum angehören, da sie die Region aus ökologischer, ökonomischer oder kultureller Sicht entscheidend prägten (vgl. Otto FEGER, *Geschichte des Bodenseeraumes*, Bd. 1: Anfänge und frühe Größe, Sigmaringen – Lindau – Konstanz 1975). Dieses Alleinstellungsmerkmal des seit 1868 international agierenden landeshistorischen Vereins spiegelt sich auch in der Auswahl der Autorenschaft wider. Ausgewiesene Experten verschiedenster Forschungseinrichtungen rund um den See und darüber hinaus schildern episodenhaft, angelehnt an das Jubiläum, anhand von 150 Kurzbeiträgen den vielfältigen Lebensraum und die Landschaft des Bodensees.

Die weitestgehend chronologischen doppelseitigen Beiträge sind mit farbigen Abbildungen versehen, die dem interessierten Laien einen kurzweiligen Einblick in ein breit gefächertes Themenspektrum geben. Die Aspekte reichen von archäologischen Funden über naturwissenschaftliche Begebenheiten bis hin zur Kulturgeschichte. Aus dieser Fülle an Einzelbeiträgen sollen im Folgenden ausgewählte Episoden die Qualität und die Besonderheiten des Buches verdeutlichen. Anhand von Objekten wie dem »Lindauer Löscheimer« wird grenzüberschreitende Solidarität greifbar. Andres Stehli, Leiter des Museums Heiden, erinnert mit diesem alltagsgeschichtlichen Gegenstand an den Großbrand der Stadt im Jahr 1838 (S. 164f.). Auch wenn die Lindauer Feuerwehr den Appenzellern über den Bodensee vergebens zur Hilfe eilte, hatte dieser selbstlose Einsatz eine bis heute sichtbare Verbundenheit zur Folge: Am 1. August, dem Schweizer Nationalfeiertag, senden die Lindauer durch ihre gelöschten Hafенlichter den »Lindauer Gruß«, während die Heidler sichtbar und lautstark mit einem Feuerwerk antworten. Ebenso zeigt der Beitrag des Historikers David Bruder (S. 102f.) die symbolische Verbundenheit rund um den Bodensee auf besondere Weise. Auch wenn die im 16. Jahrhundert gefertigte hölzerne Büste des heiligen Johannes künstlerisch eher unbedeutend ist, manifestiert sich an ihr eine religiöse Tradition, die die deutsche Gemeinde Münsterlingen mit dem schweizerischen Hagnau verbindet. Beim seltenen Wetterphänomen der »Seegfrörne« wird die Büste des Heiligen in einer Prozession über den zugefrorenen Obersee getragen. Neben allem Einenden kommen in der Publikation auch regionale Besonderheiten zur Sprache. Diese werden dem Leser anhand von architektonischen Phänomenen wie den Heidenhöhlen (S. 42f.) oder städtischen Wahrzeichen wie dem Konstanzer Kaufhaus (S. 160f.) nähergebracht. Mit dem Müller-Thurgau als »erfolgreichster Rebenzüchtung der Welt« (S. 230f.) thematisiert der Jubiläumsband auch Erzeugnisse des Bodenseeraums, die Weltruf genießen. Das Werk bietet dem interessierten Leser zudem die Möglichkeit, das Gelesene durch Literaturhinweise in den beigefügten Fußnoten vertiefen zu können. Jedoch muss kritisch angemerkt werden, dass nicht jeder der 150 Beiträge solche Angaben und Quellenbelege aufweist (u. a. S. 84f.; S. 228f.). Auch werden vereinzelt Fachbegriffe speziell im kunstgeschichtlichen Bereich nicht erklärt, was den Laien fragend und unbefriedigt zurücklässt (S. 54f.).

Insgesamt ist es den Herausgebern Harald Derschka und Jürgen Klöckler mit dem Jubiläumsband gelungen, sowohl den Vereinsmitgliedern als auch interessierten Laien einen kurzweiligen, unterhaltsamen und informativen Einblick in die facettenreiche Natur und Geschichte des Bodenseeraumes zu bieten.

Daniela Schilhab

MATTHIAS STEUER: Spurensuche mit Herrn Hariolf. Die Vita Hariolfi (nicht nur) für Kinder. Mit Illustrationen von Jutta-Judith Wettemann-Ebert. Ellwangen: Tourismusverein Ellwangen 2015. 104 S. keine ISBN. Geb. € 23,00.

Die Stadt Ellwangen an der Jagst im Nordosten Baden-Württembergs hat im Jahr 2014 einen großen Geburtstag gefeiert. Sie wurde 1.250 Jahre alt – Anlass für Matthias Steuer, den Leiter des Ellwanger Schlossmuseums, die Gründungsgeschichte der Stadt für Familien zu erzählen. Daraus wurde ein Buch, das sich für alle geradezu spannend und abenteuerlich liest. Am Anfang, im Jahr 764, stand die Jagd auf einen riesigen Elch. Ob er der Stadt ihren Namen gab – »Elehenfanc« = Ellwangen – weiß niemand so ganz genau. Auf jeden Fall erzählten es sich die Mönche des heiligen Benedikt als Gründerlegende ihres Klosters. Aufgeschrieben hat sie der 20-jährige Mönch Ermenrich so, wie sie ihm sein 80-jähriger Mitbruder Mahtolf diktiert hat. Der hat den Elchjäger Hariolf aus dem Jahr 764 noch gekannt und war sogar mit ihm verwandt. Was Ermenrich aufschrieb, hat sich zum Glück noch Wort für Wort in der »Vita Hariolfi«, der lateinischen Lebensbeschreibung von Hariolf, der Kloster und Stadt Ellwangen an der Stelle gründete, wo er den Elch erlegt und nächtliches Glockengeläut gehört hatte, bis heute erhalten. Darin ist nachzulesen, wie Hariolf aus der Stadt Langres in Frankreich in das Gebiet des heutigen Ellwangen kam, das seiner adeligen Familie als Lehen übertragen worden war. Hariolf war zuvor in der Nachfolge seines älteren Bruders Erlolf Bischof in Langres geworden. Seine Klostergründung in Ellwangen, die er unter den Schutz des Frankenkönigs Pippin und seines Nachfolgers Karl der Große gestellt hatte, wuchs und gedieh. Nachwuchs kam aus der ganzen Umgebung, viele arbeiteten beim Bau des Klosters, dienten ihm mit ihrem Vermögen und viele traten ins Kloster ein. Zeitweise waren es bis zu 150 Mönche. Hariolf hatte seinen Bruder, Bischof Erlolf, gebeten, ihm bei der Klostergründung zu helfen.

Ermenrich, der die Vita etwa um das Jahr 850 schrieb, wurde zum siebten Nachfolger von Abt Hariolf. Das Original der lateinischen Handschrift wurde bei einem großen Klosterbrand zerstört. Erhalten blieb jedoch eine Abschrift aus dem Jahr 1150. Über Jahrhunderte wurde im Ellwanger Konvent in der Nacht des Todestages Hariolfs, dem 13. August, die »Vita Hariolfi« vorgelesen. Die Gebeine Hariolfs und Erlolfs werden in einem wertvollen Schrein im südlichen Querschiff der Basilika Ellwangen aufbewahrt. Der goldfarbene Schrein steht auf einem Sockel unter einer etwa 500 Jahre alten Gedächtnistafel aus Bronze. Darauf sind die beiden Brüder als Äbte bzw. als Bischöfe mit Stab und Mitra abgebildet. Über ihren Häuptern halten die beiden Brüder das Modell der Basilika. Auf der Umschrift der Tafel werden sie als »Gründer dieses Ortes« bezeichnet. Matthias Steuer hat den lateinischen Wortlaut und die 1964 von Viktor Burr gefertigte deutsche Übertragung der »Vita Hariolfi« in den Anhang seines Buches aufgenommen. Fotos geben einen Eindruck von der ältesten, aus dem Jahr 1150 stammenden lateinischen Handschrift, wie sie als gebundenes Buch zwischen einem Meter hohen Deckeln in der Württembergischen Landesbibliothek aufbewahrt wird.

Im Anhang ist auch das »geheimnisvolle Schatzkästchen« erwähnt, das bei den Führungen durch die Basilika das besondere Interesse der Kinder weckt. Das Kästchen wurde im Jahr 1959 bei Bauarbeiten im Boden der Basilika gefunden. Forscher sagen, dass es ungefähr 100 Jahre nach der Klostergründung, also um das Jahr 864 angefertigt worden sei. Damit handelt es sich um das älteste Kunstwerk aus dem Kloster Ellwangen.

Was in Ellwangen heute noch an Hariolf erinnert, erörtert Matthias Steuer in einem weiteren Kapitel des Anhangs. Im Kalender der Kirche ist Hariolf als Heiliger verzeichnet. An seinem Gedenktag, dem 13. August, wird in der Ellwanger Basilika ein Festgottesdienst gefeiert. Manche Familien taufen einen ihrer Söhne auf den Namen Hariolf. Außer einem katholischen Kindergarten trägt ein Gymnasium den Namen des Kloster- und Stadtgründers. Ein Hariolf-Rundweg führt auf 2,5 Kilometern Länge zu 14 Stelen von wichtigen Persönlichkeiten aus der Ellwanger Geschichte.

Johannes Müller

ERWIN FRAUENKNECHT, PETER RÜCKERT (BEARB.): Mechthild (1419–1482) im Spiegel der Zeit. Begleitbuch und Katalog zur Ausstellung des Landesarchivs Baden-Württemberg, Hauptstaatsarchiv Stuttgart (Sonderveröffentlichungen des Landesarchivs Stuttgart). Stuttgart: W. Kohlhammer 2019. 248 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-17-036526-1. Kart. € 20,00.

Mechthild von der Pfalz wird seit langem im südwestdeutschen Raum als bedeutende Frauengestalt wahrgenommen. Dies geschieht nicht nur wegen der durch sie entstandenen dynastischen Verbindungen zwischen der Pfalz und Württemberg, sondern wegen ihrer kulturgeschichtlichen Rolle als Mäzenin und Initiatorin der Gründung der Tübinger und Freiburger Universität. Der auf einer Ausstellung basierende Aufsatz- und Katalogband nimmt Mechthilds 600-jährigen Geburtstag zum Anlass, dieser schillernden Persönlichkeit weiter auf den Grund zu gehen und Zeugnisse von ihr und ihrer Umgebung neu zu untersuchen. Der Sammelband ist insgesamt in sieben Kapitel unterteilt, die sich an den Lebensstationen vom Heidelberger Hof, zum Stuttgarter und Uracher Schloss bis hin zum Rottenburger Hof erstreckt.

Erwin Frauenknecht beginnt diese umfassende Sammlung an Aufsätzen mit seiner Untersuchung Mechthilds in ihren dynastischen und politischen Beziehungen. Er kann zeigen, dass es sich bei der Fürstin um eine Frau handelte, die sich innerhalb dynastisch-politischer Familienbande zu behaupten wusste. Stärkstes Beispiel dafür ist, dass Mechthild nach dem Tod ihres zweiten Ehemannes Albert VI. von Habsburg ihr Heiratsgut nutzte, um für sich eine Form selbstständiger Herrschaft und politischer Wirksamkeit zu schaffen. Die Wirkmächtigkeit ihres Handelns zeigt sich an ihrem Versuch, ihr Witwen-gut ihrem Sohn Eberhard zu transferieren.

Der Mitwirkung der Landesfürstin bei der Gründung der Universität Tübingen widmen sich Sigrid Hirbodian und Sophie Prasse. Die Autorinnen zeigen Mechthilds mannigfaltiges Einwirken nicht nur auf die Tübinger, sondern auch auf die Freiburger Universität. Zwar kann ein Streit um die Pfarrei Sülchen-Rottenburg nicht als deutliches Zeichen Mechthilds Partizipation um Bemühungen der finanziellen Absicherung von Freiburger Professorenstellen gesehen werden, aber der Freiburger Universitätsgründer Matthäus Hummel war enger Berater Pfalzgraf Friedrichs des Siegreichen und ist an Mechthilds Hof bezeugt. Kontrastierend zur Freiburger Universität zeigt sich Mechthilds Anteil an der Gründung der Tübinger Universität: Die Ausstellung von geistlichen Pfründen, die Einholung von wichtigen Privilegien sowie die vermutliche Bereitstellung von Holz zum Bau der Universitätsgebäude weisen auf eine enge Zusammenarbeit zwischen Eberhard und seiner Mutter bei diesem Unterfangen. Die Autorinnen schließen ihren Beitrag mit der Vermutung, dass Mechthild durch ihre persönlichen Erfahrungen bei der Gründung der Universitäten von Freiburg und Heidelberg Wissen und Beziehungen für ihr Vorgehen in Tübingen sammelte.

Guðrun Bamberger und Jörg Robert stellen die Frage nach Renaissance und Ritterromantik an Mechthilds »Mushof«. Anhand der Schriften »die Mörin«, dem »Spiegel«

und der »Unminne« Hermann von Sachsens sowie Niklas von Wyles Übersetzungen entwickeln die beiden Autoren die These, dass an Mechthilds Hof ritterliche Tugenden neben humanistischen Übersetzungen koexistierten. Die Autoren zeigen anschaulich, dass scheinbare Gegensätze wie Renaissance und Ritterkultur oder Hofkultur und Humanismus nebeneinander stehen bleiben konnten. Allerdings setzte sich – sicherlich auch durch italienischen Einfluss – mit dem Tod Sachsenheims die humanistische Linie letztendlich durch.

Peter Rückert zeichnet auf spannende Weise die Beziehung zwischen Mechthild, ihrem Sohn Eberhard und ihrer Schwiegertochter Barbara Gonzaga nach. Barbara von Mantua war durch Heirat nach Württemberg gekommen und brachte an den Uracher Hof nicht nur die italienische Sprache, sondern auch die Renaissance mit. Rückert kann anhand von Briefen nachweisen, dass Mechthild der Schwiegertochter eine gute Ratgeberin war und Barbara auch in Mechthilds Testament ausdrücklich bedacht wurde. Der Autor zeigt, dass die beiden Frauen viele Parallelen in ihrem Leben aufwiesen, was sie vielleicht verband: sie waren umworbene Bräute, pflegten den Umgang am Hof und lebten beide tiefe Religiosität. Unterschiede finden sich in ihrer Auffassung der Mutterrolle, aber auch in ihren genutzten Handlungsspielräumen als Fürstinnen.

Ähnliche sozio-kulturelle sowie familiäre Hintergründe untersucht Anja Thaller in Bezug auf Mechthild von der Pfalz und Margarethe von Savoyen. Ein zwar nur einseitig erhaltener Briefwechsel (1468–1479) zeigt die enge Beziehung der beiden Fürstinnen zueinander, die zu Ende des 15. Jahrhunderts durch Mechthilds Aufenthalt in Böblingen und Margarethes Verbleiben in Stuttgart räumlich nicht weit voneinander getrennt waren. Thaller kann erstmals durch Handschriftenabgleich anhand eines Zettels nachweisen, dass die beiden Fürstinnen auch Literatúraustausch pflegten.

Melanie Prange widmet sich in ihrem Beitrag der Frage nach Stiftungen und Kunstförderung Mechthilds zur Förderung ihres Seelenheils. Vor dem Hintergrund großer Überlieferungsverluste zeigt Prange, dass Mechthild sich als Stifterin an zahlreichen sakralen Orten wie z. B. der Tübinger Stiftskirche hervortat. Nicht nur Baumaßnahmen, auch Ausstattung unterstützte die Fürstin. Prange zeigt anschaulich, dass die Geschichtsschreibung Mechthilds Memoriabemühungen als *devota mulier in Deum* bewertete. Neben diesen Bemühungen zeigt die Autorin, dass sich Mechthild in der Tradition des Heidelberger Hofes um Kunstgegenstände zur Präsentation am Hof bemühte, aber auch gezielt eigene Akzente setzte.

Herbert Aderbauer geht auf die Überlieferungsgeschichte Mechthilds in Rottenburger Chroniken ein. In akribischer Arbeit listet der Autor alle regionalen Geschichtswerke auf, in denen Mechthild seit dem 16. Jahrhundert genannt wurde. Er kann zeigen, dass die Fürstin als milde Stifterin und selbstständige Regentin rezipiert wurde, während die Zimmersche, eigentlich für die Familie konzipierte Chronik mit ihrer Beschreibung Mechthilds als lüsterne Witwe keine Bedeutung für die Geschichtsschreibung hatte. Lücken weisen die Chroniken in Bezug auf Mechthilds Musenhof und ihr regionales Wirken auf.

Die heutige Bedeutung Mechthilds für die Rottenburger Fasnet nimmt der Autor Karlheinz Geppert in den Blick. Basierend auf der Chronik der Grafen von Zimmern ordnet der Autor die Aussage, dass man an Mechthilds Hof »auch cöstliche vasnachten gehalten« habe, in die Zeit bis heute ein. Er zeigt Mechthilds Popularität in einigen Städten Württembergs und greift moderne Erinnerungskultur in den Städten Rottenburg, Sindelfingen und Böblingen auf.

Insgesamt bietet sich dem Leser mit diesem Ausstellungskatalog ein buntes Potpourri an neuester Forschung über Mechthild von der Pfalz, dem sich ein gut gestalteter und ausführlicher Katalog mit handschriftlichen Quellen, Landkarten und Zeittafeln zum besseren Verständnis anschließt.

Stefanie Monika Neidhardt

WOLFGANG MÄHRLE (HRSG.): Spätrenaissance in Schwaben: Wissen – Literatur – Kunst (Geschichte Württembergs. Impulse der Forschung, Bd. 2). Stuttgart: W. Kohlhammer 2019. 509 S. mit Abb. ISBN 978-3-17-033592-9. Kart. € 35,00.

Der Band versammelt 18 Aufsätze, die auf Referate zweier Tagungen des Arbeitskreises für Landes- und Ortsgeschichte im Verband der württembergischen Geschichts- und Altertumsvereine 2015 und 2016 zurückgehen. Einige Autoren haben allerdings für die Drucklegung ihre Beiträge nicht nur überarbeitet, sondern auch stark ergänzt, so dass deren Umfang ganz unterschiedlich ist und zwischen acht und siebenzig Seiten schwankt. Wie der Titel des Buches anzeigt, werden in ihm die Wissenschaften, die Literatur und die Kunst in Schwaben thematisiert, und zwar in der Zeit zwischen 1530 und 1650. »Spätrenaissance« nennt der Herausgeber diese Jahrzehnte, wohl wissend, dass – wie er selbst schreibt – dieser Begriff »in der deutschen Geschichtswissenschaft als Epochenbezeichnung nicht etabliert ist«. Er beruft sich dabei in seinem den Band eröffnenden Beitrag »Spätrenaissance als Epochenbegriff« auf das von Peter BURKE 1998 publizierte Buch »*The European Renaissance. Centres and Peripheries*« und schließt sich dessen dort begründeten Periodisierungsvorschlägen an.

Zur Klärung der Frage, was denn unter »Schwaben« zu verstehen sei, trägt ein zweiter einführender Aufsatz bei, in dem Wolfgang Wüst sich mit den »Landes-, Gerichts- und Policy-Ordnungen der schwäbischen Reichsstände« und den sich darin spiegelnden »Identitäten« beschäftigt. Ihm zufolge werden dann zur historischen Region »Schwaben« die Territorien und Reichsstädte des Schwäbischen Reichskreises sowie die »im schwäbischen Raum gelegenen ritterschaftlichen Gebiete und die dortigen Besitzungen der Häuser Habsburg und Wittelsbach (Schwäbisch-Österreich und Teile von Pfalz-Neuburg) gerechnet«. Manche der Autoren zeigen dennoch eine gewisse Scheu vor dem auch im Buchtitel gebrauchten Wort »Schwaben« und verwenden dafür lieber die Worte »Südwestdeutschland« oder »deutscher Südwesten«.

Gegliedert ist der Sammelband nach der Einleitung in fünf Kapitel. Im ersten geht es um »Gelehrsamkeit und Wissenschaft«. Den Reigen eröffnet Peter O. Müller mit einem Blick auf die Lexikographie in Schwaben zwischen 1550 und 1650. Danach zeigt Ulrich Reich, wie drei Gelehrte »mit schwäbischen Wurzeln« – Johannes Vögelin aus Heilbronn (um 1490–1549), Johann Scheubel aus Kirchheim u. T. (1494–1570) und Michael Stifel aus Esslingen (1486/87–1567) – zu Wegbereitern der Algebra in Europa wurden. Johannes Dillinger verfolgt den Weg alchemistischer Arbeit zur Institutionalisierung in Württemberg während der Regierungszeit von Herzog Friedrich I. (1593–1608). Mit einer sehr lesenswerten Untersuchung zu den »Anfängen osmanischer Sprachstudien im 16. und 17. Jahrhundert an der Universität Tübingen« beackert Stefan Hanß ein bislang wenig beachtetes Forschungsfeld. Ein Beitrag von Thomas Schölderle über Gesellschaftskritik, Humor und Sozialkritik in den Renaissance-Utopien von Johann Eberlin, Kaspar Stiblin und Johann Valentin Andreae beschließt sodann dieses erste Kapitel des Buches.

Das zweite Kapitel »Gelehrte und Poeten in der *respublica litteraria*« umfasst drei Aufsätze. In einem erinnert Wolfgang Mährle an das Diarium von Martin Crusius in der Tübinger Universitätsbibliothek. Nachdrücklich verweist er darauf, dass die Aufzeichnungen des Tübinger Professors und Philhellenen, obwohl bereits 1927 eine Teiledition erfolgte, noch immer einer gründlichen Auswertung harren. »Lohnend« seien die rund 6.000 eng beschriebenen Seiten, so meint er mit Recht, nicht nur für die »moderne Selbstzeugnisforschung«, sondern auch für die »Forschungen zu Konzeptionen frühneuzeitlicher Subjektivität sowie für transkulturelle Studien«. Die beiden anderen Aufsätze (von Philipp Knüpfner und Magnus Ulrich Ferber) kreisen um den Briefwechsel des späthumanistischen Poeten Nikodemus Frischlin, dem Kollegen und Erzfeind des Martin Crusius.

Von »Bildungseinrichtungen und Bildungskonzepten« handelt das dritte Kapitel. Nach einem eher allgemeinen Überblick zu den »Bildungslandschaften um 1600 in

Schwaben« von Sabine Holtz richten Tobias Binkert und Silke Schöttle ihr Augenmerk auf Details. Am Beispiel zweier Söhne aus dem Hause der Truchsessen von Waldburg, die von 1608 bis 1611 das Jesuitenkolleg in Konstanz besuchten, zeichnet Binkert ein sehr anschauliches Bild der Schulwirklichkeit, der Betreuung und Unterkunft sowie der dortigen Bildungsinhalte. Nicht minder anschaulich liest sich der Beitrag von Schöttle. Sie belegt, wie sich die »frühneuzeitlichen Exerzitien- und Sprachmeister« vom Ende des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts an den Universitäten und Adelsakademien etablierten und »mit ihrem praxisbezogenen Lehrangebot im Reiten, im Fechten, im Tanzen, im Ballspiel und im Italienischen und im Französischen« den Studenten auch in Basel, Heidelberg, Straßburg und Tübingen »überfachliche Fertigkeiten« vermittelten.

Das auch schon zuvor immer wieder angeklungene Thema »Literatur« wird im vierten Kapitel nochmals aufgegriffen und vertieft. Den Auftakt bildet eine kleine Skizze von Klaus Wolf zum Schultheater. Kurz und bündig kommt er nach sechs Textseiten zum Ergebnis: »Eine Geschichte des schwäbischen Schultheaters wäre in Zukunft nach erfolgter umfangreicher Quellenarbeit erst noch zu schreiben«. Anders denn Heiko Ullrich, der ganz ausführlich – und nicht immer leicht zu lesen – darlegt, wie Martin Opitz in seinem »Buch von der deutschen Poeterey« (1624) den »ersten Dichter des deutschen Barocks«, nämlich den herzoglich württembergischen Sekretär Georg Rodolf Weckherlin, von der »Bühne verdrängt«, indem »er besonders dessen Metrik diffamiert«. Die Grundlage seiner Überlegungen bildet der auf 1616 datierte »Triumph« Weckherlins, ein Werk, das »literarhistorisch eher der (manieristischen Spät-) Renaissance, der (neuplatonischen) Hof- und Akademiekultur sowie dem (kämpferischen) Konfessionalismus der älteren als dem (Opitzens Reformpoetik verpflichteten Früh-) Barock, der (kriegsbedingten bürgerlichen) Jenseitsorientierung und der (neostoizistischen) Irenik der jüngeren Epoche zuzuschlagen ist«. Abgerundet wird das Kapitel durch einen Beitrag von Johannes Klaus Kipf über die humanistische Fazetienliteratur in Schwaben. Im Mittelpunkt seiner Studie zu den »Schwankbüchern« steht die Übersetzertätigkeit von Daniel Federmann.

Unter dem Stichwort »Bildende Kunst« findet man im fünften und letzten Kapitel drei Aufsätze subsumiert. Zunächst erläutert Andreas Tacke anhand der Malerzunftordnungen von Biberach und Memmingen die rechtlichen Rahmenbedingungen für künstlerische Tätigkeiten, wobei für ihn die Frage offenbleibt, ob der herrschende Zunftzwang »die Kunst eher gefördert oder behindert hat«. Die zwei weiteren Beiträge zur Bildenden Kunst befassen sich mit der Architektur »in Südwestdeutschland« vom 15. bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts: Christian Ottersbach bietet einen Überblick zur Entwicklung des Ausbaus von Städten zu Festungen und zeigt dabei auf, wie die von ihm als Beispiele ausgewählten Reichs- und Landstädte ganz unterschiedliche »Antworten auf die neue Bedrohung durch immer effizientere Feuerwaffen« gefunden haben. Mit »dem Baukörper« und »der Raumgliederung« des Schlossbaues beschäftigt sich Stephan Uhl. Er stellt schließlich fest, dass der »Schlossbau der Spätrenaissance ein Sammelbecken vielfältiger Formen und Konzeptionen« ist, »von denen einzelne absterben, andere aber die nachfolgende Zeit mitbestimmen.«

Die 2017 eröffnete neue Publikationsreihe des Württembergischen Geschichts- und Altertumsvereins trägt den Titel »Geschichte Württembergs. Impulse der Forschung«. Der hier vorliegende zweite Band darf für sich in Anspruch nehmen, beide im Reihentitel vermerkten Ziele zu erfüllen. Er bringt Neues zur Geschichte Württembergs und vermittelt, wie im Vorwort erhofft, »Impulse für die Forschung und die wissenschaftliche Diskussion über die Kultur- und Bildungslandschaften des Alten Reiches«. Gelungen ist den Initiatoren der beiden Tagungen darüber hinaus, wie erhofft, ein guter Hinweis »auf die kulturellen Entwicklungen in den mittelgroßen und kleinen Territorien und Städten« in Schwaben. Um über den »regionalgeschichtlichen Ansatz« zu »neuen Erkenntnissen über die Entwicklung von Gelehrsamkeit und Kunst [allgemein] zu gelangen« – dazu

bedarf es allerdings, zumal manche Bereiche, wie etwa die Musikgeschichte außen vorbleiben mussten, noch manch weiterer Forschung und Diskussion.

Wilfried Setzler

ANDREA RIOTTE: Diese so oft beseufzte Parität. Biberach 1649–1825: Politik – Konfession – Alltag (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B: Forschungen, Bd. 213). Stuttgart: Kohlhammer 2017. 779 S., 28 sw-Abb., 6 Tab., 8 Farbtafeln. ISBN 978-3-17-033577-6. Geb. € 64,00.

Dieses umfangreiche und vorzüglich illustrierte Buch stellt eine beeindruckende Summe der quellennahen Untersuchungen dar, die Andrea Riotte seit ihrer 1987 an der Universität Tübingen abgeschlossenen Magisterarbeit über die »Konfessions- und Verfassungskonflikte am Ende des 17. Jahrhunderts« bis zu ihrer 2012 in Tübingen abgeschlossenen und anschließend bis Februar 2017 überarbeiteten Dissertation durchgeführt hat.

Ein Werk der *longue durée*, wie sie zurecht im Vorwort schreibt, in welchem jeder Leser auch ein persönliches Lebenswerk wahrnehmen wird. Die 32 klein gesetzten Seiten, die am Anfang dem Quellen- und Literaturverzeichnis gewidmet sind, sowie Tausende Anmerkungen, die am Fuß jeder Seite zu lesen sind, weisen dies auf den ersten Blick nach. Daraus ergibt sich nämlich der Eindruck, dass die Autorin tatsächlich so gut wie alle ungedruckten und gedruckten Quellen sowie alle Bücher und Aufsätze, die mit der Geschichte von Biberach vom Beginn des 17. Jahrhunderts bis zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu tun haben, gelesen und rezipiert hat.

Als Ziel hat sich die Autorin gesetzt, den »Versuch einer realistischen Einschätzung der Parität« (S. 5) zu unternehmen, ohne sich von der kritischen Wahrnehmung dieser Form konfessioneller Koexistenz durch die Aufklärung verunsichern zu lassen. Diese kann man insbesondere in den Schriften und Briefen von Christoph Martin Wieland nachlesen, der 1733 als Pfarrerssohn in der Nähe von Biberach geboren wurde, in dieser Stadt zwischen 1760 und 1772 Senator und Kanzleiverwalter war und in den Jahren 1761 bis 1764 eine unglückliche Liebe mit der katholischen Bürgerstochter Christine Hogel durchlebte (eine »langjährige Affäre«, die im Übrigen in den städtischen Quellen mit keinem Wort erwähnt wird, wie die Verfasserin S. 527 notiert).

Nach einer ausführlichen Einleitung, die sich mit der Thematik der Parität und den zur Verfügung stehenden Quellen auseinandersetzt, befasst sich das erste Kapitel mit der Einführung der Parität 1649, mit ihrer kontroversen Wahrnehmung wie auch mit der konkreten Umsetzung der Bestimmungen des Friedensvertrags. Die Reichsstadt Biberach hatte während des Dreißigjährigen Krieges gut die Hälfte ihrer Bevölkerung verloren. Die harte Hexenverfolgung kostete zwischen 1647 und 1658, zuerst unter evangelischer Bestimmung und dann in einem paritätischen Kontext, mindestens 25 Frauen das Leben. Diese Radikalisierung wurde möglich, weil, so die Ansicht der Verfasserin, viele Katholiken wie auch Protestanten der Meinung waren, »die soziale Ordnung sei aus den Fugen geraten« (S. 89).

Das nächste Kapitel stellt auf 150 Seiten sehr detailliert und in einer chronologischen Perspektive das »Kirchen- und Schulwesen der paritätischen Stadt« dar. Die Verfasserin hebt die wichtigen Unterschiede zwischen den Geistlichen der beiden Konfessionen hervor: Pfarrer und Kapläne, aber auch Franziskaner und Franziskanerinnen unter der Autorität des Bistums von Konstanz auf katholischer Seite, auf der anderen protestantische Prediger, die mit dem Stadtrat eng verbunden waren. Sie zeigt aber auch, dass deren Verhältnis untereinander nicht immer durch Gegnerschaft gekennzeichnet war. Das gleiche galt für die Schulverhältnisse: Die zwei Konfessionsverwandtschaften hatten zwar getrennte Schulen und legten großen Wert auf ihre Identitätsfunktion; im Alltag aber gab es nicht nur Konkurrenz, sondern auch Bezug zueinander.

Ein weiteres Kapitel beschreibt danach die soziale und demographische Entwicklung der Stadtbevölkerung; da es aber zu kurz und oberflächlich ist (nur 30 Seiten), zeigt es zwar, dass sich zwischen dem Beginn des 17. Jahrhunderts und dem Beginn des 19. Jahrhunderts das zu Beginn starke Ungleichgewicht zwischen den beiden Konfessionsgruppen allmählich reduzierte: Während vor dem Dreißigjährigen Krieg die Protestanten 90 % der Stadtbevölkerung ausmachten, stellten sie zu Beginn der 19. Jahrhunderts nur noch zwei Drittel. Für ein besseres Verständnis der Biberacher Geschichte wäre es allerdings sinnvoll zu untersuchen, inwiefern die starke Diskrepanz zwischen der juristischen und politischen Parität zwischen beiden Konfessionen auf der einen Seite und deren ausgeprägtem zahlenmäßigen und sozialen Ungleichgewicht auf der anderen Seite den Alltag der Bewohner von Biberach beeinflusste.

Ganz anders sieht es mit dem fünften Kapitel aus. In 150 Seiten befasst es sich unter dem Titel »Biberach gegen Biberach« mit den zahlreichen Verfassungs- und Konfessionskonflikten, die die Geschichte der Stadt zwischen 1648 und dem Ende des 18. Jahrhunderts gekennzeichnet haben. Dabei kommt ganz klar heraus, dass in all diesen Konflikten die ständische, die konfessionelle und die politische Identität immer miteinander verflochten waren und sich gegenseitig bestimmten, wenn auch das Verhältnis zwischen diesen drei Identitäten stets variierte, weil deren faktisches Gewicht vom konkreten Inhalt und Verlauf der Konflikte abhing.

Am ausführlichsten ist das sechste Kapitel, das dem Wechselverhältnis zwischen Konfession und Individualität auf der einen Seite, und Konfession und Gemeinschaft auf der anderen Seite gewidmet ist. Es zählt mehr als 200 Seiten und beschreibt nacheinander die konfessionellen Interaktionen, das »Mischehen-Tabu«, die illegitimen Verhältnisse zwischen Katholiken und Protestanten (insbesondere am Beispiel des Verhältnisses zwischen Christoph Martin Wieland und Maria Christine Afra Hogel), die »konfessionellen Identitäten« (mit Hilfe von vielen konkreten Beispielen), die Kontroverspredigten und schließlich die Konversionen. Dieses Kapitel, das gebe ich als Referent gerne zu, hat mich besonders interessiert, weil seine zahlreichen und detailliert beschriebenen Einzelfälle in den meisten Punkten die Beobachtungen bestätigen, wie die Verfasserin schreibt, die ich vor mehr als 30 Jahren machte, als ich die konkrete Realität der Parität in der Reichstadt Augsburg zwischen 1648 und 1806 untersuchte.

Im letzten Kapitel wird schließlich gezeigt, wie trotz der soziokulturellen Entwicklungen (Übergang zur bürgerlichen Gesellschaft) und der politischen Wandlungen (Französische Revolution, Übergang zur badischen und dann württembergischen Herrschaft) die so tief eingetragene Parität mit ihrem strukturellen Wechselspiel des friedlichen Zusammenlebens, der Interaktionen, der Abgrenzung und der gegenseitigen Abhängigkeit zwischen Protestanten und Katholiken weiterlebte. Dadurch ermöglicht das Buch von Andrea Riotte ein besseres Verständnis der Folgen der Bikonfessionalität im Biberach des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, die Maria E. GRÜNDIG in ihrem 2002 erschienen Buch »Verwickelte Verhältnisse« analysiert hat.

Insgesamt stellt das Buch »Diese so oft beseufzte Parität« eine faktenreiche Beschreibung der bikonfessionellen Realität der Stadt Biberach von der Mitte des 17. Jahrhunderts bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts dar. Diese Beschreibung beruht auf einer einzigartigen Kenntnis der zahlreichen Quellen. In einigen Kapiteln kann allerdings der Leser den Eindruck haben, dass der reiche Umfang der Einzelfälle es der Verfasserin nicht leicht gemacht hat, übergreifend zu interpretieren und Synthesen zu bilden. Die zu Recht hervorgehobene Prägung der Biberacher Gesellschaft durch die Parität zwischen 1649 und 1825 hängt z.B. mit zwei entscheidenden Tatsachen zusammen, die meiner Ansicht nach zu wenig analysiert wurden, obwohl sie faktisch entscheidend waren: auf der einen Seite die alltägliche Praxis des Zusammenlebens und der Interaktionen, der nur 40 Seiten gewidmet werden, obwohl sie am Ende mindestens genauso wichtig wie die konfessionelle

Abgrenzung war; auf der anderen Seite die Tatsache, dass die Pfarrkirche selber ein paritätisches Gotteshaus war: 1746 wurde daher das Gewölbe des bikonfessionell benutzten Kirchenschiffs durch Johannes Zick mit einem wunderschönen Fresko barockisiert, das Themen darstellte, die für beide Konfessionen annehmbar waren, während das ebenfalls von ihm gemalte und im Buch S. 524 mit einer Farbtafel wiedergegebene Chorfresko die »*Ecclesia triumphans*« darstellt, weil der Chorraum ausschließlich von den Katholiken benutzt wurde. Abgrenzung und Zusammenleben erschienen für Außenstehende und für viele spätere Beobachter als widerspruchsvoll und unvereinbar. Andrea Riotte weist allerdings nach, dass sie *de facto* gleichzeitig vorhanden waren und sich daher, wenn auch mit unzähligen Streitigkeiten, gegenseitig bestimmten, weil sie voneinander abhängig waren.

Étienne François

KATHARINA BECHLER, DIETMAR SCHIERSNER (HRSG.): Aufklärung in Oberschwaben. Barocke Welt im Umbruch. Stuttgart: W. Kohlhammer 2016. 456 S. m. zahlr. Farb. Abb. ISBN 978-3-17-030248-8. Geb. € 29,99.

Oberschwaben – das Land zwischen Bodensee und Donau, Schwarzwald und dem Flusslauf des Lech, heute als Folge des Reichsdeputationshauptsschlusses von 1803 teilweise zu Baden-Württemberg und, falls man den bayerischen Anteil nicht als Ostschwaben separat behandelt, teilweise zu Bayern gehörend, historisch teilweise als Schwäbisch Österreich zu dem von Innsbruck aus verwalteten Vorderösterreich zählend, teilweise Augsburger oder, mit einem kleinen Anteil um Meersburg am Bodensee, Konstanzer Hochstiftsland, teilweise von Reichsstädten und ihren Landgebieten und nicht zuletzt von Prälatenländern, den Territorien geistlicher Reichsfürsten wie des Fürstbistums von Kempten und reichsunmittelbarer Klöster der Benediktiner oder Zisterzienser, Augustiner-Chorherren- oder Prämonstratenser-Stiften bis hin zu Freiweltlichen Damenstiften wie Buchau am Federsee besetzt – steht dem nicht nur an der heutigen beeindruckenden ökonomischen Dynamik dieser Region interessierten auswärtigen Betrachter als eine durch barocke Kultur geprägte Landschaft vor Augen. Glaubt man den beiden Herausgebern, so gilt dasselbe auch für das »kulturelle Selbstverständnis Oberschwabens« (S. 7), also auch für die dortige Bevölkerung. Vorwiegend sind es die großartigen Bauten der klösterlich-kirchlichen Vergangenheit und besonders des späteren 17. und des 18. Jahrhunderts und weniger Profanbauten, die diesen Eindruck vermitteln: Birnau am Bodensee, Obermarchtal, Ochsenhausen, Ottobeuren, Rot an der Rot, Schussenried, Steinhäusen, Weingarten, Weißenau, Wiblingen oder Zwiefalten. Aber gab es im 18. Jahrhundert in Oberschwaben auch einen Einfluss der Aufklärung? Oder reichte hier das Barockzeitalter unmittelbar bis zur Säkularisation, als Kurfürst Maximilian IV. Joseph von Bayern in diesem Raum das Hochstift Augsburg, die Fürstpropstei Kempten und Reichsabteien wie Ottobeuren, Herzog Friedrich II. von Württemberg Zwiefalten und andere Klöster und Markgraf Karl Friedrich von Baden u. a. die Teile des Hochstifts Konstanz außerhalb der Eidgenossenschaft und nicht zuletzt die Reichsabtei Salem annektieren und konfiszieren konnten, wobei auch kleinere Herren nicht zu kurz kamen, so Franz Graf von Metternich-Virneburg, der österreichische Staatskanzler, in Ochsenhausen, der seit 1803 das Prädikat »Fürst von Ochsenhausen« führte.

Katharina Bechler, früher Leiterin des Archivamtes Ravensburg und heute der Städtischen Museen Hanau, und Dietmar Schiersner, Professor für Geschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit an der Pädagogischen Hochschule Weingarten, weisen darauf hin, dass die Aufklärung zu Oberschwaben »vor allem indirekt« (S. 7) gehöre: »Denn die Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts publizierten Darstellungen von Oberschwaben und seinen Bewohnerinnen und Bewohnern stammen sämtlich aus der Feder aufgeklärter, vorwiegend norddeutscher, jedenfalls protestantischer Autoren. Deren viel-

fach als Reiseberichte gestaltete Beschreibungen fallen überwiegend kritisch aus und lassen die Region als ›rückständig‹ erscheinen“ (S. 7). Sie nennen (und meinen den aus Botnang bei Stuttgart stammenden) Wekherlin (Wilhelm Ludwig, 1739–1792), Verfasser der »Hyperboreischen Briefe« (1788) – schreiben aber »Weckherlin«, womit sich eine Verwechslung mit dem Dichter Georg Rudolf Weckherlin (1584–1653) ergibt, der auch im Register (S. 455) erscheint, und den Berliner Schriftsteller und Verleger Friedrich Nicolai (1733–1811), Verfasser der zwölfbändigen »Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781« (1783–96). Der prominenteste von ihnen war jedoch selbst ein (evangelischer) Oberschwabe: der aus einem pietistischen Pfarrhaus in Oberholzheim bei Biberach stammende Dichter Christoph Martin Wieland (1733–1813), der in Biberach aufwuchs und nach Wander- und Studienjahren 1760 Ratsherr und Kanzleidirektor in der Reichsstadt Biberach wurde, bevor er 1769 als Professor nach Erfurt und 1772 als Prinzenenerzieher nach Weimar ging, wo er auch Tutor des späteren Herzogs Karl August von Sachsen-Weimar-Eisenach wurde. Seine Rolle in Biberach wird in dem hier nur zu erwähnenden Beitrag von Andrea Riotte, »Übrigens ist und bleibt es Reichsstadt, wo nur einige die so wohlthätige Strahlen einer wahren Aufklärung empfinden: Das Biberach Wielands«, behandelt. Der Band geht auf eine Tagung unter dem Titel »Zwischen Wien, Weimar und Paris – das Zeitalter der Aufklärung in Oberschwaben« zurück, die schon im November 2012 in Ravensburg stattfand und mit der sich Bechler und Schiersner ebenso wie mit dem Tagungsband das Ziel gesetzt haben, »Verlauf, Breitenwirkung und Intensität, Besonderheiten, Wechselbeziehungen, Trägerschichten, Gegenpositionen und Langzeitfolgen der Aufklärung in Oberschwaben während der letzten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts jenseits der festgefühten Geschichtsbilder« (S. 8) deutlich zu machen.

Von den insgesamt 19 Beiträgen sollen hier lediglich drei näher vorgestellt werden: Die Stuttgarter Historikerin Magda Fischer fragt nach »Aufklärungstendenzen in ober-schwäbischen Klosterbibliotheken«. Obwohl sie von der irrigen Vorstellung ausgeht, der »Zusammenhang zwischen Bibliothek und Aufklärung« sei »wohl zum ersten Mal 1986 auf einer buchgeschichtlichen Tagung in Wolfenbüttel thematisiert worden« (S. 89) – tatsächlich gab es Ansätze dazu mit ganz ähnlichen Ergebnissen, wie sie sie erzielt, Jahre früher (Harm KLUETING, Klosterbibliotheken im Herzogtum Westfalen am Ende des 18. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für historische Forschung 7, 1980, S. 77–111) – vermag sie wichtige Beobachtungen beizusteuern. Im Mittelpunkt steht die Bibliothek der Benediktinerabtei Weingarten, deren Bestand am Ende der Klosterzeit sie anhand der Kataloge analysiert. Das Fazit lautet: »Insgesamt jedoch« – dieses ›jedoch‹ ist als Einschränkung zu lesen – »waren die Klosterbibliotheken zumindest der gelehrten Orden im deutschen Südwesten – wie die Bibliothekskataloge nicht nur in Weingarten zeigen – doch so gut aufgestellt, dass eine Auseinandersetzung der Mönche mit den Ideen der Aufklärung fast überall möglich, notfalls auch durch den Austausch von Büchern zwischen den Klöstern gewährleistet war. Aufklärungstendenzen sind in vielen Klöstern sichtbar und spiegeln sich in den Beständen der einzelnen Fachgebiete z. T. in herausragender Weise wider: in Ochsenhausen bei der Geschichte und den Naturwissenschaften, in Salem u. a. auf dem Gebiet der Literatur, auch der Belletristik und der Sprachwissenschaft, in Weingarten nur in Teilen der Theologie und Geschichte, eher in der Philosophie und im Fach der ›Historia literaria‹« (S. 112).

Dietmar Schiersner geht auf einen im Zusammenhang mit der Aufklärung nur sehr selten beachteten Bereich ein und behandelt in seinem sehr bemerkenswerten Beitrag unter dem Obertitel »Aufklärung und Auflösung« das Thema »Untergang katholischer Damenstifte vor der Säkularisation«. Er konzentriert sich auf die ober-schwäbischen adeligen Damenstifte St. Stephan in Augsburg und Edelstetten bei Neuburg an der Kammer im heutigen Landkreis Günzburg und fragt nach Veränderungen, die im Laufe des 18. Jahrhunderts auf drei für das institutionelle Selbstverständnis adeliger Damenstifte

entscheidenden Feldern konstatierbar sind: bei ihrer Aufgabe als Erziehungseinrichtungen für Töchter des Adels, bei ihrer Stellung innerhalb der herrschaftlich-feudalen Ordnung des vorrevolutionären Ancien Régime und bei ihrer stiftungsgemäßen Aufgabe des gemeinschaftlichen Chorgebets. Während die erzieherischen Aufgaben im Laufe des 18. Jahrhunderts stark in den Hintergrund traten, u. a. durch Übertragung dieser Aufgabe auf Schwestern der Congrégation de Notre-Dame in Eichstätt seitens der Adelsfamilien, und während die adeligen Stiftsdamen an ihrer herrschaftlich-ökonomischen Position bis zum Schluss festhielten – »Hier sollte sich die Umsetzung aufgeklärter Ideen lediglich auf einen neuen Stil im Umgang mit den Untertanen beschränken« (S. 259) – sind bei der liturgischen und der Gebetspraxis mehr als deutliche Veränderungen festzustellen, die sich mit den Stichworten »Legitimationsverlust hergebrachter liturgischer Ausdrucksformen« (S. 257) und »Untergang des ausgedehnten Chorgesangs« (S. 259) umreißen lassen. Dahinter standen der Verlust der Lateinkenntnisse und Utilitäts- oder Zweckmäßigkeitsbegründungen sowie Gesundheitsargumente, weil – so 1789 in einem neuen Statut des Augsburger Fürstbischofs (und Trierer Kurfürst-Erzbischofs) Clemens Wenzeslaus von Sachsen, »das lange lautbetten den damen nicht an ihrer geßundheit schaden möge« (S. 253). Deutlich ist der Einfluss des Augsburger Generalvikars – mit dem Titel Provikar – der Jahre 1782 bis 1793, Thomas Joseph von Haiden, der auch an der Disziplinarpunktion des Emser Kongresses von 1786 beteiligt war (hier hätte Schiersner Josef STEINRUCK, Bemühungen um die Reform der Reichskirche auf dem Emser Kongress 1786, in: *Reformatio Ecclesiae*. Festgabe Erwin ISELOH, Paderborn 1980, S. 863–882 zitieren sollen) und ein »Chorgebetbuch für die Damen des adelichen Stifts zu St. Stephan in Augsburg« vorlegte, das, auch mit der Abschaffung der lateinischen Gebete, den Zielsetzungen der katholischen Aufklärung verpflichtet war. In Schiersners Worten: »Die Augsburger Statuten verweisen eingangs auf die mangelnde ›Zweckmäßigkeit‹ der lateinischen ›Liturgia horarum‹ für die der Sprache Unkundigen und rekurren damit auf eine gängige Argumentationsfigur der Aufklärung« (S. 255) – warum nicht »der katholischen Aufklärung«?

Diese Frage führt zu dem Punkt, bei dem ich Schiersner nicht folgen kann: »Aufklärung selbst fungiert in den (post-)modernen Gesellschaften generell als Hochwertwort, und viele Historiker, die sich mit der Epoche befassen, übernehmen diese Perspektive. Nicht selten versucht, wer sich mit dem widersprüchlichen Phänomen ›katholische Aufklärung‹ oder der Aufklärung im katholischen Deutschland befasst, insgeheim die ›Anschlussfähigkeit‹ des Katholizismus an die Moderne mit Mitteln der Historiografie zu beweisen« (S. 242). Schiersner betreibt damit das Geschäft derer, die die Existenz einer katholischen Aufklärung leugnen und den Historikern, die das nicht tun, apologetische Interessen unterstellen, in dem Sinne, dass sie »für ihre Kirche oder Religion Teilhabe an der Tradition des rationalen und säkularen Denkens, des Fortschritts, der Mündigkeit, der Emanzipation und der Freiheit und damit an der basalen Tradition der Moderne gewinnen wollen« (Harm KLUETING, »L’Aufklärung catholique« contre »les lumières«: Aporemata der Forschung zur katholischen Aufklärung von 1969 bis 2017, in: *Katholische Aufklärung in Europa und Nordamerika*, hrsg. v. J. OVERHOFF u. A. OBERDORF, Göttingen 2019, S. 23–51, hier: S. 25f.; DERS., Und es gibt sie doch! Die Katholische Aufklärung, in: *Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben* 112, 2020, S. 15–18). Dabei liefert Schiersner mit seinem vorzüglichen Beitrag selbst beste Belege für die tatsächliche Existenz einer katholischen Aufklärung. Zuzustimmen ist ihm, wenn er abschließend bemerkt: »Am Beispiel der Damenstifte Oberschwabens lässt sich die Bedeutung der Aufklärung für den Legitimationsverlust des hergebrachten Sinnverständnisses Schritt für Schritt nachvollziehen: Einflüsse der Aufklärung bewirken die innere Auflösung der Stifte – und zwar Jahre vor deren Aufhebung« (S. 260).

Die seit 2015 emeritierte Innsbrucker Historikerin Brigitte Mazohl stellt die Frage »Gab es in der ›Monarchia Austriaca‹ eine Aufklärung?« – Teile Oberschwabens gehörten

ja auch zur »Monarchie Autrichienne«. Sie konstatiert das »bislang dominierende Paradigma der dynastisch-staatlichen Aufklärung und des josephinischen Staatskirchentums« (S. 388), mit dem »Aufklärung und staatliche Reform« als »nahezu deckungsgleich« erscheinen können und auch »vielfach synonym verstanden« (S. 385) würden. Sie möchte richtigerweise über diese Spitze des Eisbergs hinaus wissen: »Wer hat wo in der ›Monarchia Austriaca‹ welche ›aufgeklärten‹ Autoren gelesen? Wer hatte Zugang zu den Schriften von Rousseau, Montesquieu, Voltaire, Hume, Kant und anderen Autoren ...? Auf welchen Wegen und von welchen Medien getragen verlief der intellektuelle Austausch von aufgeklärten Ideen zwischen Wien und Prag, Ofen und Hermannstadt, Lemberg und Czernowitz, Mailand und Triest, Freiburg, Graz und Innsbruck« (S. 389). Sie unterscheidet vier »Facetten«, die – damit klärt sich die Frage aus dem Aufsatztitel, ob es in der Monarchie Autrichienne des 18. Jahrhunderts »eine Aufklärung« (oder mehrere Aufklärungen) gab –, wobei die erste Facette die der Amtsträger in der Zentrale in Wien waren, der Mitträger der thesesianisch-josephinischen Reformen wie Joseph von Sonnenfels, Friedrich Wilhelm Graf Haugwitz, Karl Anton von Martini (1726–1800) oder Franz Anton von Zeiller (1751–1828) sowie »im Umfeld des Hofes tätige Beamte« (393) wie der Zensurbeamte Aloys Blumauer (1755–1798) oder der im Polizeidienst tätig Joseph Richter (1749–1813) (warum nennt sie nicht auch den Staatskanzler Wenzel Anton Fürst Kaunitz-Rietberg?). Als zweite Facette erscheinen Amtsträger an der Peripherie: der Gouverneur von Triest Karl Graf Zinzendorf (1739–1813), der Gouverneur der Lombardei in Mailand Karl Joseph Graf Firmian (1716–1782) oder der Gouverneur von Siebenbürgen in Hermannstadt Samuel von Brukenthal (1721–1803). Mazohls dritte Facette sind lokale Eliten, »welche sich vor Ort einem allzu rigorosen staatlichen Zugriff verweigerten und eine andere Art von ›selbstbestimmter‹ Aufklärung zu ihrem Programm erhoben« (S. 396), Gestalten wie Ferenc Széchenyi (1754–1820) in Ungarn oder Ferdinand Graf Trautmannsdorff (1749–1827), bevollmächtigter Minister und Präsident des Guberniums der Österreichischen Niederlande von 1787 bis 1789. Die vierte Facette verortet sie im »Umfeld des Wiener Hofadels«: »Kavalierstour, Rezeption aufgeklärten Schrifttums und insgesamt die den Wiener Hof kennzeichnende ›Frankophilie‹ führten auch in katholischen Adelshäusern zu einer allmählichen Abkehr von jesuitisch geprägter Barockfrömmigkeit, hin zu den ›Ideen der Empfindsamkeit und der naturgemäßen Erziehung« (S. 397). Ich würde noch eine fünfte Facette vorschlagen: die der Schriftsteller, Skribenten und Publizisten mit Johann Pezzl (1756–1823), dem aus Bayern nach Wien gekommenen und seit 1785 als Privatbibliothekar des Staatskanzlers Kaunitz tätigen Verfasser des satirischen Romans »Faustin oder das philosophische Jahrhundert« von 1783 an der Spitze, ferner u. a. Ignaz de Luca (1746–1799), seit 1779 Gymnasialprofessor in Linz, später in Innsbruck, seit 1784 freier Schriftsteller in Wien und Autor des alphabetisch angelegten Werkes »Wiens gegenwärtiger Zustand unter Josephs Regierung«. Dieser Facette wären wahrscheinlich auch die genannten Aloys Blumauer und Joseph Richter zuzuordnen.

Daneben enthält der Band Beiträge von Peter Blickle († 2017), »Politische Aufklärungsphilosophie aus der Erfahrung Oberdeutschlands«, Katja Schneider, »Sophie von La Roche am Musenhof in Warthausen«, Franz Schwarzbauer, »Spiegelt sich die Aufklärung in der Alten Bibliothek der Stadt Ravensburg?«, Erich Franz, »Die klassizistischen Bauten von Pierre Michel d’Ixnard in Oberschwaben«, Wolfgang Augustyn, »Januaricus Zick. Ein Maler im Zeitalter der Aufklärung in Oberschwaben«, Bettina Baumgärtel, »Angelika Kauffmann. Von Oberschwaben in die Welt«, Michael Gerhard Kaufmann, »Die Epoche der Aufklärung und die Musikkultur in oberschwäbischen Klöstern, Residenzen und Reichsstädten«, Edwin Ernst Weber, »Vom klösterlichen Aufklärer zum Gegner des Mönchtums: Der Petershauser Benediktiner Franz Überlacker«, Manfred Weitlauff, »Ignaz Heinrich von Wessenberg. Sein reformerisches Wirken im Bistum Konstanz und seine Vorschläge für eine gesamtdeutsche Lösung der katholischen Kirchenfrage auf

dem Wiener Kongress (1814/15)«, Thomas Wiedenhorn, »Aufklärung und Pädagogik. Zu den Anfängen einer institutionellen Schul- und Lehrerbildung in Württemberg«, Simon Palaoro, »Politische Aufklärung in der Reichsstadt. Republikanismus, Gewaltenteilung und Aufklärungsgesellschaften in Ulm im späten 18. Jahrhundert«, Wolfgang Petz, »Die bürgerliche Öffentlichkeit der Spätaufklärung in Allgäuer Reichsstädten«, Barbara Rajkay, »Die Sarkasmen Schlözers in Göttingen. Süddeutsche Reichsstädte als Prügelknaben der Aufklärer«, Eberhard Fritz, »Das Haus Württemberg im Zeitalter der Aufklärung«, und Esteban Mauerer, »Bayerns Expansion nach Ostschwaben 1802–1808«.

Harm Klueting

9. Kunst-, Musik- und Theatergeschichte

HANS GEORG THÜMMEL: *Ikonologie der christlichen Kunst*, Bd. 1: *Alte Kirche*. Paderborn: Schöningh (Brill) 2019. XXIII, 323 S. m. zahlr. Abb. ISBN 978-3-506-79237-2. Geb. € 128,00.

Rezension unter 3. Antike.

BEATRICE VON LÜPKE: *Nürnberger Fastnachtspiele und städtische Ordnung*. Tübingen: Mohr Siebeck 2017 (*Bedrohte Ordnungen*, Bd. 8). X+286 S. ISBN 987-3-16-155004-1. Geb. € 64,00.

Die im Rahmen des Tübinger SFB »Bedrohte Ordnungen« entstandene Dissertation von Beatrice von Lüpke untersucht das Corpus der insgesamt 111 vorreformatorischen Nürnberger Fastnachtspiele als »Theater in der Stadt« (S. 14) und fragt gezielt nach dem Niederschlag städtischer historischer Kontexte in den Spielen. Die Verf. betont die enge Verbindung zwischen Spiel und Fest und leitet daher ihren Forschungsüberblick mit einer – exzellenten – Darstellung der verschiedenen Forschungspositionen zum Fastnachtsfest bzw. zum »Karnevalischen« ein. Ausgangsthese der Arbeit ist es, dass die Fastnacht einen wiederkehrenden Ausnahmezustand bedeute, in dem sich Gesellschaft selbst inszeniere, und zwar nach dem Prinzip der »verkehrten Welt« (S. 5). Vor dem Hintergrund des Festes interessiert von Lüpke der Bezug der Spiele zur Ordnung in der Stadt bzw. zu deren Verkehrung. Die Teile der Untersuchung entsprechen den wichtigsten Diskursfeldern in der Stadt: Recht, Religion, Politik und Geschlecht. Im jeweiligen Kapitel definiert von Lüpke zunächst den Kernbegriff und fragt nach dessen Verhältnis zur »Ordnung«, bevor sie, wiederum thematisch unterteilt, einzelne Gruppen von Spielen untersucht, die sich dem jeweiligen Diskursfeld zuordnen lassen. Sie kann konkrete Kontexte festmachen, in denen die frühen Nürnberger Fastnachtspiele stehen und auf die sie reagieren: den Konflikt zwischen der Stadt Nürnberg und dem Bischof von Bamberg, den Ersten Markgrafenkrieg, die Bemühung des Rates um eine Ausweisung der Juden, das Ringen um Geldwertstabilität, den innerstädtischen Konflikt um die Prostitution, die Verschiebung der Zuständigkeit für Eheangelegenheiten bis zur Einrichtung eines städtischen Ehegerichts, das Ringen um einen Landfrieden, vorreformatorische Kritik an der Lebensführung des Klerus u. a. Auf diesem Weg gelingt es der Verf., eine plausible Alternative gegenüber den Positionen von Bahtin, Moser und Metzger anzubieten: Nach ihrer Beobachtung thematisiert das Fastnachtspiel genau die Bereiche in der städtischen Gesellschaft, die einer Veränderungen unterworfen sind, macht Ordnungsmomente auf der Bühne sichtbar, entwirft ein Modell der Unordnung und regt damit nicht nur die Diskussion über die Ordnungsstrukturen an, sondern zeigt auch die »Unmöglichkeit einer totalen Ordnung« (S. 221) auf. Der Weg zu diesem überzeugenden Schluss ist für den Leser zuweilen etwas steinig, was primär am Untersuchungsgegenstand, genauer an der Fülle der untersuchten Texte liegt: Die Erfassungstiefe der einzelnen Fastnachtspiele schwankt zwischen kurzen

Erwähnungen von Einzelmotiven und Analysen einzelner eher aus dem Kontext gerissener Verse bis hin zu bestens nachvollziehbaren und in den Forschungskontext eingebundenen Gesamtinterpretationen einzelner Stücke. Allzu ausführliche Darlegungen von Altbekanntem (wie z. B. dem weitgehenden Aussparen bürgerlicher Protagonisten in den Spielen) stehen neben einleuchtenden neuen Einsichten (wie z. B. dem Bezug des *Eggenziehens* auf die Diskussion um das städtische Freudenhaus in Nürnberg). Unterstützend gedacht, aber zum Teil etwas irritierend sind die an verschiedenen Stellen in Petitsatz eingefügten, teils für die Untersuchung elementaren, teils überflüssigen Erläuterungen zum historischen Hintergrund, die eine Hyperlink-Struktur nachahmen sollen. Hier hätte ein kritischer Blick in der Schlussredaktion gut getan. Schön wäre es auch gewesen, wenn die Zusammenfassungen am Ende der Analysekapitel noch einmal daraufhin überprüft worden wären, dass sie nicht einzelne Teilkapitel ignorieren und diese dadurch als »unnötig« markieren. Schließlich wäre es sinnvoller gewesen, von »Literatur in der Stadt« statt von »Theater in der Stadt« zu reden, nachdem der Rahmen der Arbeit Frau von Lüpke keinen Raum gelassen hat, ausführlich auf die theatralen, audio-visuellen und v. a. räumlichen Aspekte der Spiele einzugehen.

Das freilich ist Kritik auf sehr hohem Niveau und soll die Verdienste der Arbeit nicht schmälern. Frau von Lüpke ist einem dringenden Forschungsdesiderat begegnet und hat eine belastbare, da auf ein riesiges Textcorpus gestützte, Gesamtdarstellung zum frühen Nürnberger Fastnachtspiel vorgelegt, welche die Einbindung der Spieltexte in die städtischen Diskurse sehr deutlich macht und die Fastnachtspiele von dem Vorwurf einer reinen Freude am Obszönen oder einer reinen Didaktik der Abschreckung befreit. Das verdient großes Lob und sichert der Arbeit einen festen Platz in der Fastnachtspielforschung.

Cora Dietl

JAN HARASIMOWICZ: Sichtbares Wort. Die Kunst als Medium der Konfessionalisierung und Intensivierung des Glaubens in der Frühen Neuzeit (Kunst und Konfession in der Frühen Neuzeit, Bd. 1). Regensburg: Schnell & Steiner 2017. 360 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7954-3231-7. Geb. € 49,95.

Der zum Reformationsjubiläum 2017 erschienene Band, der die Reihe »Kunst und Konfession« eröffnete, versammelt Beiträge, teilweise Übersetzungen von polnischen Erstveröffentlichungen, des in Breslau lehrenden Kunst- und Kulturhistorikers Jan Harasimowicz aus den Jahren 2000–2016. Er demonstriert damit, dass das Thema den Autor nicht erst im Horizont des Jubiläums in den Bann zog. Schon 1996 erschien mit »Kunst als Glaubensbekenntnis« eine Aufsatzsammlung Harasimowicz, die sicher vielen westdeutschen Forschern bis dato unbekanntes Material zur Kunst im konfessionellen Zeitalter vorstellte. Was einstmals für die Kunstgeschichte ein eher randständiges Gebiet bedeutete, findet längst vielfältig Beachtung, was auch die vorliegende Publikation widerspiegelt. Eine Reihe der Aufsätze entstammt einschlägigen Ausstellungskatalogen und präsentiert interdisziplinären Forschungskontexten. Durch die im vorliegenden Band zusammengestellten Beiträge werden sicherlich nicht mehr primär sprachliche Hürden überwunden oder schwer zugängliche Publikationsorte erschlossen, vielmehr ist ein weiter Bogen von den Anfängen der Reformation bis zum Pietismus gezogen; neben osteuropäischen Schwerpunktsetzungen ist auch Sachsen als Kerngebiet der Reformation in den Blick genommen.

In einem Geleitwort wird den Aufsätzen das in der Cranach-Werkstatt entstandene Wittenberger Retabel vorangestellt, das seit Joseph Leo KOERNER (*The Reformation of the Image*, 2004) nachhaltig in der kunsthistorischen Reformationsforschung verankert ist. Harasimowicz widerspricht dessen These, Luthers Predigtraum auf der Predella verweise auf die Wittenberger Stadtkirche, und sieht darin eine »sichtbare Gemeinschaft des Glaubens« (S. 12) in einer Kammer versammelt, in der die Gerechten bis zur Wiederkehr

Christi verharren. Die folgenden Beiträge streifen jedoch nur noch einmal kurz dieses zentrale Bildwerk der lutherischen Konfessionalisierung, kehren jedoch mehrfach in den Wittenberger Kontext und zu Werken der Cranach-Werkstatt zurück.

Die Aufsätze sind in drei Abteilungen (»Reformation und Konfessionalisierung: Grundlagen«, »Reformation und Konfessionalisierung: Beispiele« sowie »Frömmigkeitsbewegung und Pietismus«) zusammengefasst. Im ersten Abschnitt skizziert Harasimowicz im größeren Überblick bildmediale und -funktionale Fragestellungen, dabei thematisiert er nicht nur die Stellung des »Protestantismus« zur Bildenden Kunst, sondern auch das vieldiskutierte Wort-Bild-Verhältnis sowie die Aufgabe der Bilder als Repräsentationsmedien der protestantischen Fürsten und Stände. Im zweiten Hauptkapitel stehen mit dem Retabel der Augustusburger Schlosskapelle und Paul Ebers Epitaph in der Wittenberger Stadtkirche auch die Werkstatt Lucas Cranachs d. J. und deren Wirken für die Verbreitung lutherischer Ideen im Fokus, während sich weitere Beiträge mit dem Buchdruck der Oberlausitz im konfessionellen Zeitalter sowie der sich in Bildern und Stiftungstätigkeit ausdrückenden konfessionellen Diskurse in der Stadt Breslau zuwenden. Die Beiträge des dritten Abschnitts befassen sich mit den kunsthistorisch noch immer kaum beachteten Fragen des Pietismus; überwiegend entstammen sie Tagungsbänden des Interdisziplinären Zentrums für Pietismusforschung; angesprochen sind hier die Ikonografie der Brautmystik, die Einflüsse von Johann Arndts Schriften auf die Bildkultur Danzigs sowie das Wirken des Architekten Christoph Leonhard Sturm. Den versammelten Aufsätzen ist dabei durchaus anzumerken, dass sie in ihrem Ort der Erstpublikation teilweise als übergreifende Einleitungen verfasst wurden oder enger mit anderen Beiträgen verschränkt waren. Gewiss muss auch das Jahr ihres erstmaligen Erscheinens bedacht werden, wenn der Hinweis auf manchen Forschungsdiskurs vermisst wird. Dennoch bietet der Band zweifellos ein reiches Panorama und Erkenntnisgewinn aus den langjährigen Forschungen Harasimowicz zum Thema Kunst und Konfessionalisierung.

Susanne Wegmann

ANDRÉ SCHNYDER (HRSG.): Maria die Himmels-Thür. Ein anonymes Theophilus-Drama 1655 bei den Straubinger Jesuiten aufgeführt (Europäische Literatur der Frühen Neuzeit, Bd. 1). Stuttgart 2019: frommann-holzboog. 499 S. ISBN 979-3-7728-2861-4. Kart. € 248,00.

Mit hoher Wahrscheinlichkeit entstand im 8. Jahrhundert n. Chr. die griechische Erzählung von Theophilus, bevor sie dann ein Jahrhundert später in Neapel ins Lateinische übersetzt wurde. Die Erzählung handelt von der Rettung des frommen Bistumsverwalters Theophilus aus dem Pakt mit dem Teufel durch die Heilige Jungfrau Maria. Ab dem 12. Jahrhundert findet sich der Stoff der Erzählung auch in den Volkssprachen der Romania und der Germania verarbeitet. Über 100 solcher Ver- bzw. Bearbeitungen können bis in das 16. Jahrhundert ausgemacht werden: Sie liegen in lateinischer, italienischer, deutscher, französischer, englischer und spanischer Sprache vor. Die Pluralität betrifft jedoch nicht nur die Sprache, sondern auch die Gattungen: Die Erzählung des Theophilus wurde u. a. in Predigten, Predigtexempeln, Lyrik und Drama verhandelt. Die Rettung des Theophilus durch Maria führt jedoch – was der Verfasser und Literaturwissenschaftler André Snyder vor allem in seiner Einordnung des Werkes herausstellt (S. 305–356) – zu einem Bruch in den reformierten Gebieten mit der Fortführung der Erzählung im 16. Jahrhundert. Im lateinisch und übernational geprägten Raum der jesuitischen Theaterkultur lebte der historische Stoff bis in das 18. Jahrhundert weiter. Für den Zeitraum von 1582 bis 1737 ist die Aufführung von 31 Theophilus-Dramen belegt. Diese wurden vor allem durch die Jesuiten, die ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zugunsten der römisch-katholischen Konfessionskirche zu agieren begannen, auf den Bühnen ihrer Schulen zur Aufführung gebracht (S. 344–346).

Auf diesen historischen Hinführungen wertet André Schnyder ein Theophilus-Stück aus dem Jahr 1655 aus, das von den Jesuiten und ihren Schülern in Straubing zur Aufführung gebracht wurde (S. 344–441). Besonders interessant ist dabei, dass Schnyder keineswegs nur textimmanent auswertet, sondern das Schauspiel in den historischen und lokalen Kontext einbettet und hierfür sowohl den Spielplan analysiert (S. 366–370) als auch die spielende Schülerschaft in einem Anhang auflistet (S. 477–481) und den jesuitischen Verfasser des Straubinger Theophilus ausfindig macht (S. 389–390). Die Analyse des konkreten Spiels, dessen Aufbau und Handlungsverlauf, aber auch die verwendete Sprache und Metrik (S. 391–441) erfolgten auf dem zu Beginn transkribierten und übersetzten Schauspiel (S. 7–221). Schnyder bezieht sich vor allem auf die literaturwissenschaftlichen Arbeiten von Fidel Rädle und anderen Forschenden, die sich in den vergangenen Jahrzehnten um die Erforschung des Jesuitentheaters verdient gemacht haben. Wenngleich er im Vorwort eigens erwähnt, dass Arbeiten nach dem Herbst 2016 nicht mehr berücksichtigt wurden, so ist kritisch zu fragen, weshalb weder die Arbeiten von John W. O'Malley (1999, 2005), die einschlägige Studie von Sieglind Stork zum Münsteraner Jesuitentheater von 2013, noch die im Sommer 2016 veröffentlichte Arbeit zu den Jesuiten von Markus Friedrich inhaltlich rezipiert oder zumindest formal erwähnt wurden.

Zur Transkription und Übersetzung des Straubinger Jesuitenschauspiels ist zu sagen, dass diese mit großer Sorgfalt und Präzision erstellt wurden. Erstmals liegt dieses Stück aus dem Jesuitenkolleg in Straubing der theater- und kirchenhistorischen, frömmigkeitsgeschichtlichen und literaturwissenschaftlichen Fachwelt zur weiteren Bearbeitung vor. Ein strukturierter und präziser Apparat kommentiert die einzelnen Stellen (S. 223–303). Die vorliegende Arbeit ist zweifelsohne ein wichtiger Beitrag zur jesuitischen Theatergeschichte Straubings und darüber hinaus. Denn – wie anfangs erwähnt – wird Theophilus durch Maria aus dem teuflischen Pakt gerettet. Dass nicht Jesus Christus oder gar Gottvater selbst den Sünder aus seiner Verstrickung errettet, ist ein Indiz für die aufkommende und sich intensivierende Marienverehrung zu Beginn des ersten Jahrtausends. Die Aufführung dieser Erzählung auf den Bühnen der Jesuitenschulen muss im Kontext der theologischen Auseinandersetzungen um die Rolle Mariens mit der Reformation gesehen werden. Das Schauspiel ist – wie Schnyder deutlich zeigt – »ein Exempel für die Interzessionsmacht Marias« (S. 373) und zugleich ein Paradebeispiel jesuitischer religiöser Bildung und Erziehung, die von den Jesuiten mit traditionellen Beständen zugleich legitimiert wurden. Schnyder hat ein aussagekräftiges und vielschichtiges Beispiel jesuitischer Theaterkultur in der Frühen Neuzeit gehoben.

Nach der Bibliographie (S. 443–475) – bestehend aus Quellentexten, Editionen und Forschungsliteratur – folgt eine tabellarische Auflistung mit den Namen und Rollen jener 113 Schüler, die in der Theophilus-Aufführung im Jahr 1655 mitspielten (S. 477–481) sowie ein vereintes Namen- und Sachregister (S. 483–489).

Joachim Werz

KARL-GEORG PFÄNDTNER (HRSG.): Gold und Bücher lieb ich sehr 480 Jahre Staats- und Stadtbibliothek Augsburg. Die Cimelien. (Katalog zur Cimelien-Ausstellung vom 19.10.–15.12.2017). Luzern: Quaternio Verlag 2017. 242 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-905924-59-6. Geb. € 26,00.

Mit einer Ausstellung ihrer Cimelien, der kostbarsten Handschriften, Drucke und Autographen, hat die Staats- und Stadtbibliothek Augsburg 2017 das 480. Jubiläum ihres bis ins Jahr 1537 zurückreichenden Bestehens begangen. Der im Quaternio-Verlag publizierte Katalogband enthält reich bebilderte Beschreibungen der dabei gezeigten Werke und eine Reihe einleitender Aufsätze.

Wichtige Hinweise zum Konzept von Ausstellung und Katalog gibt der von Karl-Georg Pfändtner verfasste Beitrag zur Geschichte der Augsburger Cimeliensammlung

und der für ihre Präsentation bestimmten Räumlichkeiten. Pfändtner erinnert daran, dass die Idee, besonders reich ausgestattete Druckwerke und Handschriften aus den Beständen von Bibliotheken auszusondern und dem Publikum in Dauerausstellungen zu präsentieren, ein Produkt des 19. Jahrhunderts ist. Man könnte das auch so beschreiben, dass man auf diese Weise die für die damalige Zeit so wichtige Einrichtung des Museums in den ganz anders gearteten Betrieb der Bibliotheken integrierte. Gleichzeitig führte man damit die ältere Unterteilung in Bibliotheks- und Schatzbücher weiter, wie sie in den vor-modernen Büchersammlungen der Klöster und Kathedralen üblich gewesen war.

In der Architektur des 1892/93 errichteten Augsburger Bibliotheksgebäudes wurde die Aussonderung der Cimelien räumlich fest verankert: in Gestalt zweier großer Ausstellungssäle für die dauerhafte Präsentation der hauseigenen Spitzenstücke. Schon seit den 1960er-Jahren wurde diese Form der musealen Nutzung aber aufgegeben, in erster Linie aus konservatorischen Gründen. So bot die 2017 veranstaltete Ausstellung die Gelegenheit, auf ein historisch wichtiges, inzwischen aber klar abgeschlossenes Kapitel der Öffentlichkeitsarbeit von Bibliotheken zurückzublicken. Wie stark sich diese mittlerweile verändert hat, wird zum einen an der Hinwendung zu Sonderausstellungen deutlich, die als temporäre Ereignisse für eine stärkere Mobilisierung des Publikums sorgen, zum anderen aber an den allortorten vorangetriebenen Kampagnen digitaler Reproduktion, die gerade für kostbare historische Bestände mit ihrer oft eingeschränkten Zugänglichkeit einen Quantensprung bedeuten. Was letztere angeht, besteht in Augsburg allerdings noch beträchtlicher Nachholbedarf: Zwar stößt man auf den Internetseiten der Bibliothek unter Digitale Sammlungen auf eine eigene Untergruppe »Cimelien«. Doch unter den dort aufgeführten Objekten erscheinen (zum Zeitpunkt der Abfassung dieser Rezension, im Herbst 2019) gerade einmal sieben, die eine »Cim«-Signatur tragen. Vom Gesamtbestand der 114 Cimelien-Signaturen ist bislang nur ein Bruchteil digital erfasst.

Dass es nach wie vor sinnvoll ist, zur wissenschaftlichen Aufarbeitung und Veröffentlichung gerade der publikumswirksamen Spitzenstücke auf die Druckform zu setzen, wird beim Durchblättern des Katalogs schnell ersichtlich. Dies liegt in erster Linie an der Bildregie. Das Layout des Quaternio-Verlags besticht durch die überlegte Auswahl und die sorgfältige Platzierung der meist seitengroß reproduzierten Bilder. In dieser Form präsentiert, laden die Abbildungen zu einer konzentrierten Betrachtung der Werke ein. Nicht ganz so überzeugend wird das Potential des gedruckten Buches hingegen im Textteil ausgeschöpft. Die einleitenden, vom Herausgeber und von Mitarbeitern der Bibliothek verfassten Beiträge sprechen wichtige Punkte der Bibliotheks- und Bestands-geschichte an, umreißen diese aber mit allzu groben Strichen. Im Hinblick auf das Jubiläum und das Thema der Ausstellung wurde hier die Chance vertan, die Geschichte der Augsburger Bibliothek, die architektonische Disposition des Bibliotheksgebäudes und die Historie der Cimeliensammlung einmal gründlicher aufzuarbeiten. Noch unbefriedigender ist die Anlage des Katalogteils, der auf knapp 200 Seiten aus 77 aneinandergereihten Objektbeiträgen besteht. Die einzelnen Katalognummern sind sachlich untadelig, sie fassen die wichtigsten Informationen kompakt und doch gut verständlich zusammen. Auf gliedernde Elemente und kurze Einführungstexte zu den einzelnen Sektionen wurde hingegen vollständig verzichtet. Das ist deshalb bedauerlich, weil der Anordnung der Ausstellungsstücke ein nicht immer leicht nachvollziehbares Gerüst von Kultur- und Sprachräumen, Techniken und Gattungen unterlegt ist.

Zweifellos hätte man bei der Planung von Ausstellung und Katalog mutiger über neue Kriterien der Einteilung und Verknüpfung nachdenken können, die über die gängige bibliothekarische Einsortierung hinausweisen. Um nur ein besonders eklatantes Beispiel zu nennen: Allein wegen der Verwendung des Hebräischen wurde ein Augsburger Buchdruck des jüdischen Druckers Chajjm Schwarz von 1534 unter Nr. 63 eingereiht, zwischen einer byzantinischen Handschrift der Jahrtausendwende und einem islamischen

Kalender des frühen 19. Jahrhunderts aus Usbekistan. Von den deutschsprachigen und lateinischen Werken seiner christlichen Zeitgenossen ist Schwarz' Druck durch einen großen Abstand getrennt. Nur im Umgang mit den Druckprojekten Maximilians I. (Theuerdank, Jüngerer Gebetbuch, Gilgengart, Probedrucke der Genealogie Maximilians, Heilige des Hauses Habsburg, Nr. 30–34) betreibt der Katalog konsequente Gruppenbildung. Der Beschreibung dieser Werke wurde deutlich mehr Textumfang zugestanden, so dass hier auch neue Forschungserkenntnisse herausgearbeitet werden konnten.

Gerade beim Blick auf die Signaturen der Maximilian-Drucke wird man allerdings bemerken, dass sich die Ausstellungsmacher bei der Auswahl der Objekte weit weniger konsequent auf die Gruppe der Cimelien gestützt haben als es der Titel des Bandes und die einführenden Texte vermuten lassen. So haben sie sich nicht allein dafür entschieden, lediglich einen Teil des Cimelien-Bestandes zu zeigen, sondern auch, diesem umgekehrt Stücke aus anderen Beständen der Bibliothek an die Seite zu stellen: beispielsweise die japanischen Holzschnitte, die die Augsburgische Bibliothek 1927/28 aus der Münchner Sammlung Kovacs erwarb. Ausstellungsdramaturgisch mögen diese Ergänzungen gut begründet sein. Im Katalog sorgen sie jedoch für eine gemischte und für die Leser kaum transparente Objektauswahl. Von einer systematischen Aufarbeitung des hauseigenen Cimelien-Bestandes, wie sie das Vorwort des Herausgebers in Aussicht stellt, ist der Band damit deutlich entfernt.

David Ganz

DIÖZESANMUSEUM ROTTENBURG (HRSG.): Dialog der Welten. Christliche Begegnung mit den Religionen Indiens (Participare. Schriften des Diözesanmuseums Rottenburg, Bd. 4). Ostfildern: Thorbecke 2018. 320 S. m. farb. Abb. ISBN 978-3-7995-1217-6. Geb. € 28,00.

Das vom Diözesanmuseum Rottenburg im Zusammenhang mit einer Ausstellung herausgegebene Buch lädt ein zu einer Entdeckungsreise in die Religionswelten Indiens und der frühen Begegnung und Interaktion europäischer christlicher Missionare mit hinduistischen und islamischen religiösen Traditionen. Mit Texten und Bildern, klugen Beiträgen und kundigen Kommentierungen der Exponate der Ausstellung wird ein historischer Begegnungsraum eröffnet, in dem sich für die Beteiligten aus den unterschiedlichen kulturell-religiösen Kontexten eine Lerngeschichte mit Wechselwirkungen auf allen Seiten entwickelte, in die die Leser und Leserinnen dieses schön gestalteten Buches selbst hineingenommen werden. Mit dem Fokus auf dem 16. und 17. Jahrhundert und einem Ausblick auf die Gegenwart und der Konzentration auf das katholische – insbesondere jesuitische – Engagement in Indien wird hier – jedenfalls ausschnitthaft – eine Geschichte erzählt, die den in populären Diskursen über die christliche Mission im kolonialen Kontext oftmals recht einseitigen Pauschalisierungen eine zwar auch kritische, aber doch differenzierte Interpretation entgegenstellt.

Der umfangreiche Katalogteil der vom 15. April bis 12. August 2018 im Diözesanmuseum gezeigten Ausstellung präsentiert in vier Abteilungen 59 Exponate, denen detailreiche Erläuterungen beigegeben sind. Der 1. Teil bietet unter der Überschrift »Aufbruch in ›heidnische Ferne‹« Einblicke in die im 16. Jahrhundert anhebende Begegnung jesuitischer Missionare mit den Religionswelten Indiens. Kupferstiche aus dieser Pionierzeit veranschaulichen die Dominanz eurozentrischer Sichtweisen, mit denen man sich den so fremden Religionswelten Indiens zunächst anzunähern versucht hat. Unter der Überschrift »Schätze der Begegnung« dokumentiert der 2. Teil die kulturellen und religiösen Wechselwirkungen, die von der Begegnung jesuitischer Missionare mit dem mächtigen, interreligiösen Gesprächen zugeneigten Großmogul Akbar an dessen Hof in Fatehpur Sikri angeregt wurden. Eine wichtige Rolle spielte hier die von den Missionaren präsentierte europäische Bildkunst mit christlichen Motiven, die dort großes Echo fand und

deren Bildsprache ihrerseits – wie in zahlreichen Bildern dokumentiert – zu faszinierenden Adaptationen in der in Indien in jener Zeit gepflegten künstlerischen Repräsentation höfischen und religiösen Lebens führte. In der hier entstandenen Atmosphäre wechselseitiger Beeinflussung und Bereicherung entwickelten sich auch in der christlichen Kunst Ansätze dafür, christliche Inhalte in indischer Formsprache auszudrücken. Der 3. Teil mit dem Titel »Pioniere und Brückenbauer« bietet Exponate, die sich im weitesten Sinne – so könnte man die hier doch sehr unterschiedlichen Aspekte zusammenfassen – mit den Akteuren im religiös-kulturellen Begegnungsraum befassen. Dazu gehören zum einen Darstellungen von Göttergestalten des hinduistischen Pantheons oder indischer Yogis, auf der anderen Seite Bilder, Kupferstiche und Fotos von jesuitischen Missionaren, die noch einmal die so verschiedenen Welten vor Augen führen. Der letzte Teil mit dem an einen berühmten Text des Zweiten Vatikanischen Konzils anschließenden Titel »Nostra Aetate« – Unsere Zeit?« gibt Einblick in die Beratungen des Konzils zur Bewertung nicht-christlicher Religionen und stellt herausragende Persönlichkeiten vor, die sich – wie etwa Henri Le Saux OSB oder Raimon Panikkar – sehr stark von indischer Spiritualität inspirieren ließen und zu Pionieren des interreligiösen Dialogs wurden. Die Entdeckungs- und Wandlungsgeschichte von eurozentrisch ab- und ausgrenzenden Haltungen hin zu einer interreligiös offenen Spiritualität wird hier in der Nachzeichnung der Lebenswege einzelner Personen noch einmal in einer existenziellen Weise veranschaulicht.

Neben diesem umfangreichen Katalogteil bietet die Veröffentlichung – abgesehen vom Grußwort von Bischof Gebhard Fürst und den Erläuterungen über das besondere Interesse gerade des Diözesanmuseums Rottenburg an dieser Thematik – noch vier substanzielle und dichte Beiträge, die dem Ausstellungs- und Publikationsprojekt Tiefe und Schärfe geben. Der erste Beitrag dient der Einordnung der Exponate, indem er in profunder Weise den kulturgeschichtlichen Horizont jener Epoche aufzeigt und wichtige Zusatzinformationen liefert. Die drei weiteren Aufsätze sind theologisch orientiert und zeigen in unterschiedlichen Perspektiven den heutigen Stand in der Entdeckungs- und Lerngeschichte der katholischen Kirche in der Begegnung mit indischen Religionswelten auf. Dass man »Hindu geworden und Christ geblieben« sein kann, wie noch einmal an Raimon Panikkar gezeigt wird, macht deutlich, wie radikal die Entdeckungsgeschichte war und ist, über die diese Publikation Auskunft gibt. Ein ausführliches Literaturverzeichnis erschließt überdies Möglichkeiten, zur einen oder anderen Fragestellung weitere Lektüre heranzuziehen.

Insgesamt ist das Buch somit sehr viel mehr als ein Ausstellungskatalog. Es bietet Einblicke in eine faszinierende Geschichte der Kultur- und Religionsbegegnung, der wechselseitigen Herausforderung und Bereicherung, der Wandlungen und der Neuorientierungen. Seine Lektüre kann so, wie es jesuitischem Geist ja vielleicht auch entspricht, neben dem historischen und kulturellen Wissenserwerb auch eine Anleitung zu einer spirituellen Reise sein.

Klaus Schäfer

JOHANN ANSELM STEIGER: Bibelauslegung durch Bilder. Zur sakralen Intermedialität im 16. bis 18. Jahrhundert (Kunst und Konfession in der Frühen Neuzeit, Bd. 2), Regensburg: Schnell & Steiner 2018. 453 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7954-3324-6. Geb. € 59,00.

Die Geschichte der christlichen Ikonographie ist noch nicht geschrieben. Über die in Lexika und Handbüchern versammelten Bildmotive hinaus zeigen biblische Texte immer wieder neu ihr enormes bildproduktives Potential, das sie im Laufe ihrer Rezeptionsgeschichte entfalten. Zudem erweist die Praxis der ikonographischen Analyse, wie weit die Auslegungsgeschichte biblischer Perikopen über das schlichte binäre Schema von visuellem Bildmotiv

und seiner definitiven Entschlüsselung durch eine korrespondierende Textpassage hinausgeht. Angesichts der Komplexitäten des Ikonographischen bietet der vorliegende Band von Johann Anselm Steiger beides: belesene Einführungen in wenig vertraute Bildmotive (z. B. die Felsenhöhle aus Hld 2,13f. als Bild der Seitenwunde Jesu; Christus als Henne nach Mt 23,37), dann insbesondere aber auch die Entfaltung historischer Wechselbeziehungen zwischen bildlichen und literarischen Deutungen biblischer Texte.

Der Band versammelt 16 Einzelbeiträge, teils Wiederveröffentlichungen, teils überarbeitet, teils Erstpublikationen. Die Studien befassen sich in exemplarischer Weise mit Bildwerken des 16. bis 18. Jahrhunderts, vornehmlich aus norddeutschen lutherischen Kirchen. Im Zentrum stehen entweder einzelne biblische Perikopen mit ihrer literarischen und visuellen Auslegungsgeschichte (z. B. Gal 3,1; Gen 3,15; Ex 33,18–23; Mt 17,1–9) oder einzelne Bildwerke (Tafelbilder, Altäre, Epitaphien, Kirchengemälde etc.), die in den Zusammenhang mit zeitgenössischen Predigttexten, theologischen Traktaten und literarischen Dokumenten der Frömmigkeit gestellt werden. Insgesamt entwerfen die Untersuchungen das Panorama einer »frühneuzeitlichen Bildtheologie und -hermeneutik«, die Steiger als »Konstellationen sakraler Intermedialität« (S. 8) versteht. Steiger wendet sich gegen das Vorurteil, nach dem Bilder als bloß sekundäre Illustrationen und Dokumente bestimmter Frömmigkeitsformen oder lehrhafter Vorstellungen in Betracht gezogen werden. Steiger setzt dagegen die kenntnisreich versammelte Vielfalt literarischer und visueller Ausdrucksformen, durchaus verschiedener Gattungen, deren wechselseitige Ausdeutung und Erhellung er an sorgfältig ausgewählten Einzelbeispielen auf eindrückliche Weise aufzeigt.

In diesen Studien werden verborgene Schätze künstlerischer wie literarischer Art gehoben, womit zugleich der bildtheologischen These widersprochen wird, Luther und die lutherische Tradition des Protestantismus beschränkten die Funktion der Bilder auf ihren Nutzen für die Belehrung. Wie Predigten und etwa lyrische Texte zielten auch die Bilder nicht allein auf kognitiv disponierte Lehr-/Lernprozesse, sondern dienten dem, was Steiger vielleicht etwas vage »Meditation« (z. B. S. 216, S. 233, S. 364 u. ö.) nennt. Die Betrachtung von Bildern und bildlichen Inszenierungen intendiert die Verlebendigung und durchaus auch die sinnliche Intensivierung der christlichen Erlösungsbotschaft. Dieses Potential der Bilder entfalten Steigers Studien eindrücklich und belegen es mit zahlreichen qualitativollen Abbildungen. Ein Personen- und ein Bibelstellenregister erschließen dem Leser die einzelnen intermedialen Zusammenhänge, ergänzt durch ein umfangreiches Verzeichnis der einschlägigen Quellen und der Forschungsliteratur sowie durch einen detaillierten Anmerkungsapparat zu jedem Beitrag.

Die Beiträge dieses Bandes bieten Entdeckungen – sowohl dank der Akribie und des materiellen Reichtums ihrer Analysen als auch im Blick auf die vorgestellten Bildwerke selbst, für die Steiger große Neugier weckt. Das verschweigt der zumindest zurückhaltende Titel des Bandes. Die Studien reizen zum Besuch der Werke vor Ort und zur Fortführung der vorgelegten Deutungen. Nicht zuletzt lenken Steigers ikonographische Perspektive und ihre jeweilige frömmigkeitsgeschichtliche Kontextualisierung die Aufmerksamkeit auf weitere Bedeutungsdimensionen der Bildwerke: so auf die liturgische Nutzung der Artefakte, die Blickführung des Betrachters – etwa in der Differenz zwischen Nah- und Fernsicht von Altären –, die mediale Ausdifferenzierung von Realitätsebenen dort, wo Malerei, Skulptur und Relief, wo Liturgie und Anschauung aufeinandertreffen. Steigers ikonographisches Deutungsverfahren hebt die Entsprechungen zwischen bildlich und textlich organisierten Bedeutungen hervor. Die »intermediale Komparatistik« (S. 9) könnte das Spektrum solcher Entsprechungen erweitern, mutmaßlich aber auch überschreiten, wenn das Spezifische der diversen medialen Sprachformen stärker zur Geltung gebracht würde. Steigers Studien jedenfalls zeigen meisterlich die geradezu unerschöpfliche Produktivität der ikonographischen Methode.

Reinhard Hoeps

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, Enchiridion symbolorum, definitionum et declaratum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-deutsch, übers. und hg. v. P. Hünermann, Freiburg i.Br. ⁴⁵ 2017.
DS	H. Denzinger / A. Schönmetzer, Enchiridion symbolorum, definitio- num et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg i.Br. ³⁶ 1976
DThC	Dictionnaire de théologie catholique
DtVb	Deutsches Volksblatt
FDA	Freiburger Diözesanarchiv
GermBen	Germania Benedictina
GS	Germania Sacra
GuG	Geschichte und Gesellschaft
GWU	Geschichte in Wissenschaft und Unterricht
HerKorr	Herder-Korrespondenz
HJ	Historisches Jahrbuch
HKG	Handbuch der Kirchengeschichte
HLS	Historisches Lexikon der Schweiz
HPBl	Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland
HRG	Handwörterbuch der Rechtsgeschichte
HS	Helvetia Sacra
HWDA	Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens
HZ	Historische Zeitschrift

KA	Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg
KLK	Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung
KS	Katholisches Sonntagsblatt
KW	Kirchliches Wochenblatt aus der Diözese Rottenburg
LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie
LexMA	Lexikon des Mittelalters
LJ	Liturgisches Jahrbuch
LQF	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MANSI	J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio
MGH	Monumenta Germaniae Historica
	D Diplomata
	Necr. Necrologia
	SS Scriptores
	SS rer. mer. Scriptores rerum merovingicarum
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung
MKHS	Münchener kirchenhistorische Studien
MPL	J. P. Migne, Patrologiae cursus completus. Series Latina
MThS.H	Münchener theologische Studien. Historische Abteilung
NDB	Neue Deutsche Biographie
POTTHAST	A. Potthast, Regesta pontificum Romanorum inde ab a. 1198 ad a. 1304
QD	Quaestiones Disputatae
QFRG	Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte
RE	Realenzyklopädie für protestantische Kirche und Theologie
REC	Regesta Episcoporum Constantiensium
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
RI	Regesta Imperii
RJKG (RoJKG)	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
ZWLK	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 Bistums Rottenburg, hg. vom Bischöflichen Ordinariat, Rottenburg 1938.

Raberg, Handbuch

Frank Raberg, Biographisches Handbuch der württembergischen Landtagsabgeordneten 1815–1933, Stuttgart 2001.

Tübinger Theologen

Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-theologischen Fakultät Tübingen, hg. v. Rudolf Reinhardt (Contubernium. Beiträge zur Geschichte der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 16), Tübingen 1977.

Verzeichnis 1984

Helmut Waldmann, Verzeichnis der Geistlichen der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 1874 bis 1983, Rottenburg 1984.

Verzeichnis 1993

Verzeichnis der Priester und Diakone der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 1922 bis 1993, Rottenburg 1993.

Württ. Klosterbuch

Württembergisches Klosterbuch. Klöster, Stifte und Ordensgemeinschaften von den Anfängen bis in die Gegenwart, hg. im Auftrag des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart von Wolfgang Zimmermann und Nicole Priesching, Ostfildern 2003.

Archive, Bibliotheken, Sammlungen

AADR	Archiv der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart
AES	Archivio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari
ANM	Archivio della Nunziatura di Monaco
ASV	Archivio Segreto Vaticano
BA/MA	Bundesarchiv/Militärarchiv
BAF	Bistumsarchiv Fulda
BZAR	Bischöfliches Zentralarchiv Regensburg
DAR	Diözesanarchiv Rottenburg
EAF	Erzbischöfliches Archiv Freiburg
GLAK	Generallandesarchiv Karlsruhe
GStAB	Geheimes Staatsarchiv Berlin
HHStA	Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien
HStA	Hauptstaatsarchiv
HStAS	Hauptstaatsarchiv Stuttgart

LB	Landesbibliothek
LKAS	Landeskirchliches Archiv Stuttgart
PAAA	Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes
PfA	Pfarrarchiv
StA	Staatsarchiv
StAL	Staatsarchiv Ludwigsburg
StASig	Staatsarchiv Sigmaringen
StadtA	Stadtarchiv
StB	Staatsbibliothek
UAF	Universitätsarchiv Freiburg
UAH	Universitätsarchiv Heidelberg
UAT	Universitätsarchiv Tübingen
UB	Universitätsbibliothek

Autorinnen und Autoren des Aufsatzteils

- AMELIE BIEG M. A., Universität Stuttgart, Wissenschaftliche Mitarbeiterin im Historischen Institut, Abteilung Landesgeschichte, Keplerstr. 17, 70174 Stuttgart
- Juniorprofessor Dr. FLORIAN BOCK, Ruhr-Universität Bochum, Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Universitätsstraße 150, 44801 Bochum
- JOACHIM BÜRKLE, Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Mitarbeiter im DFG-Projekt, Bibrastraße 14, 97070 Würzburg
- Professor Dr. DOMINIK BURKARD, Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Bibrastraße 14, 97070 Würzburg
- Dr. PETER FLECK, Wendelinstr. 33, 52078 Aachen
- Assistant Professor Dr. STEFAN GÄRTNER, Tilburg University, Warandelaan 2, NL-5037 AB Tilburg
- Dr. Monnica Klöckener, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Alte Kirchengeschichte, Domplatz 23, 48143 Münster
- Professor Dr. NORBERT KÖSTER, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Seminar für Historische Theologie und ihre Didaktik, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
- Kaplan TOBIAS LÖFFLER, Kirchenplatz 4, 91074 Herzogenaurach
- DIETER MITTNACHT, Gerhardtstraße 11/2, 71063 Sindelfingen
- Dr. CAROLIN OSER-GROTE, Leiterin der Bibliotheca Augustiniana, Forschungsbibliothek der Deutschen Augustiner, Dominikanerplatz 4, 97070 Würzburg
- Dr. JÜRGEN SCHMIESING, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Kooperationsprojekt »Joannes Baptista Sproll« am Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Frauengasse 7, 72108 Rottenburg a. N.
- Professor Dr. MICHAEL SEEWALD, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Seminar für Dogmatik und Dogmengeschichte, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
- Professor Dr. WERNER SIMON (pensioniert), Ahornweg 7, 55457 Gensingen
- Dr. BERNHARD THEIL, Hackländerstraße 26, 70184 Stuttgart
- LEA TORWESTEN, M.Ed., Ruhr-Universität Bochum, Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Universitätsstraße 150, 44801 Bochum
- Professor Dr. KLAUS UNTERBURGER, Universität Regensburg, Lehrstuhl für Mittlere und Neue Kirchengeschichte, 93040 Regensburg
- NIKOLA WILLNER, Stellvertretende Leiterin der Diözesanbibliothek Würzburg, Domschulstr. 17, 97070 Würzburg

Autorinnen und Autoren des Rezensionsteils

- Professor Dr. RUTH ALBRECHT, Universität Hamburg, Fachbereich Evangelische Theologie, Institut für Kirchen- und Dogmengeschichte, Gorch-Fock-Wall 7, 20354 Hamburg
- Professor Dr. JÜRGEN ANGELOW, Universität Potsdam, Historisches Institut, Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam
- Professor Dr. TOBIAS ARAND, Pädagogische Hochschule Ludwigsburg, Abteilung Geschichte, Reuteallee 46, 71634 Ludwigsburg
- Professor Dr. JOHANNES ARNDT, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Historisches Seminar, Domplatz 20–22, 48143 Münster
- Dr. ANDREEA BADEA, Goethe-Universität Frankfurt, Historisches Seminar, Institut für Neuere Geschichte, Norbert-Wollheim-Platz 1, 60629 Frankfurt am Main
- Professor Dr. URS BAUMANN, Fröbelweg 8/1, 72108 Rottenburg
- Professor Dr. DIETER BERG, Leibniz Universität Hannover, Historisches Seminar, Im Moore 21, 30167 Hannover
- Professor Dr. CHRISTFRIED BÖTTRICH, Universität Greifswald, Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Neues Testament, Am Rubenowplatz 2/3, 17489 Greifswald
- Professor Dr. em. HORST BRUNNER, Universität Würzburg, Lehrstuhl für Deutsche Philologie, Am Hubland, 97074 Würzburg
- Dr. ANDRÉ DEMUT, Büro des Schulbeauftragten der EKM für die Propstei Gera-Weimar, Talstraße 2, 07545 Gera
- Professor Dr. CORA DIETL, Justus-Liebig-Universität Gießen, Institut für Germanistik, Otto-Behagel-Straße 10 B, 35394 Gießen
- Dr. MARKUS EBERHARDT, Baptist-Kitzlinger-Str. 12, 94036 Passau
- Professor Dr. IMMO EBERL, Breslauer Str. 11, 73479 Ellwangen
- Dr. FREDERIK FELSKAU, Nohlstrasse 40, 50733 Köln
- Dr. RAINER FLORIE, Universität Augsburg, Katholisch-Theologische Fakultät, Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Universitätsstraße 10, 86159 Augsburg
- Professor Dr. ÉTIENNE FRANÇOIS, Freie Universität Berlin, Friedrich-Meinecke-Institut, Abt. Neuere Geschichte, Koserstr. 20, 14195 Berlin
- Professor Dr. GUNTHER FRANZ, Januarius-Zick-Str. 2, 54296 Trier
- Professor Dr. DAVID GANZ, Universität Zürich, Kunsthistorisches Institut, Lehrstuhl für Kunstgeschichte des Mittelalters, Rämistrasse 73, CH–8006 Zürich
- KATRIN GEHLHAAR, Bischöfliches Ordinariat der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Stabsstelle Prävention, Kinder- und Jugendschutz, Eugen-Bolz-Platz 1, 72108 Rottenburg a. N.
- Professor Dr. FELIX HAMMER, Diözese Rottenburg-Stuttgart, Diözesanjustitiar/Kanzler, Eugen-Bolz-Platz 1, 72108 Rottenburg a. N.
- Professor Dr. MANFRED HAUKE, Theologische Fakultät / Facoltà di Teologia, Via Buffi 13, CH–6904 Lugano
- Dr. ANDREAS HENKELMANN, Ruhr-Universität Bochum, Zentrum für Angewandte Pastoralforschung, Bonifatiusstraße 21c, 44892 Bochum
- Dr. KAI HERING, Technische Universität Dresden, Forschungsstelle für Vergleichende Ordensgeschichte (FOVOG) Dresden, Zellescher Weg 21, 01217 Dresden
- Professor Dr. MARINA ORTRUD HERTKAMPF, Universität Passau, Romanische Literatur- und Kulturwissenschaft (Schwerpunkt Frankreich), Dr.-Hans-Kapfinger-Straße 14c, 94032 Passau
- Professor Dr. CATHERINE HEZSER, SOAS University of London, Department of History, Religions, and Philosophies, School of Oriental and African Studies, 10, Thornhaugh Street, Russell Square, London WC1H 0XG, United Kingdom

- Dr. SASCHA HINKEL, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Domplatz 23, 48143 Münster
- Professor Dr. FELIX HINZ, Pädagogische Hochschule Freiburg, Institut für Politik- und Geschichtswissenschaft, Abt. Geschichte, Kunzenweg 21, 79117 Freiburg i. Br.
- Dr. BENJAMIN HITZ, Universität Basel, Department Geschichte, Hirschgässlein 21, CH-4051 Basel
- Professor Dr. REINHARD HOEPS, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Institut für Katholische Theologie und ihre Didaktik, Arbeitsstelle für christliche Bildtheorie, Robert-Koch-Straße 40, 48149 Münster
- Professor Dr. ANDREAS HOLZEM, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
- Dr. MARTIN KEMKES, Archäologisches Landesmuseum Baden-Württemberg, Dienststelle Rastatt, Referat Römische Zeit und Zweigmuseen, Lützowerstraße 10, 76437 Rastatt
- PD Dr. FRANK KLEINEHAGENBROCK, Kommission für Zeitgeschichte, Forschungsstelle Bonn, Adenauerallee 19, 53111 Bonn
- Professor Dr. Dr. HARM KLUETING, Universität zu Köln, Philosophische Fakultät, Historisches Institut, Abteilung für Neuere Geschichte, Albertus-Magnus-Platz, 50923 Köln
- PD Dr. MARKUS KRZOSKA, Justus-Liebig-Universität Gießen, Historisches Institut, Ost-europäische Geschichte, Otto-Behaghel-Str. 10 D, 35390 Gießen
- Professor Dr. HARTMUT LEHMANN, Von-der-Goltz-Allee 2, 24113 Kiel
- Dr. ANTONIA LEUGERS, antonia.leugers@uni-erfurt.de
- Dr. JULIA LIETH, Max-Planck-Institut für Bildungsforschung, Lentzeallee 94, 14195 Berlin
- Dr. ANNE MARISS, Universität Regensburg, Lehrstuhl für Neuere Geschichte, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg
- Dr. ANDREAS MATENA, Universität Augsburg, Katholisch-Theologische Fakultät, Abteilung Fundamentaltheologie, Universitätsstraße 10, 86159 Augsburg
- Dr. CHRISTOPH MAUNTEL, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Graduiertenkolleg Religiöses Wissen, Gartenstr. 19, 72074 Tübingen
- Professor Dr. MISCHA MEIER, Eberhard Karls Universität Tübingen, Philosophische Fakultät, Fachbereich Geschichtswissenschaft, Seminar für Alte Geschichte, Wilhelmstr. 36, 72074 Tübingen
- Dr. ANNA MEIERS, Bischöfliches Generalvikariat Essen, Zwölfling 16, 45127 Essen
- Dr. MARKUS MEUMANN, Forschungszentrum Gotha der Universität Erfurt, Schloßberg 2, 99867 Gotha
- PD Dr. STEFAN MICHEL, Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Karl-Tauchnitz-Str. 1, 04107 Leipzig
- JOHANNES MÜLLER, Ziegelstr. 22, 73431 Aalen
- Dr. STEFANIE NEIDHARDT, s.neidhardt@uni-tuebingen.de
- Dr. CHRISTOPH T. NOOKE, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Evangelisch-Theologische Fakultät, Seminar für Kirchengeschichte II, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
- Professor Dr. FERDINAND OPLL, Universität Wien, Institut für Geschichte, Universitätsring 1, A-1010 Wien
- Dr. MELANIE PANSE-BUCHWALTER, Universität Kassel, Fachbereich Gesellschaftswissenschaften, Nora-Platiel-Str. 1, 34127 Kassel
- JULIA REIFF, Eberhard Karls Universität Tübingen, Evangelisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Kirchenordnung und Neuere Kirchengeschichte, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen

- Professor Dr. VOLKER REINHARDT, Université de Fribourg, Departement für Geschichte, Avenue de l'Europe 20, CH-1700 Fribourg
- Professor Dr. WERNER RÖSENER, Justus-Liebig-Universität Gießen, Geschichte, Mittelalterliche Geschichte, Philosophikum I, Otto-Behaghel-Straße 10 C, 35394 Gießen
- FLORIAN RUF, Universität Freiburg, Arbeitsbereich Alte Kirchengeschichte und Patrologie, SFB 1015 »Muße. Grenzen, Raumzeitlichkeit, Praktiken«, Rheinstraße 10, 79104 Freiburg i. Br.
- Dr. IRINA SALADIN, Eberhard Karls Universität Tübingen, Philosophische Fakultät, Fachbereich Geschichtswissenschaft, Seminar für Neuere Geschichte, Wilhelmstr. 36, 72074 Tübingen
- PD Dr. KLAUS SCHÄFER, Stratenberg 15 b, 22393 Hamburg
- ERHARD SCHAFFER, Diakon, Pfarrplatz 16, 94336 Windberg
- DANIELA SCHILHAB, B. A., Historikerin, Konstanz
- Professor Dr. WOLFGANG SCHMID, Büro für Historische Forschung, Friedrichstraße 39, 56333 Winnigen
- 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 a. N.
- Professor Dr. REINHARD SCHNEIDER, Universität Trier, Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Universitätsring 19, 54296 Trier
- Professor Dr. UDO SCHNELLE, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Theologische Fakultät, Institut für Bibelwissenschaften, Seminar für Neues Testament, Franckeplatz 1, Haus 25, 06099 Halle/Saale
- Professor Dr. WILFRIED SETZLER, Eberhard Karls Universität Tübingen, Philosophische Fakultät, Fachbereich Geschichtswissenschaft, Institut für Geschichtliche Landeskunde und Historische Hilfswissenschaften, Wilhelmstr. 36, 72074 Tübingen
- Dr. FREDERIK SIMON, Kirchstraße 2–4, 56281 Emmelshausen
- Professor Dr. HOLGER STRUTWOLF, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Institut für Neutestamentliche Textforschung, Pferdegasse 1, 48143 Münster
- Dr. HOLGER STURM, Universität Gießen, Historisches Institut, Abt. Mittelalterliche Geschichte, Philosophikum I, Otto-Behaghel-Straße 10 C, 35394 Gießen
- PD Dr. ASTRID VON SCHLACHTA, c/o Mennonitische Forschungsstelle, Am Hollerbrunnen 2a, 67295 Bolanden-Weierhof
- Professor Dr. STEPHAN WAHLE, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Theologische Fakultät, Arbeitsbereich Dogmatik und Liturgiewissenschaft, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg i. Br.
- Professor Dr. SUSANNE WEGMANN, Technische Hochschule Köln, Fakultät für Kulturwissenschaften, CICS – Cologne Institute of Conservation Sciences, Ubierring 40, 50678 Köln
- Dr. JOACHIM WERZ, Goethe-Universität Frankfurt, Fachbereich Katholische Theologie, Assistenz am Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Norbert-Wollheim-Platz 1 (Campus Westend), 60629 Frankfurt a. M.

Redaktionsteam

Dieser Band wurde redigiert von
Professor Dr. DIETMAR SCHIERSNER (Gesamtschriftleitung)
Professor Dr. DOMINIK BURKARD (Aufsatzteil Tagung)
Professor Dr. ANDREAS HOLZEM (Rezensionsteil)
Die Chronik verfasste Dr. Maria E. GRÜNDIG

Bei der Redaktion und Drucklegung des Bandes wirkten mit
Dr. MARIA E. GRÜNDIG
HEIDI KLEHR
ARIANE WRUCK
URSULA SCHERR
KATHARINA ZIMMERMANN

Corrigenda

Leider sind uns in der letzten Ausgabe des RJKG 38 (2019) zwei Fehler im Beitrag von Herrn Prof. Dr. Klaus Ganzer unterlaufen:

- Auf S. 288, 2. Absatz, handelt es sich bei der dort erwähnten Person »Hans Jacob (1927–2015)« um Hansjacob Stehle.
- Bei Abb. 2, S. 281, muss es in der Bildunterschrift heißen: 2. Reihe: 2. v. l. Klaus Ganzer, 3 v. l. Alfred Bölle (Luzern), 5. v. l. Joh. Emil Gugumus, 7. v. l. Martin F. Toal.

Wir bitten Sie, dieses Versehen zu entschuldigen.

IV. Vereinsnachrichten

Chronik des Jahres 2019 mit Tagungsberichten

von *Maria E. Gründig*

40 Jahre Geschichtsverein

2019 jährte sich die Gründung des Geschichtsvereins zum 40. Mal. In der diesjährigen Chronik soll daher in einem kurzen Rückblick schlaglichtartig über die zurückliegende Zeit berichtet werden.

Seit seiner Gründung im Jahr 1979 ist der Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart dem Ziel verpflichtet, historisches Bewusstsein zu schärfen und zu zeigen, dass Kirchengeschichte mehr ist als bloße Vergangenheit. Mit Publikationen und Veranstaltungen und den dadurch gewonnenen historischen Einsichten trägt er dazu bei, den Blick auf die Gegenwart zu vertiefen, um die Zukunft (besser) gestalten zu können. Der Geschichtsverein agiert an der Schnittstelle von Wissenschaft und Vermittlung und wirkt in beide Bereiche hinein. Seine ersten Vorsitzenden, Rudolf Reinhardt (1979–1998) und Wolfgang Zimmermann (1998–2010), konnten eine stabile Basis schaffen und im neuen Jahrtausend zeitgemäße Anpassungen vornehmen.

Eine zentrale Aufgabe des Geschichtsvereins ist die Herausgabe des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte, das im 40. Jahr seines Bestehens in 37 Bänden vorliegt. Im deutschsprachigen Raum gilt das Jahrbuch als »das Erste« unter den Schriften kirchenhistorischer Vereinigungen. Die Aufsätze und Rezensionen des RJKG (auch RoJKG) können heute nicht nur in den Jahrbüchern gelesen, sondern auch digital eingesehen und recherchiert werden. Weitere Veröffentlichungen entstanden unter Mitwirkung oder Verantwortung des Geschichtsvereins, beispielsweise das »Württembergische Klosterbuch« (2003) oder die »Geschichte der Diözese Rottenburg-Stuttgart« (2019).

Der Vorstand des Geschichtsvereins konnte seit seiner Gründung durchgängig mit kompetenten Mitgliedern besetzt werden, die nicht zuletzt vielbeachtete wissenschaftliche Studientagungen konzipierten. Während dieser Tagungen werden neue Fragestellungen und Forschungsansätze formuliert und diskutiert, so dass in vielen Bereichen kirchenhistorisches Wissen generiert werden konnte.

Dem Geschichtsverein gelang es, sich als wichtiger kultureller Player zu positionieren. 2005 entschied der Vorstand, mehr öffentliche Präsenz zu zeigen und die Zahl der Veranstaltungen zu erhöhen. Parallel dazu erfolgte der Einstieg in eine professionelle Öffentlichkeitsarbeit; ein umfassendes Corporate Design wurde entwickelt und der Einsatz digitaler Medien vorangetrieben. Newsletter und Website sind seitdem zu wichtigen Informationsmitteln geworden, die von Mitgliedern und historisch Interessierten gern genutzt werden.

Nicht zuletzt aufgrund erfolgreich ausgebauter Netzwerkarbeit entwickelte sich der Geschichtsverein zu einem geschätzten Kooperationspartner, dem hohe wissenschaftliche und organisatorische Kompetenz zugeschrieben werden. Institutionen wie die Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, das Haus der Geschichte Baden-Württemberg, die

Staatgalerie Stuttgart oder die Gesellschaft Oberschwaben sowie zahlreiche Lehrstühle und Professuren unterschiedlichster Fachdisziplinen nicht nur innerhalb Deutschlands arbeiten gern mit uns zusammen. Stabilster Partner seit der Gründung ist jedoch die Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, mit der wir unsere jährliche wissenschaftliche Studientagung in Weingarten durchführen.

Seit der Gründung, besonders aber seit der Neuausrichtung nach 2005 konnte sich der Geschichtsverein immer auf die Unterstützung durch das Bischöfliche Ordinariat verlassen, das die hierfür notwendige personelle Ausstattung garantiert. Ein besonderer Dank gebührt im Jubiläumsjahr Herrn em. Weihbischof Dr. Johannes Kreidler für dessen immer wohlwollende und nachhaltige Unterstützung.

Neue Mitglieder gewinnt der Geschichtsverein heute vor allem durch seine Veranstaltungen. Hierbei werden breite historisch interessierte Kreise erreicht – auch solche, die mit unserer Kirche wenig Kontakt haben. Obgleich Kirchengeschichte oder die Geschichte der Diözese nur einen kleinen Ausschnitt im Feld der Historie darstellen, freuen wir uns, dass mit unseren Themen Interessierte aus allen Bevölkerungsschichten begeistert werden können. Der Kontakt mit Wissenschaft und Forschung ist ebenso wichtig wie die Präsentation und Vermittlung neuer Wissensbestände in die Breite.

Trotz leicht sinkender Mitgliederzahlen gehört der Geschichtsverein im 40. Jahr seines Bestehens zu den großen und anerkannten kirchenhistorischen Institutionen im deutschsprachigen Raum. Bei all seinen Aktivitäten kann er auf eine solide Mitgliederstruktur bauen. Seine persönlichen und institutionellen Mitglieder sind und bleiben das Rückgrat seines Tuns. Zusammen mit der Diözese tragen die Mitglieder durch ihre finanziellen Beiträge erheblich zum Erfolg des Geschichtsvereins bei. Ihnen sei dieser Rückblick gewidmet.

Publikationen

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Anfang 2019 erschien der 37. Band des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte. Er trägt den Titel »Wie bildet Geschichte« und publiziert die Ergebnisse der von unserem Vorstandsmitglied Ines Weber (Universität Linz) initiierten gleichnamigen Tagung von 2018. Der Band umfasst zudem 70 Rezensionen sowie die Vereinsnachrichten mit der Chronik des Jahres 2017. Die Schriftleitung des Bandes lag wiederum in den umsichtigen Händen unseres Vorsitzenden Claus Arnold, der es sich nicht nehmen ließ, diesen Band Bischof Dr. Gebhard Fürst zu widmen, der im Dezember 2018 seinen 70. Geburtstag feiern durfte.

Die Digitalisierung der Rottenburger Jahrbücher schritt auch 2019 vorwärts, so dass nun die Bände 26 bis 37 weltweit über die Universitätsbibliothek Tübingen gelesen werden können.

Geschichte der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Nach mehrjähriger Arbeit konnte im April die zunächst als einbändig geplante, dann auf zwei Bände erweiterte »Geschichte der Diözese Rottenburg-Stuttgart« erscheinen. Die beiden reich bebilderten Bücher erzählen die Geschichte des gelebten Glaubens und erläutern in 14 Kapiteln die Geschichte im Bereich der heutigen Diözese, beginnend mit der Christianisierung im frühen 7. Jahrhundert bis zum Kaiserreich (Bd. 1) und von der

Weimarer Republik bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil und seinen Auswirkungen. Im letzten Kapitel des zweiten Bandes reflektiert Bischof Dr. Gebhard Fürst über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unserer Diözese.

Die beiden großformatigen Bände umfassen 1.524 Seiten und etwa 1.500 Abbildungen. Diagramme und Grafiken und eine herausnehmbare Karte der Diözese komplettieren das Geschichtswerk, das von Andreas Holzem und Wolfgang Zimmermann herausgegeben wurde. Mitglieder des Geschichtsvereins konnten die Bände preisreduziert erwerben. Im Buchhandel ist die Publikation unter ISBN 987-3-7995-0571-0 geführt und für € 69,00 erwerbbar.

Veranstaltungen

Auch 2019 führte der Geschichtsverein überdurchschnittlich viele Veranstaltungen durch. Ein Teil konnte als Kooperation angeboten werden, so dass die jeweils bearbeiteten historischen Felder aus unterschiedlichsten Blickwinkeln betrachtet wurden und personell und finanziell realisierbar waren.

Stuttgarter Gespräche zur historisch-politischen Kultur am 25. März

Die Förderung durch das Ministerium für Soziales und Integration und der Katholischen Erwachsenenbildung (keb) Stuttgart ermöglichte es dem Geschichtsverein, gemeinsam mit der Akademie der Diözese einen Studientag zu planen, der unter dem Titel »Kinder, Küche, Kirche? 100 Jahre Frauenwahlrecht und die Folgen in Kirche, Politik und Gesellschaft« im Stuttgarter Haus der Katholischen Kirche stattfand. Im gut besuchten Studientag schufen Vorträge über die Frauenbewegung innerhalb und außerhalb der Katholischen Kirche die historische Basis, um deren Entwicklung in den vergangenen 100 Jahren kennenzulernen und zu reflektieren. Zahlreiche Diskussionsbeiträge zeugten gegen Ende der Veranstaltung von Frustration und Resignation. Allerdings wurde auch deutlich, dass ehrenamtlich tätige wie theologisch geschulte Frauen in ihren Ämtern sehr wohl Freiräume nutzen und durch ihre Aktivitäten – wenn auch möglicherweise nicht durch das Kirchenrecht gedeckt – Partizipation realisieren und einen wesentlichen Beitrag zu Entwicklung und Veränderung ihrer Kirche beitragen.

Weitere Informationen zum Studientag und ein Tagungsbericht bietet die Website des Geschichtsvereins unter <https://www.gv-drs.de/index.php?id=192>.

Buchpräsentation und Buchübergabe am 13. April

Im Stuttgarter Haus der Katholischen Kirche konnte der Geschichtsverein die große Publikation »Geschichte der Diözese Rottenburg-Stuttgart« präsentieren. Auf informative und unterhaltsame Weise präsentierten die beiden Herausgeber Andreas Holzem und Wolfgang Zimmermann das große zweibändige Werk und dankten den 80 am Buchprojekt Beteiligten, vor allem aber den Verfassern der Kapiteltexte, die ausnahmslos Vorstandsmitglieder des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart sind oder waren.

Mehr hierzu findet sich auf unserer Website <https://www.gv-drs.de/index.php?id=85>.

Führung und Vortrag zu Bischof Josef Lipp am 11. Juli

Gemeinsam mit dem Geschichts- und Altertumsverein und dem Stiftsbund Ellwangen lud der Geschichtsverein zu Führungen durch das Schloss Ellwangen mit Museum und zum Vortrag ein. Im Thronsaal des Schlosses erinnerte Hubert Wolf an Leben und Wirken des vor 150 Jahren verstorbenen Bischofs der Diözese Rottenburg, Josef Lipp (1795–1869). 1815 hatte Bischof Lipp an der »Friedrichsuniversität« zu Ellwangen das Theologiestudium aufgenommen. Als Bischof konnte er erfolgreich das Verhältnis zwischen Staat und Kirche klären. Weil er den Zölibat kritisch hinterfragte und von Rottenburger Domherren insgesamt als zu liberal empfunden wurde, war er Denunziationen ausgesetzt, die ihm die Arbeit als zweitem Rottenburger Bischof erschwerten. Ein kleiner Empfang beschloss den Abend und ermöglichte Gespräch und Begegnung.

Tagung in Heiligkreuztal vom 26. bis 27. Juli

Im Jahr 1319 wurden der erweiterte Bau des Zisterzienserinnenklosters Heiligkreuztal, auf dessen Boden seit 1227 eine Beginengemeinschaft lebte, sowie das dazugehörige hochgotische Münster geweiht. Aus Anlass des Weihejubiläums vor 700 Jahren waren der Geschichtsverein und die Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart federführend bei der Planung der wissenschaftlichen Tagung beteiligt, die gemeinsam mit der Stefanus-Gemeinschaft und dem Geistlichen Zentrum Heiligkreuztal, den Staatlichen Schlössern und Gärten Baden-Württemberg (SSG) sowie der Gesellschaft und der Stiftung Oberschwaben getragen wurde.

Ein ausführlicher Tagungsbericht und weitere Informationen finden sich auf der Website <https://www.gv-drs.de/index.php?id=197>.

Studientag in Weingarten vom 19. bis 21. September

Unter dem Tagungstitel »Katechismen – Instrumente der Glaubensweitergabe? Religiöse Unterweisung im deutschen Südwesten seit der Frühen Neuzeit« untersuchten elf Referentinnen und Referenten Handbücher der Unterweisung, die vor allem im 19. Jahrhundert in zum Teil großer Zahl und in vielen Auflagen unter Volk gebracht wurden. Der vorliegende Band veröffentlicht die Ergebnisse dieser Tagung.

Programm und Tagungsbericht sind unter <https://www.gv-drs.de/index.php?id=203> abrufbar.

Studientagung »Klöster im Mittelalter« am 26. Oktober

In Bad Urach boten das Residenzschloss und das Stift Urach, das 1477 als »Stift der Brüder vom gemeinsamen Leben« gegründet wurde, den passenden Rahmen, um am Vormittag das Thema »Klöster im Mittelalter« zu behandeln. Gert Melville (Dresden) und Sabine Holtz (Stuttgart) waren eingeladen, über das klösterliche Leben im späteren Mittelalter und über die Vielgestaltigkeit von Religiosität in der damaligen Zeit und in der Region Urach zu referieren. Nach einem gemeinsamen Mittagessen schlossen sich Führungen durch das Schloss und die Pfarrkirche St. Amandus an. Die Mitgliederversammlung beschloss den Tag. Ein zentraler Höhepunkt des Tages war die feierliche Überreichung des Bischof-Carl-Joseph-von-Hefe-Preises an die Landeshistorikerin Amelie Bieg (mehr dazu unter »Weitere Nachrichten«).

Tagung »Frauenstifte – Männerstifte« vom 28. bis 30. November

Der Geschichtsverein unterstützte eine Tagung, die von der Akademie der Diözese und dem Institut für Geschichtliche Landeskunde und Historische Hilfswissenschaften der Universität Tübingen und der Abteilung für Regionalgeschichte der Universität Kiel organisiert wurde. Aus Anlass der Präsentation des »Handbuch[es] der Stiftskirchen in Baden-Württemberg« fand diese Tagung statt, in der Forschungen zur Genese von Stiften und zu Macht und Herrschaft der südwestdeutschen Stifte vorgestellt und Handlungsspielräume und Lebensweisen beleuchtet wurden. Das »Handbuch der Stiftskirchen in Baden-Württemberg«, hrsg. von Sönke Lorenz (†), Oliver Auge und Sigrid Hirbodian ist im Jan Thorbecke Verlag erschienen. 720 Seiten mit 380 Abbildungen kosten 58 Euro.

Weitere Nachrichten

Umzug der Geschäftsstelle im September

In einem turbulenten Jahr mit zahlreichen Veranstaltungen und Aufgaben vollzog sich der Umzug der Geschäftsstelle des Geschichtsvereins. Von der Stuttgarter Halbhöhenlage in der Stafflenbergstraße ging es hinauf nach Stuttgart-Degerloch, wo die Geschäftsführung im Neubau des Bischof-Leiprecht-Hauses in der Jahnstraße 30 ein neues, gut ausgestattetes Domizil vorfand.

Bischof-Carl-Joseph-von-Hefele-Preis 2019

Die Überreichung des Bischof-Carl-Joseph-von-Hefele-Preises an die Landeshistorikerin Amelie Bieg war ein Höhepunkt des Studientags in Bad Urach. Die Masterarbeit der Nachwuchswissenschaftlerin behandelt den Widerstand von Katholiken gegen Maßnahmen, die katholische Aufklärer und württembergische Beamte in den Oberämtern Ellwangen und Gmünd im Zeitraum 1802/03 bis 1848/1849 umzusetzen versuchten. Das Kuratorium zur Vergabe des Preises – es besteht derzeit aus den Vorstandsmitgliedern des Geschichtsvereins – wählte diese Arbeit unter den eingegangenen universitären Abschlussarbeiten als besonders preiswürdig aus, weil sie durch ihre solide Quellenerhebung und -deutung eine Perspektive »von unten« eröffnet und damit die bisherige Forschung zum Thema deutlich bereichert habe. Dem Vorschlag des Kuratoriums, den Preis von 2019 an die junge Wissenschaftlerin zu vergeben, schloss sich Bischof Dr. Gebhard Fürst an und bat Weihbischof Dr. Gerhard Schneider, den Preis in seinem Namen zu überreichen. Dieser benannte in seiner Laudatio unter anderem die Besonderheit, dass Amelie Bieg den Widerstand der Bevölkerung gegen die aufklärerischen und staatskirchlichen Maßnahmen gegen Feiertage, Wallfahrten, Bittgänge und Heiligenverehrung exakt rekonstruiert und damit einen wesentlichen Beitrag für die diözesane Kirchengeschichte geleistet habe. Er wünschte der jungen Stuttgarter Promovendin weiterhin viel Erfolg für ihre wissenschaftliche Arbeit und überreichte Preisurkunde und Scheck. Daran anschließend stellte die Preisträgerin die wichtigsten Erkenntnisse aus ihrer Masterarbeit vor. Im vorliegenden RJKG ist diese Zusammenfassung auf den Seiten 371–382 abgedruckt.

Der Vorsitzende des Geschichtsvereins beendet seine Arbeit

Der 2010 zum ersten Mal in den Vorstand des Geschichtsvereins gewählt und 2015 durch den Vorstand einstimmig zum Vorsitzenden bestimmte Prof. Dr. Claus Arnold (Mainz) hat ein Jahr vor Ende seiner geplanten Amtszeit den Vorsitz im Geschichtsverein niedergelegt. Mit großem Bedauern nahmen die Verantwortlichen im Geschichtsverein seinen Entschluss zur Kenntnis. Am 1. Adventssonntag informierte Herr Arnold den Vorstand und den Protektor des Geschichtsvereins über seine Entscheidung. Er begründete seinen Schritt mit der Notwendigkeit, seine »Kräfte wieder ganz auf die Aufgaben in Mainz, an der Universität und im Bistum [...] konzentrieren« zu wollen. Gleichwohl übernahm er dankenswerterweise die Schriftleitung für Band 38 des RJKG bis zur Druckfreigabe. Claus Arnold ist während seiner nahezu zehnjährigen Arbeit als Vorstandsmitglied und Vorsitzender, als erfolgreicher Initiator von Studientagungen, als Schriftleiter des RJKG und nicht zuletzt als Autor in der »Geschichte der Diözese Rottenburg-Stuttgart« zu einer überaus wichtigen und tragenden Stütze für den Geschichtsverein geworden. Die Aktiven im Geschichtsverein wünschen ihm persönlich und beruflich alles erdenklich Gute und danken ihm für seine langjährige stets zuverlässige und qualitätvolle Arbeit für den Geschichtsverein.

Die Aufgaben des Vorsitzenden übernahm satzungsgemäß der Erste Stellvertretende Vorsitzende, Prof. Dr. Dietmar Schiersner. Bis zu den Wahlen arbeitete er in vertrauensvoller Weise mit dem Zweiten Stellvertretenden Vorsitzenden, Prof. Dr. Dominik Burkard, und der Geschäftsführerin Dr. Maria E. Gründig zusammen.

Die Verstorbenen des Jahres 2019

Dagmar Prinz, Stuttgart	im Januar
Pfr. i. R. Walter Arnold	im Februar
Diözesanarchivar Kurt Maier, Rottweil	im Februar
Hans Karg, Rottenburg a. N.	im März
Rudolf Rhein, Stuttgart	im Mai
Markus Otto Hirth, Würzburg	im Mai
Dr. Wolfgang Wieland, Echterdingen	im Juli
Robert Zehnder, Bad Mergentheim	im August
Dr. Waldemar Teufel, Rottenburg a. N.	im September
Pfr. Dr. Harald Talgner, Oberdischingen	im Oktober

Nachruf Dr. Waldemar Teufel

Überraschend wurde am 8. September 2019 unser Ehrenmitglied, Herr Dr. iur. Waldemar Teufel nach einer plötzlich eingetretenen Erkrankung im Alter von 76 Jahren aus einem überaus aktiven Leben gerissen.

Mit ihm verliert der Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart eine engagierte und kenntnisreiche Persönlichkeit, die durch ihren juristischen Weitblick schon im Vorfeld der Vereinsgründung Bedeutendes für den Geschichtsverein geleistet hat: In seinen Händen lag die Erarbeitung der Vereinssatzung, die noch heute die Grundlage für die Arbeit des Geschichtsvereins bildet und durch die der Verein seit der Eintragung in das Vereinsregister ohne Unterbrechung als Förderer wissenschaftlicher Ziele definiert und anerkannt ist.

Über 30 Jahre – von 1979 bis 2010 – war Herr Dr. Teufel Mitglied des Vorstands. Dieser konnte sich immer auf seinen historischen Verstand, seine juristische Sachkenntnis und sein ausgeprägtes Verhandlungsgeschick verlassen; dies machte ihn zu einem wichtigen Gestalter unserer Vereinigung. Das Amt des Schatzmeisters und Kassensführers übte er bis 2010 in vorbildlicher Weise aus. Auch nach seinem Eintritt in den Ruhestand im Jahr 2003 – als Diözesanjustitiar und Kanzler hatte er über viele Jahre wesentliche Bereiche der diözesanen Verwaltung gesteuert – blieb Herr Dr. Teufel bis zuletzt für die Vorsitzenden, den Vorstand und die Geschäftsführung ein unersetzlicher Ratgeber.

Für seine großen Verdienste wurde er im Oktober 2011 in Riedlingen zum zwölften Ehrenmitglied des Geschichtsvereins ernannt. Diese Ehrung nahm Herr Dr. Teufel mit Freude entgegen. In seiner Dankesrede zeigte er sich den Anwesenden wiederum als eine Persönlichkeit, die durch Bescheidenheit, Freundlichkeit und Menschlichkeit überzeugte, und die auch wegen seines unverwechselbaren Humors, der auch in dieser Rede aufblitzte, immer in unserem Gedächtnis bleiben wird.

Am 11. September war der Dom St. Martin in Rottenburg während des Requiems für den Verstorbenen bis auf den letzten Platz gefüllt. Dies zeigt, dass unser Ehrenmitglied nicht nur für den Geschichtsverein, sondern auch für zahlreiche andere Organisationen und für viele Menschen eine außergewöhnliche Persönlichkeit war, der man mit Dank die letzte Ehre erwies.

Während der Jahresversammlung in Bad Urach im Oktober 2019 gedachte der Geschichtsverein dieses herausragenden Förderers unseres Geschichtsvereins durch eine Schweigeminute und ein stilles Gebet.

Ohne sein kluges Handeln wäre der Geschichtsverein heute nicht dort, wo er im 40. Jahr seines Bestehens steht. Wir haben ihm viel zu verdanken.

Anschriften

Geschäftsstelle

Jahnstraße 30, 70597 Stuttgart
 Telefon: 0711/9791 4421
 E-Mail: geschichtsverein.stuttgart@drs.de
 sowie info@gv-drs.de
 Webseite: www.gv-drs.de

Geschäftsführung/ Wissenschaftliche Koordination

Dr. MARIA E. GRÜNDIG
 Jahnstraße 30, 70597 Stuttgart
 Telefon: 0711/9791 4421
 E-Mail: mariae.gruendig@drs.de

Finanzen

Dr. MARIA E. GRÜNDIG

Kassenprüfung

ANNA KATHARINA KURRE, Oberstenfeld
 CHRISTINE REINSCH-MÜLLER, Stuttgart

Bibliothek

GEORG OTT-STELZNER,
 Diözesanbibliothek Rottenburg

Schriftleitung RJKG

Gesamter Band:

Prof. Dr. DIETMAR SCHIERSNER
 Professur für (Spät-)Mittelalter und Frühe Neuzeit
 University of Education
 Kirchplatz 2, 88250 Weingarten
 E-Mail: schiersner@ph-weingarten.de

Aufsatzteil (thematischer Schwerpunkt):

Prof. Dr. DOMINIK BURKARD
 Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit
 Julius-Maximilians-Universität Würzburg
 Institut für Historische Theologie
 Bibrastraße 14, 97070 Würzburg
 E-Mail: dominik.burkard@theologie.uni-wuerzburg.de

Rezensionen:

Prof. Dr. ANDREAS HOLZEM
 Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte
 Universität Tübingen
 Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
 E-Mail: andreas.holzem@uni-tuebingen.de

Dem Vorstand gehören an

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 Jahrbände, 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:
Julius Wilbs, Dunningen

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 235f., 240, 252, 383
–, Bischöfe s. Pohlschneider, Johannes
–, Bistum 242
–, Priesterseminar 236
–, St. Foillan 235
Abraham a Sancta Clara (1644–1709) 42
Adam (bibl. Figur) 270, 303
Adam, Hermenegild (1692–1740) 47
Adel, Peter 86
Adelbert von Lüttich († um 1061) 274
Albarese (Reg. Toskana, Italien) 394
Alcalá de Henares (Prov. Madrid, Spanien) 142
Alfrink, Bernard Jan Kardinal (1900–1987) 259, 263, 265
Altdorf (Vorderösterreich)
–, Oberamt 143
Alt-Ergarten (Bodnegg, Lkr. Ravensburg) 192
Althausen (Lkr. Bad Kissingen) 346
Altwürttemberg 169
Amsterdam 252
Amtzell (Lkr. Ravensburg) 187
Angelsachsen 245
Anhalt, Georg III. von (1507–1553) 361
Anjou (Herrschergeschlecht) 149
Antonelli, Giacomo (1806–1876) 391f., 396
Apfelbach (Bad Mergentheim) 193, 201
Aresing (Lkr. Neuburg-Schrobenhausen) 180
Arianer 305
Aristoteles (384–322 v. Chr.) 65, 70f., 77
Armellini, Carlo (1777–1863) 387
Arnstein (Lkr. Main-Spessart) 352
Arona (Reg. Piemont, Italien) 363
Aschaffenburg 92, 188, 251
Athen
Augsburg 20, 23, 46, 86, 100, 117, 128, 142–144, 170f., 174–176, 178f., 189, 194, 201f., 205, 289f., 292–296, 302, 308, 325, 362
–, (Fürst-)Bischöfe s. Knöringen, Heinrich von; Sachsen, Clemens Wenzeslaus von
–, Bistum 24, 173, 181, 204, 304, 371, 373, 378
–, Hochstift 173
–, Priesterseminar 173, 179
–, Reichstag (1530) 99
–, Universität 204
Augustinus von Hippo (354–430) 25, 29, 35, 73f., 77f., 319, 334, 347
Aulendorf (Lkr. Ravensburg) 202
Backes, Ignaz (1899–1979) 239
Baden 192, 203, 356, 362, 385, 391
–, Großherzogtum 212
Babenberg, Leopold III. (1073–1136)
Babenberger (österreichisches Margkrafen- und Herzogsgeschlecht) 137
Badenweiler (Lkr. Breisgau-Hochschwarzwald) 395
Bärenweiler (Kißlegg, Lkr. Ravensburg) 215
Bahlmann, Paul (1857–1937) 21
Balić, Karlo (1899–1977) 239
Bamberg 93, 105, 117, 140, 189, 193, 205, 352
–, (Erz-)Bischöfe s. Schönborn, Friedrich Karl; Schönborn, Lothar Franz von; Seinsheim, Adam Friedrich von
–, Erzbischöfliches Knabenseminar 140
–, Erzbischöfliches Priesterseminar (Klerikerseminar) 140, 182, 193, 205
–, (Erz-)Bistum 21, 23, 118
–, Lyzeum 182
–, Universität 140, 182, 205
Báñez, Domingo (1528–1604) 245
Banská Bystrica (Slowakei) 151
Bar (Lothringen)
–, Herzogtum 148
Bartenstein, Johann Christoph Freiherr von (1689–1767) 157
Barthel, Johann Michael 325
Bartolini, Lorenzo (1777–1850) 394
Basel 251
–, Konzil von (1431–1449) 96
Batz, Johann Friedrich (1770–1807) 182, 192, 201
Baunach (Lkr. Bamberg) 182
Bayern 65, 92, 143, 173f., 192, 231, 348, 394
–, Kapuzinerprovinz 26f., 31
Bayreuth 171
Beckmann, C.J. 187
Beckum (Lkr. Warendorf) 368
Beek (Prov. Gelderland, Niederlande) 252

- Behem, Franz († 1582) 97, 101
 Behm, Godefridus (1636–1674) 337
 Belgrad 151
 Bellarmin, Robert (1542–1621) 247
 Belli de Pino, Joseph A. (1765–1833) 190
 Bellinger, Gerhard (1931–2020) 23
 Benedikt XIV. (1675–1758), 1740–1758 Papst 156
 Benedikt XVI. (* 1927), 2005–2013 Papst 16, 235–237, 239–241, 247–250, 253, 255, 264, 276, 280f.
 Benediktbeuern (Lkr. Bad Tölz-Wolfratshausen) 191
 –, Benediktinerabtei 130, 177, 191
 Bengel, Michael CSSR (1822–1870) 363
 Bensheim (Lkr. Bergstraße) 82
 –, Lehrerseminar 59
 Berlin 147, 154, 159, 169, 208
 –, (Erz-)Bischöfe s. Döpfner, Julius August Kardinal; Preysing, Konrad Graf von
 –, St. Hedwig 368
 –, Universität 242, 368
 Bermatingen (Lkr. Bodenseekreis) 213
 Bernetti, Tommaso (1779–1852) 385
 Beroldingen, Joseph Ignaz von (1780–1868) 385, 390f.
 Berry (Herrschergeschlecht) 149
 Besançon (Reg. Bourgogne-Franche-Comté, Frankreich)
 –, Universität 152
 Betti, Umberto (1922–2009) 239
 Betzenhausen (Freiburg i.Br.) 180
 Beumer, Johannes SJ (1901–1989) 252
 Beuron (Lkr. Sigmaringen)
 –, Benediktiner-Erzabtei 81
 Bey, Thomas 149
 Biechele, Johann Nepomuk (1762–1829) 179, 187
 Biggel, Josef Anton (1801–1838) 193
 Bilz, Hieronymus (* 1866) 356f.
 Bindern (Bludesch, Vorarlberg) 201
 Bingen (Lkr. Mainz-Bingen) 88, 99
 Binningen (Engen, Lkr. Konstanz) 191, 213
 Bless, Willem (1907–1974) 258, 263
 Bochum
 –, Universität 253
 Böhmen 138f., 141f., 162, 165, 172
 Boll, Bernhard (1756–1836), 1827–1836 Erzbischof von Freiburg 203f.
 Bologna 142, 212, 386f.
 –, Universität 103, 152
 Bonn 23, 82, 146, 208
 –, Universität 82, 208, 235f., 239–241
 Bonuccio, Agostino (1506–1553) 248
 Borken i. Münsterland 175
 Borromeo, Vitaliano (1720–1793) 151
 Bougeant, Guillaume-Hyacinthe (le Père) (1690–1743) 128
 Bourbon, Louis de, Comte de Vermandois (1667–1683) 149
 Bourgogne (Herrschergeschlecht) 149
 Bowiesen (Lkr. Main-Tauber-Kreis) 364
 Brainkofen (Lkr. Ostalbkreis) 374
 Brandenburg 147
 Brandenburg-Preußen 153
 Brandenburg, Albrecht Kardinal von (1490–1545), ab 1513 Erzbischof von Magdeburg, 1514–1545 Erzbischof von Mainz 97–99, 101
 Brandenburg-Bayreuth, Elisabeth Friederike Sophie von (1732–1780) 171
 Brauchitschdorf (Liegnitz, Schlesien) 157
 Braun
 –, Philipp (1654–1735) 339
 –, Wilhelm Joseph (1801–1863) 208f.
 Braunsberg (Polen)
 –, Staatliche Akademie 241
 Braunsberger, Otto SJ (1850–1926) 21, 80
 Bravo, Johann Ritter von (1797–1876) 393f.
 Bregenz
 –, Oberamt 143
 Brenz, Johannes (1439–1570) 19
 Breslau
 –, Universität 159, 169
 Brig (Ktn. Wallis, Schweiz) 366, 368
 Brixen 161, 180
 –, Diözese 254
 Bruchsal (Lkr. Karlsruhe) 187, 217
 Brüssel 146, 171, 352
 Brunner, Philipp Joseph (1785–1829) 187
 Buchau-Kappel (Lkr. Biberach a.d. Riss) 215
 –, Damenstift 170
 Buchegger, Ludwig (1796–1865) 211f., 217
 Buchmann, Philipp Anton 325
 Bude
 –, Jacob 374
 –, Johann 374
 Büren (Lkr. Paderborn) 252
 Burchard von Worms († 1025), 1000–1025 Bischof von Worms 84
 Burg, Josef Vitus (1767–1833), 1830–1833 Bischof von Mainz 203f.
 Burgberg (Lkr. Oberallgäu) 193
 Burgdorf (Ktn. Bern, Schweiz) 170
 Burgenland 141
 Burkart, Thomas (1803–1868) 193f.
 Burtscheid (Aachen) 94
 Busch, Wilhelm (1832–1908) 23
 Buuck, Friedrich SJ (1909–1981) 253
 Calvin, Johannes (1509–1564) 19, 70, 99, 302
 Canisius, Petrus (1521–1597) 20, 22–24, 30, 35, 50, 61–80, 87, 90, 94, 102, 104, 109, 111–116,

- 118–120, 122f., 125f., 131, 133, 142, 151f., 158, 173f., 176f., 188–190, 195, 200f., 205, 213, 222, 246f., 289–292, 296–300, 303, 308, 312, 325, 337
Cannstatt 231f.
Cano, Melchior (1509–1560) 245
Capito, Wolfgang Fabritius (um 1478–1541) 85, 97
Cappacini, Francesco (1784–1845) 386
Carl Eugen (Württemberg) (1728–1793), 1737–1793 Herzog von Württemberg 171
Cartagine (Titularerzbistum, heut. Tunesien) 161
Castelguido (Reg. Latium, Italien) 389
Chur 252
–, Diözese 229
–, Priesterseminar 252
–, Universität 252
Civitavecchia (Reg. Latium, Italien) 388f.
Clemens XIV. (1705–1774), 1769–1774 Papst 392f.
Cochem (Lkr. Cochem-Zell) 93
Cochem, Martin von (1634–1712) 42, 91
Cochläus, Johannes (1479–1552) 97, 99
Coelde (Kolde), Dietrich († 1515) 92
Colbert de Croissy, Charles-Joachim (1667–1738), 1696–1714 Bischof von Montpellier 148f.
Collembert (Kunsthändler) 394
Colmar 199
Colmar, Joseph Ludwig (1760–1818), 1802–1818 Bischof von Mainz 95, 105
Conti (Nebenzweig des Hauses Bourbon-Condé) 149
Corvey (Höxter)
–, Benediktinerabtei 335
Crétineau-Joly, Jacques (1803–1875) 393
Croix, Augustin de la (1791–1873) 216
Cusanus, Nikolaus SJ (1574–1636) 309–331
Custor, Johann Nepomuk (1801–1870) 199
Cyprian von Karthago (200–258) 29, 273

Dänemark 393
Dalberg, Carl Theodor von (1744–1817), u. a. 1802–1803 Erzbischof von Mainz 95, 181, 188, 358f.
d'Andrea, Girolamo (1812–1868) 215
Dannenmayer, Matthias (1744–1805) 187
Darmstadt 82
David, König von Juda (bibl. Figur) 28
Deggendorf 174
Deggingen (Lkr. Göppingen) 202
Degola, Tommaso Antonio (um 1776–1856) 216
Deharbe, Joseph (1800–1871) 23, 57f., 61, 95, 217, 219, 222, 244, 366
Deibele, Xaver 381
Deißlingen (Lkr. Rottweil) 185, 201
Delhoven (Dormagen) 241
Demeter, Ignaz Anton (1773–1842) 53, 204f., 212
Dereser, Thaddäus (1757–1827) 188
Descartes, Rene (1596–1650) 301
Deubach (Königshofen, Lkr. Main-Tauber-Kreis) 176
Deutschland 15f., 20f., 23f., 55, 58f., 63–65, 88, 95, 142, 149, 155, 162, 168–170, 175f., 179, 189, 196, 213, 229, 232, 244, 251, 257f., 263, 267, 278f., 289, 309, 336, 343, 347, 352f., 385, 388f., 392–396
–, Deutsche Bischofskonferenz 15, 242, 258, 279
Deutschsprachiger Raum 22, 27, 29, 35, 50, 62, 82, 140, 222, 245
Dhanis, Edouard SJ (1902–1978) 253, 263, 265f.
Diem, Martin (1800–1863) 376f., 381
Dietenberger, Johann (um 1475–1537) 20, 83–85, 99f., 102, 105, 244
Dietrich von Münster († 1022) 92
Dillingen a. d. Donau 20, 112, 173f., 179f., 189, 199
–, Jesuitenkolleg 142
–, Landkapitel 173
–, Universität 173, 179f., 187, 189, 204f., 290, 362
Dinkelsbühl (Lkr. Ansbach) 189, 377
Dionysius Areopagita († um das 1. Jh. n. Chr.) 73
Dionysius von Luxemburg (um 1652–1703) 93
Dittersbach (bei Sagan, Polen) 159
Döllinger, Ignaz von (1799–1899) 82
Döpfner, Julius August Kardinal (1913–1976), 1948–1957 Bischof von Würzburg, 1957–1961 Bischof von Berlin, 1961–1976 Erzbischof von München und Freising, ab 1958 Kardinal 241
Donatisten 305
Donaurieden (Erbach, Alb-Donau-Kreis) 199
Donzdorf (Lkr. Göppingen) 175, 198, 202
Dormettingen (Lkr. Zollernalbkreis) 190
Drackenstein (Lkr. Göppingen) 201
Drescher, Johann Albert (1652–1718) 114, 338–340
Dresden 97, 100, 103, 181, 362
Drey, Johann Sebastian von (1777–1853) 208
Droste von Vischering, Clemens August II. (1773–1845), 1835–1845 Erzbischof von Köln 391
Drózó (Ungarn) 151
Druisheim (Lkr. Donau-Ries) 175
Ducos, Jean Charles 128
Dudenhofen (Lkr. Rhein-Pfalz-Kreis) 206
Düren 235

- Dürmentingen (Lkr. Biberach a. d. Riss) 193
 Duttenberg (Bad Friedrichshall, Lkr. Heilbronn) 198
- Ebenhausen (Lkr. Bad Kissingen) 356
 Ebenhofen (Lkr. Ostallgäu) 186
 Ebersheim (Mainz) 92
 Eberstall (Lkr. Günzburg) 186
 Ebingen (Lkr. Zollernalbkreis) 201
 Echter von Mespelbrunn
 –, Christoph (1583–um 1649) 337
 –, Julius (1545–1617), 1573–1617 Fürstbischof von Würzburg 110, 113, 337, 351
 Eckher, Ferdinand Balthasar (1703–1775) 46
 Eder, Georg (1523–1587) 19
 Edler von Stock, Simon Ambros (1710–1772) 160
 Eger (Böhmen) 151
 Eggartskirch (Ravensburg) 365
 Eggendorf (Niederösterreich) 180
 Eglofs (Argenbühl, Lkr. Ravensburg) 215
 Ehingen (Lkr. Alb-Donau-Kreis) 198f., 241, 366, 381
 Eibelstadt (Lkr. Würzburg) 339
 Eichsfelder Staat (Territorium des Hl. Röm. Reiches, zugehörig zum Erzbistum Mainz) 89
 Eichstätt 84
 –, (Fürst-)Bischöfe 64
 –, s. a. Hutten, Moritz von; Preysing, Konrad Graf von
 –, Universität 26, 41, 43
 Einsiedeln (Ktn. Schwyz, Schweiz)
 –, Benediktinerabtei 173
 Eisenbarth, Joseph von (1844–1913) 228
 Eisenstadt (Burgenland) 141
 Eisleben (Lkr. Mansfeld-Südharz)
 –, St. Andreas 100
 Elberfeld (Wuppertal) 241
 Eliano, Giovanni Battista SJ (1530–1589) 142
 Ellwangen (Jagst) 174f., 181, 186, 189, 202, 366, 372, 374, 376f., 382
 –, Fürstpropstei 169f., 174, 371, 375, 382
 –, s. a. Sachsen, Clemens Wenzeslaus von
 –, Oberamt 366, 371, 373–375, 382
 –, Priesterseminar 192, 375
 –, s. a. Wagner, Michael
 –, Schönenbergkirche »Zu Unserer Lieben Frau« 375–378, 381
 –, Stiftskirche St. Vitus 376
 –, Universität 198, 366
 Elsass 119
 Endingen (Lkr. Emmendingen) 187
 Engelhardt
 –, Anna Maria (1819–1886) 370
 –, Barbara s. Mittnacht, Barbara
 –, Georg (1817–1893) 370
- Engen im Hegau (Lkr. Konstanz) 119
 England 394
 Enns (Oberösterreich) 137, 157
 Erasmus von Rotterdam (1466/67–1536) 20, 83–86, 97–103, 105
 Erbach (Lkr. Odenwaldkreis) 92
 Erbach (Lkr. Alb-Donau-Kreis) 199
 Erdmann, Wilhelm (1834–1886) 55
 Erfurt 92
 –, Universität 100
 Erlangen 140
 Erlangen-Bruck 140
 Ersingen (Lkr. Enzkreis) 187
 Erthal, Franz Ludwig von (1730–1795), 1779–1795 Fürstbischof von Würzburg 359
 Ertingen, Franziska Leutrum Freifrau von (1748–1811), Reichsgräfin von Hohenheim 171
 Eschpachweiler (Ellwangen, Lkr. Ostalbkreis) 198
 Esenhausen (Wilhelmsdorf, Lkr. Ravensburg) 187
 Essen 241f., 252, 279
 Esslingen 181, 243
 Europa 62, 153, 168, 258, 260, 278, 390
 Eva (biblische Figur) 303
 Evara (Titularbistum) 191
 Eythra (Leipzig) 103
- Faber, Petrus (1506–1546) 64, 87
 Falk, Franz (1840–1909) 96
 Feder, Johann Michael (1754–1824) 179
 Federle
 –, August 386
 –, Conrad 386
 Fehr, Joseph Innozenz Chrysostomus (1771–1846) 187
 Felbiger, Johann Ignaz von (1724–1788), ab 1758 Abt des Augustinerchorherrenstifts Sagan 37, 48–51, 105, 117, 132, 139, 152, 159f., 162f., 165f., 169–171, 173–177, 179, 186, 205, 344f., 348, 352–355
 Feldkirch (Vorarlberg, Österreich) 241, 251
 Ferdinand I. (1503–1564), ab 1521 Erzherzog von Österreich, ab 1526/1527 König von Böhmen, Kroatien und Ungarn, 1558–1564 Kaiser des Hl. Röm. Reiches 65–70, 78, 142, 308
 Ferdinand II. (1619–1637), ab 1617 König von Böhmen, ab 1618 König von Ungarn und Kroatien, ab 1619 Erzherzog von Österreich und Kaiser des Hl. Röm. Reiches 141
 Ferdinand II. (Tirol) (1529–1595), ab 1564 Landesfürst von Tirol 290
 Ferdinand III., Großherzog der Toskana (1769–1824) 130, 133, 191, 335

- Feudenheim (Mannheim) 211
 Fiesole (Florenz, Italien) 239
 Firmian, Leopold Ernst Kardinal von (1763–1783), 1739–1763 Bischof von Seckau, 1763–1783 Fürstbischof von Passau 159, 162
 Flacius Illyricus, Matthias (1520–1575) 71
 Fleury, Claude (1640–1723) 117, 128, 130, 149f., 152, 244
 Florenz 176, 191
 Flüe, Klaus von der (1417–1487) 80
 Fortmann, Herman (1904–1968) 265
 Franić, Franjo (1912–2007), 1969–1988 Erzbischof von Split 254
 Franken 337, 349, 358f.
 Frankenstein (Schlesien) 159
 Frankfurt a. d. Oder 154
 –, Universität 97
 Frankfurt a. M. 97, 139, 142, 194f., 200, 244, 253, 368
 –, Dominikanerkloster 244
 –, Großherzogtum 188
 –, Hochschule St. Georgen 252f.
 –, St. Leonhard 188
 –, St. Bartholomäus 97, 99
 Frankreich 95, 104, 128, 130, 148–150, 161, 175, 206, 216, 244, 246, 267, 281, 387–389, 393
 Französische Revolution (1789–1799) 146, 168, 171
 Freiburg i. Br. 20, 52, 160, 179f., 187, 192, 202–204, 206, 208f., 211, 217, 241, 263, 347, 356
 –, Collegium Theologicum 217
 –, (Erz-)Bischöfe s. Boll, Bernhard; Vicari, Hermann von
 –, (Erz-)Bistum 57, 190f., 202–205, 213, 231, 362, 372
 –, Generalseminar 52, 204
 –, St. Martin 187
 –, Münster 204, 356
 –, Universität 57, 170, 179f., 187, 192, 203f., 206, 211f., 217, 318, 347f., 358, 366
 –, Weihbischöfe s. Knecht, Friedrich Justus
 Freiburg i. Ue. 290
 –, Jesuitenkolleg St. Michael 142, 366
 –, Universität 218
 Freihalden (Lkr. Günzburg) 186
 Freising 236
 –, Bischöfe s. Sachsen, Clemens Wenzeslaus von
 Freux, André des (Frusius, ca. 1515–1556) 68f.
 Friedensberg, Walter (1855–1938) 383
 Friedrich II. (Preußen) (1740–1786), ab 1740 König in Preußen, ab 1772 König von Preußen, ab 1740 Markgraf von Brandenburg 48, 147, 154, 162, 164, 171
 Friedrich von Württemberg (1754–1816), ab 1797 Herzog von Württemberg, 1803–1806 auch Kurfürst, 1806–1816 erster König von Württemberg 371, 375, 377
 Friedrich August II. von Sachsen (1696–1763) 171
 Friedrichshafen 192
 Fries
 –, Heinrich (1911–1998) 243
 –, Wendelin (1760–1823) 343
 Frings, Joseph Kardinal (1887–1978) 264
 Füglein, Georg Christoph 350f., 354
 Füssen (Lkr. Ostallgäu) 177
 Fulda 85, 100, 176, 242, 279
 Gaëta (Reg. Latium, Italien) 387
 Galen, Clemens August Graf von (1878–1946), 1933–1946 Bischof von Münster, ab 1946 Kardinal 278
 Gall, Joseph Anton (1748–1807) 343–348, 358
 Galli, Mario von SJ (1904–1987) 251
 Galura, Bernard (1764–1856) 52, 168, 179
 Gars am Kamp (Niederösterreich) 137
 Gaspari, Giovanni Battista (1702–1768) 158
 Gasparri, Pietro Kardinal (1852–1934) 244
 Gazzada (Reg. Lombardei, Italien) 263–265, 269
 Geiselhard, Thomas (1811–1891) 81
 Geismann, Josef Rupert (1890–1970) 235–240, 242f., 246–252, 255
 Genf 99
 Gent (Belgien) 253
 Genua
 –, (Erz-)Bischöfe s. Lambruschini, Luigi
 Georg von Sachsen (1471–1539) 100
 Gerolzhofen (Lkr. Schweinfurt) 19
 Geyer, Balthasar († 1553) 86
 Gießen 208
 –, Universität 82
 Giftschütz, Franz (1748–1788) 354
 Glatz (Grafschaft in Niederschlesien) 48, 159, 169
 Głogów/Glogau (Schlesien) 159, 169
 Gmünd s. Schwäbisch Gmünd
 Gnypheus, Johannes 292
 Göppingen 384
 Görres, Joseph (1776–1848) 82
 Görz (Grafschaft, bis 1918 Kronland der Habsburgermonarchie) 68
 Goes, Georg Wilhelm von (1789–1849) 390f., 394
 Göttingen
 –, Universität 146, 368
 Goffmann, Erving (1922–1982) 31
 Goudanus, Nicholas Floris (ca. 1517–1565) 66
 Gräffe, Johann Friedrich Christoph (1754–1816) 343
 Graf, Anton (1811–1867) 214, 218

- Graz 141, 143, 145
 –, Universität 151
 Gregor XV. (1554–1623), 1621–1623 Papst 340
 Gregor XVI. (1765–1846), 1831–1846 Papst 212, 387
 Gregorovius, Ferdinand von (1821–1891) 393
 Greiffenclau, Johann Philipp von (1652–1719), 1699–1719 Fürstbischof von Würzburg 125f.
 Greiner, Franz Sales von (1732–1798) 165
 Grempp von Freudenstein, Christian Friedrich Freiherr (1778–1809) 385f.
 Gropper, Johannes (1503–1559) 65, 75f., 102
 Groß, Mathäus 325
 Großschafhausen (Schwendi, Lkr. Biberach a. d. Riss) 194
 Grünsfeld (Lkr. Main-Tauber-Kreis) 211
 Gruol (Haigerloch, Lkr. Zollernalbkreis) 190
 Guardini, Romano (1885–1968) 241
 Günzburg 290
 –, Oberamt 143
 Guitton, Jean (1901–1999) 281
 Gurk (Kärnten)
 –, Bistum 156
 Gutenberg, Johannes (um 1400–1468) 96
 Guther, Jakob Friedrich (1781–1826) 384
- Habsburg (Herrschergeschlecht) 66, 137f., 141, 145, 148, 153f., 308, 347
 Habsburgische Erbländer 47f., 137, 140–142, 153, 155, 159, 162, 177
 Hack, Margaretha 324
 Häfele, Schultheiß von Schwabsberg 375
 Hägelin, Franz Karl (1735–1809) 160
 Hänle, Johann Baptist (1823–1899) 365, 369
 Haffner, Leopold (1829–1899), 1886–1899 Bischof von Mainz 82
 Hagen 253
 Hagen, August (1889–1914) 391
 Haidlberger, Georg (1621–1683) 27
 Halbfas, Hubertus (* 1932) 279
 Halbmann, Anna Maria s. Engelhardt, Anna Maria
 Halle 154
 –, Universität 140, 160
 Hanau 90
 Harscher, Gottfried († 1459) 293
 Haßfurt (Lkr. Haßberge) 339
 Haßl, Johann Aloys (1778–1861) 190, 201
 Haßler, Ludwig Anton (1755–1819) 170, 187, 194
 Hauck, Albert (1845–1918) 87
 Hauerz (Bad Wurzach, Lkr. Ravensburg) 241
 Haugwitz, Friedrich Wilhelm Graf von (1702–1765) 157
- Heckfeld (Lauda-Königshofen, Lkr. Main-Tauber-Kreis) 211
 Hedio, Kaspar (1494–1552) 85, 97
 Hefele, Karl Joseph von (1809–1893), 1869–1893 Bischof von Rottenburg 366, 383
 Heidelberg 19, 70
 –, Konvikt 187
 –, Universität 187, 217, 244, 344
 Heidenheim a. d. Brenz 236
 Heilbronn 19, 236
 Heiligenstadt (Lkr. Eichsfeld) 92
 Heiliges Römisches Reich 48, 80
 Heimes, Johann Valentin (1741–1806) 179
 Helbig, Johann Lorenz (1662–1721) 115
 Helius (Heiliger) 125
 Holding, Michael (1506–1561), 1538–1550 Weihbischof von Mainz, 1549–1561 Bischof von Merseburg 86f., 100–103
 Hemert, Guus van (1927–2011) 259
 Henneberg, Berthold von (1441/1442–1504), 1484–1504 Erzbischof von Mainz 84
 Heppenheim (Lkr. Bergstraße) 90
 Herbart, Johann Friedrich (1776–1841) 223
 Herbertingen (Lkr. Sigmaringen) 215
 Hermannstadt (Siebenbürgen) 156
 Hernals (Wiener Gemeindebezirk) 146
 Herter, Joseph von (1846–1913) 228
 Herzmanns (Wangen, Lkr. Ravensburg) 193
 Hessen 105
 Hessen-Darmstadt 59, 385
 Hesshus, Tilemann (1527–1588) 70
 Heusenstamm, Sebastian von (1508–1555), 1545–1555 Erzbischof von Mainz 86, 102
 Heyll, Niclas 107
 Hieber, Gelasius (1671–1731) 26, 28, 39
 Hieronymus, Heiliger († 420) 74
 Hildenbrand, Rudolph 365
 Hildesheim
 –, Bistum 150
 Hirscher, Johann Baptist von (1788–1865) 56–58, 179, 192f., 195–198, 202f., 205–219, 221
 Hochbrunn 92
 Hochsal (Lkr. Waldshut) 185
 Höchberg (Lkr. Würzburg) 211
 Höchstberg (Lkr. Heilbronn) 198
 Höffner, Joseph Kardinal (1906–1987), 1962–1969 Bischof von Münster, 1969–1987 Erzbischof von Köln 279f.
 Höggmayr, Angelus 338
 Höpf(f)ner
 –, Caspar (1681–1756) 114f., 119f., 126–128, 130, 134f., 309–311, 324–331
 –, Johann Kaspar 324
 Hofinger, Johannes SJ (1905–1984) 23, 139
 Hohentengen (Lkr. Sigmaringen) 193
 Hohenzollern 81, 87, 191

- Holland s. Niederlande
 Holnstein (Lkr. Neumarkt i. d. Oberpfalz) 201
 Holzhausen (Lkr. Ostalbkreis) 366
 Holzhauser, Bartholomäus (1613–1658) 82, 88f., 95
 Holzheim (Lkr. Dillingen a. d. Donau) 175
 Honecker, Martin (1888–1941) 241
 Hrabanus Maurus (780–856), 847–856 Erzbischof von Mainz 84
 Huber, Fridolin (1763–1841) 185–187, 197f., 201
 Hug, Leonard (1765–1846) 204, 208
 Huldstetten (Lkr. Reutlingen) 365
 Hutten, Moritz von (1503–1552), 1539–1552 Fürstbischof von Eichstätt 85
- Iferten (Yverdon-les-Bains) (Ktn. Waadt, Schweiz) 170
 Igersheim (Lkr. Main-Tauber-Kreis) 198f.
 Iggingen (Lkr. Ostalbkreis) 215, 371, 374f.
 Ignatius von Loyola (1491–1556) 63, 65–69, 77f., 87f.
 Ihlen, J. M. 187
 Ingelheim, Franz Anselm von (1679–1695), 1679–1695 Erzbischof von Mainz 91, 93
 Ingenbohl (Ktn. Schwyz, Schweiz) 355, 357
 Ingolstadt 20, 63, 65f., 97, 113, 180, 246
 –, Jesuitenkolleg 66, 142
 –, Universität 46, 63, 88, 142, 180, 290
 –, s. a. Eckher, Ferdinand Balthasar
 Innerösterreich 141
 Innsbruck 142, 149, 241, 251, 254, 290
 –, Bischöfe s. Rusch, Paulus
 –, Jesuitenkolleg 142
 –, Priesterseminar 254
 –, Universität 161, 173, 180, 241f., 254
 Irminger, Ulrich (1737–1805) 340–344, 348
 Italien 142, 156f., 239, 244f., 383f., 387, 394, 396
- Jachenau (Lkr. Bad Tölz-Wolfratshausen) 191
 Jaeger, Lorenz (1892–1975), 1941–1973 Erzbischof von Paderborn 264
 Jagstheim (Crailsheim) 365
 Jagstzell (Lkr. Ostalbkreis) 365
 Jais, Ägidius (1750–1822) 119f., 130–136, 177, 191, 201
 Jaumann, Ignaz von (1778–1862) 194–198, 200–202
 Jemappes (Belgien) 146
 Jena
 –, Universität 146
 Jerusalem 121
 Johannes XXIII. (1881–1963), 1958–1963 Papst 276
 Johannes der Täufer (bibl. Figur) 34
 Johannes Paul II. (1920–2005), 1978–2005 Papst 16, 278–280, 282, 285f.
 Jonas
 –, Jakob (ca. 1500–1558) 65f.
 –, Jonas (1493–1555) 290
 Jordan, Peter († um 1560/70) 99
 Joseph II. (1741–1790), 1765–1790 Kaiser des Hl. Röm. Reiches 51, 177, 201, 343, 347, 372, 376
 Justingen (Schelklingen, Lkr. Alb-Donau-Kreis) 201
- Kärnten 47, 137, 141, 156f., 166
 Käs, Jodocus s. Lorichius, Jodocus
 Kaim, Emil (1871–1949) 226, 228, 231–233
 Kalksburg (Wien) 251
 Kampmiller, Ignaz SJ (1693–1777) 145
 Kanarische Inseln 245
 Kant, Immanuel von (1724–1804) 133, 140, 178, 180
 Karl I. (der Große) (747/748–814), 768–814 König des Fränkischen Reichs, ab 800 Römischer Kaiser 309
 Karl V. (1500–1558), ab 1519 König, ab 1530 Kaiser des Hl. Röm. Reiches bis zu seiner Abdankung 1556 142
 Karl VI. (1685–1740), u. a. 1711–1740 röm.-dt. Kaiser, Erzherzog von Österreich u. Souverän der übrigen habsburgischen Erblande 138, 141, 155, 157
 Karl Alexander von Württemberg (1684–1737), 1733–1737 Herzog von Württemberg 171
 Karl Borromäus (1538–1584) 20, 88, 199, 363
 Karlsruhe 187, 204
 Karlstadt (Lkr. Main-Spessart) 126, 324
 Kasper, Walter (* 1933), 1988–1989 Bischof von Rottenburg-Stuttgart, emeritierter Kurienkardinal 15, 235–237, 240f., 250f., 253, 255
 Kassel
 –, Universität 90
 Kaštel Kambelovac (Kroatien) 254
 Katuni (Šestanovac, Kroatien) 239
 Kaunitz-Rietberg, Wenzel Anton von (1711–1794) 153, 157
 Kauppers, Heinrich Matthias 82, 92f., 95, 104
 Kehl (Lkr. Ortenaukreis) 170
 Kellen, Ludwig 92
 Keller
 –, Johann Baptist von (1774–1845), 1828–1845 Bischof von Rottenburg 185, 187, 191, 195, 200, 202, 213, 382, 390f.
 –, Peter 187
 Kellermann, Bernard Georg (1776–1847) 55
 Keppler, Paul Wilhelm von (1852–1926), 1898/99–1926 Bischof von Rottenburg 225, 228, 231–233

- Ketteler, Wilhelm Emmanuel von (1811–1877), 1850–1877 Bischof von Mainz 82, 368
- Kettler, Johann Martin (1679–1749) 116
- Khevenhüller-Metsch, Johann Josef von (1706–1776) 152
- Kieser, Karl (1775–1852) 211f.
- Kilian, Heiliger (640–689) 122
- Kirchen (Ehingen, Lkr. Alb-Donau-Kreis) 231
- Kirchheim am Ries (Lkr. Ostalbkreis) 365
- Klagenfurt 149
- Klee, Heinrich (1800–1840) 82
- Kleinrinderfeld (Lkr. Würzburg) 132
- Kleinsüßen s. Süßen
- Kleyer, Johann Michael († 1721) 339
- Klosterneuburg (Niederösterreich) 146
- Klüpfel, Engelbert (1733–1811) 179, 187, 347f., 358
- Knecht, Friedrich Justus (1839–1921), ab 1894 Weihbischof in Freiburg i. Br. und Titularbischof von Neve 58, 230f.
- Knöringen, Heinrich von (1570–1646), 1599–1646 Bischof von Augsburg 308
- Koblenz 171, 175, 244
- Koch, Wilhelm (1874–1955) 229, 232
- Köhler, Jakob 386
- Kölle, Friedrich (1781–1848) 385
- Köln 20, 64, 75, 80, 87, 97–99, 101f., 252, 264, 311, 313, 337, 363, 391
- , (Erz-)bischofe s. Droste von Vischering, Clemens August II.; Höffner, Joseph Kardinal; Königsegg-Rothenfels, Maximilian Friedrich
- , Jesuitengymnasium 80
- , Kartause 77
- , Universität 77, 142, 241, 244
- König, Anna 374
- König, Franz Kardinal (1905–2004), 1956–1985 Erzbischof von Wien 241
- Königsberg (Preußen) 140
- , Universität 140
- Königsegg-Rothenfels, Maximilian Friedrich (1708–1784), 1761–1784 Erzbischof von Köln 333
- Königstein i. T. (Lkr. Hochtaunuskreis) 240
- Köthen (Lkr. Anhalt-Bitterfeld) 218, 366
- Kohnle, Franz (1863–1930) 365f., 369
- Kolb, Carl von (1800–1868) 383–396
- Kolborn, Hieronymus von (1744–1816) 187
- Kollonitz, Sigismund Graf von (1677–1751), u. a. 1716–1722 Fürstbischof der Diözese Wien, 1722–1751 erster Fürsterzbischof von Wien 151
- Konstanz 98, 170, 172–176, 181, 183, 186–189, 192, 202, 204, 362
- , Collegium Josephinum 204
- , (Fürst-)Bischöfe s. Rodt, Maximilian Christoph von; Schönborn, Damian Hugo von
- , Bistum 24, 169f., 172, 176, 181, 185, 192, 205, 371
- , Domstift 170
- , Generalvikare s. Wessenberg, Ignaz Heinrich von
- Konz (Lkr. Trier-Saarburg) 239
- Konzet, Peter (1788–1858) 201
- Kopf, Josef von (1827–1903) 395
- Krain (ehem. Herzogtum, heut. Rep. in Slowenien) 47, 137, 141, 157
- Krim (Halbinsel) 396
- Kroatien 141f.
- Kuchenmeister von Gamberg, Adam (ca. 1480–1553) 102
- Küderle, Martin 187
- Kuhn
- , Johannes von (1806–1887) 215
- , Karl (1975–1936) 231
- Kurköln 29
- Kurmainz 91, 105
- Kurpfalz 94, 105, 175, 308
- Kurtrier 91
- Laiber, Joseph Ignaz (1781–1856) 201
- Laínez, Diego (1512–1565) 64, 66–68
- Lamberg, Joseph Dominikus von (1680–1761), 1712–1723 Bischof von Seckau, 1723–1761 Fürstbischof von Passau 152
- Lambeth (London)
- , Synode von (1281) 19, 96
- Lambruschini, Luigi (1776–1854), 1819–1830 Erzbischof von Genua 212, 215f.
- Landsberg a. Lech 180
- Langenenslingen (Lkr. Biberach a. d. Riss) 87, 102
- Lannoy, Nicolas de († 1581) 65f.
- Lantershofen (Lkr. Ahrweiler) 236
- Lauber, Joseph (1744–1819) 343
- Laudenbach (Lkr. Main-Tauber-Kreis) 376
- Laugna (Lkr. Dillingen a. d. Donau) 88
- Laupheim (Lkr. Biberach a. d. Riss) 186, 201
- Lauter, Willibald (1810–1861) 199
- Lautlingen (Lkr. Zollernalbkreis) 204
- Lavant (Tirol)
- , Diözese 156
- Le Jay, Claude (ca. 1504–1552) 64–67
- Lehen (Freiburg i. Br.) 180
- Lehmann, Karl Kardinal (1936–2018), 1983–2016 Bischof von Mainz 81
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646–1716) 157
- Leiden (Niederlande) 161
- , Universität 161
- Leinstetten (Lkr. Rottweil) 201
- Leinzell (Lkr. Ostalbkreis) 190
- Leiprecht, Carl Joseph (1903–1981), 1949–1974 Bischof von Rottenburg 241

- Leipzig 85, 97, 100, 395
 –, Universität 103, 153, 356
 Lekér (Ungarn)
 –, Benediktinerabtei 151
 Lemeer, Benedict (1907–1997) 263
 Lenk, Michael (1766–1805) 41f.
 Leo der Große († 461), 440–461 Papst 73
 Leonard von Limoges († 559/620) 34
 Leopold I. (1640–1705), ab 1655 König in Ger-
 manien, ab 1655 in Ungarn, ab 1656 in Böh-
 men, ab 1657 in Kroatien und Slawonien,
 1658–1705 Kaiser des Hl. Röm. Reiches
 Leopold III., gen. der Heilige (1073–1136) 137
 Lérins, Vinzenz von († zwischen 434 und 450)
 282
 Lessing, Gotthold Ephraim (1729–1781) 155
 Levico (Trentino) 158
 Leyen, Carl Caspar von der (1618–1676), 1652–
 1676 Erzbischof und Kurfürst von Trier 313
 Limburg
 –, Priesterseminar 215
 Limburg-Styrum, August Graf von (1721–
 1797), 1770–1797 Bischof von Speyer 175
 Linden, Jakob SJ (1853–1915) 58, 223, 227,
 230f.
 Lindt, Wilhelm van der (1562–1588) 290
 Lingl, Johann Nepomuk (1758–1816) 333
 Linsenmann, Franz Xaver (1835–1898) 366
 Linz 143, 151, 240, 252
 Lipp
 –, Josef von (1795–1869), 1847–1869 Bischof
 von Rottenburg 202, 366, 391
 –, Xaver 375
 Loc-Dieu (Reg. Okzitanien, Frankreich)
 –, Zisterzienserabtei 149
 Löwen (Belgien) 92, 142
 –, Universität 161, 239, 253
 London 258
 Lorichius, Jodocus (1540–1612) 318
 Lothringen 148
 Lothringen, Franz Stephan von (1708–1765),
 1729–1736 als Franz III. Herzog von Loth-
 ringen und Bar, ab 1737 als Franz II. Groß-
 herzog der Toskana, ab 1740 Mitregent in
 den Habsburgischen Erblanden, ab 1745 als
 Franz I. Kaiser des Heiligen Römischen Rei-
 ches 138f., 148, 151–153, 159, 172
 Lovejoy, Arthur O. (1873–1962) 273f.
 Lucca 387
 Ludwig XIV. (1638–1715), französischer Prinz
 aus dem Haus Bourbon, 1643–1715 König
 von Frankreich und Navarra sowie Kofürst
 von Andorra 149
 Ludwig XV. (1710–1774), 1715–1774 König von
 Frankreich und Navarra. 1710–1715 Herzog
 von Anjou 149
 Ludwigsburg 172, 197, 243
 Lützow, Rudolf von (1780–1858) 390
 Luther, Martin (1483–1546) 19, 29, 62, 71f.,
 75, 79, 83, 86, 97–100, 102, 144–146, 157, 290,
 292–296, 301f., 307, 310, 336, 394
 Lutten (Lkr. Vechta) 242
 Luxemburg 93, 104, 312
 Luzern 190, 215f., 218, 366
 –, Bistum 215
 Lycopolis (Titularbistum) 254
 Maarssen (Prov. Utrecht, Niederlande) 265f.
 Maastricht (Prov. Limburg, Niederlande) 252
 Mack, Martin Josef (1805–1885) 214
 Magdeburg 70
 –, (Erz-)Bischöfe s. Brandenburg, Albrecht Kar-
 dinal von
 Mähren 141, 153f.
 Mahlmeister, Wilhelm 23
 Maier, Johann 374
 Mailand 239, 265, 387
 –, Bistum 363
 Mainz 21, 65, 77, 81–105, 113, 176–179, 188,
 199f.
 –, Dom St. Martin 90, 98, 102f., 206, 290
 –, Dominikanerkirche 99
 –, (Erz-)bischofe s. Brandenburg, Albrecht Kar-
 dinal von; Colmar, Joseph Ludwig; Dalbeg,
 Carl Theodor von; Haffner, Leopold; Henne-
 berg, Berthold von; Heusenstamm, Sebastian
 von; Hrabanus Maurus; Ingelheim, Franz
 Anselm von; Ketteler, Wilhelm Emmanuel
 von; Lehmann, Karl Kardinal; Schönborn, Jo-
 hann Philipp von; Schönborn, Lothar Franz
 von
 –, (Erz-)Bistum 24, 81, 95f., 103, 105, 205
 –, Erzstift 188
 –, Favorite (Lustschloss) 93
 –, Hochstift 176
 –, Liebfrauenkirche 99
 –, Mädchenschule der Ursulinen in St. Agnes
 90
 –, Priesterseminar 82, 88, 206
 –, s. a. Moufang, Christoph
 –, St. Agnes
 –, St. Ignaz 92
 –, St. Emmeran 92
 –, St. Stephan 92, 188
 –, St. Viktorstift 97
 –, Universität 90, 99, 206, 244
 –, Weihbischöfe s. Helling, Michael; Volusius,
 Adolph Gottfried
 Malta 239
 Maltitz, Johann von († 1549), 1537–1549 Bi-
 schof von Meißen 100

- Mannheim 211
 –, Jesuitenkolleg 292
 Manzanor, Pius (1761–1774) 154, 156f.
 Mantua (Reg. Lombardei, Italien) 386
 Marburg
 –, Universität 90
 Marcha orientalis (östliche Präfektur des fränkischen Herzogtums Baiern) 137
 Maria Anna von Österreich (1718–1744) 145
 Maria Augusta von Württemberg (1706–1756) 171
 Maria Christina von Österreich (1742–1798) 146
 Maria Josefa von Österreich (1699–1757), seit 1733 Kurfürstin von Sachsen und Königin von Polen 171
 Maria Theresia (1740–1780), ab 1740 regierende Erzherzogin von Österreich und Königin u.a. von Ungarn u. Böhmen, Kaiserin 48, 51, 137–141, 143–162, 164–166, 172, 177, 205, 343, 347f., 352, 354, 358
 Marín-Sola, Francisco 1873–1932) 283–285
 Markelsheim (Bad Mergentheim) 361, 364–366
 Marken 387
 Marktoffingen (Lkr. Donau-Ries) 194
 Martin
 –, Conrad (1765–1844) 204, 211
 –, Johann Adam (1767–1850) 211
 Markt am Inn (Lkr. Altötting) 236
 Martini, Karl Anton von (1726–1800) 161
 Mast, Joseph (1818–1893) 215
 Matthä, Wilhelm (1807–1888) 394
 Matthias (von Österreich) (1575–1619), seit 1608 König von Ungarn und Kroatien, seit 1611 auch König von Böhmen, 1612–1619 Kaiser des Hl. Röm. Reiches und Erzherzog von Österreich 141
 Mauch, Andreas 198, 215
 Maurer, Bernhard (1778–1859) 193
 Maximilian II. Joseph von Bayern (1811–1864), 1848–1864 König von Bayern 394
 Maximilian III. Joseph von Bayern (1727–1777), 1745–1777 Kurfürst von Bayern 348
 Mayer
 –, Franz Xaver (1757–1841) 33–35
 –, Johann Friedrich (1650–1712) 27
 Mazio, Jacques (1800–1851) 213, 216
 Mazzini, Giuseppe (1805–1872) 387–389
 Mechelen (Reg. Flandern, Belgien) 161
 Meckhart, Johann (1506–1559) 289–296, 298, 308
 Meersburg (Lkr. Bodenseekreis) 188, 192
 –, Priesterseminar 204, 211, 217
 Meißen 103
 –, Bischöfe s. Maltitz, Johann von
 Melanchthon, Philipp (1497–1560) 67, 302, 336
 Melber, Johannes († 1514) 19
 Melchers, Paulus Kardinal (1813–1895) 363
 Melchior, Albert (1662–1727) 32f.
 Melhorn, Georg (1513–1563) 292, 296
 Melk (Niederösterreich) 137
 Memmingen 190
 Mendelsohn, Moses (1782/83–1861) 155
 Menne, Edilbert (1750–1828) 30, 36–42
 Mercy, Wilhelm (1753–1825) 188, 190
 Mergentheim (Lkr. Main-Tauber-Kreis) 171, 190, 364, 366, 376
 Merseburg
 –, Bischöfe s. Helding, Michael
 –, Bistum 102
 Messina (Sizilien) 63
 Mets, Josef von (1758–1819) 186, 189, 192, 199, 201
 Mey, Gustav (1822–1877) 58
 Migazzi, Christoph Anton Graf von (1714–1803), 1757–1803 Erzbischof von Wien 161, 163–165
 Miller, Joseph (1750–1788) 343
 Minderer, Sebaldu (1710–1784) 25, 43
 Minderoffingen (Lkr. Donau-Ries) 194
 Missen (Leutkirch, Lkr. Ravensburg) 187
 Mittelbiberach (Lkr. Biberach a. d. Riss) 199
 Mittenwald (Lkr. Garmisch-Partenkirchen) 130, 191
 Mittnacht
 –, Barbara (1855–1896) 364–367, 369f.
 –, Dieter 369
 –, Georg (1846–1896) 361, 364–367, 369f.
 –, Georg (1877–1962) 364–367, 369
 –, Georg Joseph (1885–1887) 364
 –, Kaspar Joseph (1882–1983) 364
 –, Margareta (1883–1973) 364
 –, Margaretha (1822–1904) 370
 –, Martin (1876–1956) 364–367, 369
 –, Philipp (1879–1963) 364
 –, Pius (1890–1917) 364
 –, Regina (1886–1913) 364
 –, Valentin (1813–1904) 370
 Mönchengladbach-Hardt 235
 Möhler, Johann Adam (1796–1838) 198, 208, 287
 Möhn (Welschbillig, Lkr. Trier-Saarburg) 239
 Mönnichs, Theodor SJ (1866–1957) 59
 Mössingen (Lkr. Tübingen) 200
 Montegiorgio (Reg. Marken, Italien) 239
 Montpellier (Okzitanien) 148f., 352
 –, Bischöfe s. Colbert de Croissy, Charles-Joachim
 –, Diözesanseminar 149

- , Königliche Akademie der Wissenschaften 149
- Moosheim (Bad Saulgau, Lkr. Sigmaringen) 198
- Mosheim, Johann Lorenz von (1693–1755) 342
- Morone, Giovanni (1509–1580) 87
- Mose (bibl. Figur) 34
- Moser, Paul von (1857–1912) 228
- Moufang, Christoph (1817–1890) 22, 82f., 85f., 90, 92, 94–96, 98, 100f.
- Mühlendorf (Bamberg) 140
- Mühlheim a. d. Donau (Lkr. Tuttlingen) 377
- Müller (Schultheiß von Iggingen) 374
- Müller
- , Erich 23
- , Ignaz (1713–1782) 145
- , Joseph (1845–1924) 232
- München 126, 187, 191, 200, 223, 225–228, 234, 236, 241, 253f., 282
- , Hofkirche 174
- , Jesuitenkolleg 142
- , Lyzeum 174
- , Universität 82, 140, 198, 236, 239, 243, 368
- München-Freising
- , Bischöfe s. Döpfner, Julius August Kardinal
- Münnerstadt (Lkr. Bad Kissingen) 333, 337f., 347, 349
- , Augustinerkloster St. Michael 24, 333–336, 338, 341, 343f., 346–350, 352, 354–359
- Münster i. W. 21, 92, 175, 235, 242, 252, 368
- , Bischöfe s. Galen, Clemens August Graf von; Höffner, Joseph Kardinal
- , Bistum 150
- , Universität 236, 241f., 368
- Münsterschwarzach (Lkr. Kitzingen)
- , Benediktinerabtei 337
- Mulders, Gerard (1913–1981) 265
- Muratori, Ludovico Antonio (1672–1750) 158
- Murzinowsky von 387
- Nacchianti, Giacomo (1502–1569) 248
- Nack, Karl (1751–1828) 175f.
- Nancy 148
- Napoleon III. (1808–1873) 388
- Napoleon Bonaparte (1769–1821) 95, 104, 168, 376
- Nast, Henriette 396
- Nast-Kolb, Adolf von (1839–1921) 383
- Naumburg
- , Bischöfe s. Pflug, Julius von
- Nausea, Friedrich (um 1496–1552), 1541–1552
Bischof von Wien 83, 85, 97f., 100, 102f., 105
- Neapel 387f.
- Neckarsulm (Lkr. Heilbronn) 376
- Neresheim 197
- , Benediktinerabtei 170, 172, 175–177, 201, 372
- , s. a. Werkmeister, Benedikt Maria von; Pracher, Beda
- Neuburg a. d. Donau
- , Jesuitenkolleg 88
- Neuenburg (Lkr. Breisgau-Hochschwarzwald) 204
- Neumayr, Franz (1697–1765) 47
- Neunheuser, Burkhard OSB (1903–2003) 252
- Neustadt a. d. Saale (Lkr. Rhön-Grabfeld) 126, 324
- Neu-Ulm 236
- Neuwürttemberg 169
- Neve (Titularbistum) 230
- , Bischöfe s. Knecht, Friedrich Justus
- Newman, John Henry (1801–1890) 210, 270
- Nickel, Goswinus (1582–1664) 313
- Nicolai, Friedrich (1733–1811) 154f.
- Niederlande 16, 24, 80, 157, 257–269, 278
- Nieder-Lausitz 103
- Nijmegen (Niederlande) 142, 257, 290
- , Universität 258
- Noack, Friedrich (1858–1930) 393
- Noailles, Louis-Antoine de (1651–1729), 1695–1729
Erzbischof von Paris 148
- Nömer, Franz Andreas (1752–1808) 174, 179
- Nonnenwerth (Insel) 239
- Nürnberg 19, 101
- Nürtingen (Lkr. Esslingen) 181
- Nusbiegel, Georg Paul (1713–1776) 353
- Obermarchtal (Lkr. Alb-Donau-Kreis) 192, 215
- , Prämonstratenser-Chorherrenstift 192
- Oberndorf (Lkr. Rottweil) 170, 185, 198, 366
- Oberrheinische Kirchenprovinz 200, 372, 391
- Oberstadion (Lkr. Alb-Donau-Kreis) 189, 205
- Oberschefflenz (Lkr. Neckar-Odenwald-Kreis) 211
- Oberteuringen (Lkr. Bodenseekreis) 187
- Oberthür, Franz (1745–1831) 352
- Ochsenfurt (Lkr. Würzburg)
- , Kapuzinerkloster 337
- Ochsenhausen (Lkr. Biberach a. d. Riss) 201
- , Benediktinerabtei 171
- Odenheim (Lkr. Karlsruhe) 187
- Oeffingen (Lkr. Rems-Murr-Kreis) 190
- Oellingen (Lkr. Würzburg) 179
- Österreich 20, 23f., 47f., 62, 66, 68, 70, 80, 117, 137–145, 147, 149–151, 153–167, 169–173, 175, 177, 201, 205, 343–345, 385, 387–390
- , Erbfolgekrieg (1740–1748) 148, 153, 166
- , Erzherzogtum 68
- Österreichische Niederlande 146
- Oestrich (Rheingau) 82, 95

- Oettingen-Wallerstein (Fürstentum) 170
 Oggelsbeuren (Lkr. Biberach a. d. Riss) 199
 Oggersheim (Ludwigshafen) 292
 Ohler, Aloys Karl (1817–1889) 59
 Olave, Martin de (1507–1556) 66f., 69
 Oldenburg 242
 Olkus, Margaretha, s. Mitternacht, Margaretha
 Onymus, Adam (1754–1836) 352
 Origenes († 254) 74
 Origenisten 305
 Osiander, Lucas (1534–1604) 71f., 292
 Osnabrück 158
 –, Bistum 150
 Osterfeine (Lkr. Vechta) 242
 Osternburg (Oldenburg) 242
 Ottaviani, Alfredo Kardinal (1890–1979) 242
 Ottolander, Pieter den (1926–1979) 262
 Oudenbosch (Prov. Noord-Brabant, Niederlande) 252
 Oudinot, Nicolas Charles Victor (1791–1863) 388f.
 Overberg, Bernard (1754–1826) 55, 105, 207
 Ow-Wachendorf, Adolf Freiherr von (1818–1873) 389
- Padberg, Rudolf (1910–1998) 253f.
 Paderborn 253, 309, 335
 –, (Erz-)Bischöfe s. Jaeger, Lorenz
 –, (Erz-)Bistum 150
 –, Hochstift 150
 Padua
 –, Universität 103
 Palermo 387
 Parhamer, Ignaz SJ (1715–1786) 21, 47, 151–155
 Paris 101, 149, 153, 188, 212, 243, 396
 –, Collège de Clermont 149
 –, Erzbischöfe s. Noailles, Louis-Antoine de
 –, Sorbonne 149, 243
 –, St. Roch 149
 Passau 152, 161, 290f., 294, 308
 –, Bistum 152, 156, 162
 –, (Fürst-)Bischöfe s. Firmian, Leopold Ernst Kardinal von; Lamberg, Joseph Dominikus von; Thun-Hohenstein, Joseph Maria Graf von
 –, Priesterseminar 159
 –, Universität 174, 243
 Paul V. (1552–1621), 1605–1621 Papst 21
 Paul VI. (1897–1978), 1963–1978 Papst 262f., 276
 Paulus (bibl. Figur) 37, 71–73, 76, 103
 Pavia (Reg. Lombardei, Italien) 363
 Perckmayr, Reginald OSB (ca. 1679–1742) 144
 Perg und Machland, Adelheid von 137
- Pestalozzi, Johann Heinrich (1746–1827) 170, 355
 Petrus (bibl. Figur) 79, 137, 164
 Petrus Lombardus († 1160) 65, 67, 78
 Pflanz, Benedikt Alois (1797–1844) 198, 208
 Pflug, Julius von (1499–1564), 1542–1564 Bischof von Naumburg 84, 86, 103–105
 Philippsburg (Lkr. Karlsruhe) 187
 Philippus a. SS. Trinitate (1603–1671) 245
 Pichler, Caroline (1769–1843) 148
 Pieve Santo Stefano (Prov. Arezzo, Italien) 239
 Pittroff, Franz Christian (1739–1814) 343, 354
 Pius IV. (1499–1565), 1559–1565 Papst 20, 199
 Pius V. (1504–1572), 1566–1572 Papst 20, 98, 276, 280, 287
 Pius VII. (1742–1823), 1800–1823 Papst 191
 Pius IX. (1792–1878), 1846–1878 Papst 387, 389f., 392
 Pius X. (1835–1914), 1903–1914 Papst 249, 363
 Plato (428/427–348/347 v. Chr.) 51, 71, 343, 355
 Pohlschneider, Johannes (1899–1981), 1954–1974 Bischof von Aachen 242
 Polanco, Juan de (1517–1576) 63f., 66, 68
 Pomesanien (Altpreußen)
 –, Bischöfe s. Wigand, Johann
 Pommersfelden (Lkr. Bamberg) 93
 Portugal 387
 Pouget, François-Aimé (1666–1723) 128, 148–150, 352
 Pracher, Beda (1750–1819) 172, 177, 188, 201
 Prag 78
 –, Jesuitenkolleg 78
 Pressburg (Bratislava) 205
 Pretorius, Petrus († 1588) 70
 Preußische Akademie der Wissenschaften 140
 Preußen 147, 150, 153f., 368, 385, 391
 Preysing, Konrad Graf von (1880–1950), 1932–1935 Bischof von Eichstätt, 1935–1950 Bischof von Berlin 278
 Prugger, Martin (1667–1732) 115
 Pullach (Lkr. München) 241, 251
- Raab, Karl (1882–1958) 23
 Rader, Matthäus (1561–1634) 61
 Radolfzell (Lkr. Konstanz) 191, 213
 –, Landkapitel 191
 Räß, Andreas (1794–1887), 1842–1887 Bischof von Straßburg 206
 Rahner, Karl (1904–1984) 241, 252, 254–256, 285
 Rastatt 204
 –, Schullehrerseminar 53
 Rattenried (Argenbühl, Lkr. Ravensburg) 215
 Ratzinger, Joseph s. Benedikt XVI.

- Ravensburg 187
 Rautenstrauch, Franz Stephan (1734–1785) 51f., 167
 Rechberg (schwäbisches Adelsgeschlecht) –, Grafschaft 171, 215
 Rechberghausen (Lkr. Göppingen) 365
 Regensburg 95, 180, 188, 217, 219, 241
 –, Bischöfe s. Sachsen, Clemens Wenzeslaus von
 –, Bistum 217
 –, Klerikalseminar 88
 –, St. Emmeram 191
 –, Universität 236
 Reinkens
 –, Joseph Hubert (1821–1896) 94
 –, Wilhelm (1811–1889) 94
 Remagen (Lkr. Ahrweiler) 239
 Reutte in Tirol 173
 Revò (Reg. Trentino-Südtirol, Italien) 161
 Ried (Lkr. Günzburg) 204
 Riedel, August Heinrich (1799–1883) 394
 Riedlingen (Lkr. Biberach a. d. Riss) 192, 194
 Rieg, Benedikt (1858–1941) 231
 Ringmüller, Joseph (1737–1783) 350f.
 Ringschnait (Lkr. Biberach a. d. Riss) 201
 Rißegg (Biberach a. d. Riss) 199
 Rißtissen (Ehingen, Lkr. Alb-Donau-Kreis) 186
 Rodt
 –, Franz Konrad von (1706–1775), 1750–1775 Fürstbischof von Konstanz 170
 –, Maximilian Christoh von (1717–1800), 1775–1790 Fürstbischof von Konstanz 170, 172f.
 Röhlingen (Ellwangen [Jagst]) 192
 Rom 16, 20, 66–69, 71, 78, 101, 137, 149–151, 155, 162, 164–166, 179, 191f., 195, 197, 203f., 212f., 216, 235, 239f., 243, 246, 250, 252f., 262–269, 271, 276, 299, 313, 362, 372, 383–396
 –, Bischöfe s. Stephan I.
 –, Collegium Germanicum 160f., 251–253
 –, s. a. Buuck, Friedrich SJ
 –, Erstes Vatikanisches Konzil (1869) 276, 282–287, 366
 –, Heiliger Stuhl 150, 262f., 266, 372, 386, 396
 –, Heiliges Offizium 392
 –, Päpste s. Benedikt XIV.; Benedikt XVI.; Clemens XIV.; Gregor XVI.; Johannes Paul II.; Leo der Große; Paul V.; Paul VI.; Pius IV.; Pius V.; Pius VII.; Pius IX.; Pius X.; Urban VIII.
 –, Römische Kurie 17, 280, 385f., 391, 396
 –, Rota
 –, Universität 90, 152, 161, 175f., 235, 239, 241–243, 251–254
 –, Vatikan 261, 264f., 392
 –, Villa Medici 394
 –, Zweites Vatikanisches Konzil (1962–1965) 16, 24, 235–243, 245, 254f., 257–260, 262, 269, 275–278, 280, 284–286
 Roser, Karl von (1787–1861) 388
 Rosone (Ungarn)
 –, Titularbistum 160
 Rossi, Pellegrino (1787–1848) 387
 Rot (Bad Mergentheim, Lkr. Main-Tauber-Kreis) 365
 Rot a. d. Rot (Lkr. Biberach a. d. Riss)
 –, Prämonstratenserklöster 190
 Rotenfels (Lkr. Rastatt) 217
 Rothschild (Bankhaus) 385
 Rott am Inn (Lkr. Rosenheim)
 –, Benediktinerabtei 130, 191
 Rottenburg(-Stuttgart) 23f., 170, 183, 191f., 194, 200–202, 213, 223, 225, 228–231, 233, 241, 377f.
 –, Bischöfe s. Keller, Johann Baptist von; Keppeler, Paul Wilhelm von; Lipp Josef von; Leiprecht, Carl Joseph; Sproll, Joannes Baptist
 –, Bistum 15, 23f., 176, 191f., 196, 200, 202, 213, 221–223, 225, 228, 232–234, 236, 366, 368, 372, 378, 391
 –, Priesterseminar 186, 223, 228, 233f., 236, 365, 376
 –, Stadtpfarrkirche 376
 –, Wegentalkirche 376
 Rotterdam
 Rottweil 171, 175, 182, 190, 193, 197–199, 201, 241, 366
 –, Landkapitel 170
 Rotweil am Kaiserstuhl (Vogtsburg) 187
 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 141
 Rusch, Paulus (1903–1986), 1964–1980 Bischof von Innsbruck 254, 256
 Russland 387
 Ryswick (Rijswijck) (Südholland) 92
 Sabina (Bistum in Italien) 215
 Sachsen 67, 100, 296, 309, 385, 388
 –, Herzogtum 97
 Sachsen
 –, Clemens Wenzeslaus von Sachsen (1739–1812), ab 1763 Bischof von Regensburg und Freising, ab 1768 Fürstbischof und Kurfürst von Trier und Fürstbischof von Augsburg, ab 1787 Fürstpropst von Ellwangen 171, 173f.
 –, Johann I. (1801–1873), ab 1854 König von Sachsen 388
 –, Maria Augusta (1827–1857) 388
 Sachsen-Teschen, Albert Kasimir von (1738–1822) 146

- Sägmüller, Johannes Baptist (1860–1942) 231
 Saffi, Aurelio (1819–1890) 387
 Sagan (Schlesien) 117, 160, 162–166
 –, Augustinerchorherrenstift 48f., 159, 169, 205
 –, Äbte s. Felbiger, Johann Ignaz von
 –, Georg Heinrich (Chorherr) 163
 Sailer, Johann Michael (1751–1832) 57, 95, 179f., 186, 189, 191, 204f., 207
 Saint Malo (Bretagne, Frankreich) 149
 Salach (Lkr. Göppingen) 383
 Salamanca 245
 –, St. Stephan 245
 Salem (Lkr. Bodenseekreis) 191, 213
 –, Zisterzienser-Reichsabtei 187, 203
 Salmansweil s. Salem
 Salmerón, Alfonso (1515–1585) 66f.
 Salzburg 100f., 130, 152, 161, 177, 180, 191, 213
 –, Diözese 156
 –, Klerikalseminar 88
 –, Schullehrerseminar 52, 343
 –, Universität 53, 130, 144, 179, 188, 191
 Salzstetten (Lkr. Freudenstadt) 199
 Sambuga, Joseph A. (1752–1815) 95
 Sardinien-Piemont 387, 396
 Sasbach (Ortenaukreis) 204
 Sauer, Joseph (1803–1867) 210
 Saulgau (Lkr. Sigmaringen) 201
 Schäfer, Karl Theodor (1900–1974) 240f.
 Schauf, Heribert (1910–1988) 235–237, 239–256
 Schenk von Staufenberg (Adelsgeschlecht) 186
 Schepbach (Lkr. Hohenlohekreis) 289
 Scherenberg, Rudolf von († 1495), 1466–1495
 Fürstbischof von Würzburg 109
 Scherer, Georg SJ (1540–1605) 143
 Schian, Martin (1869–1944) 358
 Schillebeeckx, Edward (1914–2009) 262f.
 Schlayer, Johannes (1792–1860) 200
 Schlesien 49f., 117, 141, 147, 153, 157, 159f., 169, 173, 175, 177, 344, 392
 –, Herzogtum 48
 Schlöder, Johann (1766–1834) 375
 Schlözer, Kurd von (1822–1894) 393
 Schluchtern (Leingarten, Lkr. Heilbronn) 211
 Schmaus, Michael (1897–1993) 240, 248
 Schmid, Christoph von (1768–1854) 55, 189f., 193, 204f.
 Schmidt, Michael Ignaz (1736–1794) 117, 352–355, 358
 Schmitt, Johann (1892–1955) 23, 139f.
 Schneider
 –, Eulogius (1756–1794) 179
 –, Johann Baptist (1791–1857) 190
 Schneller, Anton (1783–1811) 173–175, 179
 Schöffler
 –, Ivo (um 1500–1552 oder 1555) 98
 –, Peter (um 1425–um 1503) 96, 98
 Schönborn
 –, Damian Hugo von (1676–1743), ab 1719
 Fürstbischof von Speyer, ab 1721 Kardinal, ab 1740 Fürstbischof von Konstanz 175
 –, Friedrich Karl (1674–1746), 1729–1746 Fürstbischof von Würzburg und Bamberg 354
 –, Johann Philipp von (1605–1673), ab 1647
 Erzbischof von Mainz, ab 1642 Fürstbischof von Würzburg, ab 1663 Bischof von Worms 88, 90, 93, 110f., 114, 120, 333, 339f., 358
 –, Lothar Franz von (1655–1729), 1693–1729
 Fürstbischof von Bamberg, 1695–1729
 Kurfürst und Erzbischof von Mainz 93, 104
 Schöninger, Franz Xaver (1792–1845) 194
 Schöpf, Gregor (1772–1820) 348
 Schörzingen (Schömburg, Lkr. Zollernalbkreis) 193, 198, 201
 Schoonenberg, Piet SJ (1911–1999) 258, 262f.
 Schreibmayr, Franz (1907–1985) 15
 Schultes, Reginald (1873–1928) 283–285
 Schussenried (Lkr. Biberach a. d. Riss) 201
 Schuster
 –, Georg 375
 –, Ignaz (1813–1869) 58, 198, 202, 222, 366f.
 Schwaben 81, 87, 101, 170, 176, 179f., 196, 201, 231, 396
 Schwabsberg (Lkr. Ostalbkreis) 375f.
 Schwäbisch Gmünd (Lkr. Ostalbkreis) 170f., 175, 181, 194, 199f., 202, 241, 365f., 378–381
 –, Heilig-Kreuz-Münster 381
 –, Oberamt 371, 373f., 380, 382
 –, s. a. Stängel, Jakob
 Schwäbisch Hall 19
 Schwäbischer Kreis 169
 Schwannstadt (Oberösterreich) 151
 Schwarzel, Carl (1746–1809) 179f.
 Schwaz (Tirol) 143
 Schweiger, Melchior 371, 374
 Schweinfurt 179
 Schweiz 173, 212, 229, 251, 340, 355, 392
 Schwendi (Lkr. Biberach a. d. Riss) 194
 Schwyz (Schweiz) 252
 Scyrus (Titularbistum) 241
 Seckau (Steiermark) 159
 –, Bischöfe s. Firmian, Leopold Ernst Kardinal von; Lamberg, Joseph Dominikus von
 –, Bistum 156
 Seckler, Max (* 1927) 243
 Seedorf (Lkr. Rottweil) 193
 Segneri, Paolo (1624–1694) 128
 Seinsheim, Adam Friedrich von (1708–1779), 1755–1779 Fürstbischof von Würzburg,

- 1757–1779 Bischof von Bamberg 118, 352–354, 359
 Seligenstadt (Lkr. Offenbach) 82
 Sengle, Matthäus (1783–1867) 376
 Sestri Levante (Reg. Ligurien, Italien)
 's-Heerenberg (Prov. Gelderland, Niederlande) 252
 Sidon (Titularbistum) 102
 Siebenbürgen 141
 Siena 239
 –, Universität 170
 Sigglen (Argenbühl, Lkr. Ravensburg) 215
 Sigmaringen 81
 Sindelfingen (Lkr. Böblingen) 369
 Sinsheim (Lkr. Rhein-Neckar-Kreis) 211
 Sirleto, Guglielmo (1514–1585) 199
 Slawischer Sprachraum 245
 Slawonien (hist. Reg. in Kroatien) 141
 Socher, Georg (1747–1807) 29, 195f.
 Sokrates (469–399 v. Chr.) 36, 51–53, 176f., 179, 187, 193, 301, 333, 342–344, 346–348, 350, 355, 358
 Sontheim (Lkr. Unterallgäu) 193
 Soto, Pedro OP (1494/1500–1563) 65
 Spanien 138, 244f., 387, 392
 Spaur, Karl Graf von (1794–1854) 394
 Spessart
 Speyer 175, 177, 206
 –, Bischöfe s. Limburg-Styrum, August Graf von; Schönborn, Damian Hugo von; Weis, Nikolaus
 –, Bistum 169, 175, 205, 371
 –, Reichskammergericht 102
 Spies, Placidus (1592–1659) 143
 Split (Kroatien) 239, 254
 –, (Erz-)Bischöfe s. Franić, Franjo
 Sproll, Joannes Baptista (1870–1949), 1927–1949 Bischof von Rottenburg 24, 221–229, 231–234
 St. Andrä (Kärnten) 251
 St. Gallen 201
 –, Diözese 229
 St. Johann (Tirol) 88
 Stadion
 –, Friedrich Lothar von (1761–1811) 187
 –, Johann Philipp von (1763–1824) 187
 Stängel, Jakob 374
 Stäudlin, Karl Friedrich (1761–1826) 146
 Stans (Ktn. Nidwalden, Schweiz)
 –, Kloster St. Klara 170
 Stapf, Franz (1766–1820) 193f., 205
 Stapleton, Thomas (1535–1598) 245
 Stattler, Benedikt (1728–1797) 42
 Steffan, Johann Michael 339
 Steiermark 47, 137, 141, 147, 152, 156f., 166
 Steigentesch, Johann Friedrich 94
 Steill, Friederich († 1704) 99
 Stein (Ktn. Schaffhausen, Schweiz)
 –, Landkapitel 191
 Steinbach (Lkr. Esslingen) 177
 Steinberg (Ulm) 214
 Steinfeld (Lkr. Main-Spessart) 126, 324f.
 Steinheim am Main (Main-Kinzig-Kreis) 93
 Stephan I. († 257), 254–257 Bischof von Rom 273
 Stetten (Lkr. Bodenseekreis) 213
 Stetten am kalten Markt (Lkr. Sigmaringen) 191
 Steudlin (Steidlin), Johannes Matthias 338
 Steyr (Oberösterreich) 152
 Stieglitz, Heinrich (1868–1920) 225
 Stimpfach (Lkr. Schwäbisch Hall) 174
 Stock, Simon von 161
 Stockach (Lkr. Konstanz) 201
 Stolz, Alban (1808–1883) 217
 Straßburg 157, 366
 –, Bischöfe s. Räß, Andreas
 –, Priesterseminar 206
 –, Universität 157
 Strasser, Willibald (1769–1846) 188f.
 Straubing 174
 Strauch, Benedikt (1724–1803) 49f., 159, 162f., 353
 Ströbele, Urban (1781–1858) 192
 Strobel, Bernhard (1779–1859) 197, 201
 Stuttgart 146, 176f., 190f., 195, 200f., 213, 225, 241, 243, 251, 366, 372, 376, 383f., 388, 390f., 393–395
 –, Neues Schloss 171
 –, Schloss Hohenheim 171
 –, Schloss Monrepos 171
 –, Schloss Solitude 171
 Südamerika 245
 Süßen (Lkr. Göppingen) 215
 Swieten, Gerard van (1700–1772) 161
 Tarancón (Prov. Cuenca, Spanien) 245
 Tauler, Johannes (ca. 1300–1361) 78
 Thalsofer, Franz Xaver (1867–1925) 23, 61, 139
 Thannhausen (Lkr. Günzburg) 189f., 205
 Theiner, Augustin (1804–1874) 392f., 396
 Thennenbach (Lkr. Emmendingen)
 –, Zisterzienserabtei 187
 Thomas von Aquin (um 1225–1274) 84, 96, 99, 297, 310f., 362
 Thorwaldsen, Berthel (1770–1844) 393
 Thüringen 100
 Thun-Hohenstein, Joseph Maria Graf von (1713–1763), 1761–1763 Fürstbischof von Passau 161
 Tiefenbach (Lkr. Karlsruhe) 187
 Tilmann, Klemens (1904–1984) 15

- Tirol 47, 141, 173
 Tisis (Feldkirch, Vorarlberg) 251
 Tittmoning (Lkr. Traunstein) 88
 Torrighiani, Luigi Maria (1697–1777) 151
 Tortosa (Katalonien, Spanien) 19
 Toskana 387, 394
 Trapè, Agostino (1915–1987) 239
 Trarbach (Lkr. Bernkastel-Wittlich) 318
 Trattner, Thomas von (1717–1798) 150
 Treffelhausen (Lkr. Göppingen) 58, 202, 366
 Trenčín (Ungarn)
 –, Jesuitenkloster 151
 Trient 159, 161
 –, Konzil von (1545–1563) 18, 20f., 23, 25, 29, 42, 45f., 62, 64, 73f., 79, 98, 102, 105, 129, 142, 199, 212, 237f., 243, 245–248, 252, 275–278, 280, 287, 325, 363
 –, Suffraganbistum 159
 Trier 161, 239, 244, 252, 312
 –, Bistum 175
 –, Bischöfe s. Leyer, Carl Caspar von der; Sachsen, Clemens Wenzeslaus von
 –, Priesterseminar 239, 244
 –, Universität 239
 Triest 383
 Trnava (Slowakei) 151
 Tromp, Sebastian SJ (1889–1975) 252
 Trütsch, Josef (1918–2009) 252
 Tübingen 181, 199f., 205, 208, 240, 243
 –, Universität 56, 102, 146, 192, 194, 198, 200, 202, 206, 209, 214f., 229, 231, 236, 241, 243, 250, 253, 287, 365f., 386
 –, Wilhelmsstift 181, 198, 202, 214, 236, 366
 Türkei 307, 330
 Turin 153

 Ubbergen (Prov. Gelderland, Niederlande) 252
 Überlingen (Lkr. Bodenseekreis) 190
 Ulfeldt, Anton Graf von (1699–1769) 139
 Ulm 177, 186, 189, 201, 205, 386
 Umbrien 215
 Ungarn 138f., 141f., 157, 159f., 165, 172
 Unlingen (Lkr. Biberach a. d. Riss) 395
 Unter-Ailingen (Friedrichshafen, Lkr. Bodenseekreis) 202, 366
 Unterkarlstadt (Lkr. Main-Spessart) 325
 Unterkochen (Aalen, Lkr. Ostalbkreis) 366
 Urban VIII. (1568–1644), 1623–1644 Papst 312
 Ursberg (Lkr. Günzburg) 289

 Vacha (Wartburgkreis) 100
 Valdes, Juan de (ca. 1490–1541) 63
 Valier, Agostino Kardinal (1531–1606) 276
 Valkenburg (Prov. Limburg, Niederlande) 241, 251f.

 Valladolid 245
 Varnbüler, Karl von (1809–1889) 395
 Vellnagel, Christian Ludwig August von (1764–1853) 394, 396
 Venedig
 –, Universität 103
 Veringenstadt (Lkr. Sigmaringen) 82
 Vermandois (Grafschaft in Nordfrankreich) 149
 Versailles 148
 Vicari, Hermann von (1773–1868), 1842–1868
 Erzbischof von Freiburg 202, 204, 211f., 219
 Vierthaler, Franz Michael (1758–1827) 52f., 343
 Visser, Jan (* 1931) 263, 265f.
 Viterbo (Reg. Latium, Italien) 215
 Vizzardelli, Carlo (1791–1851) 216
 Vogel, Matthäus SJ (1695–1766) 289, 292, 300–302, 306–308
 Vogler, Georg (1585–1635) 113–115, 119–128, 130, 134f., 340
 Voll, Franz (1739–1818) 354
 Volusius, Adolph Gottfried (1617–1679), 1676–1679 Weihbischof in Mainz 90f., 104, 113f.
 Vorarlberg 254
 Vorderösterreich 143, 170, 172, 347

 Wäschenbeuren (Lkr. Göppingen) 193
 Wagner
 –, Bartholomäus (1560–1629) 289, 302, 304, 306–308
 –, Franz Alois (1771–1837) 377
 –, Michael (1758–1838), Regens von Ellwangen 375
 Waiblingen, Agnes von 137
 Waitzen/Vác (Ungarn) 161
 Waldburg-Zeil (Herrschergeschlecht) 170
 Waldershof (Lkr. Tirschenreuth) 292
 Waldmössingen (Lkr. Rottweil) 185
 Walldürn (Lkr. Neckar-Odenwald-Kreis) 371, 374f.
 Wallerstein (Adelsgeschlecht) 190
 Wallerstein (Lkr. Donau-Ries) 194
 Walluf (Lkr. Rheingau-Taunus-Kreis) 92
 Walter, Peter (1950–2019) 81, 85, 99
 Wangen (Lkr. Ravensburg) 193, 215
 Washington 236
 Weber
 –, Franz (1901–1974) 23
 –, Heinrich (1834–1898) 21
 Weickum, Karl (1815–1896) 355–357
 Weikersheim (Lkr. Main-Tauber-Kreis) 364
 Weil der Stadt (Lkr. Böblingen) 194
 Weildorf (Salem, Lkr. Bodenseekreis) 191, 213
 Weilheim (Lkr. Tuttingen) 190

- Weimar
 –, Weimarer Republik (1918–1933) 278
 Weingarten (Lkr. Ravensburg) 24, 197
 Weis, Nikolaus (1796–1869), 1842–1869 Bischof von Speyer 106
 Weissenau (Ravensburg)
 –, Prämonstratenserabtei 187, 192
 Welschenberg (Lkr. Tuttlingen) 377
 Werfer, Albert (1815–1885) 56
 Werkmeister, Benedikt Maria von OSB (1745–1823) 172, 177–179, 182, 188, 195, 372f.
 Wermsdorf (Lkr. Nordsachsen)
 –, Schloss Hubertusburg 171
 Werner
 –, Carl (1808–1894) 394
 –, Johann 374
 Wessenberg, Ignaz Heinrich von (1774–1860), 1802–1821 Generalvikar des Bistums Konstanz 105, 181, 185–189, 195, 201, 362, 372
 Westernhofen (Lkr. Ostalbkreis) 243
 Westernhausen (Schöntal, Lkr. Hohenlohekreis) 194
 Westfalen 92, 153, 158
 –, Westfälischer Friede (1648) 26
 Westhausen (Lkr. Ostalbkreis) 190, 201
 Widenhofer, Franz Xaver (1708–1755) 116–118, 133, 176, 191
 Wied, Hermann von (1477–1552) 75
 Wien 20, 37, 47f., 52, 65f., 67–69, 71, 102, 138, 140, 142f., 145f., 148–157, 160f., 163–166, 170, 172f., 175, 181, 188, 192, 200–202, 205, 241, 251, 344–346, 352, 362, 376, 390f.
 –, Barnabitenkloster 145
 –, (Erz-)Bischöfe s. König, Franz Kardinal; Kolonitz, Sigismund Graf von; Migazzi, Christoph Anton Graf von; Nausea, Friedrich
 –, (Erz-)Bistum 69, 142, 151–153
 –, Dominikanerkloster 65
 –, (Erz-)Diözese 47, 159
 –, Favorita (kaiserlicher Sommersitz auf der Wieden) 141
 –, Hofburg 154f.
 –, Hofkirche 151
 –, Österreichisches Staatsarchiv 157
 –, Schloss Schönbrunn 177
 –, St. Anna 143
 –, St. Peter 160
 –, St. Stephan 85, 160
 –, Universität 65, 68, 93, 142, 151, 156, 158, 160f., 165, 170, 174, 204, 354, 362
 Wiesbaden-Bibrich 253
 Wiesentheid (Lkr. Kitzingen) 324
 Wigand, Johann (1523–1587), 1575–1587 Bischof von Pomesanien 70f.
 Wilberg, Johann Friedrich (1766–1846) 341
 Wild (Ferus), Johannes (1495–1554) 101f.
 Wildt, Franz Xaver (1780–1844) 379, 381
 Wilhelm I. (1781–1864), 1816–1864 König von Württemberg 384, 386f., 390–396
 Windische Mark (hist. Gebiet im heut. Slowenien) 137
 Windischmann, Friedrich (1811–1861) 82
 Wirsberg, Friedrich von (1507–1573), 1558–1573 Fürstbischof von Würzburg 109, 112
 Wittenberg 100
 Wittislingen (Lkr. Dillingen a. d. Donau) 173
 Witzel, Georg (Wicelius d. Ä.) (1501–1573) 20, 84f., 100–103, 105
 Wohler, Johann Conrad 177
 Wolf, Lorenz (1769–1833) 132
 Wolfach (Lkr. Ortenaukreis) 188
 Wolff, Christian (1679–1754) 160
 Wolff (Lupi), Johannes († 1468) 97
 Worms 102, 142
 –, Bischöfe s. Burchard von Worms, Schönborn, Johann Philipp von
 –, Bistum 169, 205, 371
 Württemberg 19, 167, 169f., 171, 177, 180–182, 192f., 196, 203, 208, 213, 223, 225, 232, 364, 366, 371–375, 378–380, 382–393, 395f.
 –, Herzogtum 168, 171, 379
 –, Königreich 181, 196, 371f., 382
 –, Württembergische Landesbibliothek 171
 Würzburg 16, 21, 23, 93, 105, 109, 111–113, 115, 117–119, 121, 126, 128, 130, 170, 174, 176, 178–180, 191, 198, 201, 324, 334, 337–340, 350, 352, 354, 358
 –, (Fürst-)Bischöfe s. Döpfner, Julius August Kardinal; Echter von Mespelbrunn, Julius; Erthal, Franz Ludwig von; Greiffenclau, Johann Philipp von; Scherenberg, Rudolf von; Schönborn, Friedrich Karl; Schönborn, Johann Philipp von; Seinsheim, Adam Friedrich von; Wirsberg, Friedrich von
 –, Bistum 24, 94, 104, 109, 111, 113, 117–119, 122, 133, 169, 179, 181, 201, 205, 337, 366, 371, 373, 378
 –, Collegium Pauperum 351
 –, Franziskanerkirche 112
 –, Großherzogtum 119
 –, Hochstift 338, 352, 354, 358f.
 –, Jesuitenkolleg 352
 –, Liebfrauenkirche 176
 –, Priesterseminar 352f., 356
 –, St. Johannes (Stift Haug) 339
 –, St. Kilian (Dom) 112
 –, St. Peter 176
 –, St. Stephan 348
 –, Universität 116, 119, 175f., 179, 235, 335, 339, 350, 359, 362
 –, Ursulinenkloster 116

- Wunderlich-Vogy, Virginie Josephine († 1842)
395f.
Wurmlingen (Lkr. Tuttlingen) 190
- Zarenreich 387
Zengg-Modruš (Kroatien)
–, Bistum 156
Ziegelbach (Bad Wurzach, Lkr. Ravensburg)
214
Zieger, Franz Adam (1775–1837) 190
Zimmermann, Michael († 1565) 69
Zitter, Possidius (1723–1802) 333, 339, 346–
348, 354, 358
Zöbingen (Lkr. Ostalbkreis) 190, 193
Zornheim (Lkr. Mainz-Bingen) 92
Zürich 170, 251, 340f., 344
–, Collegium Carolinum 170
Zwenbrugger, Ioannes (1598/99–1662) 313
Zwick, Elisabeth († 2019) 24
Zwiefalten (Lkr. Reutlingen) 194
–, Benediktinerabtei 197
Zwingli, Huldrych (1484–1531) 294–296